

MAX WEBER

LA ÉTICA PROTESTANTE Y EL ESPÍRITU DEL CAPITALISMO

Traducción de Denes Martos

Edición Original: 1904/1905

Edición Electrónica: 2009

www.laeditorialvirtual.com.ar

INDICE

Prólogo del Traductor
Reseña biográfica de Max Weber
Introducción

LA ÉTICA PROTESTANTE Y EL ESPÍRITU DEL CAPITALISMO

- I. El Problema
 - 1. Confesiones y estratificación social
 - 2. El "espíritu" del capitalismo
 - 3. Concepción luterana de la profesión. Objetivo de la investigación
- II. La ética profesional del protestantismo ascético
 - 1. Los fundamentos religiosos del ascetismo mundano
 - 2. Ascesis y espíritu capitalista

Otras Obras Recomendadas

Hilaire Belloc

[Las Grandes Herejías](#)

Gilbert K. Chesterton

[Herejes](#)

[Ortodoxia](#)

Lucio A. Séneca

[Tratados Morales](#)

Oswald Spengler

[La Decadencia de Occidente](#)

Donoso Cortés

[Ensayo sobre el Catolicismo, el Liberalismo y el Socialismo](#)

Prólogo del Traductor

Para el lector promedio del Siglo XXI éste es, sin duda, un libro que no resultará ni fácil ni simple. Digámoslo de entrada: es una obra compleja, profunda y no precisamente fácil de leer. Pero es una obra importante. Es uno de esos trabajos fundamentales, con frecuencia y de un modo casi inexplicable bastante relegados, que abre la mente para comprender muchas de las cosas que suceden en el mundo actual y – sobre todo – para formarse una idea de cómo, en absoluto, llegamos hasta aquí. Y lo más relevante de todo es que nos demuestra que, **no es** como generalmente creemos y como por lo común se explica.

Pero vayamos por partes.

Por de pronto, el libro en sí

La traducción

Traducir a Max Weber es complicado. Lo es por la complejidad propia, ya señalada, de la obra y, además, la dificultad se multiplica por el estilo personal del autor.

El alemán, ya de por sí, se presta bastante poco a ser volcado al castellano de un modo exacto. Hay términos, como por ejemplo “*Gestalt*”, o “*Bußkampf*”, o “*Gnadenaristokratismus*”, que pueden llegar a hacer sudar tinta al traductor más avezado. Para no hablar de la conocida y muchas veces mencionada dificultad de pasar a un castellano comprensible y correcto términos como los de “*Geist*” y “*Seele*”, con sus múltiples derivaciones y conceptos compuestos.

Pero esto es solamente una parte de la historia y, en última instancia, no es más que la valla que cualquier obra alemana presenta para el traductor. En personas como Weber aparece la dificultad adicional del estilo. De hecho, hay un estilo particular, propio de muchos académicos alemanes – que, dicho sea de paso, mereció más de una ácida crítica por parte de Nietzsche – y que se caracteriza por oraciones increíblemente largas, plagadas de frases subordinadas y términos compuestos (a veces creados por el propio autor), y, como no podía ser de otro modo, con el verbo indefectiblemente al final. No hace falta agregar mucho más para ilustrar que, en esas condiciones, la misión del traductor se convierte a veces en un trabajo casi físico.

De modo que vaya la aclaración: si en esta traducción el lector encuentra a veces dificultades para seguir la cadena de razonamientos del autor, tenga la plena seguridad que, en el original, la tarea tampoco le hubiera resultado mucho más fácil.

Y una última cosa en cuanto a traducciones: no tengo la pretensión de haber logrado que la mía sea absolutamente perfecta. Con las dificultades arriba apuntadas y aun después de haber revisado el material a mi mejor ciencia y conciencia, seguramente habrá algún

pasaje, algún matiz, algún concepto que podría ser expresado de una forma más fiel al original. Por mi parte, agradeceré cualquier corrección que se me sugiera y, desde ya, asumo el compromiso de incorporarla en futuras revisiones. Pero, así como soy conciente de mis posibles limitaciones y las admito, también debo prevenir al lector sobre otras versiones que pueden hallarse, y muy en especial las que se encuentran en Internet. No quiero ser excesivamente severo con el trabajo de otras personas, pero las que he visto dejan mucho que desear y una de las más difundidas es sencillamente pésima. Precisamente por ello es que consideré que sería útil una nueva versión.

El texto

Considerado desde cierto punto de vista, éste no es **un** libro. Se podría decir que son **dos**: uno está constituido por el texto en si y el otro por casi 400 (!) notas al pie. Es indudable que esto constituye una dificultad adicional para la lectura y se explica – probablemente – por el problema técnico y económico que hacia principios del S. XX representaba reeditar y reimprimir un libro compuesto en tipografía o linotipo.

Con todo, permítanme una sugerencia: **no ignoren las notas**. En muchas de ellas se encuentra quizás lo más jugoso y medular del libro, así como la respuesta a varias críticas que en su momento se le hicieron y que Weber contesta allí. Si no se quiere perder el hilo de la exposición, probablemente lo más aconsejable es leer la obra en forma lineal y después, en una segunda recorrida, estudiar las notas repasando, si hace falta, los pasajes pertinentes del texto principal. Es trabajoso, lo admito. Pero, exceptuando las citas que sólo son referencias a otros autores, realmente el esfuerzo vale la pena en la gran mayoría de los casos.

Eso sí: las abreviaturas de los títulos de las obras de otros autores que figuran en las referencias y notas al pié (a veces casi indescifrables) son de Weber. No hubo más remedio que dejarlas tal como el propio autor las puso.

Aparte de ampliar su trabajo con notas agregadas, Max Weber fue partidario de enfatizar para hacerse entender mejor. En consecuencia, todos los **resaltados** en el texto son del autor (y esto, que es importante, es una de las cosas que falta en la casi totalidad de las ediciones electrónicas).

Otra de las particularidades del autor es que le gustaba hacer alarde de su conocimiento de idiomas. Weber, en un rasgo bastante evidente de soberbia, parece haber supuesto que todos sus lectores tendrían que dominar el inglés (y hasta el latín, el griego e incluso algo de holandés) si querían entender la totalidad de su libro. En el original, múltiples citas en inglés sencillamente no están traducidas al alemán.

Dependiendo del contexto y de su importancia, en esta versión dichas citas se han consignado tanto en inglés como en castellano. El latín y el griego escapan a mis conocimientos y han quedado tal como se encuentran en el original.

Los Personajes de la Reforma

Un libro que trata de la ética protestante en su relación con el capitalismo requiere – obviamente – un conocimiento previo del protestantismo y del proceso histórico de la Reforma. Por desgracia, el lector promedio de nuestro tiempo cuenta sólo con un concepto por demás vago y nebuloso del tema, en especial si es joven y de formación tradicionalmente católica. Lo que genéricamente se sabe de la Reforma es algo sobre Lutero y, en el mejor de los casos, alguna particularidad sobre las múltiples y variadas sectas que el protestantismo ha generado.

Hacer una exposición detallada de la Reforma para darle el marco preciso y exhaustivo a la obra de Weber escapa decididamente a las posibilidades que tenemos aquí. En principio, recomendaría muy enfáticamente la lectura previa de, por ejemplo, *Las Grandes Herejías* de Hilaire Belloc; en especial el Capítulo 6 de dicha obra. Con todo, una breve referencia a varias personas frecuentemente citadas por Weber quizás sea de utilidad.

Martin Lutero (1483-1546)

Sobre Lutero es fácil encontrar una enorme cantidad de biografías en Internet, por lo que aquí nos limitaremos a lo más esencial.

Su familia fue de origen campesino y dueña de una mina. En 1501, comenzó sus estudios en Erfurt con la intención de hacerse abogado pero cambió de parecer y en 1505 ingresó en el monasterio agustino de Erfurt. En 1507, con 24 años, fue ordenado sacerdote y tres años más tarde viajó a Roma dónde sufrió una gran desilusión por la mundanalidad en que había caído la capital del cristianismo. De regreso a Alemania se doctoró en teología en 1512 y comenzó a dar clases en la universidad de Wittenberg.

En 1517, motivado por la venta de indulgencias promovida por el monje dominico Johann Tetzel, dio a conocer sus famosas "95 Tesis" (que, dicho sea de paso, probablemente nunca se clavaron en la puerta de la iglesia de Wittenberg). Por medio de ellas, desafió varias enseñanzas de la Iglesia Católica, en especial la naturaleza de la penitencia, la autoridad del Papa y la utilidad de las indulgencias.

La publicación del documento, que tuvo amplia difusión gracias a la invención de la imprenta, produjo no sólo un gran debate sino que, con el correr del tiempo, generó amplias consecuencias. Después de varias advertencias y una bula papal de 1520 (*Exsurge Domine*), Lutero fue finalmente excomulgado por el Papa León X el 3 de Enero de 1521 mediante la bula *Decet Romanorum Pontificem*. En 1525 Lutero se casó con Catalina de Bora con quien tuvo tres hijos y tres hijas.

Una de las bases principales de la doctrina creada por Lutero es que Dios no juzgaría a los hombres por las buenas obras sino por la fe. Esto es lo que se conocería como la "justificación por la fe". De hecho, el

luteranismo (y buena parte del protestantismo) se basa en cuatro fórmulas principales:

- 1)- La sola gracia: La salvación es exclusivamente una gracia de Dios.
- 2)- La sola fe: La fe es lo único que, mediante la gracia de Dios, nos salva. Las buenas obras, incluidos los ritos eclesiásticos y cualquier otro tipo de esfuerzo humano, no son la causa de la salvación del hombre.
- 3)- La sola Escritura: La única fuente de revelación y norma de vida son las Sagradas Escrituras del Antiguo y Nuevo Testamento. El luteranismo considera como Antiguo Testamento sólo al Canon Hebreo.
- 4)- Sólo Cristo: El único fundamento de la fe es Cristo y es el único mediador entre Dios y los hombres.

En otro orden de cosas, el luteranismo mantiene sólo dos sacramentos, el bautismo y la eucaristía, aunque la interpretación de esta última difiere del catolicismo.

Juan Calvino 1509 - 1564

Jean Cauvin o Calvin, fue un teólogo y reformador protestante, probablemente el más importante de todos ellos o, al menos, el que mayor y más amplia influencia ejerció sobre el protestantismo como movimiento. Al igual que Lutero, fue educado en el catolicismo, realizando estudios de Teología, Humanidades y Derecho. Con poco más de veinte años se convirtió al protestantismo, al adoptar las tesis principales de Lutero tales como negación de la autoridad de la Iglesia de Roma, hegemonía del texto bíblico, y la doctrina de la salvación a través de la fe y no de las obras.

Debido a su postura tuvo que abandonar París en 1534 y buscar refugio en Basilea (Suiza). En 1536 publicó *Las instituciones de la religión cristiana* donde sistematizó la doctrina protestante. El mismo año se estableció en Ginebra. No obstante, apenas dos años después, las autoridades de la ciudad lo expulsaron por el exagerado rigor moral que había tratado de imponer a los habitantes.

Sin embargo, en 1541 los ginebrinos lo llamaron de regreso. Habiendo aprendido la lección de su anterior estadía, Calvino no se limitó a predicar sino que asumió un verdadero poder político borrando de hecho la frontera entre la comunidad religiosa y la civil.

Un Consistorio de ancianos y de pastores vigilaba, reprimía y castigaba con severidad las conductas para adaptarlas estrictamente a la que se suponía que era la voluntad divina. Se prohibió y se persiguió el adulterio, la fornicación, el juego, la bebida, el baile y las canciones consideradas obscenas. La asistencia regular a los servicios religiosos se hizo obligatoria. El culto se simplificó, quedando reducido a la oración y a la recitación de salmos en templos extremadamente austeros sin altares, santos, velas ni órganos. El disenso fue imposible:

Calvino hizo quemar en la hoguera a Miguel Servet, en 1553, por considerarlo hereje.

La lucha por imponer todas estas innovaciones se prolongó hasta 1555, con persecuciones sangrientas, destierros y ejecuciones. Después de ello, Calvino reinó como un dictador, convirtiendo a Ginebra en uno de los más importantes centros de irradiación protestante de Europa.

El calvinismo superó pronto en influencia al luteranismo que, en la práctica, quedó confinado al Norte de Alemania y a los países escandinavos. El calvinismo se convirtió en la base del protestantismo dominante en Suiza, en Holanda, entre los hugonotes franceses, los presbiterianos escoceses o los puritanos ingleses que después emigraron a los Estados Unidos. Otras comunidades importantes de tendencia calvinista surgieron en países como Hungría, Polonia y Alemania. Fuera del ámbito del luteranismo propiamente dicho, prácticamente todo el resto del protestantismo ha estado – y en gran medida sigue estando, en mayor o en menor grado – bajo la influencia del calvinismo.

De hecho, los caminos del luteranismo y del calvinismo se separaron decididamente, entre muchas otras cosas, por una innovación teológica creada por el propio Calvino: la doctrina de la **predestinación**. Según la misma, Dios tiene decidido **de antemano** quiénes se salvarán y quiénes se condenarán. Esta suprema decisión divina sería, según Calvino, completamente independiente de cualquier acción de la persona, es decir: está más allá de su comportamiento y hasta más allá de la propia fe. De acuerdo con la doctrina calvinista el hombre se salva si – y sólo si – ha sido **elegido** por Dios para ser salvado. Si no es un “elegido”, no importará lo que haga en la vida, no importará la cantidad de buenas obras que realice, ni importará tampoco la profundidad de su fe: estará condenado sin remedio porque, según Calvino, así lo ha dispuesto Dios desde toda la eternidad.

Menno Simons (1496-1561)

Así como la Hermandad Morava fundada por el conde Zinzendorf representaría la continuidad de la corriente husita, muy anterior a la Reforma de Lutero y Calvino, Menno Simons es continuador de la corriente que tiene sus inicios después del Siglo IV en una secta que rechazó el bautismo infantil y que recibió la denominación de “anabaptistas” por el hecho de que sus miembros se re-bautizaron a una edad adulta.

Durante distintas épocas, los baptistas generaron varias tendencias. La revolucionaria de Tomas Münzer (1490-1525) protagonizó un levantamiento campesino contra el feudalismo. La extremista, promotora de una especie de “comunismo cristiano”, desencadenó la rebelión de la ciudad de Münster (1534), encabezada por Jan Matthys y Juan de Leiden. La unitaria, representada por el español Miguel Servet (1511-1553; el mismo que terminó muriendo en la hoguera por orden de Calvino), se extendió mayormente por Polonia y Hungría. Y,

finalmente, la pacifista trinitaria, que surgió hacia 1525 en Zürich bajo el liderazgo de Conrad Grebel, se extendió luego a Austria, Alemania, Holanda y Polonia, donde otros líderes como Menno Simons lograron consolidar pequeñas iglesias siempre combatidas tanto por católicos, como por protestantes y anglicanos.

Menno Simons nació en lo que hoy es Holanda. Fue sacerdote católico, pero en 1535 se separó de la Iglesia romana. Se hizo bautizar de nuevo y predicó la doctrina baptista en el Norte de Europa, donde organizó pequeñas comunidades. Su obra principal es libro “Los fundamentos de la Doctrina Cristiana” (1539).

John Knox (1514-1572)

Reformador religioso escocés, es el fundador del presbiterianismo que constituye una tendencia protestante caracterizada por una acentuación de la forma de organización de la iglesia originalmente propuesta por Calvino.

Tras ser ordenado sacerdote (1540), Knox ocupó diversos cargos en la curia de Saint Andrews pero pocos años después, se volcó hacia el movimiento reformista de la iglesia escocesa. Por su involucramiento en la muerte del cardenal Beaton fue hecho prisionero en 1547 y liberado en 1549.

Se convirtió en el capellán del rey Eduardo VI. El ascenso de María Tudor lo obligó a exiliarse en Ginebra donde, por petición expresa de Calvino, asumió el ministerio de la colonia de refugiados ingleses afincados en Frankfurt. Regresó a Escocia en 1555. En 1560, junto con otros reformadores, fundó la Iglesia Reformada y logró que el Parlamento aprobara la *Confessio Scotica*, donde se perfilaban ya los principios del presbiterianismo.

En general, la doctrina presbiteriana sigue muy de cerca la prédica de Calvino. Se basa, entre otras cosas, en la exaltación de la soberanía de Dios, la inspiración de la Escritura, la regeneración o re-nacimiento del creyente iluminado por la Gracia, la justificación por la fe, la santificación y la predestinación. Los presbiterianos aceptan sólo dos sacramentos: el bautismo y la Santa Cena.

Lewis Bayly (? – 1631)

(Weber lo menciona como “Bailey”).

Fue un obispo anglicano, ardiente puritano, educado en Oxford y, desde aproximadamente 1604, rector de la iglesia de Saint Matthews de Londres. Se desempeñó como capellán de Enrique Federico Príncipe de Gales y más tarde del Rey Jacobo I quien, en 1616, lo nombró obispo de Bangor.

La fama de Bayly se debe principalmente a su libro *Praxis Pietatis* or *The Practice of Piety, directing a Christian how to walk that he may please God* (La Práctica de la Piedad; dirigiendo a un cristiano a caminar de tal modo que agrade a Dios). Fue uno de los dos libros que

la esposa de John Bunyan trajo consigo al matrimonio – el otro fue *Plain Man's Pathway to Heaven* (El Camino al Cielo del Hombre Común) de Arthur Dent – y que despertó la exaltación espiritual de Bunyan.

John Bunyan (1628-1688)

Fue un escritor y predicador puritano inglés. De escasa educación formal, en su autobiografía se auto-adjudica una juventud libertina. Objetivamente, no existen pruebas de ello y lo más probable es que una fantasía exuberante y su obsesión por “el pecado imperdonable” lo llevaran a creer en pecados que jamás había cometido. Constantemente oía voces que lo exhortaban a "vender a Cristo" y lo torturaban espantosas visiones. Ingresó a la iglesia baptista de Bedford en 1653. Se hizo diácono dos años más tarde y comenzó a predicar.

Con bastante poca suerte personal en realidad. Después de una feroz controversia con los cuáqueros Edward Burrough y George Fox, en 1660 fue encarcelado por predicar sin licencia y quedó en la cárcel prácticamente hasta 1672 año en que Carlos II proclamó su Declaración de Indulgencia. No obstante, y luego de otras controversias, esta vez con los baptistas, la Declaración fue retirada y Bunyan volvió a la cárcel en 1675 pero esta vez sólo por seis meses.

A pesar de esta ajetreada vida, fue un predicador popular y un autor prolífico. Doctrinariamente se lo clasifica dentro del puritanismo. Su obra más conocida, *The Pilgrim's Progress* (El Progreso del Peregrino), es una alegoría publicada en 1678 en la cual se relatan las vicisitudes del personaje principal – *Christian* – en su búsqueda de la salvación eterna.

Richard Baxter (1615-1691)

Fue un puritano inglés, líder religioso, teólogo y polemista. Se lo considera uno de los principales teólogos protestantes ingleses y, sobre todo, un pacificador que intentó establecer la unidad entre las diferentes – y enfrentadas – denominaciones protestantes.

Recibió una muy pobre educación inicial y, entre 1629 y 1632, llegó a dominar pasablemente bien el latín estudiando en Wroxeter con John Owen. Se perfeccionó luego junto a Richard Wickstead en Ludlow Castle. Fue ordenado en la Iglesia de Inglaterra en 1638. Dos años después, sin embargo, ya se había aliado con los puritanos. En Abril de 1641, cuando los habitantes de la población de Kidderminster se quejaron de la actuación de su clérigo, Baxter fue invitado a dar un sermón y resultó electo como ministro. Con varias interrupciones, su ministerio se prolongó por unos 19 años a lo largo de los cuales convirtió a la parroquia de Kidderminster en lo que se consideró un modelo para las demás.

Partidario de una monarquía limitada, Baxter trató de desempeñar un papel pacificador durante las Guerras Civiles inglesas. Sirvió como capellán en el ejército de Cromwell pero después ayudó a restablecer la monarquía en 1660. Luego de ello continuó proponiendo la tolerancia

de un disenso moderado dentro de la Iglesia de Inglaterra pero fue perseguido y finalmente encarcelado en 1685 durante un año y medio.

Sus obras más importantes son *The Saint's Everlasting Rest* (El Eterno Descanso de los Santos) publicada en 1650, *Christian Directory* (Directorio Cristiano), y *The Reformed Pastor* (El Pastor Reformado).

George Fox (1624-1691)

Místico inglés es el fundador de la secta de los cuáqueros. Zapatero de oficio, en 1647 inició una vida de predicador errante, en la que sufrió muchas cárceles. Sus llamadas apasionadas al espíritu, como único guía de la fe, y sus críticas contra aspectos de la vida social le granjearon fervientes enemigos, y varios conflictos con las autoridades. De hecho, el nombre que “cuáqueros” (*quakers*) proviene de un hecho que ocurrió en 1650 cuando Fox fue encarcelado por blasfemia. Se dice que instó al juez a “que tiemble en el mundo del Señor”, a lo cual el juez se burló llamándolo a él y a sus seguidores “*quakers*” (tembladores).

Fundó la llamada Sociedad Religiosa de Amigos. Su doctrina se fundamenta en que la fe haría innecesario cualquier ritual. Por lo demás, la calificación de sacerdote no requiere de estudios y por lo tanto cualquiera (sea hombre o mujer) puede ser sacerdote. Según los cuáqueros, el culto religioso puede ser practicado en cualquier parte – no hace falta que sea en el interior del edificio de una iglesia – y el estar abierto al Espíritu Santo habilita para obtener diversos carismas tales como poderes para curar, practicar exorcismos o transmitir “palabras de sabiduría”.

Philipp Jakob Spener (1635-1705)

Teólogo alemán de Alsacia. Alumno y profesor en la Universidad de Estrasburgo, se formó en Ginebra (1660) bajo la influencia de Jean de Labadie. Fue decano de la Iglesia de los pastores de Frankfurt (1666), primer predicador de la corte de Dresde y organizó la facultad de Halle. Es el fundador del pietismo.

En sus sermones enfatizó la necesidad de una fe intensa y la santificación de la vida cotidiana. Dándose cuenta de la imposibilidad de conducir a las personas en forma masiva al grado deseado de perfección, concibió la idea de fundar una “*ecclesiola in ecclesia*” (una pequeña iglesia dentro de la iglesia). A esos efectos fundó, en 1670, las “*collegia pietatis*” (colegios de la piedad – de dónde proviene la denominación de “pietismo”). Inicialmente estos “colegios” fueron reuniones organizadas en la propia casa de Spener en las que se leían textos piadosos y se establecían debates para la mutua edificación religiosa. Basándose sobre estas experiencias Spener publicó su obra *Pia desideria*, en 1675, donde expone su programa de renovación de la Iglesia luterana.

La propuesta pietista de Spener puede resumirse en seis recomendaciones:

- 1)- Dado lo inadecuado de los sermones tradicionales, hay que organizar reuniones privadas para que la gente se interiorice profundamente con la Palabra de Dios.
- 2)- La idea de un sacerdocio universal (que hasta ese momento no había arraigado en la iglesia luterana) debe ser desarrollado en forma más plena.
- 3)- El conocimiento del cristianismo debe ir unido al ejercicio de la caridad y al espíritu del perdón.
- 4)- La actitud hacia los no creyentes no debe ser de controversia sino la de una caridad basada sobre el deseo de ganar sus almas.
- 5)- Los cursos de teología deben ser reformados a fin de impulsar a los estudiantes a una vida devota de la cual el profesor debe ser un ejemplo.
- 6)- En la predicación hay que abandonar la retórica poniendo el énfasis en inculcar la fe y un cristianismo práctico.

El pietismo llegó a ejercer una gran influencia en el protestantismo. Inspiró tanto a las corrientes baptistas como, entre otros, a John Wesley y el Metodismo.

August Hermann Francke (1663-1727)

Teólogo luterano alemán. Pastor y profesor de la Universidad de Halle. Fue el continuador de la obra de Spener y una de las más veneradas figuras del pietismo. En 1695 fundó un asilo de huérfanos alrededor del cual estableció varias otras instituciones para cubrir las necesidades de maestros y alumnos. También dedicó buena parte de su atención a misiones fuera de Alemania, promoviendo así la diseminación del pietismo.

Con el correr del tiempo sin embargo, los luteranos estrictos terminaron acusando a los pietistas de herejía. De hecho, el pietismo evolucionó hasta diferenciarse de la ortodoxia luterana tanto en la práctica como en la doctrina. El entusiasmo inicial de los pietistas terminó degenerando en fanatismo y, finalmente, en el movimiento racionalista que en el protestantismo – y no sólo entre los pietistas – generó varias desviaciones del credo cristiano.

La filosofía “iluminista” inspiradora de la Revolución Francesa y las literaturas nacionales minaron gradualmente la fe de todas las clases sociales. Los líderes protestantes se ajustaron a la nueva corriente y no tardaron en aparecer teólogos que rechazaron no sólo las doctrinas de los textos sagrados sino, en absoluto, todo elemento sobrenatural en la religión.

Una excepción notable a esto fue la secta de los “Hermanos Unidos” de Herrnhut, fundada por Zinzendorf en 1722.

Nicolaus Ludwig von Zinzendorf (1700-1760)

Conde del Sacro Imperio, discípulo de Spener y Francke, Zinzendorf fue un religioso, teólogo y obispo de la Iglesia Morava.

La Hermandad Morava tiene una larga historia que excede – y por mucho – el marco de esta breve síntesis. Se inicia en realidad allá por el Siglo XIV y XV con Wyclif de Inglaterra (1324-1384) quien inspira a su vez a Juan Hus de Bohemia (1370-1415). El movimiento reformista de Wyclif y sus *lollards* terminó erradicado de Inglaterra. En cambio, el de Hus, los *husitas* y la primera *Unitas Fratrum* o Hermandad de Bohemia, tuvo un extenso desarrollo que no terminó con la ejecución en la hoguera de Juan Hus en Constanza (1415).

Después de una larga serie de guerras y persecuciones, el último remanente de la Hermandad de Bohemia halló la protección del conde Zinzendorf quien fundó lo que se considera como la segunda *Unitas Fratrum* y se conoce con el nombre de Hermandad Morava

En 1722 un pastor luterano le presentó al conde un carpintero de nombre Christian David al cual los miembros sobrevivientes de la Hermandad de Bohemia le habían encomendado la tarea de hallar algún lugar en el cual pudiesen vivir y practicar libremente su religión. Zinzendorf les otorgó permiso para establecerse en uno de sus dominios cerca de Berthelsdorf donde los emigrantes fundaron una colonia que llamaron Herrnhut. Dos años más tarde, tras la llegada de cinco personas procedentes de Moravia que afirmaban ser auténticos miembros de la Hermandad de Bohemia original, estalló el primer conflicto religioso. Para remediarlo, Zinzendorf elaboró una constitución para la comunidad haciendo de la religión el nexo y el fundamento esencial. Con el tiempo, esta ocupación se convirtió en la principal y excluyente del conde.

La población de Herrnhut quedó dividida en “coros”, de acuerdo con edades, sexos y vocación religiosa. Cada “coro” se gobernaba por ancianos (hombres y mujeres), pastores y administradores elegidos de entre sus miembros. Las viudas, los solteros y las solteras formaban “coros” separados. Absolutamente todo en Herrnhut terminó controlado por el Consejo de Ancianos, aun el matrimonio. La organización de la Hermandad Morava quedó completada hacia 1731.

A partir de allí, Zinzendorf emprendió una tarea misionera. Sus misioneros fueron enviados a varios lugares, tanto en Alemania como fuera de ella, en Holanda, Inglaterra, Irlanda y América del Norte.

John Wesley (1703-1791)

Wesley es el fundador de la iglesia metodista. Fue hijo de un clérigo anglicano, cuyos pasos siguió ordenándose sacerdote en 1728.

Obtuvo un puesto de profesor en la Universidad de Oxford, en donde formó un pequeño círculo dedicado «metódicamente» a la oración, al culto y al estudio religioso. El grupo terminó siendo conocido como el de

“los metodistas” y se caracterizó por la frecuencia de sus prácticas religiosas y la asiduidad de sus obras de caridad.

Tras una experiencia como misionero en América del Norte (1735-37), entró en contacto con la obra de Lutero por influencia de protestantes moravos y comenzó a predicar la salvación por la fe y la renovación de la Iglesia anglicana con excesivo entusiasmo, al punto que la Iglesia de Inglaterra lo consideró heterodoxo y le cerró sus puertas en 1738.

Una de las características del metodismo es su intención de lograr la “santificación” de la persona. Según la doctrina metodista, una persona “santificada” se caracteriza por varios signos: intensa oración, poderosa predicación, fenómenos sobrenaturales, poder de conversión, influencia sobre el cambio social y logro del involucramiento de los creyentes en el ministerio.

Desde el punto de vista organizativo, Wesley se dedicó a crear nuevas costumbres y estructuras religiosas, tales como las “bandas” (pequeños grupos que se reunían semanalmente), la “Sociedad Selecta” (compuesta por los líderes), la “Sociedad para los Nuevos Contactos” (dedicada al trabajo misionero) y la “Sociedad para los Penitentes” (dedicada a rescatar a los que se apartaban).

La Reforma y el Ascetismo

En la actualidad, en medio de una época que rinde culto al permisivismo, al relativismo y al racionalismo, se hace bastante difícil imaginar la tremenda fuerza movilizadora que tuvo, durante siglos, la religión para la humanidad europea. Y, dentro de la misma problemática, en una sociedad volcada al consumismo, al hedonismo y al materialismo se hace más difícil todavía comprender el poder del ascetismo.

Para ponerlo en términos simples (sin duda, demasiado simples), el ascetismo es una disciplina mediante la cual se busca poner la parte material del hombre – su cuerpo y todo lo que con él se relaciona – férreamente bajo el control de su parte inmaterial – su alma, su espíritu, su mente o lo que bajo su equivalente se entienda en las diferentes religiones o filosofías.

Esta disciplina, al hombre moderno le parece innecesaria y, en todo caso, arbitraria y hasta cruel. Sin embargo, la “lógica” fundamental que existe detrás del ascetismo es prácticamente la misma que la detectable detrás de ese fisicoculturismo que hoy se halla tan de moda y que puede resumirse en la conocida frase de “la función hace al órgano”. En efecto, la práctica intensa y sistemática de un deporte o de un ejercicio físico, temple y desarrolla el cuerpo al punto de hacerlo capaz de obtener logros que, para la persona común, resultan verdaderas proezas. Sucede que lo mismo es aplicable a la práctica sistemática e intensa de un ejercicio espiritual, mental o intelectual. A lo que apuestan las escuelas ascéticas es a que, venciendo las necesidades

materiales del cuerpo y ejercitando intensamente las capacidades espirituales, se obtiene la posibilidad de acceder a una elevación espiritual extraordinaria con la subsiguiente posibilidad de obtener dones y capacidades que no están a disposición de los mortales comunes.

El ascetismo, por lo general, ha sido relacionado con la religión. Es un error ya que no es propiedad exclusiva ni de las religiones ni, mucho menos, de algunas de ellas en particular. Se ha practicado, por de pronto, en las más variadas culturas y en las más diversas épocas. Existieron escuelas ascéticas filosóficas, como por ejemplo la de los estoicos en Grecia y en Roma. El budismo lo ha incorporado como una de sus normas básicas, especialmente en sus versiones más estrictas. Existe en el Islam expresada a través de la mística del sufismo. En la Iglesia Católica, la ascesis, registra varias escuelas siendo las principales la dominica, la franciscana, la agustina, la carmelita y la jesuita.

En este texto, Max Weber se refiere al ascetismo protestante, una de cuyas características es el haberse inspirado, directa o indirectamente, en las escuelas ascéticas católicas pero arrancando – casi literalmente – la práctica ascética de la intimidad del monasterio o de la Orden para volcarla al mundo laico y a la vida mundana. Con ello, lo que originalmente fue pensado como un ejercicio y una disciplina practicadas lejos del mundo y en forma individual, terminó tratando de ser practicado como norma de vida cotidiana aplicable a todo el conjunto social.

Si esta orientación ascética hubiese sido la única característica diferenciadora del protestantismo, probablemente sus efectos, con ser importantes, no hubieran llegado a ser ni la mitad de relevantes de lo que, de hecho, fueron. Weber halla que el protestantismo en general y la ética del ascetismo mundano en particular constituyen **una** de las fuerzas impulsoras del capitalismo (y no **la** causa del surgimiento del capitalismo como algún lector superficial de Weber ha cometido el error de interpretar). Existe – y Weber lo demuestra – un nexo entre el protestantismo ascético y el capitalismo. Pero la evolución de esta tendencia, por si sola, muy probablemente no hubiera podido prevalecer de no hallarse asistida por otro ingrediente esencial: la doctrina de la predestinación aportada por el calvinismo.

Lo menos que puede decirse de esta doctrina es que resulta siniestra. El sólo pensar que ya al momento de nacer estamos condenados o salvados, más allá de lo que hagamos o dejemos de hacer en la vida, sencillamente produce escalofríos. Es algo que no se condice ni con el libre albedrío y su correspondiente responsabilidad personal, ni tampoco con el principio de la justicia divina. Mucho menos se compatibiliza con la imagen auténticamente cristiana del Dios Padre predicada por Jesús de Nazaret, y, en todo caso, revierte bastante fuertemente al Jehová del Antiguo Testamento.

Pero el efecto más angustiante de la predestinación es que, por fuerza, insta en la persona la compulsión a “verificar” o “comprobar” si es – o no – un “Elegido”. Por más vericuetos filosófico-teológicos que se le agreguen a la idea, en lo básico todo se resume a pensar que, si todo depende de una soberana decisión divina y las buenas obras no sirven para nada, considerándonos “Elegidos” las peores acciones son hasta un lujo que cualquiera de nosotros se puede dar. Por supuesto que las buenas personas no pensarán así. Pero las malas – y las muy malas – fácilmente encontrarán en esto la semiplena justificación para sus peores actos. Porque, si soy un condenado: ¡qué más da! El infierno ya me está garantizado de todos modos, así que mi única posibilidad es pasarla lo mejor posible sobre esta tierra al precio que sea y a costillas de quien sea. Pero si tengo éxito en mis proyectos y adquiero una alta posición social, muy probablemente sea un “Elegido” porque, de no ser así, Dios no me premiaría con el éxito. En el fondo, se trata de un maquiavelismo puro elevado a la categoría de religión: de un modo o de otro, el éxito lo justifica todo.

El tremendo efecto que esto tuvo sobre la cultura de Occidente resulta hoy difícil de apreciar. La religión ha perdido su importancia en nuestras vidas al punto que hoy, desde una perspectiva de varios siglos, muchas de las feroces y a veces hasta sangrientas disputas teológicas de otrora nos parecen injustificables, cuando no sencillamente ridículas. Pero, con todo, lo que también hemos perdido es la noción de lo que realmente estuvo en juego en aquél momento – más allá de las ambiciones personales y las eternas cuestiones de poder – con lo cual, por fuerza, ya no sabemos establecer un nexo entre los acontecimientos de los Siglos XVI y XVII y el Occidente actual.

Y por sobre todo, de lo que no tenemos conciencia es de algo que Hilaire Belloc señaló con mucho acierto: una herejía nunca es algo inocente. Muy pequeños cambios en la fe de las personas, muy pequeñas modificaciones en aquello que las personas creen profundamente, al final terminan produciendo enormes cambios en toda una civilización. En esencia, se trata del principio fundamental de la moderna Teoría del Caos: en determinados sistemas, pequeños cambios en las condiciones iniciales conducen a enormes discrepancias en los resultados.

Nuestras sociedades actuales no nacieron *ex nihilo*; son el resultado de un proceso. Investigar y profundizar nuestro conocimiento acerca de los orígenes de ese proceso nos permitirá al menos entender de dónde provienen las características esenciales de la civilización en la cual vivimos y con cuyos defectos, muchas veces, no estamos para nada conformes.

Y, con tan sólo un poco de suerte, ese conocimiento del origen de nuestros defectos quizás nos provea también de herramientas para superarlos y eliminarlos.

Max Weber - Reseña Biográfica

Maximilian Weber (Erfurt, Alemania, 21 de abril 1864 - Munich, 14 de junio 1920) fue un economista político y sociólogo alemán, considerado uno de los fundadores del estudio moderno, antipositivista, de la sociología y la administración pública. Sus trabajos más importantes se relacionan con la sociología de la religión y el gobierno, pero también escribió



mucho en el campo de la economía. Su obra más reconocida es el ensayo *La ética protestante y el espíritu del capitalismo*, que fue el inicio de un trabajo sobre la sociología de la religión. Weber argumentó que la religión fue uno de los aspectos más importantes que influyó en las diferencias en el desarrollo de las culturas occidental y oriental. En otra de sus obras famosas, *La política como vocación*, Weber definió el Estado como una entidad que posee un monopolio en el uso legítimo de la fuerza, una definición que fue fundamental en el estudio de la ciencia política moderna en Occidente. Su teoría fue ampliamente conocida a posteriori como la *Tesis de Weber*.

Vida y carrera

Weber nació en Erfurt, Alemania, y fue el último de siete hijos de Max Weber (padre), un prominente político y funcionario, y su esposa Helene Fallenstein. El menor de sus hermanos, Alfred Weber, también fue sociólogo y economista. Debido al involucramiento de su padre en la vida pública, Weber creció en un ambiente familiar inmerso en la política y su

hogar recibió la visita de prominentes académicos y figuras públicas. Al mismo tiempo, demostró ser intelectualmente precoz. El regalo de Navidad para sus padres en 1876, cuando contaba con trece años, fue dos ensayos históricos titulados "*Sobre la maldición de la historia alemana, con referencias especiales a la posición del emperador y el papa*" y "*Sobre el período imperial romano desde Constantino a la migración de las naciones*". Parecía claro, en ese momento, que Weber se dedicaría a las ciencias sociales. A la edad de catorce años escribió cartas llenas de referencias de Homero, Virgilio, Cicerón y Livio, y ya poseía un extenso conocimiento sobre Goethe, Spinoza, Kant y Schopenhauer antes de ingresar a la universidad.

En 1882 Weber se inscribe en la Universidad de Heidelberg como estudiante de leyes. Se incorporó a la fraternidad de discusión de su padre y escogió el campo de las leyes al igual que él. Aparte de estos estudios, tomó clases de economía y estudió historia medieval. También leyó bastante sobre teología. De manera intermitente sirvió en el ejército alemán en Strasburgo. Al terminar el año de 1884, regresó a casa de sus padres para estudiar en la Universidad de Berlín. Durante los siguientes ocho años vivió en casa de sus padres, primero como estudiante, luego como ayudante en las cortes de Berlín y finalmente como docente en la universidad. Este período fue ocasionalmente interrumpido por una temporada en la Universidad de Goettingen y otro poco de entrenamiento militar. En 1886 aprobó los exámenes de "Referendar". A finales de la década de 1880, profundizó sus estudios de historia. Obtuvo un doctorado en leyes en 1889

escribiendo una tesis doctoral sobre historia legal titulado "*La historia de las organizaciones medievales de negocios*". Dos años después, completó su "*Habilitationsschrift*", "*La historia agraria romana y su significado para la ley pública y privada*". Al convertirse en un "*Privatdozent*", Weber estaba calificado para obtener un cargo como profesor.

Durante el tiempo que transcurrió entre el fin de su disertación y su habilitación como profesor, Weber comenzó a estudiar, además, la política social contemporánea. En 1888 se unió a la "*Verein für Sozialpolitik*", una nueva sociedad profesional de economistas alemanes afiliada a la escuela histórica, para la cual el aporte principal de la economía era la solución de los problemas más importantes de la época, y que fue pionera en el uso de los estudios estadísticos a gran escala de los problemas económicos. En 1890 el "*Verein*" creó un programa de investigación para examinar "la cuestión polaca", interpretando la influencia de trabajadores agrarios extranjeros, localizados en la Alemania oriental, mientras los trabajadores alemanes migraban a las ciudades que sufrían un proceso de industrialización acelerado. El reporte final fue elogiado como un excelente trabajo de investigación empírica y cimentó la reputación de Weber como experto en economía agraria.

Weber obtuvo un éxito considerable en la década de los noventa. En 1893, se casó con una prima lejana llamada Marianne Schnitger, intelectual y feminista que era muy conocida como autora. Al año siguiente, se hizo cargo brevemente de un puesto como profesor junior de economía en la Universidad de Freiburg, antes de cambiar a un puesto en la Universidad de Heidelberg en 1896. El siguiente año se vio obligado a disminuir y eventualmente detener su trabajo académico debido a una enfermedad, y no logró recuperarse hasta 1901. Se piensa que la enfermedad fue un colapso mental causado por la muerte de su padre, con quien había peleado justo antes de su muerte sin haber tenido la oportunidad de reconciliarse.

En 1903, Weber se convirtió en un editor asociado de Archivos de Ciencia Social y Bienestar Social. Sin embargo, sentía que no era capaz de retomar la docencia de forma regular, y continuó trabajando como profesor privado, ayudado por una herencia obtenida en 1907. En 1904, visitó los Estados Unidos y participó en el Congreso de las Artes y las Ciencias que se realizó junto a la Exposición Universal de San Luis. En 1905 publicó su ensayo *La ética protestante y el espíritu del capitalismo* que se convirtió en su trabajo más popular, y sentó las bases para su trabajo futuro sobre el impacto de las culturas y las religiones en el desarrollo de los sistemas económicos.

Durante la Primera Guerra Mundial, Weber sirvió por un tiempo como director de los hospitales del ejército en Heidelberg. En 1918, se convirtió en consultor de la Comisión del Armisticio Alemán para el Tratado de Versalles y la comisión le asignó el borrador de la Constitución de Weimar. Weber temía intensamente una revolución comunista en Alemania. Se inclinaba a favor del artículo 48 de dicha constitución que habilitaba al Presidente a gobernar por decreto y sin el consentimiento del Parlamento. Fue precisamente este artículo el que le permitió más tarde a Hitler asumir la suma del poder público.

A partir de 1918, Weber retomó la docencia, primero en la Universidad de Viena y luego, en 1919, en la Universidad de Munich. En Munich, dirigió el primer instituto de sociología de la universidad alemana. Sin embargo, jamás ejerció una cátedra de sociología.

Murió de neumonía en Munich el 14 de junio de 1920. Debe destacarse que muchos de los trabajos que ahora son famosos, fueron reunidos, revisados y publicados póstumamente. Luminarias de la sociología, como Talcott Parsons y C. Wright Mills hicieron interpretaciones significativas de los trabajos de Weber.

Weber y la política alemana

En 1917 Weber escribió una serie de artículos de prensa titulados "*Parlamento y Gobierno en una Alemania reconstruida*". Estos artículos exigían reformas en la Constitución del Imperio Alemán de 1871.

Weber argumentó que las dificultades políticas de Alemania se debían esencialmente a un problema de liderazgo. Otto von Bismarck había creado una constitución que preservaba su propio poder, pero inhabilitaba a otro líder poderoso para sucederlo. En enero de 1919, Weber era un miembro fundador del Partido Democrático Alemán.

Su firme anticomunismo y el reclamo insistente por una política alemana agresiva le ganó la crítica de la mayoría de los marxistas alemanes. Weber desilusionó aún más a la izquierda cuando uno de sus estudiantes, **Carl Schmitt** (1888-1985), incorporó sus teorías a una nueva concepción intelectual de la política frente a la cual la visión clasista del marxismo ortodoxo aparecía como marcadamente estrecha y limitada.

En los Estados Unidos, las políticas de Weber son menos conocidas. Algunos de sus discípulos sostienen que la distinción que hacía Weber entre política "evaluativa" y ciencia con "valor-neutral" protege sus teorías sociológicas de la pragmática *Realpolitik* de sus convicciones personales. No obstante, es cuestionable que sea lícito hacer una división de esta naturaleza en la obra de un autor.

De cualquier modo que sea, el debate sobre la política de Weber continúa hasta nuestros días.

Las obras

Más allá de las controversias, Max Weber es uno de los fundadores de la sociología moderna. Mientras Pareto y Durkheim trabajaron en la tradición positivista siguiendo los postulados de Auguste Comte, Weber creó y trabajó en una tradición antipositivista, idealista y hermenéutica, al igual que su amigo Werner Sombart quien, para entonces, era el más famoso representante de la sociología alemana.

Estos trabajos iniciaron la revolución antipositivista en las ciencias sociales, que marcó la diferencia entre éstas y las ciencias naturales, especialmente debido a las acciones sociales de los hombres. Los primeros trabajos de Weber estaban relacionados con la sociología industrial, pero son más conocidos sus últimos trabajos sobre sociología de la religión y la sociología del gobierno.

Sociología de la religión

La obra de Weber sobre sociología de la religión se abre con el ensayo *La ética protestante y el espíritu del capitalismo* y continúa con *La religión en China: confucianismo y taoísmo*, *La religión de India: la sociología del hinduismo y budismo* y *Judaísmo antiguo*. Su trabajo sobre otras religiones fue interrumpido por su muerte en 1920, quedando pendiente la continuación de los estudios sobre el judaísmo antiguo con el estudio de los Salmos, el libro de Jacob, el Talmud, el cristianismo temprano y el Islam.

Sus ideas principales son: el efecto de las ideas religiosas sobre las actividades económicas, la relación entre estratificación social e ideas religiosas, y las características singulares de la civilización occidental.

Su objetivo era encontrar razones que justificaran la diferencia entre el proceso de desarrollo de las culturas Occidental y Oriental. En el análisis de sus descubrimientos, Weber mantuvo que las

ideas religiosas puritanas (y más ampliamente, cristianas) habían tenido un impacto importante en el desarrollo del sistema económico de Europa y los Estados Unidos, aunque aclarando que éstas no fueron las únicas causas del desarrollo. Entre otras causas que mencionó Weber encontramos el racionalismo en la búsqueda científica; el mezclar la observación con la matemática; el estudio sistemático y la jurisprudencia; la sistematización racional de la administración gubernamental, y la empresa económica. Al final, el estudio de la sociología de la religión, de acuerdo con Weber, apenas si exploraba una fase de la emancipación de la magia; ese "desencantamiento del mundo" que él interpretaba como un aspecto distintivo e importante de la cultura occidental.

La Ética Protestante y el Espíritu del Capitalismo

El ensayo de Weber, *La Ética Protestante y el Espíritu del Capitalismo*, es su obra más conocida. Se dice que este trabajo no debería ser considerado como un estudio detallado del protestantismo, sino como una introducción a las obras posteriores de Weber, en especial a sus estudios de la interacción entre varias ideologías religiosas y los comportamientos económicos.

En *La Ética Protestante y el Espíritu del Capitalismo*, Weber presenta la tesis de que la ética y las ideas puritanas influenciaron el desarrollo del capitalismo. La devoción religiosa es usualmente acompañada del rechazo de los asuntos mundanos, incluyendo la búsqueda de una mejor posición económica. ¿Por qué no es éste el caso del protestantismo? Ésta es la paradoja que Weber trata en su ensayo.

Define al "espíritu del capitalismo" como las ideas y hábitos que favorecen la búsqueda racional de ganancias económicas. Weber señala que tal espíritu no existe solamente en la cultura occidental, cuando lo consideramos como una actitud presente en los individuos ya que también hay que tomar en cuenta que estos individuos no podrían, por sí solos, establecer un nuevo orden económico como el capitalismo. Entre las tendencias identificadas por Weber están la ambición de ganancias con un mínimo esfuerzo; la idea de que el trabajo es una maldición y una carga que debe evitarse, especialmente cuando las ganancias de éste exceden lo que es necesario para una vida modesta. Pero "*Para que una forma de vida bien adaptada a las peculiaridades del capitalismo*" — escribió Weber — "*pueda superar a otras, debe originarse en algún lugar, y no solo en individuos aislados, sino como una forma de vida común a grupos enteros de personas*".

Después de definir al espíritu del capitalismo, Weber argumenta que hay muchas razones para buscar sus orígenes en las ideas religiosas de la Reforma. Muchos observadores, tales como William Petty, Montesquieu, Henry Thomas Buckle, John Keats, y otros han comentado la afinidad entre el protestantismo y el desarrollo del espíritu comercial.

Weber mostró que algunos tipos de protestantismo favorecían la búsqueda racional del beneficio económico. Si bien ése no fue el objetivo de esas ideas religiosas, resultó ser un producto ya que la lógica inherente a dichas doctrinas y los consejos derivados directa o indirectamente de ellas, promovían la búsqueda de un beneficio económico.

Weber indicó que la razón por la que finalmente abandonó su investigación sobre el protestantismo fue que su colega Ernst Troeltsch, un teólogo profesional, había comenzado a trabajar en el libro *Las enseñanzas sociales de las iglesias y sectas cristianas*. Otra causa de la decisión de Weber fue que ese ensayo proporcionaba la perspectiva para una amplia comparación entre religión y sociedad, la cual continuó en sus obras posteriores.

Bibliografía

- * La ética protestante y el espíritu del capitalismo (1905)
- * Historia de la agricultura romana
- * Sociología de la comunidad
- * La ciencia como vocación y La política como vocación - Dos lecciones que se publican en conjunto.
- * La revolución rusa
- * La religión de China: Confucianismo y Taoísmo
- * Economía y sociedad (obra póstuma)

Fuente: http://es.wikipedia.org/wiki/Max_Weber

LA ÉTICA PROTESTANTE Y EL ESPÍRITU DEL CAPITALISMO

INTRODUCCION

Si un miembro de la civilización moderna europea se propone investigar alguna cuestión relacionada con la historia universal, es lógico e inevitable que trate de considerar el asunto preguntando: ¿qué serie de circunstancias ha determinado que sólo en Occidente hayan surgido ciertos hechos culturales sorprendentes, que — al menos así nos place imaginarlo — estuvieron orientados hacia un desarrollo de validez y alcances **universales**?

Únicamente en Occidente existe “**ciencia**” en esa etapa de su desarrollo que hoy se acepta como “válida”. También en otros lugares — sobre todo en la India, China, Babilonia, Egipto — ha existido el conocimiento empírico, la reflexión sobre los problemas del mundo y de la vida, el conocimiento y la observación con sublimaciones extraordinarias, la sabiduría existencial filosófica y hasta teológica (aunque la creación de una teología sistemática haya sido obra del cristianismo, bajo el influjo del espíritu helénico; — en el Islam y en alguna que otra secta india sólo se hallan atisbos.) Pero a la astronomía babilónica, al igual que a todas las demás, le faltó el fundamento matemático que recién los helenos supieron darle; algo que, precisamente, hace tanto más sorprendente el desarrollo de la astrología babilónica. A la geometría india le faltó la “demostración” racional, otra herencia del espíritu helénico que también fue el primer creador de la mecánica y de la física. Las ciencias naturales de la India carecieron de la experimentación racional y del laboratorio moderno. Basada en antecedentes de la antigüedad, la ciencia natural es un producto del Renacimiento. Por esta razón, la medicina (tan evolucionada en la India, en las cuestiones empírico-técnicas), no contó con ninguna base biológica ni bioquímica en particular. No hay área civilizada fuera de Occidente que haya tenido una química racional. La altamente desarrollada historiografía china careció del *pragma* tucididiano. Maquiavelo tuvo precursores en la India. Sin embargo, a todas las teorías asiáticas del Estado les falta tanto una sistematización similar a la aristotélica como hasta los conceptos racionales en absoluto. Para una ciencia jurídica racional faltan en otras partes tanto los esquemas como las formas de pensamiento estrictamente jurídicos del Derecho Romano y del Derecho Occidental que se formó a partir de él, y esto a pesar de todos los indicios que pueden encontrarse en la India (Escuela de Mimamsa), a pesar de todas las amplias codificaciones y de todos los códigos jurídicos, ya sean indios o de otros lados. Más allá de ello, una construcción como la del Derecho Canónico es algo que se conoce sólo en Occidente.

Con el arte sucede algo similar. Aparentemente, el oído musical estuvo quizás más finamente desarrollado en otros pueblos que en el nuestro de la actualidad. En todo caso, no fue menos sensible. La polifonía

estuvo muy extendida por toda la tierra. Es posible encontrar la cooperación de varios instrumentos y la división en compases en otras partes. Todos nuestros intervalos tónicos racionales se conocieron y se calcularon también en otros lados. Pero una música racionalmente armónica — tanto el contrapunto como la armonía de acordes — la construcción del material sonoro sobre la base de los tres tritonos y la tercera armónica; nuestra cromática y nuestra armonización, entendidas desde el Renacimiento no en cuanto a distancias sino armónicamente y en forma racional; la orquesta actual con su correspondiente cuarteto de cuerdas como núcleo y su organización del conjunto de instrumentos de viento; el bajo básico; el pentagrama (que hace posible en absoluto tanto la composición y la ejercitación de las obras musicales modernas como su conservación a través del tiempo); las sonatas, sinfonías y óperas — a pesar de que siempre hubo música programática y matizados, alteración de tonos y cromáticas como medios de expresión en las más diversas músicas — y por último, como medios para todo lo anterior, nuestros instrumentos fundamentales: el órgano, el piano, el violín — todo esto sólo ha existido en Occidente.

El arco en ojiva existió como medio decorativo en otras partes — en el mundo antiguo y en Asia — y también la bóveda esquifada parece ser que no fue desconocida en Oriente. Pero, la utilización racional de la bóveda gótica como medio para distribuir las cargas y abovedar espacios de cualquier disposición; pero, por sobre todo, como principio constructivo de grandes obras monumentales y como fundamento de un **estilo** integrador de esculturas y pinturas, tal como lo creó la Edad Media, eso es algo que no se encuentra fuera de Occidente.

De la misma forma y a pesar de que los fundamentos técnicos fueron tomados del Oriente, tampoco se encuentra una solución a la problemática de las cúpulas ni tampoco esa especie de racionalización "clásica" del arte en general — lograda en la pintura a través de la perspectiva lineal y aérea — que el Renacimiento creó entre nosotros.

En China hubo productos producidos por el arte de imprimir. Pero una literatura diseñada **exclusivamente** a ser impresa, y cuya existencia se hizo posible sólo gracias a la imprenta; la "prensa" y, sobre todo, las "revistas" — todo eso sólo ha surgido en Occidente. En otras partes (China, Islam) existieron escuelas de altos estudios de todas las clases posibles, incluso algunas superficialmente similares a nuestras universidades, o al menos a nuestras Academias. Pero el cultivo sistematizado y racional de las especialidades científicas, el **profesional experto**, en el actual sentido culturalmente dominante, sólo se ha dado en Occidente. Sobre todo, el **funcionario** especializado, esa piedra angular del Estado y de la economía moderna occidental. Para él sólo es dado hallar precursores, pero en ninguna parte y en ningún sentido este funcionario especializado se ha vuelto tan constitutivamente importante para el orden social como en Occidente. Por supuesto, el "funcionario", incluso el funcionario especializado por la división del trabajo, es un fenómeno muy antiguo en las más diversas culturas. Pero, ningún país y ninguna época han conocido, como sucede en el

Occidente moderno, ese absolutamente inexorable enclaustramiento de toda nuestra existencia dentro de la estructura de una **organización** constituida por funcionarios estatales — con formación técnica, comercial y sobre todo **jurídica** — que tienen a su cargo las funciones cotidianas más importantes de la vida social.

La organización **estamentaria** de las corporaciones políticas y sociales es algo ampliamente extendido. Pero ya el Estado estamentario, con su *rex et regnum*, en su sentido occidental, es exclusivo de Occidente. Y solamente Occidente ha producido parlamentos completos, con sus “representantes del pueblo”, periódicamente elegidos, con sus demagogos y con su hegemonía de líderes partidarios en calidad de “ministros” dotados de responsabilidad parlamentaria, si bien, naturalmente, en todo el mundo han habido “partidos” en el sentido de organizaciones para la conquista y el influenciamiento del poder político.

El “Estado” mismo, como **institución** política con una “constitución” racionalmente establecida, con un Derecho racionalmente estatuido y con reglas racionalmente determinadas — las “leyes” — orientadoras de una administración a cargo de funcionarios **profesionales**; es algo que, más allá de todos los antecedentes incipientes de otras partes, sólo ha conocido el Occidente en esta combinación de características decisivas que son esenciales para lo occidental.

Así llegamos también al Poder más trascendental de nuestra vida moderna: el **capitalismo**.

El “impulso emprendedor”, el “afán de lucro”, la ambición de ganar dinero, la mayor cantidad posible de dinero, todo ello, en sí mismo, no tiene nada que ver con el capitalismo. Este afán existió y existe en camareros, médicos, cocheros, artistas, prostitutas, funcionarios corruptos, soldados, asaltantes, caballeros cruzados, tahúres, mendigos — podría decirse que en *all sorts and conditions of men*, (en toda clase y condiciones de hombres) en todas las épocas de todos los países de la tierra en donde haya existido la posibilidad objetiva de lucrar. En materia de historia cultural resulta elemental abandonar de una vez por todas esta concepción infantil. El afán de lucro ilimitado no es en lo más mínimo igual a capitalismo; mucho menos igual a su “espíritu”. El capitalismo **puede** incluso identificarse con una **morigeración**, o al menos con un atemperamiento racional de este impulso irracional. En todo caso, el capitalismo se identifica con el anhelo de obtener una **ganancia** dentro del marco de la continuidad y la racionalidad de la empresa capitalista; aspira a una ganancia siempre renovada; a una “rentabilidad”. Y aspira a ello porque debe hacerlo. Dentro del orden capitalista del conjunto de la economía, una empresa aislada que no se orientase por la posibilidad de obtener rentabilidad estaría condenada a sucumbir.

Establezcamos, para comenzar, una **definición** algo más precisa de la que por lo común se emplea. Una acción económica “capitalista” será

para nosotros por de pronto aquella que se apoya sobre la expectativa de ganancia por medio del aprovechamiento de posibilidades de **intercambio**; es decir: sobre posibilidades lucrativas (formalmente) **pacíficas**. El enriquecimiento (formal y realmente) violento tiene lugar según leyes propias y no corresponde (en la medida en que esto se puede prohibir) colocarlo en la misma categoría que el comportamiento orientado (en última instancia) a las posibilidades de una ganancia obtenida por medio del intercambio. {1}

Allí en dónde se persigue racionalmente un ingreso capitalista, la acción se halla orientada por un **cálculo** de capital. Esto es: el ingreso se halla integrado a una utilización planificada de prestaciones útiles por parte de personas y de cosas consideradas como medios para ese ingreso. Y la integración tiene lugar de tal modo que, en el monto final del **balance** total calculado, el valor monetario de los bienes poseídos (incluyendo las amortizaciones en el caso de una empresa estable) **supere** (y en una empresa estable **constantemente**) el "capital"; es decir: el valor estimado **en el balance** de los medios que hacen posible ese ingreso.

Es irrelevante si se trata de mercancías *in natura* entregadas en consignación a un comerciante en ruta, cuyo producto puede derivar, por su parte, en otras tantas mercancías *in natura*, o de una fábrica cuyos inmuebles, máquinas, reservas monetarias, materias primas, productos elaborados y semi-elaborados, constituyen créditos a los cuales se oponen obligaciones. Lo decisivo siempre es que se calcule una **cuenta** de capital en moneda; sea esto por medio de una moderna técnica contable o hasta del modo más primitivo y superficial.

Hay cálculos involucrados en todos los pasos. Hay cálculos previos, tanto al iniciar las actividades - balance o presupuesto inicial - como antes de cada operación unitaria. Hay cálculos en el control y en las auditorías. Hay cálculos posteriores al final de las operaciones a los efectos de determinar cuanto ha surgido como "ganancia". Finalmente hay cálculos en el balance final. En una consignación, por ejemplo, el balance inicial es la determinación realizada por las partes del valor monetario **estimado** de los bienes entregados en consignación — en la medida en que no consistan ya de dinero — y el balance final es el cálculo de las pérdidas o ganancias al término de las operaciones. En el caso de un procedimiento racional, cada acto del consignatario estará basado sobre un cálculo.

Que se omita por completo una cuenta o estimación realmente precisa; que se proceda de un modo puramente estimativo o simplemente tradicional y convencional; eso es algo que hasta el día de hoy sucede en cualquier forma de emprendimiento capitalista siempre que las circunstancias no exijan una cuenta exacta. Pero éstos son aspectos relacionados tan sólo con el grado de **racionalidad** del ingreso capitalista.

Para el concepto, lo determinante es que la orientación **efectiva** hacia una comparación entre la evaluación monetaria final y la evaluación

monetaria invertida, por más primitiva que sea esta comparación, sea lo que determine decisivamente el procedimiento económico. En este sentido, pues, ha habido “capitalismo” y empresas “capitalistas” – incluso con alguna racionalización de la cuenta de capital – en **todos** los países cultos de la tierra, al menos hasta dónde sabemos por los documentos económicos existentes: en China, India, Babilonia, Egipto, en la antigüedad helénica, en la Edad Media y en la Moderna. No hubo tan sólo emprendimientos únicos y aislados sino economías enteras orientadas por completo hacia cantidades cada vez mayores de emprendimientos individuales e incluso “empresas” estables y continuas. Aunque precisamente el comercio no tuvo el carácter de nuestras empresas permanentes, siendo que esencialmente se compuso de una serie de emprendimientos individuales y sólo progresivamente – en virtud de sus relaciones internas (orientadas por “ramos”) – ingresó en el comportamiento de los comerciantes a **gran** escala. En todo caso, la empresa capitalista y también el empresario capitalista, como emprendedor permanente y no tan sólo ocasional, son antiquísimos y estuvieron universalmente difundidos en alto grado.

Sin embargo, en Occidente, el capitalismo ha adquirido su grado de importancia basándose sobre especies, formas y orientaciones del capitalismo que jamás existieron en otras partes. En todo el mundo, siempre han habido comerciantes mayoristas y minoristas, locales e internacionales, negocios de empréstitos de todo tipo; han existido bancos con funciones muy dispares pero, pese a todo, fueron, al menos esencialmente similares a las de nuestra banca occidental del Siglo XVI. También estuvieron operativamente bastante difundidos los empréstitos navales, las consignaciones, los negocios y las asociaciones con características similares a las comanditas. Allí en dónde surgieron instituciones **monetarias** públicas, también apareció el prestamista. En Babilonia, Grecia, India, China, Roma; sobre todo para la financiación de la guerra y la piratería; para suministros y construcciones de toda clase; en la política de ultramar como empresario colonial; como propietario y explotador de plantaciones con esclavos o con trabajadores directa o indirectamente oprimidos; como arrendador de grandes dominios, cargos públicos y, por sobre todo, de recaudaciones de impuestos; para el financiamiento de las campañas electorales de jefes partidarios y de mercenarios para las guerras civiles; y finalmente como “especulador” en chances de valor monetario de toda clase. Esta clase de personajes emprendedores – la de los **aventureros** capitalistas – ha existido en todo el mundo. Con la excepción de los negocios relacionados con el comercio, el crédito y la banca, estos personajes juzgaron sus oportunidades principales, o bien de un modo puramente irracional, o bien considerando la adquisición por medio de la violencia, especialmente del botín, ya fuese éste ocasional-guerrero o crónico-fiscal.

El capitalismo de los fundadores de empresas, el de los grandes especuladores, el capitalismo colonial y el moderno capitalismo financiero – tanto el pacífico pero sobre todo el capitalismo

específicamente orientado hacia la **guerra** – presentan incluso en la actualidad occidental estas características, y algunas – sólo algunas – partes del comercio mayorista internacional se le aproximan hoy igual que ayer. Pero, desde la Edad Moderna y aparte de este capitalismo, Occidente ha conocido uno de otra clase, completamente diferente y no desarrollado en ningún otro lugar de la tierra: la organización racional-capitalista del **trabajo** (formalmente) **libre**. En otras partes sólo se encuentran etapas previas de este capitalismo. Incluso la organización del trabajo **cautivo** alcanzó cierto grado de racionalidad sólo en las plantaciones y, en una medida muy limitada, en las ergasterías de la antigüedad. A un grado menor aún se llegó en el régimen de prestaciones personales, o en las factorías instaladas en patrimonios particulares, o en las industrias domésticas de los terratenientes, que utilizaban el trabajo de sus siervos o clientes, a principios de la Edad Moderna. Fuera de Occidente, la existencia del trabajo libre está comprobada con seguridad solamente en casos aislados; incluso en lo referente a actividades que no son sino “industrias domésticas”. Incluso la utilización de jornaleros, algo que naturalmente se encuentra en todas partes, no ha evolucionado hasta llegar a las manufacturas y ni siquiera a una organización racional del aprendizaje del oficio con las características del artesanado del medioevo occidental. Hay muy pocas excepciones y son de estructura muy particular (especialmente: empresas monopólicas estatales) y, en todo caso, muy apartadas de las organizaciones empresariales modernas.

Sin embargo, la organización empresarial racional orientada a las posibilidades que presenta el **mercado de bienes** – y no a las chances de la violencia política o a las de una especulación irracional – no es el único fenómeno distintivo del capitalismo occidental. La organización racional moderna de la empresa capitalista no hubiera sido posible sin dos importantes elementos de desarrollo adicionales: la separación de lo doméstico y lo empresarial – que directamente domina la vida económica actual – y, estrechamente relacionado con ello, la **contabilidad** racional por medio de libros contables. La separación geográfica de las ubicaciones destinadas a la industria o al comercio de aquellas destinadas a la vivienda es algo que se encuentra también en otros lados (en el bazar oriental y en las ergasterías de otros ámbitos culturales). También la creación de asociaciones capitalistas con sistemas de cálculo propios se halla en Asia Oriental, en el Oriente y en la antigüedad grecorromana. Pero, frente a la independencia de las empresas industriales modernas, estos casos siguen siendo tan sólo intentos iniciales. Sobre todo porque, o bien faltan por completo, o bien se hallan sólo incipientemente desarrollados los medios **intrínsecos** de esta independencia que son: nuestra **contabilidad** empresarial racional y nuestra separación **jurídica** del patrimonio comercial por un lado y el patrimonio personal por el otro. {2} En otras partes el desarrollo presenta la tendencia a hacer surgir la empresa comercial como parte de una gran administración **doméstica** de príncipes y terratenientes (del “*oikos*”); una tendencia que, como ya lo comprendió Rodbertus, es

prácticamente contraria a la occidental aún a pesar de cierto parentesco aparente.

En última instancia, todas estas peculiaridades del capitalismo occidental han obtenido su actual significado recién a través de su relación con la organización capitalista del trabajo. Con esto se relaciona incluso lo que suele llamarse “comercialización” – el desarrollo de los títulos de crédito y la racionalización de la especulación; es decir: la Bolsa. Porque sin la organización racional-capitalista del trabajo todo lo mencionado, el desarrollo de la “comercialización” incluido, no tendría por lejos la envergadura que tiene – suponiendo que fuese posible en absoluto; en especial en lo que hace a la estructura social y a todos los problemas específicamente modernos y occidentales que con esta estructura se relacionan. Sucede que un cálculo exacto – que es el fundamento de todo lo demás – resulta posible sólo sobre la base del trabajo libre. Y como – y porque – no tuvo una organización racional del trabajo, así – y por ello – el mundo fuera del Occidente moderno tampoco conoció un **socialismo** racional. Por cierto que, del mismo modo en que el mundo conoció la economía urbana, la política alimentaria urbana, el mercantilismo y la política providencialista de los príncipes, los racionamientos, la economía regulada, el proteccionismo y las teorías de *laissez-faire* (en China), también ha conocido economías comunistas y socialistas de distinta índole: un comunismo de raíz familiar, religiosa o militar; organizaciones estatal-socialistas (en Egipto), monopólico-cartelistas y hasta organizaciones de consumo de la más diversas variedades. Pero así como – a pesar de la existencia de privilegios de mercado, gremios, corporaciones y diferenciaciones jurídicas de todo tipo entre la ciudad y el campo – faltó en todas partes, excepto en el Occidente moderno, el concepto de “ciudadano” y el concepto de “burguesía”; del mismo modo faltó también el “proletariado” como **clase**. Y tenía que faltar pues justamente faltó la organización del trabajo **libre** como **emprendimiento**. Existieron desde siempre, por todas partes y en diferentes constelaciones, “luchas de clases” entre estratos de acreedores y deudores; entre terratenientes y desposeídos, siervos, o arrendatarios; entre representantes de intereses comerciales y consumidores o latifundistas. Pero ya las luchas del medioevo occidental entre proveedores artesanos y clientes explotadores aparecen sólo en forma incipiente en otros lados. Y falta por completo la contraposición moderna entre el empresario de la gran industria y el trabajador asalariado libre. Consecuentemente, tampoco pudo existir una problemática de la especie conocida por el moderno socialismo.

Por lo tanto, en una Historia Universal de la cultura y desde un punto de vista puramente económico, nuestro problema central **no es** en última instancia el despliegue de la actividad capitalista como tal y que sólo varía en sus formas; ya sea que se trate del capitalismo de tipo aventurero o bien del orientado a la guerra, a la política o a la administración y a sus chances de ganancia. Por el contrario, se trata del surgimiento del **capitalismo empresarial burgués** con su organización racional del **trabajo libre**. O bien, poniéndolo en términos

cultural-históricos: se trata de la aparición de **la burguesía** occidental y su idiosincrasia la cual, por supuesto no es simplemente idéntica con la organización capitalista del trabajo, aún cuando esté en estrecha relación con ella. Porque ya existieron “burgueses”, entendidos como miembros de un estamento social, antes del desarrollo del capitalismo específicamente occidental. Aunque, obviamente, sólo en Occidente.

Este específico capitalismo moderno occidental está, por de pronto y manifiestamente, co-determinado por las posibilidades **tecnológicas**. Hoy día, su racionalidad está esencialmente condicionada por la **previsibilidad** de los factores técnicos decisivos, que son los que constituyen la base del cálculo exacto. Pero esto, en verdad, significa que el condicionamiento proviene de las particularidades de la ciencia de Occidente, en especial de la matemática y de las ciencias naturales fundamentadas de modo experimental y racional. Por su parte y recíprocamente, el desarrollo de estas ciencias y de la tecnología basada sobre ellas recibió y recibe impulsos decisivos de las chances capitalistas relacionadas con las ganancias posibilitadas por su utilización económica.

No obstante, el surgimiento de la ciencia occidental no ha estado determinado por dichas chances. Calcular con números posicionales y realizar ejercicios de álgebra es algo que también se hicieron los hindúes, los inventores del sistema digital posicional que en Occidente se puso **al servicio** del capitalismo incipiente pero que, en la India, no creó ningún cálculo moderno ni procedimientos de balance. Tampoco la aparición de la matemática y de la mecánica estuvo condicionada por intereses capitalistas. Pero la utilización **tecnológica** de los conocimientos científicos, decisiva para el estilo de vida de nuestras masas, sí que estuvo condicionada por las ganancias económicas siendo que en Occidente éstas estuvieron justamente basadas sobre dicha utilización. Pero la posibilidad de estas ganancias, a su vez, provino de las peculiaridades del orden **social** de Occidente.

En consecuencia habría que preguntarse de **cuales** factores peculiares provinieron ya que es incuestionable que no todos tuvieron la misma importancia. Entre los indudablemente importantes están: la estructura racional del **Derecho** y la administración. Porque el moderno capitalismo empresarial necesita tanto de previsibles medios técnicos del trabajo como del Derecho previsible y de una administración sujeta a reglas formales sin todo lo cual podrán existir capitalismo aventureros, especulativos, comerciantes y todo tipo de capitalismo políticamente condicionado, pero no una empresa racional de economía privada con capital permanente y **cálculos** seguros. **Únicamente** el Occidente le ofreció a la conducción económica un Derecho y una administración, con **este** grado de perfección técnico-jurídica y formal.

Habría que preguntarse, pues: ¿de dónde provino ese Derecho? Junto con otras causas, **también** existieron, sin duda, intereses capitalistas que allanaron el camino a la hegemonía del estamento jurídico educado en el Derecho racional, tal como lo demuestra cualquier investigación.

Pero de ninguna manera estos intereses fueron la única o tan siquiera la principal causa. Menos todavía han **creado** por sí mismos aquél Derecho ya que, en cuanto a su desarrollo y además de dichos intereses, hubo todavía otros poderes completamente distintos en acción. ¿Y por qué en China o en la India los intereses capitalistas no hicieron lo mismo? ¿Por qué en estos lugares ni el desarrollo científico, ni el artístico, ni el político, ni el económico, tomaron por esos carriles de **racionalización** que le son propios a Occidente?

Es evidente que en todos los casos citados se trata de un “racionalismo” específicamente constituido en la cultura occidental. Sucede, sin embargo, que bajo esta palabra pueden entenderse cosas muy dispares, como lo demostrarán reiteradamente las consideraciones expuestas más adelante. Existen, por ejemplo, “racionalizaciones” de la contemplación mística; es decir: de un comportamiento que, visto desde otros ámbitos de la vida, resulta ser específicamente “irracional”. Como que también existen racionalizaciones de la economía, de la tecnología, del trabajo científico, la educación, la guerra, la jurisprudencia y la administración. Más allá de ello, es posible “racionalizar” cada uno de estos ámbitos desde ópticas altamente diferentes y lo que se considera “racional” desde una de estas ópticas puede resultar “irracional” desde la otra. Por ello es que, en todos los ámbitos de la vida y de la manera más dispar, han existido racionalizaciones en todos los espacios culturales. Para una diferenciación cultural-histórica lo determinante es establecer **cuales** esferas fueron racionalizadas y en qué dirección se produjo esa racionalización. Por consiguiente, nuevamente es cuestión de establecer la especial **particularidad** del racionalismo occidental – y, dentro de él, del racionalismo occidental moderno – explicando cómo ha surgido. En ese sentido, todo intento de explicación deberá condecirse con la fundamental importancia de la economía y considerar, por sobre todo, las condiciones económicas. No obstante, la inversa relación causal recíproca tampoco debe quedar fuera de consideración; porque, así como el racionalismo económico depende de la tecnología racional y del Derecho racional, su manifestación también depende de la capacidad y de la disposición del ser humano para determinadas clases práctico-racionales de **conducta y desempeño** en la vida. En aquellos lugares en donde este comportamiento fue obstruido por impedimentos de índole espiritual, también el desarrollo de un estilo de vida **económicamente** racional encontró fuertes resistencias internas. En el pasado y en todas partes, entre los más importantes elementos formadores del estilo de vida estuvieron los poderes mágicos y religiosos, así como las imágenes éticas del deber ancladas en la creencia en estos poderes. **De esto** tratan los ensayos que figuran a continuación.

Al principio se encuentran dos ensayos más antiguos en los que se intenta la aproximación a un punto que por lo general es el más difícil de aprehender: el condicionamiento de una “mentalidad económica” – un “*ethos*”, una forma de economía – por parte de ciertos contenidos de la fe religiosa; y esto utilizando como ejemplo las relaciones entre el

“*ethos*” de la economía moderna y la ética racional del protestantismo ascético. Aquí, por lo tanto, se investiga sólo **un** aspecto de la relación causal. Los ensayos posteriores sobre “La Ética de las Religiones Universales” intentan investigar las relaciones **recíprocas** – en una visión panorámica de las relaciones que existen entre las religiones culturales más importantes con la economía y la estratificación social de su entorno – en la medida en que ello es necesario para encontrar los puntos de **comparación** con el desarrollo occidental a analizar más adelante. Sólo así es posible encarar el estudio de la, hasta cierto punto evidente, **imputabilidad** causal de aquellos elementos la ética religiosa económica que resultan característicos por comparación con los demás. Por consiguiente, estos ensayos no pretenden ser un análisis cultural exhaustivo, ni siquiera resumido. Por el contrario, en cada ámbito cultural resaltan de modo completamente deliberado sólo aquello que estuvo y está en **contraposición** con el desarrollo cultural de Occidente. Están, pues, por entero orientados hacia aquello que **desde este** punto de vista aparece como importante en la exposición del desarrollo occidental.

Dado el objetivo propuesto, un procedimiento diferente no pareció viable y, para evitar malentendidos, es preciso indicar expresamente esta limitación de propósitos. Además, hay otro aspecto sobre el cual – al menos el no orientado – debe ser advertido a fin de no sobreestimar el significado de estas exposiciones. El sinólogo, el indólogo, el semitólogo y el egiptólogo naturalmente no encontrarán en estos ensayos nada que les parezca objetivamente nuevo. Lo deseable sería tan sólo que no encuentren algo **esencial** que deban juzgar como objetivamente **incorrecto**. En qué medida ha sido posible aproximarse a este ideal, al menos en la que puede lograrlo en absoluto alguien que no es un especialista, eso es algo que el autor no puede saber. De todos modos, queda claro que tiene sobrados motivos para considerar el valor de su obra con mucha modestia alguien obligado a utilizar traducciones y, por lo demás, a orientarse sobre la forma de utilizar y evaluar la cantidad monumental de fuentes documentales y literarias que ofrece una literatura especializada frecuentemente muy controvertida, siendo que, por su parte, no puede juzgar en forma independiente el valor de dichas fuentes. Tanto más cuanto que la cantidad de las traducciones disponibles de verdaderas “fuentes” (esto es: de inscripciones y documentos) es, en parte, todavía muy reducida (especialmente para China) en comparación con lo existente e importante.

De todo ello se desprende el carácter completamente **provisorio** de estos ensayos, en especial de aquellas partes que se refieren al Asia. {3} Sólo a los expertos les corresponde un juicio definitivo sobre estos ensayos. Fueron escritos en absoluto sólo porque, hasta ahora y como es comprensible, no han existido obras expuestas por especialistas con este objetivo especial y bajo estos especiales puntos de vista. Están destinados a quedar pronto “superados” en la misma medida y sentido en que, al fin y al cabo, lo están todos los trabajos científicos. Sucede en esta clase de trabajos que una incursión comparativa en otras

especialidades, por más problemática que ésta sea, se torna inevitable, con lo cual no queda más remedio que sacar las conclusiones pertinentes a la medida del logro del objetivo con una muy fuerte dosis de resignación. La pasión por la moda y la literatura son algo de lo cual el especialista actual cree que puede prescindir; o bien piensa que puede dicha pasión al nivel del escritor subalterno dirigido al “espectador”. No obstante, todas las ciencias le deben algo al diletante; muchas veces puntos de vista muy valiosos.

Pero el diletantismo como principio científico sería terminal. Quien desea “espectáculo” que vaya al cinematógrafo. Hoy en día existe una oferta masiva, incluso en forma literaria, justamente sobre este campo de interés. {4} No hay nada más alejado de estos estudios que dicha orientación. Aquí la intención es la presentación sobria de estudios estrictamente empíricos. Y desearía agregar aún más: el que desee una “prédica” que vaya al monasterio. En modo alguno se dilucida aquí la relación de **valor** existente entre las culturas que se tratan. Es cierto que el curso de los destinos humanos sacude y estremece el sentimiento de aquél que ve en forma panorámica tan sólo un segmento de dicho devenir. Pero esta persona hará bien en guardar para sí sus pequeños comentarios personales, del mismo modo en que uno también lo hace a la vista del mar o de las cordilleras – a menos que se sienta llamado por la creación artística o la vocación profética y cuente con el talento necesario. En la mayoría de los casos el discurso acerca de la “intuición” no esconde más que una falta de distanciamiento del objeto a la cual hay que juzgar del mismo modo que a la misma disposición frente al ser humano.

Es necesario justificar que no hayamos utilizado, por lejos, a la investigación **etnográfica** en la medida en que con su actual nivel hubiera sido naturalmente inevitable para una exposición a fondo, en especial de la religiosidad asiática. Esto no ha sucedido tan sólo porque la capacidad de trabajo del ser humano tiene sus límites sino, principalmente, porque pareció lícito toda vez que aquí tenía que tratarse justamente de las concomitancias de la ética determinada por la religión, profesada por aquellos estratos que fueron los “portadores de cultura” de las distintas regiones. Justamente: se trata de la influencia que ejerció el estilo de vida de **esos** estratos. Por supuesto, es absolutamente cierto que las particularidades de dicho estilo de vida son correctamente abarcables tan sólo confrontándolos con los hechos etnográficos y etnológicos. En consecuencia, sea admitido y enfatizado que aquí hay un hueco que el etnógrafo, con buena razón, tiene que censurar. Espero poder llenarlo en parte mediante un tratamiento sistemático de la sociología de la religión, pero una empresa como ésa hubiera excedido el marco de los fines limitados de esta exposición. La misma tenía que conformarse con el intento de exponer tan sólo los puntos de **comparación** con nuestras religiones **culturales** de Occidente.

Por último, mencionemos también el aspecto **antropológico** de los problemas. Si en Occidente, y **sólo** allí, hallamos en forma constante

determinadas **clases** de racionalizaciones, incluso en áreas de actividad (aparentemente) independientes, naturalmente es tentador presumir que esto ha sucedido sobre la base de cualidades **hereditarias** que han brindado el sustrato decisivo. El autor reconoce que, en forma personal y subjetiva, está inclinado a darle un alto valor a la importancia de las cualidades biológicas heredadas. Sin embargo, a pesar de los importantes logros del trabajo antropológico, todavía no veo en la actualidad ningún camino, ni para aprehender con exactitud y de algún modo la medida y – sobre todo – la clase y los puntos de incidencia del aporte antropológico a los desarrollos **aquí** investigados, ni tampoco para indicarlos a modo de hipótesis. Por de pronto tendrá que ser precisamente objetivo del trabajo sociológico e histórico el descubrir todas las influencias y cadenas causales que pueden ser explicadas satisfactoriamente mediante reacciones ante el destino y el medioambiente. Recién entonces – y cuando la genología, la neurología y la psicología comparativas hayan superado sus actuales e individualmente promisorios comienzos – se podrá **quizás** esperar a tener resultados satisfactorios para dicho problema. {5} Por el momento me parece que no disponemos de las condiciones previas para ello y la referencia a “valores hereditarios” implicaría una renuncia al grado de conocimiento **actualmente** posible y un desplazamiento del problema hacia factores (todavía) desconocidos.

[Continuar -->](#)

Notas:

[1])- En esta cuestión y en algunas más, me desprendo de quien fue nuestro respetado maestro Lujo Brentano (en cuanto a la obra que más adelante habré de mencionar). Por de pronto, mi discrepancia estriba en la terminología; pero sostengo otras de carácter objetivo. A mi entender no sería conveniente involucrar en una sola categoría algo tan heterogéneo como el lucro adquirido a costa de la explotación y la ganancia que reditúa la dirección de un complejo industrial y aún más señalar como espíritu del capitalismo, en contraposición a otros métodos de lucro, todo afán de lograr dinero, pues los conceptos se extravían y con respecto a lo primero se imposibilita poner de relieve aquello que caracteriza el capitalismo de Occidente diferenciándolo de las demás formas capitalistas. G. Simmel en su *Philosophie des Geldes* (Filosofía del dinero) se excede también al confrontar la “economía del dinero” y el “capitalismo”, con lo cual su propia demostración objetiva queda vulnerada. Por su parte W. Sombart – particularmente en la última edición de su bellísima obra magna acerca del capitalismo, relativa a Occidente y a la organización racional del trabajo (de sumo interés a mi juicio para dilucidar el problema) – se presenta muy postergado en beneficio de los demás elementos del movimiento progresivo que de continuo han surgido en la humanidad.

[2])- Por supuesto que el contraste no debe ser entendido en términos absolutos. Del capitalismo políticamente orientado (en especial del que dio en concesión la recaudación de impuestos) surgieron ya en la antigüedad mediterránea y oriental, y también en la India y en China, empresas racionales **permanentes** cuya contabilidad – que nos es conocida sólo por unos escasos fragmentos – pudo haber llegado a tener un carácter “racional”. Más allá de ello, el capitalismo “aventurero” políticamente

orientado está emparentado estrechamente con el capitalismo empresario racional en la Historia del surgimiento de los bancos modernos que emergieron mayormente de negocios **políticos** impulsados por motivos bélicos; incluso en el caso del Banco de Inglaterra. Esto puede verse, por ejemplo, en el contraste entre la personalidad de un típico “*promoter*” (promotor) como Paterson y aquellos miembros del directorio que le dieron a dicho banco su estilo tradicional y que muy pronto fueron caracterizados como “*The puritan usurers of Grocers’ Hall*” (Los usureros puritanos de Grocers Hall). Lo mismo cabe decir del descarrilamiento de la política bancaria de este “extremadamente sólido” banco todavía en ocasión de fundarse la *South Sea*. De modo que el contraste es, naturalmente, por completo fluido. Pero existe. Las organizaciones **laborales** racionales no han creado grandes *promoters* y financistas como – por otra parte y en general, con excepciones individuales – tampoco lo han hecho los típicos portadores del capitalismo financiero y político: los judíos. Esos personajes fueron creados (¡como categoría típica!) por personas completamente diferentes.

[3])- También los restos de mis conocimientos hebraicos son por completo insuficientes.

[4])- No es necesario aclarar que en esta categoría no se incluyen aproximaciones como, por ejemplo, la de K. Jaspers en su libro sobre “Psicología de las Cosmovisiones” (*Psychologie der Weltanschauungen*- 1919) o, por el otro lado, la “Caracterología” (*Charakterologie*) de Klages, que se diferencian del presente trabajo por la clase de su punto de partida. Éste no sería el espacio adecuado para una discusión al respecto.

[5]) – La misma opinión me manifestó hace algunos años un eminente psiquiatra.

1. LA ÉTICA PROTESTANTE Y EL ESPÍRITU DEL CAPITALISMO {6}

I. El problema

1. Confesiones y estratificación social
2. El “espíritu” del capitalismo
3. La concepción profesional de Lutero. Objetivo de la Investigación

1. Confesiones y Estratificación social

Una mirada a la estadística profesional de un país confesionalmente mixto presenta con notoria frecuencia {7} un fenómeno que ha sido mencionado múltiples veces en la prensa y en la literatura católicas {8} así como en los congresos católicos de Alemania: el carácter marcadamente **protestante**, tanto de la propiedad capitalista y empresaria como de los estratos capacitados superiores de los trabajadores; en especial del personal de las empresas modernas con formación profesional superior, ya sea técnica o comercial {9}. Hallamos este fenómeno expresado en las cifras de la estadística confesional no sólo allí en donde la diferencia confesional coincide con una diferencia de nacionalidades – y con una correspondiente diferencia en el grado de desarrollo cultural – tal como sucede en el Este de Alemania entre alemanes y polacos, sino en casi todas aquellas partes en donde el desarrollo capitalista, por la época de su nacimiento, tuvo vía libre para alterar según sus necesidades la estratificación social y la estructura profesional de la población. Y mientras más haya sido éste el caso, tanto más claramente hallamos al mencionado fenómeno reflejado en las cifras de la estadística confesional.

Naturalmente, la participación relativamente más intensa de los protestantes – vale decir: su destacada mayor participación porcentual considerando la totalidad de la población – en la propiedad del capital {10}, en la dirección y en los estratos superiores del trabajo dentro de las grandes empresas manufactureras y comerciales modernas {11} puede, al menos en parte, ser retrotraída a causas históricas {12} que se encuentran muy lejanas en el tiempo y en las cuales la pertenencia confesional no aparece como **la causa** de fenómenos económicos sino, más bien y en cierto grado, como su **consecuencia**. La participación en las mencionadas funciones económicas presupuso, en parte la posesión de un capital, en parte una educación onerosa y, en la mayoría de los casos, ambas cosas a la vez. Hoy, sin embargo, depende de la disposición de una riqueza heredada o bien y en todo caso de cierto nivel de bienestar. Justamente una gran cantidad de las regiones más ricas, más desarrolladas y más favorecidas por la naturaleza o por su ubicación en la red de comunicaciones, pero en especial la mayoría de las ricas **ciudades**, se volcaron en el siglo XVI al protestantismo y las consecuencias de ello benefician aún hoy a los protestantes en la lucha

económica por la existencia.

Surge, pues la pregunta histórica: ¿Qué razón existió para esta especialmente marcada predisposición de las regiones económicamente más desarrolladas hacia una revolución eclesiástica? Y, la respuesta de ningún modo es tan sencilla como de pronto uno se imagina. Seguramente, el abandono del tradicionalismo económico se presenta como un momento que habrá tenido que fomentar también, y en forma muy sustancial, la tendencia a dudar de la tradición religiosa impulsando incluso a desafiar a las autoridades tradicionales. Pero en eso hay que tener presente algo que hoy con frecuencia se olvida: la Reforma no significó **la eliminación** de la hegemonía religiosa sobre la vida como tal sino, por el contrario, **la suplantación** de la forma de hegemonía que había imperado hasta entonces **por otra** diferente. Más aún; lo que hizo la Reforma fue sustituir una hegemonía cómoda, práctica, poco perceptible en aquellos tiempos y en muchos casos casi tan sólo formal, por una reglamentación estricta e infinitamente molesta, que invadió en la medida más amplia imaginable todas las esferas de la vida doméstica y pública.

A la dominación de la Iglesia Católica – “castigadora de herejes, pero indulgente con los pecadores” como lo era antes aún más que hoy – la toleran en la actualidad incluso pueblos que poseen una fisonomía económica completamente moderna, y de la misma manera la toleraron las regiones más ricas y desarrolladas que conoció el mundo hacia finales del Siglo XV. El imperio del calvinismo, tal como rigió en el Siglo XVI en Ginebra y Escocia, en grandes regiones de los Países Bajos hacia fines del Siglo XVI y principios del XVII, o en Nueva Inglaterra, y por un tiempo hasta en la Inglaterra misma en el Siglo XVII, sería para nosotros directamente la forma más insoportable de control eclesiástico del individuo que existir pueda. Exactamente así fue percibido por amplios estratos del antiguo patriciado de aquella época; tanto en Ginebra como en Holanda e Inglaterra.

Lo que objetaron precisamente los reformadores que surgieron en los países económicamente más desarrollados no fue un exceso sino justamente una falta de control eclesiástico-religioso sobre la vida. ¿Cómo puede ser, pues, que en aquellos tiempos justamente los países económicamente más desarrollados – y, como veremos luego, dentro de los mismos justamente las clases medias “burguesas” en ascenso – no sólo toleraron pasivamente una tiranía puritana hasta entonces desconocida sino que desarrollaron en su defensa un heroísmo que precisamente las clases **burguesas, como tales**, rara vez conocieron antes y nunca más conocieron después, esgrimiendo “*the last of our heroisms*” (el último de nuestros heroísmos) como Carlyle señala, no sin razón?

Pero prosigamos. Aun cuando, como se ha visto, la mayor participación de los protestantes en la posesión de capital y en los puestos directivos de la economía moderna se explique hoy en cierta medida simplemente como consecuencia de una herencia económica en promedio más

favorable, por otra parte surgen fenómenos respecto de los cuales la relación causal indudablemente **no es** ésa. Citemos solamente algunos.

Por de pronto y en términos generales, tanto en Baden, como en Baviera y, por ejemplo, en Hungría está la demostrablemente diferente **forma** de enseñanza superior que los padres católicos y los protestantes acostumbran a darle a sus hijos. En gran medida se podrá adscribir a las ya mencionadas diferencias económicas heredadas el hecho que el porcentaje de católicos entre los alumnos y los bachilleres de los institutos “superiores” de enseñanza sea, en general, menor que su porcentaje relativo en la población general {[13]}. Pero resulta que el porcentaje de católicos es notoriamente **menor** que el de los protestantes, aún **dentro** del grupo de quienes completan sus estudios en instituciones modernas especialmente dedicadas a las profesiones industriales o comerciales y orientadas en general a brindar conocimientos útiles para una vida económica burguesa {[14]}. Simultáneamente, los católicos muestran una preferencia por la educación brindada por instituciones de orientación humanística. Esta situación no se explica por los argumentos ya señalados. Por el contrario, aquí es necesario considerar la inversa: el fenómeno tiene que ser traído a colación para explicar la escasa participación de los católicos en la actividad económica capitalista.

Sin embargo, más notoria aún es una observación que ayuda a comprender la menor participación de los católicos en la masa de **obreros** capacitados de la gran industria moderna. Es conocido el fenómeno de la fábrica que obtiene su fuerza laboral capacitada en gran medida de las generaciones procedentes de la artesanía, relegando en ésta, por lo tanto, la capacitación previa para luego – una vez completado el aprendizaje – sustraerle la fuerza laboral. Pues bien, el fenómeno se verifica en una medida sustancialmente mayor entre los aprendices protestantes y no tanto entre los católicos. De la masa de aprendices, la mayoría de los católicos permanecen en la esfera de la artesanía manual – con lo que se convierten con mayor frecuencia en **maestros** artesanos – mientras que, en una medida relativamente mayor, los protestantes se vuelcan a las fábricas para cubrir aquí los puestos superiores de operarios calificados y empleados comerciales {[15]}. En estos casos la relación causal, indudablemente, es tal que la **idiosincrasia adquirida**, a través de la orientación educativa, condicionada por la atmósfera religiosa del entorno nativo y familiar, ha determinado la elección de la profesión y los destinos profesionales consiguientes.

La menor participación de los católicos en la moderna vida económica de Alemania es tan sorprendente porque contradice lo que dicta la experiencia, tanto la pasada como la presente. {[16]} Esta experiencia nos dice que las minorías nacionales o religiosas que se oponen como “sojuzgadas” a otro grupo “dominador” justamente suelen verse impulsadas de un modo especialmente intenso hacia la carrera económica **debido a** su voluntaria o involuntaria exclusión de los puestos políticos influyentes, ya que en este terreno sus miembros más

talentosos intentan satisfacer las ambiciones que no encuentran realización posible en el ámbito del servicio al Estado. Así sucedió de un modo imposible de malinterpretar con los polacos en indudable progreso económico en Rusia y en la parte oriental de Prusia – contrariamente a lo acaecido en la Galitzia dominada por los mismos polacos – y también antes con los hugonotes en Francia bajo Luis XIV; con los inconformistas y cuáqueros en Inglaterra y – *last but not least* – con los judíos desde hace dos milenios. Pero entre los católicos en Alemania no observamos nada de esta influencia, o al menos, nada que salte a la vista; como que los católicos tampoco presentan en el pasado ningún desarrollo **económico** especialmente destacable, al contrario de los protestantes, tanto en Holanda como en Inglaterra, durante las épocas en que se los persiguió o bien tan sólo se los toleró.

Por el contrario, es un hecho establecido que los protestantes (en especial ciertas tendencias entre ellos que se verán más adelante) **tanto** siendo estrato dominante **como** estando dominados; **tanto** en mayoría **como** en minoría; demostraron tener hacia el racionalismo económico una inclinación específica que no se observó ni se observa entre los católicos, **ni** en la primera **ni** en la segunda de las situaciones mencionadas {[17]}. La causa de la diferencia de comportamiento debe buscarse, pues, esencialmente en la peculiaridad interna permanente y **no sólo** en la situación externa histórico-política de cada época {[18]}.

De lo que se trataría, pues, es de empezar por investigar cuales son, o fueron, los elementos de aquella clase especial de confesiones que actuaron en la dirección descrita y, en parte, siguen actuando. A partir de una observación superficial y bajo la influencia de ciertas impresiones modernas uno podría estar tentado a formular el contraste diciendo que el mayor “rechazo de lo mundano” del catolicismo, los rasgos ascéticos que presentan sus más altos ideales, tuvieron que educar a sus fieles en una mayor indiferencia hacia los bienes de este mundo. Este argumento se condice también, de hecho, con el esquema generalmente popularizado que se tiene de ambas confesiones.

Del lado protestante se utiliza esta interpretación para criticar los (reales o supuestos) ideales ascéticos del estilo de vida católico mientras que del lado católico se contesta con la recriminación de “materialismo” que sería la consecuencia de la secularización de todos los contenidos existenciales por parte del protestantismo. Incluso un escritor moderno creyó tener que formular el contraste que surge del comportamiento de ambas confesiones frente a la vida económica diciendo: *El católico . . . es más sereno; dotado de un menor impulso a adquirir una existencia lo más asegurada posible. Le otorga a ésta, aún con menores ingresos, una importancia mayor que a otra peligrosa, excitante, pero abierta a la posibilidad de honores y riquezas. La sabiduría popular expresa esto en tono de broma: “o se come bien, o se duerme tranquilo”. En nuestro caso, al protestante le agrada comer bien mientras que el católico prefiere dormir tranquilo.* {[19]} De hecho, con el “deseo de comer bien” puede estar caracterizada – de modo incompleto pero aún así al menos en forma parcialmente correcta – la motivación de la parte

eclesiásticamente indiferente de los protestantes en la Alemania actual.

No es tan sólo que en el pasado la situación fue muy diferente. Para los puritanos ingleses, holandeses y norteamericanos, es sabido que lo característico fue justamente lo contrario de la “alegría mundana”; al punto en que, como veremos más adelante, esto constituye precisamente uno de sus rasgos más importantes. Pero aparte y más allá de ello, el protestantismo francés, por ejemplo, mantuvo durante mucho tiempo y en cierta medida mantiene aún hoy, el carácter con el que se impregnaron durante la época de las guerras de religión todas las iglesias calvinistas en absoluto y en especial aquellas “bajo la cruz”. A pesar de este carácter – o quizás deberíamos preguntarnos si no será justamente debido a él – el protestantismo fue reconocidamente uno de los portadores más importantes del desarrollo industrial y capitalista de Francia y continuó siéndolo en la pequeña escala en que la persecución lo permitió.

Si a esta seriedad reconcentrada y a este fuerte predominio de los intereses religiosos en la conducta existencial se la quiere denominar “anti-mundanal”, **entonces** los **calvinistas** franceses fueron y son por lo menos tan adversos a lo mundano como, por ejemplo, los **católicos** del Norte alemán para los cuales su catolicismo es indudablemente algo sentido en profundidad y en una medida que no admite comparación con ningún otro pueblo de la tierra. Y **ambos** se diferencian entonces en la misma dirección respecto del partido religioso dominante: católicos franceses cuyos estamentos inferiores son vitales y alegres en muy alto grado mientras los superiores son directamente anti-religiosos y, por el otro lado, protestantes alemanes cuyos estamentos bajos se vuelcan a la vida económica mundana mientras los superiores resultan en su mayor parte religiosamente indiferentes ^[20]. Estos paralelismos demuestran casi a la perfección que no se logra gran cosa con concepciones tan difusas como la (¡supuesta!) “aversión mundana” del catolicismo y la (¡supuesta!) “mundanalidad” materialista del protestantismo y muchas otras generalidades similares; aunque más no sea porque esas generalidades no se condicen, o bien con buena parte del presente, o bien con buena parte del pasado. Pero, **suponiendo** que se quisiese operar con ellas, habría que traer a colación – aparte de lo ya mencionado – también varias otras observaciones que surgen de manera casi espontánea, con lo que llegaríamos muy cerca de preguntarnos si no será que todo ese contraste entre aversión mundana, ascesis y devoción eclesiástica por un lado, y participación en la vida económica capitalista por el otro, no debería ser interpretado directamente como una íntima **relación de parentesco**.

De hecho ya llama la atención – tanto como para comenzar con algunas exterioridades – la gran cantidad de representantes de justamente las manifestaciones más profundas de la devoción cristiana que provienen de un entorno de comerciantes. El pietismo, en especial, le debe a este entorno una sorprendente cantidad de sus más severos fieles. Se podría pensar en la acción contrastante del “mamonismo” sobre personalidades místicas inadaptables a la profesión de comerciante y

por cierto que, como en el caso de San Francisco de Asís, con frecuencia así percibieron subjetivamente muchos de esos devotos su proceso de “conversión”. Y de un modo similar, se podría intentar también la explicación de un fenómeno que tiene la misma notoria frecuencia y que es el de las personas provenientes de familias de pastores protestantes – como Cecil Rhodes y muchos otros – que se hicieron empresarios capitalistas de alto vuelo. Estos casos podrían interpretarse como la reacción contra una educación ascética recibida en la juventud.

Sucede, sin embargo, que este tipo de explicaciones fracasa allí en dónde un talento capitalista habilidoso aparece, en la misma persona o grupo de personas, **conjuntamente** con las formas más intensas de una devoción que impregna y regula toda la existencia. Estos casos no son aislados. Resultan directamente característicos de grupos enteros de las iglesias y sectas históricamente más importantes. En especial, el calvinismo, en **todos los lugares en que ha aparecido** {[21]} presenta esta combinación. En el momento de la expansión del protestantismo el calvinismo no estuvo limitado a una sola clase social en ningún país (al igual que cualquiera de las demás confesiones protestantes) y aún así le es característico y en cierto sentido “típico” que, por ejemplo en las iglesias hugonotes francesas, entre los prosélitos calvinistas estuviesen muy pronto fuertemente representados monjes e industriales (comerciantes, trabajadores manuales) cuya participación se mantuvo particularmente durante las épocas en que fueron perseguidos {[22]}.

Ya los españoles sabían que “la herejía” (esto es: el calvinismo de los neerlandeses) “promueve el espíritu mercantil”, y esto se condice en un todo con las opiniones que Sir W. Petty manifestó en su investigación sobre las causas del auge del capitalismo en los Países Bajos. Gothein {[23]} denomina a la diáspora calvinista con razón como “el semillero de la economía capitalista” {[24]}. Se podría considerar que lo decisivo en esto fue la superioridad de la cultura económica francesa y holandesa de la cual procedió esta diáspora; o incluso también que lo fue la poderosa influencia del exilio y el desarraigo de las relaciones existenciales tradicionales. {[25]} En la Francia de los primeros sínodos nacionales hugonotes la situación, tal como la conocemos de las luchas de Colbert, fue la misma. Austria – y ni hablemos de los demás países – incluso importó directamente fabricantes protestantes en algunas ocasiones.

Sin embargo, no todas las denominaciones protestantes parecen actuar en esta dirección con la misma fuerza. Aparentemente, el calvinismo ejerció una gran influencia también en Alemania. La confesión “reformada” {[26]}, comparada con las demás, parece haber fomentado aquí, como en otros lugares, el desarrollo del espíritu capitalista. Influyó más que, por ejemplo, el luteranismo como lo demuestra la comparación – tanto en general como en detalle – especialmente con el Wuppertal {[27]}. En Escocia y entre los poetas ingleses, tanto Buckle como en especial Keats, han subrayado estas relaciones {[28]}. Más notoria todavía, aunque esto apenas si necesita ser recordado, es la relación existente entre la reglamentación religiosa de la existencia con

un simultáneo, intensivo, desarrollo del sentido comercial y toda una cantidad de sectas religiosas cuya “anti-mundanalidad” se ha vuelto tan proverbial como su riqueza: especialmente los **cuákeros** y los **mennonitas**. El papel de los cuákeros en Inglaterra y en Norteamérica lo desempeñaron los mennonitas en los Países Bajos y en Alemania. Que en Prusia Oriental, incluso Federico Guillermo I les permitiera a los mennonitas prosperar y convertirse en indispensables portadores de la industria – y esto a pesar de la absoluta negativa de éstos a cumplir con el servicio militar – es tan sólo un dato de la realidad pero, considerando la personalidad de este rey, ese dato constituye en todo caso uno de los hechos más relevantes, de entre los numerosos conocidos, que ilustran la cuestión. Por último, es suficientemente conocido que entre los **pietistas** se observa la misma combinación de intensa devoción con un fuerte desarrollo del sentido comercial {[29]}. Basta con traer a colación la situación en Renania y recordar a la población de Calw. Consecuentemente, no es necesario seguir abundando en ejemplos para ilustrar estas observaciones completamente provisionarias.

Es que los ejemplos citados, aún siendo pocos, coinciden en indicar lo mismo: el “espíritu de trabajo” – o de “progreso”, o como quiera llamárselo – cuya promoción suele adscribirse al protestantismo, es algo que no debe ser entendido ni como “mundanalidad” ni en algún otro sentido típico del “iluminismo”, tal como hoy suele hacerse. El antiguo protestantismo de Lutero, Calvino, Knox o Voët, tuvo bastante poco que ver con lo que hoy se entiende por “progreso”. Este protestantismo original mantuvo una actitud directamente adversa a aspectos enteros de la vida moderna que hasta el más extremista de los confesionales no quisiera perder. De modo que, si en absoluto queremos hallar una relación íntima entre el espíritu del protestantismo original y la moderna cultura capitalista, entonces, para bien o para mal, **no** debemos tratar de buscarla en esa (supuesta) “anti-mundanalidad” más o menos materialista o al menos anti-ascética, sino más bien en sus rasgos estrictamente **religiosos**. Montesquieu (*El Espíritu de las Leyes*, Libro XX, Cap. 7) dice de los ingleses que “*se han destacado de entre todos los demás pueblos de la tierra en tres cosas importantes: la devoción, el comercio y la libertad.*” Esta superioridad de los ingleses en el ámbito económico y su aptitud para establecer instituciones políticas liberales – siendo que esto último constituye una cuestión aparte – ¿tendrá relación con esa destacada devoción que Montesquieu les reconoce?

Planteando la pregunta de esta forma, nos surge de inmediato, aunque de modo confuso, toda una serie de posibles relaciones. Por consiguiente, el objetivo que aparece aquí en forma clara es el de formular estas relaciones con la mayor claridad, en la medida en que esto es posible en absoluto, dada la inabarcable complejidad de todo proceso histórico. Por ello, para lograr dicho objetivo, estamos forzados a abandonar el terreno de las generalizaciones ambiguas en el que nos hemos movido hasta aquí para tratar de penetrar en la idiosincrasia

particular y en las diferencias de aquellas grandes concepciones religiosas que, en diferentes expresiones de la religión cristiana, nos brinda la Historia.

Sin embargo, antes de hacerlo hay que mencionar algunas observaciones. Por de pronto sobre la característica del objeto cuya explicación histórica debemos tratar y luego sobre el alcance que una explicación semejante puede lograr en absoluto dentro del marco de estas investigaciones.

2. El “espíritu” del capitalismo

En el título de este estudio se ha utilizado el algo aparentemente pretencioso concepto del “**espíritu** del capitalismo”. ¿Que se ha de entender por el mismo?

Al intentar dar algo así como una “definición” de dicho concepto, surgen inmediatamente ciertas dificultades que residen en la esencia del objeto a investigar. Si en absoluto es posible hallar un objeto al cual ese concepto es aplicable, dicho objeto sólo puede ser un “individuo histórico”; es decir: un conjunto de relaciones dadas dentro de la realidad histórica que sintetizamos conceptualmente en función de su **significado cultural**. No obstante, un concepto histórico así, desde el momento en que se refiere a un fenómeno que se vuelve relevante en virtud de su **idiosincrasia** individual, no puede ser definido según el esquema “*genus proximum, differentia specifica*” (similitud por género, diferenciación por especie - o sea y en breve: por “delimitación”); sino que debe ser **compuesto** en forma progresiva a partir de sus componentes individuales, extraídas de la realidad histórica.

La definición conceptual definitiva no puede estar, por lo tanto, al principio de la investigación sino que debe surgir **al final** de la misma. Recién en el transcurso del desarrollo y como resultado esencial del mismo surgirá la forma en que debemos entender eso del “espíritu” del capitalismo, vale decir, cual es la forma más adecuada de formularlo de acuerdo con los puntos de vista que nos interesan. Por su parte, estos puntos de vista (que todavía habremos de ver más adelante), no son los únicos aplicables al análisis de los fenómenos históricos que estudiamos. Una perspectiva diferente, como sucede con todo fenómeno histórico, nos haría aparecer otros rasgos como “esenciales”. De ello se sigue que, evidentemente, bajo “espíritu” del capitalismo de ninguna manera ni necesariamente puede, o debe, entenderse **solamente** aquello que para **nosotros** surge como esencial, dada nuestra concepción. El por qué esto es así reside simplemente en la naturaleza de la “conceptualización histórica” la cual, para sus fines metódicos, no busca clasificar a la realidad según categorías taxonómicas abstractas sino que intenta vertebrarla a partir de relaciones filogenéticas concretas que siempre e irremediablemente presentarán matices **individuales** específicos.

De modo que, si se ha de establecer un objetivo pasible de análisis e interpretación histórica, el mismo no puede ser una definición conceptual. Para comenzar, solamente puede ofrecerse una **ilustración** provisoria de aquello que aquí se entiende por "espíritu" del capitalismo. De hecho, esta exposición resulta indispensable para comprender el objeto de la investigación y para ello recurriremos a un documento que contiene ese "espíritu" que aquí nos interesa en un estado casi clásicamente puro pero que, al mismo tiempo, presenta la ventaja de hallarse libre de **toda** relación directa con lo religioso y está, por lo tanto, "exento de preconceptos" en lo que hace a nuestro tema.

“Ten en cuenta que el tiempo es dinero. Quien podría ganar diez chelines por día con su trabajo y se dedica a pasear la mitad del tiempo, o quedarse ocioso en su habitación, aunque destine tan solo seis peniques para su esparcimiento, no debe calcular sólo esto. En realidad son cinco chelines más los que ha gastado, o mejor dicho, desperdiciado”.

“Ten en cuenta que el crédito es dinero. Si la persona a quien le debo un dinero deja que éste siga en mi poder, me estará regalando los intereses; o bien tanto como lo que yo pueda ganar con él durante el tiempo transcurrido. De esta forma se puede acumular una suma considerable si se tiene buen crédito y capacidad para emplearlo bien”.

“Ten en cuenta que el dinero es de naturaleza fecunda y fructífera. El dinero puede engendrar más dinero; los descendientes pueden engendrar aún más y así sucesivamente. Cinco chelines bien colocados se convertirán en seis; vueltos a colocar serán siete chelines y tres peniques, y así hasta llegar a cien libras esterlinas. Mientras más dinero haya disponible, tanto más producirá ese dinero al invertirlo y el beneficio aumentará con una rapidez cada vez mayor. Quien mata una cerda, aniquila a todos sus miles de descendientes. Quien mata una moneda de cinco chelines, asesina (!) todo cuanto habría podido producirse con ella: pilas enteras de libras esterlinas”.

“Ten en cuenta que — según el refrán — un buen pagador es el dueño de la bolsa de todo el mundo. Quien sea reconocido como pagador puntual en el plazo convenido siempre podrá disponer del dinero que a sus amigos no les hace falta”.

“Esto puede ser muy beneficioso. Además de la laboriosidad y la medida, no hay nada que contribuya más al progreso de un hombre joven que la puntualidad y la rectitud en todos sus negocios. Por ello, nunca retengas el dinero que has pedido prestado ni por una hora más de la convenida a fin de que el enojo de tu amigo no te cierre su bolsa para siempre”.

"Hay que cuidar los actos, aún los más triviales, que pueden influir sobre el crédito de una persona. El golpe de tu martillo sobre el yunque, escuchado por tu acreedor a las cinco de la mañana o a las ocho de la noche, lo dejará conforme por seis meses. Pero si te ve en la mesa de billar u oye tu voz en la taberna a la hora en que debieras estar trabajando, no dejará de recordarte tu deuda a la mañana siguiente y te

exigirá el pago antes de que hayas podido reunir el dinero”.

“Aparte de ello, debes demostrar que recuerdas tus deudas. Esto te hará aparecer como un hombre tanto puntilloso como honrado, lo cual multiplicará tu crédito”.

“Ten cuidado de no considerar como de tu propiedad todo lo que posees y de no vivir conforme a esa idea. Muchas personas que gozan de crédito caen en esa ilusión. Para prevenirla, lleva con exactitud la cuenta de tus gastos e ingresos. Si te tomas el trabajo de prestarle atención a los detalles advertirás que los gastos más increíblemente insignificantes se convierten en grandes sumas, y te darás cuenta de lo que pudiste haber ahorrado y de lo que en el futuro todavía se puede ahorrar...”.

“Por seis libras esterlinas anuales puedes tener el usufructo de cien libras, a condición de ser una persona de reconocida capacidad y honradez. El que diariamente derrocha un centavo está malgastando seis libras anuales y este es el costo por el uso de cien. Quien desperdicia su tiempo en una fracción equivalente a un centavo (lo cual puede consistir en perder sólo un par de minutos) malogra con el correr de los días la prerrogativa de beneficiarse con cien libras al año. Aquel que desaprovecha un tiempo que vale cinco chelines, pierde cinco chelines como si los hubiera tirado al mar. Quien perdió cinco chelines, no sólo ha perdido esa suma sino que ha perdido todo lo que podría haber ganado con ella en una actividad lucrativa; algo que puede llegar a convertirse en un monto considerable cuando el joven hombre llega a una edad avanzada.”

Es **Benjamín Franklin** {30} quien nos predica estas máximas. Son las mismas de las cuales se mofa Ferdinand Kürnberger, presentándolas como el supuesto dogma del americanismo *yankee*, cuando traza la "semblanza de la cultura americana" {31} en una obra escrita con mucho ingenio y no menos sarcasmo. Nadie habrá de dudar que aquí se trasluce el "espíritu del capitalismo" de un modo característico; aunque tampoco se puede llegar a afirmar que el texto contiene absolutamente **todo** lo que se puede llegar a entender bajo este "espíritu".

Si nos detenemos algo más en la cita — cuya esencia el personaje de Kürnberger resume en la frase: "De las vacas se hace sebo y de las personas, dinero"— lo que llama la atención en esta "filosofía de la avaricia" es el ideal del hombre honrado **digno de crédito** y, por sobre todo, su **compromiso** de contribuir al aumento de su propio capital; una meta autojustificada que se da por obvia y sobreentendida. De hecho, no se trata de una simple técnica de supervivencia. Lo que aquí se predica es una "ética" cuya violación no se cataloga simplemente de tontería sino que se la considera como una falta de responsabilidad. Lo que se predica aquí no es solamente "astucia comercial" — aún cuando esto también aparezca con bastante frecuencia. Es un "**Ethos**" el que se manifiesta y que nos interesa precisamente por **esta** cualidad.

Jacobo Fugger, conversando con un colega retirado que le proponía alejarse de los negocios, argumentando que ya había ganado lo

suficiente y que debía ceder el terreno para que otros también se beneficiaran, contestó que dicha actitud sería pusilánime; que “su opinión era completamente distinta y pensaba seguir ganando todo lo posible mientras le fuese posible” {32}. El "espíritu" de esta respuesta **difiere** manifiestamente del de Franklin: lo que en Fugger se manifiesta como la audacia comercial de una tendencia personal moralmente indiferente {33}, en Franklin adquiere el carácter de una máxima con matices **éticos**.

Es en este sentido específico que aquí se emplea el concepto de “espíritu del capitalismo”, {34}. Nos referimos al capitalismo **moderno**, naturalmente. Queda sobreentendido que se trata aquí solamente del capitalismo europeo-occidental y americano. En China, en Babilonia, en la India, en la Antigüedad y en la Edad Media también existió el “capitalismo”. **Pero, como veremos, le faltó ese *Ethos* característico.**

En todo caso, los principios morales de Franklin tienen una orientación utilitaria. La honradez es **útil** porque permite obtener crédito; lo mismo sucede con la puntualidad, la laboriosidad o la mesura y precisamente **por eso** es que estas cualidades se consideran virtudes. De lo que, entre otras cosas, podría concluirse que, desde el momento en que basta **la apariencia** de, por ejemplo, la honradez para producir los mismos resultados, esa apariencia sería suficiente y todo agregado innecesario de virtud tendría que parecer un despilfarro improductivo a los ojos de Franklin. Y en efecto, quien lea su autobiografía y el relato de su "conversión" a dichas virtudes {35}, o la explicación completa de los beneficios que proporciona la estricta observancia de una modestia que **aparenta** disminuir los méritos propios para ganarse la estima general, {36}, al terminar la lectura forzosamente tiene que llegar a la conclusión de que, según Franklin, esas virtudes, como todas las demás, son tan sólo virtudes **en la medida en que** resultan útiles *in concreto* para el individuo, con lo que su mera apariencia siempre es suficiente allí en dónde logra los mismos resultados. Lo cual, de hecho, es la conclusión inevitable de todo utilitarismo estricto.

Diríase que hemos descubierto aquí “*in fraganti*” aquello que los alemanes suelen calificar de “hipocresía” en las virtudes del americanismo. Sin embargo, en realidad las cosas no son tan sencillas. La honradez del carácter de Benjamín Franklin, tal como se refleja en su — de cualquier modo extrañamente sincera — autobiografía, así como en el hecho que atribuye su descubrimiento de la “utilidad” de la virtud a una revelación divina – como si Dios hubiese querido inclinarlo hacia la virtud de esa forma – todo ello revela que, a pesar de lo que pueda pensarse, aquí hay algo más que una mixtura de máximas puramente egocéntricas. En forma principal el *summum bonum* de esta “ética” estriba en la obtención de dinero y cada vez más dinero pero, simultáneamente, evitando de la forma más estricta cualquier goce inmoderado. Esta concepción se halla tan desprovista de consideraciones eudemonistas y hasta hedonistas, está pensada tan puramente como un fin en sí mismo, que — frente a la "felicidad" o la "utilidad" del individuo aislado — aparece como algo completamente

trascendente e incluso hasta irracional. {37} De este modo la ganancia se convierte en el fin de la vida humana y deja de ser un medio para la satisfacción de necesidades vitales.

Esta inversión de lo que una percepción desprejuiciada consideraría como el estado "natural" de las cosas es evidentemente tan incondicionalmente típica del capitalismo como extraña resulta para las personas que no han tenido contacto con él. Pero, simultáneamente, contiene una serie de percepciones estrechamente emparentadas con ciertas ideas religiosas. Si formuláramos la pregunta de **por qué** se ha de "hacer dinero de las personas", Benjamín Franklin, que profesaba un deísmo desteñido, nos contestaría con una expresión bíblica, inculcada desde la infancia por su padre, del cual asegura que era un recalitrante calvinista: “*¿Has visto hombre solícito **en su trabajo?** Delante de los reyes estará*”. {38} El ganar dinero — en la medida en que se lo haga legalmente — es, dentro del moderno orden económico, el resultado y la expresión de la idoneidad en **la profesión**, y esta **idoneidad**, como es fácil advertir, constituye el verdadero alfa y omega de la moral de Franklin, tal como surge de los fragmentos citados y de todos sus escritos sin excepción. {39}

Efectivamente, ese valor característico — tan común actualmente pero en absoluto tan obvio en realidad — del **deber profesional**, entendido como un compromiso que la persona debe sentir y de hecho siente en relación con su actividad “profesional” — sea cual fuere esta actividad y al margen de que se la considere como mera utilización de la propia capacidad de trabajo o tan sólo como la propiedad de un bien específico (o “capital”) — es la idea de ese valor la que constituye la “ética social” característica de la cultura capitalista. En cierto sentido tiene para esta cultura una importancia constitutiva; y no porque haya crecido **exclusivamente** sobre el terreno del capitalismo ya que es fácil hallarla en tiempos pasados que trataremos de explorar más adelante. Menos aún se puede afirmar que, en el **actual** capitalismo, la apropiación subjetiva de esas máximas morales por parte de sus portadores individuales — sean éstos empresarios o trabajadores de las modernas empresas capitalistas — constituya una condición para la supervivencia.

El actual sistema económico capitalista es un inmenso cosmos. El individuo nace en él; le es dado como un edificio en el que debe vivir y al cual, al menos como individuo, le resulta imposible cambiar. En la medida en que el ser aislado se encuentra entrelazado con las interrelaciones del mercado, el sistema le impone al individuo las normas del comportamiento económico. El fabricante que actúe constantemente en contra de estas normas quedará eliminado económicamente con la misma infalibilidad con la que quedará en la calle en calidad de desocupado el trabajador que no pueda o no quiera adaptarse a ellas.

Por medio de la **selección** económica, el capitalismo actual, que ha llegado a dominar la vida económica, educa y se procura los individuos

que necesita — tanto empresarios como trabajadores. Es precisamente aquí que resulta posible advertir en concreto las barreras del concepto de "selección" como medio para explicar los fenómenos históricos. Para que pudiese "seleccionarse" la forma de vivir y de trabajar que se adapta a la particularidad del capitalismo — es decir: para que esa forma pudiese triunfar sobre las demás — la misma tuvo que haber existido previamente y no precisamente en individuos aislados sino como una concepción particular sustentada por **grupos** humanos enteros. Por consiguiente, es este origen el que debe ser esclarecido. Más adelante habremos de referirnos al ingenuo concepto del materialismo histórico según el cual esta clase de "ideas" surgen como "reflejos" o "superestructuras" de situaciones económicas. Para nuestro objetivo actual bastará con indicar que, en el país de origen de Franklin (Massachusetts), el "espíritu capitalista" (en el sentido aquí expuesto) ya estaba indudablemente dado antes del "desarrollo del capitalismo" (ya en 1632 surgieron quejas en Nueva Inglaterra, y no así en otros lugares del territorio americano, acerca de la voracidad codiciosa que denotaban ciertos comportamientos). Por el contrario, en las colonias vecinas (que más tarde serían los estados del sur de la Unión Americana), ese espíritu no logró un mayor grado de desarrollo, a pesar de que estos estados recibieron el aporte económico de grandes capitalistas con fines **comerciales** mientras que las colonias de Nueva Inglaterra surgieron por la obra y por las motivaciones **religiosas** de predicadores, gente graduada, pequeños burgueses, artesanos y labradores.

En **este** caso, pues, la relación causal sería justamente la inversa de lo que cabría postular desde el punto de vista "materialista". Pero la juventud de semejantes ideas no tiene el desarrollo de una flor y es mucho más espinosa de lo que suponen los teóricos de la "superestructura". El espíritu capitalista, en el sentido en que aquí le hemos dado al concepto, tuvo que imponerse en una dura lucha contra un universo de poderes hostiles. En la antigüedad o en la Edad Media, un criterio como el expuesto en las manifestaciones de Benjamín Franklin, y que halló eco en todo un pueblo, habría sido rechazado como una manifestación de sucia avaricia e innoble actitud, {[40]} como sucede típicamente hasta en la actualidad en aquellos grupos sociales que aún no se integraron a la economía específica del capitalismo moderno, o que no han logrado adaptarse en un todo a esa economía.

Y la razón no está en que, en las épocas precapitalistas, el "afán adquisitivo" fuese desconocido o estuviese sin desarrollar — como tantas veces se ha dicho — o en que la *auri sacra fames*, la codicia por el dinero, en aquellos tiempos — e incluso hoy mismo — fuese **menor** fuera del capitalismo burgués que dentro de la esfera específicamente capitalista, tal como se lo imagina la ilusión de los modernos románticos. La diferencia entre el espíritu capitalista y el precapitalista no está en este punto: la **codicia** del mandarín chino, la del antiguo aristócrata romano o la del agricultor moderno, resisten cualquier comparación. Y del mismo modo es comparable con la codicia capitalista la *auri sacra fames* del cochero o la del *barcajuolo*

napolitano, o la del asiático de similar profesión. Más aún: la del obrero de los países del sur de Europa, o del Asia, se manifiesta — como cualquiera lo puede comprobar — incluso de un modo mucho **más manifiesto** y en especial más inescrupuloso que la de, pongamos por caso, un inglés en la misma situación. {41} El predominio universal de una absoluta falta de escrúpulos al momento de hacer valer el interés personal cuando se trata de ganar dinero ha sido justamente una característica bien específica de aquellos países cuya evolución burgués-capitalista aparece como "retrasada", si se la mide según los parámetros del desarrollo occidental.

No hay fabricante que ignore que la falta de *coscienziosità* de los trabajadores de ciertos países — como, por ejemplo, los de Italia comparados con los de Alemania — ha sido y en alguna medida sigue siendo uno de los principales obstáculos para su desarrollo capitalista. {42} El capitalismo no puede utilizar como obrero al representante concreto del *liberum arbitrium* indisciplinado, como que, tal como nos ha enseñado Franklin, tampoco puede utilizar al hombre de negocios cuyo comportamiento es visible y notoriamente inescrupuloso. De modo que la diferencia no radica en los diferentes grados de intensidad del "afán" de obtener dinero. La *auri sacra fames* es tan antigua como la Historia conocida de la humanidad. Veremos, sin embargo, que quienes cedieron totalmente a su impulso — como aquél capitán holandés que, por dinero, estaba dispuesto a "navegar a través del mismísimo infierno, aún a riesgo de chamuscar el velamen" — **de ningún modo** fueron representantes de aquella mentalidad de la cual surgió el "espíritu" capitalista específicamente moderno como **fenómeno masivo**, que es lo que aquí importa.

La ganancia a toda costa, carente de limitación por parte de norma alguna, ha existido en todas las épocas de la Historia, dónde y cuando resultó posible en absoluto. Al igual que la guerra y la piratería, también el comercio libre y sin normas careció de impedimentos en las relaciones con extranjeros y forasteros ya que la "moral externa" permitía lo que "entre hermanos" se hallaba vedado. La apariencia externa de una ganancia capitalista como "aventura" la presentan todos los sistemas económicos que han conocido bienes similares al dinero y que ofrecieron oportunidades de hacerles rendir a estos bienes un provecho, ya sea como arrendamientos, impuestos en especie, empréstitos al Estado, financiamiento de guerras, cortes, burocracias, etc. Del mismo modo, por todas partes se puede detectar esa íntima predisposición aventurera que se burla de las barreras de la ética.

Con frecuencia el afán de lucro consciente y desconsiderado se mantuvo firme al lado de un simultáneo y estricto respeto por la tradición. Con el resquebrajamiento de la tradición y con la más o menos extensiva invasión de la libre empresa en hasta el interior de los grupos sociales, lo que mayormente sucedió no fue una aceptación ética ni una moralización de las nuevas prácticas. Por lo común se las **toleró** de hecho, tratándolas ya sea como éticamente indiferentes, o bien como algo poco feliz pero desgraciadamente inevitable. Ésta fue no sólo la

posición habitual adoptada por todas las doctrinas éticas sino — lo que es esencialmente más importante — también fue la postura sobre la que se basó el comportamiento del hombre promedio de la época precapitalista; entendiéndolo el término "precapitalista" en el sentido de que la utilización del capital en forma racionalmente **empresaria** y la organización racionalmente capitalista del **trabajo** todavía no se habían convertido en las fuerzas predominantemente orientadoras de la actividad económica. La adaptación de las personas a las precondiciones necesarias para una economía burguesa y capitalista ordenada chocó en todas partes precisamente contra este comportamiento que constituyó uno de los impedimentos internos más fuertes.

El adversario contra el cual tuvo que luchar en primer término el "espíritu" del capitalismo, en el sentido de un estilo de vida normado y revestido de una "ética", fue aquella forma de sentir y de conducirse que se puede denominar como **tradicionalismo**. También aquí hay que suspender todo intento de establecer una "definición" concluyente. En lugar de ella intentaremos dejar en claro — naturalmente tan sólo de modo provisorio — lo que el concepto significa, utilizando para ello algunos casos especiales y comenzando desde abajo, es decir, desde los obreros.

Uno de los medios técnicos que el empresario moderno acostumbra utilizar para lograr el máximo de rendimiento de "sus" obreros, vale decir: para aumentar la intensidad de trabajo, es el **salario a destajo**. En la agricultura, por ejemplo, la cosecha suele constituir un caso que exige perentoriamente el mayor aumento posible de la intensidad del trabajo ya que en estos casos — y más todavía en condiciones climáticas inestables — existen posibilidades de ganancias o de pérdidas extraordinariamente altas que dependen de la rapidez de las operaciones. Debido a ello por lo general aquí se aplica el sistema del trabajo a destajo. Y, puesto que con el aumento de la producción y de la intensidad operativa el interés del empresario en la aceleración de la cosecha suele ser cada vez más grande, naturalmente siempre se ha intentado interesar a los trabajadores en un aumento de su producción mediante un correspondiente **aumento** de la remuneración por unidad producida, dándoles así la posibilidad de obtener en un corto lapso de tiempo una ganancia que, para ellos, debía parecer extraordinariamente alta. Sólo que con ello surgieron extrañas dificultades.

Sorprendentemente, el aumento de remuneración con frecuencia no ocasionó que en el mismo lapso de tiempo se produjera más sino todo lo contrario: se produjo menos, porque los trabajadores respondieron al aumento salarial, no con una mayor, sino con una menor producción diaria.

Un hombre que, por ejemplo, recibía 1 marco por cosechar una yugada de tierra y podía segar 2,5 yugadas por día — con lo cual obtenía 2,5 marcos diarios — después de habersele aumentado el precio por yugada en 25 centavos no segó, como hubiera cabido esperar, digamos unas 3

yugadas aprovechando la alta posibilidad de elevar su ingreso a 3,75 marcos. A pesar de que ello hubiera sido muy probablemente factible, el hombre segó solamente 2 yugadas diarias porque con ello siguió ganando 2,5 marcos como hasta ese momento y lo cual, según la expresión bíblica "le era suficiente". El aumento de ingreso le interesó menos que la disminución del esfuerzo laboral. No se preguntó: "¿cuánto puedo ganar por día si invierto el máximo posible de trabajo?". Por el contrario, su pregunta fue: "¿cuánto tengo que trabajar para ganar la suma — 2,5 marcos — que he ganado hasta ahora y que cubre mis necesidades **tradicionales**?. Éste es un ejemplo de esa actitud que puede ser llamada "tradicionalismo": el hombre "por naturaleza" no quiere ganar más dinero sino simplemente vivir como está acostumbrado a hacerlo y ganar el dinero suficiente que lo haga posible.

En todas partes en dónde el capitalismo comenzó a tratar de incrementar la "productividad" del trabajo humano intentando aumentar su intensidad, chocó contra la inmensamente firme resistencia de este "*Leitmotiv*" del trabajo económico precapitalista; y sigue chocando aún hasta hoy, tanto más cuanto más "retrasados" (desde el punto de vista capitalista) son los trabajadores que está obligado a emplear.

Volviendo a nuestro ejemplo, ya que la apelación al "afán lucrativo" por la vía de remuneraciones más altas había fracasado, se hizo casi obvio que se intentara exactamente lo opuesto, es decir: **rebajar** las remuneraciones para obligar al trabajador a producir **más** que antes, a fin de mantener su ingreso acostumbrado. De cualquier manera, bajas remuneraciones y altas ganancias parecían correlacionar, y aún hoy parecen hacerlo si se lo mira sin prejuicios, desde el momento en que todo lo que se paga de más como remuneración debería significar una merma correspondiente en las ganancias. Desde sus comienzos, el capitalismo ha seguido este camino en reiteradas oportunidades y durante siglos se aceptó como válido el criterio de que las remuneraciones bajas resultaban "productivas" puesto que aumentaban el rendimiento del trabajo. Pieter de la Cour — pensando en este punto completamente en el espíritu del viejo calvinismo, como veremos más adelante — ya había dicho que el pueblo sólo trabaja porque es pobre y mientras sea pobre.

Sucede, sin embargo, que la eficacia de este método tan probado tiene sus límites {[\[43\]](#)}. Es indudable que, para su desarrollo, el capitalismo necesita de la existencia de un exceso de población al que pueda alquilar a bajo costo en el mercado laboral. No obstante, si bien un "ejército de reserva" laboral excesivamente numeroso favorece cuantitativamente la difusión del capitalismo, también es cierto que dificulta su desarrollo cualitativo; especialmente la transición hacia formas de producción que explotan el trabajo en forma intensiva. Incluso considerándolo de un modo puramente cuantitativo, el rendimiento laboral, bajo cualquier condición, disminuye con una remuneración fisiológicamente insuficiente y con frecuencia termina

produciendo directamente una "selección de inservibles".

En la actualidad, el campesino de Silesia, esforzándose al máximo, sólo consigue segar algo más de dos tercios del campo que en el mismo tiempo siega el mejor remunerado y mejor alimentado campesino de Pomerania o de Mecklemburgo. El campesino polaco, mientras más al Este se sitúe, rinde físicamente cada vez menos si se lo compara con el alemán. Y también desde el punto de vista puramente comercial fracasa la remuneración baja como pilar del desarrollo capitalista en todos aquellos casos en que se trata de productos cuya manufactura exige alguna clase de trabajo calificado (con aprendizaje), o bien requiere la atención de máquinas caras y delicadas, o bien, en suma, se exige una alta dosis de constante atención e iniciativa. En estos casos la baja remuneración no es rentable y termina produciendo resultados contrarios a los esperados. Porque aquí no sólo resulta sencillamente indispensable un desarrollado sentido de la responsabilidad sino, en absoluto, una dedicación que — al menos **durante** el trabajo — se libera de la eterna cuestión de cómo lograr la remuneración habitual con un máximo de comodidad y un mínimo de resultados para, por el contrario, dedicarse al trabajo como si fuese un fin en si mismo, es decir: como si fuese una "profesión". Sin embargo, una dedicación como ésa no es algo que se da en forma natural. Tampoco puede hacerse surgir en forma directa por medio de bajos salarios y sólo puede ser el resultado de un largo y constante proceso de educación.

Al capitalismo que **hoy** se encuentra firmemente establecido le resulta relativamente fácil reclutar sus trabajadores en todos los países industriales y en las áreas industriales dentro de cada país. Pero en el pasado, en cada caso particular, esto constituyó un problema extremadamente arduo. {44} Aún hoy no consigue su objetivo — al menos no siempre — sin la ayuda de un poderoso colaborador que, como veremos más adelante, ya estuvo a su lado en la época de su desarrollo. Un ejemplo servirá otra vez para aclarar la cuestión.

Las trabajadoras, sobre todo las solteras, presentan hoy con especial frecuencia el cuadro de una forma antigua, tradicional, del trabajo. Una queja casi generalizada de los empleadores es que estas trabajadoras poseen una incapacidad casi absoluta para abandonar las modalidades tradicionales de trabajo que una vez aprendieron, para adaptarse a formas distintas, más prácticas, de trabajar. El aprenderlas, el concentrar el raciocinio o aún el usarlo en absoluto, les resulta totalmente imposible por de pronto a las jóvenes alemanas. Los argumentos acerca de la posibilidad de organizar el trabajo de forma más fácil, y sobre todo más soportable, por lo general chocan contra su completa incomprensión. Un aumento de la remuneración por unidad producida se estrella sin efecto alguno contra el muro de la costumbre. La situación suele ser por lo general distinta — y esto no carece de relevancia para nuestro estudio — tan sólo cuando se trata de jóvenes educadas de una manera específicamente religiosa; más concretamente: cuando se trata de muchachas de proveniencia pietista. Con frecuencia se escucha, y ocasionalmente se constata estadísticamente, que, por

lejos, las mejores chances de educación económica se presentan en esta categoría. La capacidad para concentrar la atención y, en general, la capacidad de conducirse en forma "responsable por el trabajo" como actitud central, se encuentran aquí en forma especialmente frecuente unidas con un hábito económico estricto que en absoluto **calcula** con la remuneración y su monto; además de un sobrio autocontrol y una sobriedad que aumentan extraordinariamente la capacidad productiva. La base para la concepción del trabajo como un fin en si mismo, como una "profesión", tal como el capitalismo la exige, es aquí la más favorable de todas. Aquí se hallan las mayores chances de vencer la rutina tradicionalista en función del **resultado** de una educación religiosa.

Y otra vez, basta esta observación sobre el capitalismo actual {[45]} para mostrarnos que en todo caso vale la pena **inquirir** cómo se habrán estructurado estas relaciones entre la capacidad de adaptación al capitalismo y las componentes religiosas allá por la época del capitalismo incipiente. Porque de muchos fenómenos individuales es posible deducir que ya en aquellos tiempos las relaciones fueron de una especie similar. Por ejemplo, el rechazo y la persecución que sufrieron los trabajadores metodistas del Siglo XVIII de ninguna manera obedeció tan sólo, ni principalmente, a sus excentricidades religiosas sino a su "concentración en el trabajo" como diríamos hoy. Esto ya lo sugiere la destrucción de sus herramientas de trabajo; un hecho que tantas veces se reitera en las crónicas, siendo que en materia de excentricidades religiosas Inglaterra ya había visto muchas y más notorias que las de los metodistas.

Pero volvamos al presente, y esta vez a los empresarios, para aclarar también respecto de ellos el significado del "tradicionalismo".

En sus investigaciones sobre la génesis del capitalismo, Sombart {[46]} ha distinguido al "abastecimiento" y al "lucro" como los dos grandes *Leitmotiv* entre los cuales se ha movido la Historia de la economía, dependiendo de si la clase y la orientación de la actividad económica estuvieron influidas en forma decisiva, ya sea por la medida de las **necesidades** personales o bien por el afán de obtener **ganancias** y la **posibilidad** de obtenerlas, siendo lo segundo independiente de las barreras impuestas por las necesidades. Lo que Sombart denomina como "sistema de economía del abastecimiento" parece coincidir a primera vista con lo que aquí se ha descrito como "tradicionalismo económico". De hecho, éste es el caso **si** consideramos el concepto de "necesidad" como equivalente al de "necesidad **tradicional**". Pero, en el caso contrario, una gran cantidad de economías caen fuera del ámbito de las economías de "lucro" ya que pertenecen a la esfera de las "economías de abastecimiento" aún a pesar de que, por la forma de su organización, debieran ser consideradas "capitalistas", incluso en el sentido de la definición dada por Sombart en otra parte de su obra {[47]}.

Sucede que, no obstante, pueden presentar un caracter "tradicionalista"

incluso economías conducidas indudablemente como "empresas capitalistas" por empresarios privados mediante una circulación del capital (= dinero o bienes equivalentes a dinero), con fines de lucro, por medio de la compra de medios de producción y la venta de productos terminados. Inclusive en el transcurso de la reciente Historia económica éste ha sido el caso, y no de manera excepcional, sino que ha sido un fenómeno directamente regular — con reiteradas interrupciones causadas por invasiones recurrentes y cada vez más poderosas del "espíritu capitalista". La forma "capitalista" de una economía y el espíritu con el que se la conduce, aunque en general se encuentran en una relación "adecuada", no se hallan sin embargo en una dependencia mutua que pueda ser formulada mediante "leyes". Y si, a pesar de ello, utilizamos aquí provisoriamente la expresión "espíritu del (moderno) **capitalismo**" {48} para denotar esa mentalidad que busca en forma **profesional**, sistemática y racional un lucro legítimo como el que emerge del ejemplo dado de Benjamin Franklin, ello sucede por motivos históricos ya que, por un lado, esa mentalidad ha encontrado en la empresa capitalista moderna su forma más adecuada y, recíprocamente, la empresa capitalista ha encontrado en dicha mentalidad su fuerza impulsora espiritual más adecuada.

Pero, en sí, ambos elementos pueden muy bien estar separados. Benjamin Franklin se hallaba imbuido del "espíritu capitalista" en una época en que, por la forma, su empresa dedicada a la impresión de libros no se distinguía en nada de cualquier otra empresa artesanal. Y veremos más adelante que, en absoluto, en los albores de la edad contemporánea, los portadores de aquella mentalidad que aquí hemos denominado como "espíritu del capitalismo" no fueron, de ninguna manera ni en forma predominante, los empresarios capitalistas del patriciado comercial sino, en una medida mucho mayor, las capas ambiciosas del artesanado industrial que formaba el estamento medio de la sociedad {49}.

Incluso en el Siglo XIX los representantes clásicos de la mentalidad señalada no son los distinguidos *gentlemen* de Liverpool y de Hamburgo con sus fortunas comerciales heredadas de antaño, sino los advenedizos emergentes de Manchester y de Renania-Westfalia. Algo semejante ocurría ya en el Siglo XVI: las **industrias** que en aquella época estaban surgiendo fueron en gran medida creadas por advenedizos {50}.

De seguro, sólo bajo la forma de una empresa capitalista fue posible el gerenciamiento de una banca, de un comercio mayorista de exportación, incluso de un comercio minorista de mayores dimensiones, o bien, por último, el de un gran distribuidor de mercaderías elaboradas por artesanos. Sin embargo, todos estos emprendimientos podían estar conducidos en un espíritu estrictamente tradicional: a los grandes bancos de emisión ni siquiera les estaba **permitido** hacer negocios de otra manera; durante épocas enteras el comercio de ultramar estuvo basado sobre monopolios y reglamentaciones de riguroso carácter tradicional. Fue en el comercio minorista — y no nos referimos aquí a

esos pequeños zánganos sin capital que hoy claman por ayuda estatal — dónde estuvo en pleno proceso la revolución que le puso fin al antiguo tradicionalismo. Es la misma transformación que hizo estallar las viejas formas del trabajo artesanal domiciliario con el cual el moderno trabajo en el domicilio tiene un parentesco solamente superficial. Aunque estos hechos son bien conocidos, utilizaremos otra vez un caso especial para ilustrar cómo transcurrió y qué significó esta revolución.

Hasta la segunda mitad del siglo pasado y desde la óptica de nuestros conceptos actuales la vida de un distribuidor de productos artesanales fue bastante cómoda, al menos en algunos ramos de la industria textil continental europea {51}. Se la podría imaginar aproximadamente de la siguiente manera: los campesinos venían a la ciudad con sus tejidos — con frecuencia (como en el caso del lino) manufacturados en forma predominante, o incluso totalmente, con materias primas de producción propia. En la ciudad, después de una cuidadosa verificación de calidad, — a menudo oficial — los distribuidores estimaban y pagaban los precios usuales por la mercadería. Para la comercialización de los bienes en lugares ubicados a distancias mayores, los clientes de estos distribuidores eran intermediarios que también concurrían a la ciudad y que, en la mayoría de los casos, compraban — todavía no según muestras sino según calidades tradicionales — directamente del depósito, o bien por pedidos efectuados con gran anticipación que eventualmente se trasladaban a los campesinos.

Los viajes para visitar personalmente a esta clientela, si es que se hacían en absoluto, ocurrían en forma esporádica y a grandes intervalos. En general, bastaba la correspondencia y, con una frecuencia poco a poco cada vez mayor, el envío de muestras. Las horas detrás del mostrador eran escasas, quizás entre 5 a 6 por día; a veces sustancialmente menos y a veces un poco más durante la temporada, allí en dónde la había. Se tenía un ingreso regular, suficiente para un estilo de vida decente y, en los buenos tiempos, para el ahorro de una pequeña fortuna. Había, en términos generales, una tolerancia relativamente grande entre competidores y un gran consenso acerca de los principios fundamentales del negocio; una generosa visita cotidiana a los "recursos" y, aparte de ello, según la situación, había también cerveza, rosquillas y un ritmo de vida tranquilo en todo sentido.

Era en todos los aspectos una **forma** "capitalista" de organización si se considera el carácter puramente mercantil-comercial de los empresarios; así como el hecho de que resultaba imprescindible la intervención de bienes de capital que circulaban en virtud de la actividad comercial; y así también, por último, si se tiene en cuenta el lado objetivo del procedimiento económico o el tipo de contabilidad. Pero era una economía "tradicionalista" si se considera al **espíritu** que animaba a los empresarios: el estilo de vida tradicional, el monto tradicional de la ganancia, la cantidad tradicional del trabajo, la clase tradicional de la gestión del negocio, las tradicionales relaciones con los trabajadores y con el esencialmente tradicional círculo de clientes, la

forma de ganar clientes y de lograr las ventas que dominaban la práctica comercial; todo ello constituía la base — se podría decir directamente el "*ethos*" — de este círculo de empresarios.

En algún momento esta comodidad se vio súbitamente alterada y con frecuencia sin que se hubiera producido en absoluto algún cambio sustancial en la **forma** organizacional como, por ejemplo, una transición a la empresa integrada, la adopción del maquinismo, o algo similar. Lo que sucedió fue más bien tan sólo que algún joven, descendiente de alguna de las familias de distribuidores activos de la ciudad, se trasladó al campo; eligió con cuidado a los tejedores que mejor se adaptaban a sus necesidades; acentuó su dependencia y el control ejercido convirtiéndolos así de campesinos en obreros mientras que, por otra parte, tomaba en sus propias manos las ventas minoristas mediante el contacto más directo posible con los consumidores finales y, por sobre todo, se empeñaba en adaptar la calidad de sus productos exclusivamente según las necesidades y los deseos de su clientela, sabiendo producirlos "a medida" y comenzando a implementar simultáneamente el principio de "precios baratos, grandes volúmenes".

Lo que sucedió después fue la reiteración de lo que siempre ocurre como consecuencia de un proceso de "racionalización" de este tipo: el que no subió, tuvo que descender. El idilio entre competidores se derrumbó bajo la incipiente lucha competitiva. Se obtuvieron fortunas considerables que no se colocaron a interés sino que se reinvirtieron constantemente en el negocio. El agradable y cómodo antiguo estilo de vida cedió el paso a un duro realismo, tanto entre aquellos que participaron y se destacaron porque no **querían** consumir sino ganar, como entre quienes mantuvieron las antiguas costumbres porque **tuvieron** que restringirse [\[52\]](#). Y lo más relevante aquí es que en estos casos, por regla general, no fue un aporte de **dinero** nuevo lo que produjo la transformación — en algunos casos que he conocido, todo el proceso revolucionario se puso en práctica con unos pocos miles de capital prestados por parientes — sino que fue un nuevo **espíritu**, precisamente el "espíritu del capitalismo moderno", el que había hecho su entrada.

La investigación sobre las fuerzas impulsoras contribuyentes a la expansión del capitalismo moderno no es en primer lugar una investigación sobre la procedencia de las disponibilidades del dinero que puede utilizarse al modo capitalista sino, ante todo, una indagación acerca del desarrollo del espíritu capitalista. Allí en dónde emerge y consigue desarrollarse, es este espíritu el que **crea** las disponibilidades monetarias como medio para la acción y no a la inversa [\[53\]](#).

No obstante, la irrupción de este espíritu no solía ser pacífica. A los primeros innovadores se les opuso una avalancha de desconfianzas, ocasionalmente de odios, pero por sobre todo de escándalos morales y con frecuencia — como me consta de varios casos que he conocido — comenzaba a construirse una verdadera leyenda acerca de misteriosas sombras en sus vidas previas. No es fácil que alguien esté lo

suficientemente libre de prejuicios como para advertir que justamente al empresario de "nuevo estilo" sólo un carácter excepcionalmente fuerte lo puede salvar del naufragio tanto económico como moral y de la pérdida del autocontrol. En absoluto, junto con la claridad de visión y la capacidad de acción son, por sobre todo, cualidades "éticas" bien determinadas y muy desarrolladas las que le permitirán obtener, a pesar de sus innovaciones, la absolutamente indispensable confianza de clientes y de obreros; las que le darán el dinamismo necesario para vencer los innumerables obstáculos y, por sobre todo, harán posible una intensidad de trabajo eficaz infinitamente mayor e irreconciliable con un cómodo goce de la vida. Sólo que estas cualidades éticas son de una **especie** distinta de aquellas que fueron adecuadas para el tradicionalismo del pasado.

Y de la misma manera, quienes produjeron este cambio superficialmente modesto, pero aún así decisivo para la impregnación de la vida económica con este nuevo espíritu, no fueron especuladores temerarios e inescrupulosos, ni aventureros económicos como los que hallamos en todas las épocas de la Historia económica, ni simplemente "grandes hombres de dinero", sino hombres que crecieron en la dura escuela de la vida, sopesando y atreviéndose simultáneamente; pero, por sobre todo, fueron hombres **sobrios** y **constantes**, intensa y completamente dedicados a su tarea con concepciones y "principios" burgueses estrictos.

Uno estaría tentado de creer que estas cualidades morales **personales** no tienen, en sí mismas, lo más mínimo que ver con máximas éticas o incluso con pensamientos religiosos. En este sentido las mencionadas cualidades aparecerían como algo negativo, es decir: como la capacidad de **sustraerse** a la tradición heredada, por lo que la base adecuada para un comportamiento comercial como el reseñado sería, más que nada, la "ilustración" liberal. En general y de hecho, **hoy** éste es el caso en forma casi absoluta. No solamente falta, por regla, una relación entre estilo de vida y puntos de partida religiosos sino que, allí en dónde existe dicha relación, la misma — al menos en Alemania — suele ser de índole negativa. **Hoy** las personalidades imbuidas del "espíritu capitalista" suelen ser al menos indiferentes en lo religioso, cuando no directamente anti-eclésiásticas. La idea del piadoso tedio del paraíso bíblico tiene poco de atrayente para sus naturalezas activamente optimistas; la religión les parece un medio para alejar a las personas del trabajo sobre esta tierra. Si alguien les preguntara acerca del "sentido" de esa infatigable hiperactividad que nunca llega a gozar de sus posesiones y que, en consecuencia, por fuerza se presenta como carente de sentido precisamente para una orientación completamente terrenal de la vida, contestarían a veces quizás — en el caso de que supiesen responder en absoluto — con "la preocupación por los hijos y los nietos". Sin embargo, con mayor frecuencia — puesto que esa motivación obviamente no les es característica ya que actuaba de la misma manera en los "tradicionalistas" — contestarían más precisa y simplemente afirmando que el negocio con su trabajo constante se les ha vuelto

"indispensable para vivir". De hecho, ésta es la única motivación real y, desde el punto de vista de la felicidad personal, expresa también lo **irracional** de un estilo de vida en el cual la persona existe para su negocio y no a la inversa.

Va de suyo que la sensación de poder y el prestigio que otorga el simple hecho de poseer una fortuna juega en ello cierto papel. Y allí en dónde la fantasía de todo un pueblo se halla dirigida hacia lo grande desde un punto de vista puramente cuantitativo, como en los Estados Unidos, este romanticismo de los números ejerce un poder mágico irresistible sobre los "poetas" que hay entre los comerciantes. Pero, por lo demás, no son los reales dirigentes y en especial no son los empresarios constantemente exitosos quienes se dejan atrapar por estas consideraciones. Y lo que ya constituye un producto epigonalmente decadente es la aparición de las propiedades por fideicomiso y el surgimiento de la nobleza por documento, con hijos tratando de asumir – en la Universidad y en los cuerpos de oficiales del ejército – una actitud tendiente a hacer olvidar su verdadero origen familiar, tal como fue costumbre entre las familias capitalistas advenedizas alemanas.

El "tipo ideal" del empresario capitalista {54}, tal como surgió también entre nosotros en algunos casos destacados, no tiene nada que ver con este mayor o menor porcentaje de alardeo. Esta clase de persona rehuye la ostentación y el derroche inútil de la misma manera en que no disfruta su poder y evita la aceptación de los signos externos del respeto social del cual goza y que le resultan más bien incómodos. Su estilo de vida posee, frecuentemente en mi opinión, — y veremos con mayor detalle este fenómeno que para nosotros es relevante precisamente por su importancia histórica — un cierto rasgo ascético como el que aparece claramente en la ya citada "prédica" de Benjamin Franklin. Es posible encontrar en él, y de ninguna manera raramente sino con harta frecuencia, una medida de fría sobriedad que resulta esencialmente más sincera que aquella reserva que Benjamin Franklin sabe aconsejar con tanta inteligencia. No "obtiene" personalmente nada de su riqueza, — excepto: la sensación irracional de ser bueno en el "ejercicio de su profesión".

Pero **eso** es, precisamente, lo que al hombre precapitalista le resultaba tan incomprensible y enigmático, tan sucio y despreciable. Que alguien pueda concebir como objetivo del trabajo de toda una vida el llegar un día a hundirse en la tumba bajo el gran peso material de mucho dinero y muchos bienes, eso es algo que el precapitalista sólo puede explicar por la "*auri sacra fames*", es decir: como un producto de impulsos perversos.

En la actualidad, bajo nuestras instituciones políticas, jurídicas y comerciales, con las formas empresarias y la estructura propia de nuestra economía, este "espíritu" del capitalismo podría ser entendido, según ya hemos dicho, como un simple producto de la adaptación. El orden económico capitalista necesita esta dedicación a la "profesión" de ganar dinero. Es una especie de comportamiento que se relaciona con

los bienes materiales de un modo tan adecuado a la estructura económica, se halla tan íntimamente relacionado con las condiciones para el triunfo en la lucha económica por la existencia, que **hoy** ya no puede hablarse en absoluto de una necesaria correlación entre ese estilo de vida "crematístico" y alguna cosmovisión definida. Sucede que ya no necesita hacerse sostener por la aprobación de alguna potencia religiosa y percibe la influencia de las normas eclesiásticas sobre la vida económica — en la medida en que esa influencia todavía es perceptible en absoluto — como un impedimento igual al de las reglamentaciones estatales. En consecuencia, son luego los intereses político-comerciales y sociopolíticos los que suelen determinar la "cosmovisión".

Quien en su estilo de vida no se adapta a las condiciones del éxito capitalista, o bien sucumbe, o bien no asciende. Pero estos son fenómenos de una época en que el capitalismo moderno, habiendo alcanzado el triunfo, se ha emancipado de sus antiguos apoyos. Así como otrora hizo estallar la reglamentación económica medieval aliándose con el moderno poder estatal en desarrollo, del mismo modo podría haber sido el caso — digámoslo así en forma provisoria — en lo concerniente a sus relaciones con los poderes religiosos. Precisamente lo que aquí habremos de investigar es si esto fue así y en qué sentido lo fue. Porque difícilmente necesite ser demostrado que el hecho de ganar dinero, concebido como un fin obligatorio en si mismo, como una "profesión", se contradecía con el sentir moral de épocas enteras.

En la frase referida a la actividad del comerciante "*Deo placere vix potest*", incorporada al Derecho canónico y considerada en aquel tiempo como auténtica, (igual que el pasaje del Evangelio sobre el interés, {55}) — y en lo que Santo Tomás designó como *turpitud* para significar el ansia de lucro (un término también aplicado al que inevitablemente, y por ende de un modo éticamente permitido, obtenía un beneficio) — ya existió, en la opinión radicalmente anticrematística de círculos bastante amplios, un alto grado de **complacencia** de parte de la doctrina católica para con los intereses de las potencias financieras de las ciudades italianas, tan estrechamente ligadas políticamente a la Iglesia {56}. Y aún allí en dónde la doctrina se acomodó más todavía, como por ejemplo en el caso de Antonino de Florencia, nunca desapareció por completo la sensación de que la actividad orientada al lucro como fin en si mismo constituía un *pudendum* tolerado tan sólo por obligación, dado el ordenamiento de la realidad imperante.

Algunos eticistas, especialmente los de la escuela nominalista, aceptaron como algo dado las incipientes formas comerciales capitalistas e intentaron — no sin oposición — demostrar que eran morales, que eran por sobre todo necesarias para el comercio, y que la "*industria*" así desarrollada constituía una fuente de ganancias legítima y éticamente no reprochable. Pero la doctrina imperante rechazó al "espíritu" de la ganancia capitalista calificándola de *turpitud* o bien, al menos, le resultó imposible valorarla de un modo éticamente positivo. Una concepción "moral" como la de Benjamin Franklin hubiera sido

sencillamente imposible.

La convicción de los propios círculos capitalistas involucrados tampoco era diferente. Si adherían a la tradición eclesiástica, consideraban a su trabajo cotidiano, en el mejor de los casos, como algo moralmente indiferente, como algo tolerado, pero de todos modos como algo problemático para la bienaventuranza, aunque más no sea por el peligro de chocar contra la prohibición eclesiástica de la usura. Las fuentes demuestran que, luego del fallecimiento de personas ricas, fluían sumas muy considerables hacia los institutos religiosos en concepto de "dineros de conciencia"; en algunos casos incluso el flujo se revertía dirigiéndose hacia anteriores deudores como compensación por una "usura" injustamente obtenida. Distinta — además de las tendencias heréticas y otras consideradas dudosas — fue solamente la situación de los círculos patrísticos íntimamente ya emancipados de la tradición. Sin embargo, incluso espíritus escépticos solían acordar sumas globales de esa clase con la Iglesia puesto que de todos modos era conveniente hacerlo como un seguro, dadas las incertidumbres relativas a la situación después de la muerte y porque (al menos según la interpretación más laxa muy extendida) para la bienaventuranza bastaban los signos externos de sumisión a los mandamientos de la Iglesia {57}.

Justamente aquí se hace claramente evidente la **amoralidad**, o dado el caso incluso directamente la **inmoralidad** que, en opinión de los propios involucrados, le era inherente a la actividad. ¿Cómo fue que esta ocupación, tolerada moralmente en el mejor de los casos, se convirtió en una "profesión" en el sentido que le otorga Benjamin Franklin? ¿Cómo se explica históricamente que en el centro del desarrollo capitalista de aquella época, en la Florencia de los Siglos XIV y XV, en el mercado de dinero y capitales de todas las grandes potencias políticas, se considerase moralmente objetable, o en todo caso apenas tolerable, la misma actividad que pudo aceptarse como el contenido de un estilo de vida encomiable y hasta inevitable en el marco de las condiciones primitivas y pequeñoburguesas de la Pennsylvania del Siglo XVIII, dónde la economía constantemente amenazaba con atascarse en el trueque por pura falta de dinero; dónde apenas si había algún rastro de empresas industriales de cierta envergadura y en dónde la banca se hallaba en sus primeros comienzos?

Pretender hablar **aquí** de un "reflejo" de las condiciones "materiales" inherentes a la "superestructura ideal" sería realmente un completo sinsentido. ¿De qué círculo de pensamientos surge, pues, el catalogar como "profesión" a una actividad dirigida puramente al lucro y con la cual el individuo se sentía **comprometido**? Porque este pensamiento fue el que le brindó la infraestructura ética y el punto de apoyo a la forma de vida del empresario al "nuevo estilo".

Se ha señalado al "racionalismo económico" — especialmente Sombart en manifestaciones con frecuencia felices y efectivas — como la motivación básica de la economía moderna. Indudablemente con

acierto, si por ello se entiende esa expansión de la productividad laboral a través de la articulación del proceso productivo bajo puntos de vista **científicos** que ha eliminado su dependencia de las barreras naturales "orgánicas" de la persona humana. Este proceso de racionalización en el terreno de la técnica y la economía condiciona también, y sin duda alguna, una parte importante de los "ideales de vida" de la moderna sociedad burguesa. El trabajo al servicio de la configuración racional de la provisión material de bienes siempre ha sido una imagen aceptada por los representantes del "espíritu capitalista", incluso como una directriz orientadora de su actividad cotidiana. Basta con leer la descripción que hace, por ejemplo Franklin, de sus esfuerzos al servicio del mejoramiento comunal de Filadelfia para darse cuenta de lo obvia que resulta esta evidente verdad. Y la alegría, y el orgullo, de haberle "dado trabajo" a innumerables personas; el haber participado del "florecimiento" económico de la ciudad natal — en el sentido popular y contable que el capitalismo le otorga a esa palabra — todo esto, por supuesto, pertenece a esa específica e indudablemente "idealista" alegría de vivir propia del moderno empresariado. De la misma manera, algunas de las características fundamentales de la economía privada capitalista son naturalmente el racionalizar sobre la base de un estricto cálculo **matemático** y el orientarse en forma planificada, realista, por el deseado éxito económico. Y esto se contrapone al campesino que vive al día, a la privilegiada rutina del antiguo artesano gremial y al "capitalismo aventurero" que se hallaba orientado hacia las chances políticas y hacia la especulación irracional.

De modo que parecería ser que la manera más sencilla en entender el desarrollo del "espíritu capitalista" es concibiéndolo como un fenómeno particular del desarrollo general del racionalismo, con lo que debería ser deducible a partir de la posición racionalista frente a los problemas vitales esenciales. Por lo tanto, en este contexto podría considerarse históricamente al protestantismo sólo en la medida en que éste hubiese desempeñado el papel de "antecedente" de las cosmovisiones puramente racionalistas. Sucede sin embargo que, cuando se lo intenta con seriedad, se hace evidente que un planteo tan simple resulta incorrecto, aunque más no sea porque la Historia del racionalismo de **ninguna** manera muestra un desarrollo **paralelo** en todos los ámbitos individuales de la vida. Por ejemplo, la racionalización del Derecho Privado — si se lo concibe como la simplificación conceptual y la estructuración del material jurídico — que ya había sido alcanzada en su forma hasta ahora más lograda en el Derecho Romano de la antigüedad tardía, sufrió el mayor atraso en algunos de los países económicamente más racionalizados; especialmente en Inglaterra donde el renacimiento del Derecho Romano fracasó en su momento ante el poder de los grandes gremios de juristas mientras que ese mismo Derecho mantuvo constante su vigencia en las regiones católicas del Sur de Europa.

La filosofía racional estrictamente laica no surgió en el Siglo XVIII en absoluto sólo, ni siquiera principalmente, en los países en donde el

capitalismo estuvo más desarrollado. El voltaireismo está aún hoy más extendido en los estratos superiores y — lo que es de mayor importancia práctica — en los estratos medios de justamente los países románico-católicos. Si bajo "racionalismo práctico" se entiende específicamente ese estilo de vida que relaciona en forma consciente al mundo con los intereses terrenales del **Yo individual**, juzgándolo todo a partir de allí, entonces ese estilo de vida fue y es aún hoy más bien típico de los pueblos del "*liber arbitrium*" que se ha hecho carne y sangre entre italianos o franceses, y ya hemos podido convencernos de que éste de ninguna manera es el terreno sobre el cual ha prosperado de manera principal esa relación del ser humano con su "profesión" como deber, tal como la necesita el capitalismo.

Hay una frase simple que debería estar al principio de todo estudio dedicado al "racionalismo": se puede "racionalizar" la vida bajo puntos de vista en última instancia muy diferentes y en direcciones también muy distintas. El "racionalismo" es un concepto histórico que encierra en sí mismo un universo de contradicciones y lo que habremos de investigar es justamente quién fue el padre espiritual de esa forma concreta de pensamiento "racional" de la cual surgió esa idea de la "profesión" y aquella otra del entregarse al **trabajo** profesional que fue y sigue siendo una de las componentes más características de nuestra cultura capitalista — a pesar de que, como hemos visto, resulte tan irracional desde el punto de vista de los intereses individuales puramente eudemonísticos. Lo que aquí nos interesa es justamente el origen de ese elemento **irracional** incorporado a esa idea y en realidad a todo concepto de "profesión".

3. Concepción luterana de la profesión. Objetivo de la investigación

En la **palabra** alemana "profesión" (*Beruf*), aunque tal vez con más claridad en el inglés *calling*, es innegable que al menos **resuena** una concepción religiosa: la de una **misión** asignada por Dios; y esta concepción se vuelve tanto más manifiesta mientras más enfatizamos la palabra en el caso concreto {[58]}. Y si rastreamos la palabra históricamente y a través de los idiomas cultos, queda claro que los pueblos católicos carecen de una expresión equivalente a lo que nosotros llamamos *Beruf* (en el sentido de una posición en la vida delimitada por un ámbito de trabajo); como que de la misma manera careció de ella también la antigüedad clásica, mientras que la expresión sí existe en **todos** los pueblos predominantemente protestantes {[59]}. Más allá de ello, queda claro también que no participa en esto alguna particularidad de índole étnica — por ejemplo, algo así como la expresión de un "espíritu etnocultural germánico" — sino que la palabra en su acepción actual proviene de las **traducciones de la Biblia** y, más

específicamente, del espíritu de los traductores y **no** del espíritu del original {[60]}. Aparentemente el término ha sido utilizado por primera vez, completamente en nuestro sentido actual, en un pasaje de Jesús Sirach (11, 20 y 21) {[61]}. Después de ello asumió intensamente su significado actual en el idioma profano de todos los pueblos protestantes mientras que con anterioridad, por lo que puede rastrearse, no se registra **ningún** indicio de ello, ni en la literatura profana, ni en la literatura de los predicadores, excepto tan sólo en un místico alemán cuya influencia sobre Lutero es conocida.

Además, y esto debería ser generalmente sabido, no sólo el significado de la palabra sino también **el concepto** es nuevo y constituye un producto de la Reforma. Y no es que no hayan existido ciertos antecedentes ya en la Edad Media y hasta en la Antigüedad del helenismo tardío para concebir el trabajo cotidiano y mundano del modo en que lo abarca este concepto de la profesión. De ello hablaremos luego. Indudablemente nuevo fue, en todo caso, un hecho: la concepción del cumplimiento del deber dentro del marco de las profesiones mundanas como el contenido más elevado que en absoluto podía adquirir la actividad moral autónoma. Fue esto lo que tuvo como consecuencia inevitable el concebir un significado religioso para el trabajo habitual mundano generándose el concepto de profesión en línea con este sentido. En el concepto de "profesión" se expresa así ese dogma central de todas las denominaciones protestantes que desecha la distinción católica entre "*praecepta*" y "*consilia*" en lo que atañe a los preceptos morales cristianos, que no considera la superación de la moralidad mundana por medio del ascetismo monacal como única forma de vivir de manera agradable a Dios, sino que reconoce exclusivamente el cumplimiento de los deberes mundanos tal como éstos emergen de la posición social del individuo, con lo que este cumplimiento se vuelve, precisamente, su "profesión".

En Lutero {[62]} este pensamiento se desarrolla a lo largo de la primera década de su actividad reformadora. Al principio es de la opinión — completamente en el sentido de la tradición medieval predominante como la representada, por ejemplo, por Tomás de Aquino {[63]} — que el trabajo, si bien demandado por Dios, pertenece a lo creado y constituye el imprescindible sustento natural de la vida religiosa, con lo que es tan moralmente indiferente en sí mismo como el comer y el beber {[64]}. Pero en Lutero la importancia de la profesión crece con la más definida implementación de la idea de la "*sola-fide*" y sus consecuencias, y con la contraposición progresivamente más aguda entre lo que emerge de esta idea y los "consejos evangélicos" católicos "dictados por el diablo" de los monjes. Desde esta óptica, el estilo de vida monacal se vuelve no tan sólo obviamente carente por completo de valor para una justificación ante Dios sino que Lutero hasta lo concibe como el producto de un desamor egoísta que le huye a las obligaciones mundanas.

Contrastando con ello, el trabajo profesional mundano aparece como la expresión visible del amor al prójimo. Y esto se fundamenta — en todo caso de un modo altamente irreal y en casi grotesca contraposición con

la conocida frase de Adam Smith {[65]} – señalando especialmente que la división del trabajo obliga a cada uno a trabajar para **los demás**. Pero después, esta argumentación que, como puede apreciarse, resulta esencialmente escolástica, desaparece pronto y queda, subrayada con creciente énfasis, la indicación que el cumplimiento de los deberes mundanos es, bajo toda circunstancia, el único camino para agradar a Dios; que estos deberes y sólo ellos constituyen la voluntad de Dios y que, por ello, toda profesión lícita tiene ante Dios directamente el mismo valor {[66]}.

Es de hecho indudable, al punto que merecería constituir casi un lugar común, que esta calificación moral de la vida profesional mundana fue uno de los productos más importantes y de mayores consecuencias de la Reforma y, por lo tanto, de Lutero en especial {[67]}. Todo un universo separa esta concepción del profundo odio con el que el espíritu contemplativo de **Pascal** rechazaba la acción mundana, íntimamente convencido de que sólo resultaba explicable por vanidad o por astucia. {[68]} Más lejos aún, por supuesto, se halla de la utilitaria y generosa **adaptación** al mundo que llevó a cabo el probabilismo jesuítico. Pero de qué manera habría que imaginarse en forma concreta el significado práctico de este producto del protestantismo, eso es algo que, en general, resulta probablemente algo más percibido en forma oscura que entendido de manera clara.

Por de pronto, está casi de más decir que Lutero no debe ser íntimamente asociado con el espíritu del capitalismo, ni en el sentido que aquí le hemos dado hasta ahora a ese término ni, por lo demás, en ningún otro sentido en absoluto. Incluso aquellos círculos religiosos que con mayor entusiasmo defienden aquella "acción" de la Reforma no son hoy, en términos generales, amigos del capitalismo en ningún sentido. Con mayor razón, sin embargo, Lutero mismo, sin duda alguna, hubiera rechazado terminantemente cualquier parentesco con una concepción como la que se expresa a través de Franklin. Por supuesto que en esto no se deben tomar como algo típico sus críticas a los grandes comerciantes, como por ejemplo los Fugger y otros {[69]}, porque la lucha contra la posición jurídica o fácticamente **privilegiada** de algunas grandes compañías mercantiles del siglo XVI y XVII podría más bien compararse con la moderna campaña contra los *trusts* y, al igual que ésta, no es en si misma una expresión de criterios tradicionalistas. También los puritanos, al igual que los hugonotes, entablaron una amarga lucha contra estas compañías; así como contra los lombardos, los *trapezitas*, los monopolios, los grandes especuladores y los banqueros favorecidos por el anglicanismo, los reyes y los parlamentos de Inglaterra y de Francia {[70]}. Después de la batalla de Dunbar (Septiembre de 1650) Cromwell le escribió al Parlamento "*Os ruego que hagáis cesar el abuso a todas las profesiones; y hay una que convierte a muchos en pobres para hacer ricos a unos pocos: eso no beneficia a una comunidad.*" Por otra parte, sin embargo, Cromwell se encontraba impregnado de un modo de pensar bien específicamente "capitalista" {[71]} .

Frente a esto, y en comparación con la escolástica tardía, (desde el punto de vista capitalista) se destaca nítidamente una concepción directamente "retrógrada" de la esencia del beneficio capitalista {72} en las múltiples manifestaciones de Lutero contra la usura y el préstamo a interés. En especial pertenece naturalmente a esta concepción el argumento de la improductividad del dinero; ya superado, por ejemplo, por Antonino de Florencia. Pero no tenemos necesidad alguna de entrar aquí en detalles porque, por sobre todo, la idea de la "profesión" en un sentido **religioso** fue capaz de adoptar formas muy diversas en cuanto a sus consecuencias para el comportamiento mundano.

El resultado de la Reforma como tal, fue por de pronto tan sólo que, en contraste con la concepción católica, creció poderosamente el énfasis moral y el **premio** religioso otorgado al trabajo mundano profesionalmente estructurado. El desarrollo de la idea de la "profesión" expresada en aquél énfasis dependió luego de la posterior configuración de la fe, tal como ésta tuvo lugar en las distintas iglesias reformadas.

La autoridad de la Biblia, de la cual Lutero creyó extraer su idea de la profesión, en si misma y en general favorecía más bien a un giro tradicionalista. En especial el Antiguo Testamento, que en la genuina profecía no presenta una sobrevaloración de la moral mundana e incluso ofrece sólo indicios rudimentarios y pasajes completamente aislados en cuanto al tema, estructuró un pensamiento religioso muy similar al sentido del tradicionalismo: que cada uno se mantenga junto a su sustento y deje a los que no tienen Dios afanarse por las ganancias. Éste es el sentido de todos los pasajes que hablan directamente del quehacer mundano. Recién el Talmud se posiciona parcialmente — aunque tampoco de modo fundamental — sobre un terreno diferente.

La posición personal de **Jesús**, con el ruego típicamente antiguo-oriental de "el pan de cada día danos **hoy**", está caracterizada con pureza clásica y la componente de un rechazo radical del mundo, tal como quedó expresada en el "μαμωνας της αδικιας", excluyó de la moderna idea de la profesión toda posible referencia **directa** a su persona {73}. La época apostólica del cristianismo que, en especial con San Pablo, también se expresa a través del Nuevo Testamento, se posiciona frente a la vida profesional o bien de modo indiferente, o bien de una forma también tradicionalista en lo esencial, y ello en virtud de las expectativas escatológicas de las que estaban imbuidas aquellas primeras generaciones de cristianos. Puesto que todo el mundo espera la venida del Señor, que cada uno permanezca en el estado y en la ocupación mundana en que lo ha encontrado el "llamado" de Dios; que siga trabajando como hasta ahora a fin de no constituir un lastre para sus hermanos por ser pobre, puesto que, de todos modos, falta poco tiempo. Lutero leía la Biblia según su ocasional estado de ánimo general y este estado no sólo permaneció siendo tradicionalista entre 1518 y, digamos, 1530, sino que se hizo cada vez más tradicionalista {74}.

Como consecuencia de una evaluación esencialmente terrenal de la

profesión, en cuanto a la **clase** del trabajo mundano, en Lutero predominó, durante los primeros años de su actividad reformadora, una concepción esencialmente emparentada con la indiferencia escatológica paulina tal como ésta se expresa en I Corintios,7 {75} : la salvación puede alcanzarse en cualquier estamento; en la corta peregrinación por la vida carece de sentido otorgarle importancia a la **clase** de profesión que se ejerce. Por ello, el afán por una ganancia material que supere las necesidades propias tiene que ser considerado como el síntoma de un estado de gracia exiguo y, desde el momento en que ello sólo parece ser posible a costa de los demás, ese afán resulta directamente condenable {76}.

Pero, con un involucramiento progresivamente mayor en los comercios mundanos va paralela también una valoración también mayor de la importancia del trabajo profesional. Simultáneamente con ello, la profesión concreta del individuo se convierte cada vez más en un mandato especial de Dios para cumplir **esa** función que la Providencia divina le ha señalado. Y cuando, después de las luchas contra los "fanatizados" y las rebeliones campesinas, el orden histórico objetivo en el cual el individuo es colocado por Dios se convierte para Lutero cada vez más en una manifestación directa de la voluntad divina {77}, el énfasis progresivamente mayor de lo providencial conduce también en los acontecimientos de la vida privada individual a un matiz tradicionalista correlativo con la idea del "destino": en principio, el individuo debe **permanecer** en la profesión y el estamento social en el cual Dios ha decidido colocarlo, y debe mantener sus afanes terrenales dentro de los límites de esta posición en la vida que le ha sido dada. Si al principio el tradicionalismo económico fue el producto de la indiferencia paulina, más tarde se convierte en un producto de la idea cada vez más intensa de la predestinación {78} que identifica la obediencia incondicional a Dios {79} con la aceptación incondicional de la situación dada.

De esta manera, de ningún modo Lutero llegó a relacionar, sobre bases nuevas o sobre cuestiones esenciales en absoluto, al trabajo profesional con principios **religiosos** {80}. El desarrollo de nuevos puntos de vista en el terreno ético se coarta en Lutero ya por considerar la pureza de la **doctrina** como único criterio infalible de la iglesia, según lo que sostuvo de un modo cada vez más inmovible después de las luchas de los años '20. De esta forma, en Lutero, el concepto de la profesión quedó enraizado en lo tradicionalista {81} . La profesión es lo que el hombre debe **aceptar** como dado por la providencia divina, es algo a lo cual debe "someterse". Este matiz sobrepasa a aquella otra idea, también vigente, según la cual el trabajo profesional es un deber, o más bien **el** deber, establecido por Dios {82}. El desarrollo del luteranismo ortodoxo destacó este rasgo aún más. De modo que aquí y por de pronto, el único resultado ético fue algo negativo: se perdió la superación de lo mundano a través de deberes ascéticos pero manteniendo la prédica de la obediencia a la autoridad y la aceptación de la situación asignada en la vida {83}.

Tal como lo veremos cuando tratemos la ética religiosa del medioevo, esta concepción de la profesión en su acepción luterana ya contaba con amplios antecedentes en los místicos alemanes. En especial mediante la equiparación, en principio, de las profesiones sacras y mundanas como lo hizo Tauler; además de la **menor** valoración de las formas tradicionales de la obra ascética como consecuencia de poner el énfasis decisivo exclusivamente sobre la receptividad extático-contemplativa del espíritu divino a través del alma {84}.

En cierto sentido el luteranismo implica incluso un retroceso frente a los místicos, en la medida en que en Lutero — y más todavía en su iglesia — los fundamentos psicológicos que hacen a una ética profesional racional se volvieron considerablemente inseguros si se los compara con los místicos (cuyas concepciones sobre este punto recuerdan con frecuencia, a veces a la psicología religiosa de los pietistas y a veces a la de los cuáqueros) {85}. Y esto, como se demostrará más adelante, se debió precisamente **porque** a Lutero la tendencia a la autodisciplina a través de la ascesis se le había vuelto sospechosa como santificación de las obras, por lo cual forzosamente dicha tendencia tuvo que pasar cada vez más a un segundo plano en su iglesia.

De modo que, por lo que hemos podido ver hasta ahora, la idea aislada de la "profesión" en el sentido luterano — y baste con constatar ya aquí el hecho {86} — posee una incidencia en todo caso sólo dudosa sobre aquello que **nosotros** estamos buscando. Con lo cual no queremos, en lo más mínimo, decir que la forma luterana del reordenamiento de la vida religiosa no tuvo también una importancia práctica en relación con los elementos que hacen a nuestro estudio. Muy por el contrario. Sólo que esta importancia práctica no resulta **inmediatamente** deducible de la posición de **Lutero** y de su iglesia frente a la profesión mundana y, en absoluto, no es tan fácilmente aprehensible como podría ser quizás el caso en otras expresiones del protestantismo. Se hace, por ello, aconsejable para nosotros estudiar primero aquellas formas del protestantismo en las cuales la relación entre la praxis de la vida cotidiana y el punto de partida religioso es más fácil de determinar que en el luteranismo.

Ya hemos mencionado antes el notorio papel del **Calvinismo** y de las **sectas** protestantes en la Historia del desarrollo capitalista. Así como Lutero encontró en Zwingli un "espíritu diferente" al que hallaba en sí mismo, del mismo modo sus sucesores espirituales lo hallaron especialmente en el calvinismo. Y con justa razón el catolicismo ha considerado al calvinismo como su verdadero oponente, desde siempre y hasta la actualidad.

Por de pronto, el hecho tiene sus motivos puramente políticos: la Reforma no sería imaginable sin el desarrollo religioso completamente personal de Lutero. Pero, si bien la Reforma estuvo constantemente determinada por su personalidad, aún así, sin el calvinismo, su obra no hubiera perdurado en forma visible. No obstante, el aborrecimiento del

calvinismo, compartido por católicos y luteranos por igual, se fundamenta más que nada en la peculiaridad ética del calvinismo. Basta un vistazo superficial sobre el calvinismo para ver que entre la vida religiosa y la actividad mundana existe una relación completamente diferente a la existente tanto del catolicismo como del luteranismo. Esto es algo que se destaca hasta en la literatura restringida a motivos específicamente religiosos. Tómese, por ejemplo, el final de la Divina Comedia en donde el poeta, en el Paraíso, se queda sin habla en extasiada contemplación de los secretos de Dios, y póngase a su lado el fin de ese otro poema que se ha dado en llamar "La Divina Comedia del Puritanismo". Milton concluye el último Canto del "*Paradise Lost*" de la siguiente manera:

Atrás vuelven su vista en el instante;
Y a la parte oriental de su morada
La espada fulminante
Ven en hondas flamíferas vibrada,
Y su elevada puerta
Con armas centellantes 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 Eden por solitaria via
Siguen la providencia que los guía. {[87]}

Y, poco antes, Miguel le 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. {[88]}

Cualquiera percibe inmediatamente que esta poderosa expresión del vuelco puritano hacia la mundanalidad — es decir: la valoración de la vida mundana como **misión**— hubiera sido imposible en la pluma de un escritor del Medioevo. Pero tampoco congenia con el luteranismo, tal como éste surge de los corales de Lutero y de Paul Gerhard. Así, pues, en el lugar de esta sensación indeterminada habrá que colocar una **formulación** intelectual más precisa e investigar las causas intrínsecas de estas diferencias.

La referencia al "carácter nacional" no es, tan sólo y en absoluto, el reconocimiento de la **ignorancia** sino, además, resulta completamente intrascendente para nuestro caso. Adscribirle a los ingleses del Siglo XVII un "carácter nacional" coherente sería simplemente algo incorrecto desde el punto de vista histórico. Los "caballeros" y los "cabezas redondas" no se percibían los unos a los otros tan sólo como dos partidos diferentes sino como dos géneros humanos radicalmente distintos; y quien los observe con atención tendrá que darles la razón en eso {89}. Y por otra parte, es tan imposible hallar un antagonismo caracterológico entre los *merchant adventurers* ingleses y los antiguos hanseáticos como lo es, en absoluto, detectar alguna diferenciación profunda entre la idiosincrasia inglesa y la alemana hacia fines de la Edad Media, tal como surge directamente de los diferentes destinos políticos {90}. Recién el poder de los movimientos religiosos — no sólo de ellos, pero sí el de ellos en primer término — ha creado aquí aquellas diferencias que hoy percibimos {91}.

Ahora bien, si en la investigación de las relaciones entre la antigua ética protestante y el desarrollo del espíritu capitalista partimos de las creaciones de Calvino — vale decir: del calvinismo y de otras "sectas" puritanas — ello no debe entenderse como que presuponemos que es posible encontrar en alguno de los fundadores o representantes de estas comunidades religiosas, como si hubiese sido el **objetivo** de la vida y obra de estas personas, una iniciativa tendiente a construir aquello que hemos denominado aquí el "espíritu capitalista". No es cuestión de creer que el afán por bienes terrenales, pensado como un fin en sí mismo, les pareció directamente un valor ético a cualquiera de ellos. Y, además, habrá que dejar en claro de una vez para siempre que los programas de reforma ética nunca constituyeron una cuestión central para ninguno de los reformadores — a los cuales, para nuestro análisis, cabría agregar a hombres como Menno, George Fox y Wesley. Estas personas no fueron fundadores de sociedades para una "cultura ética", ni representantes de corrientes reformadoras humanistas en el ámbito social, ni portavoces de ideales culturales. La salvación de las almas, y sólo ella, fue el centro de gravedad de sus vidas y de sus acciones. Sus objetivos éticos y los efectos prácticos de sus doctrinas estuvieron anclados en ese centro de gravedad y aparecen tan sólo como una **consecuencia** de motivaciones puramente religiosas. Por ello es que debemos estar preparados para descubrir que buena parte de las consecuencias culturales de la Reforma — y, en lo que atañe a nuestro especial punto de vista quizás incluso la mayor parte de las mismas — fue el resultado imprevisto y hasta directamente **indeseado** de la labor de los reformadores; un resultado que terminó estando con frecuencia muy lejos y hasta en contradicción con todo lo que estos reformadores imaginaron.

De este modo, el estudio que sigue a continuación podría ser también un, por supuesto modesto, aporte para explicar la forma en que las "ideas" se vuelven activas en la Historia. Pero, para que de entrada no surjan equívocos acerca del sentido en que aquí se afirma esta

operatividad de motivaciones puramente ideales, séanos permitido agregar algunas consideraciones sobre el tema a modo de conclusión para estas reflexiones preliminares.

Por de pronto hay que mencionar expresamente que en estudios de esta clase no se trata de un intento de **valorar** en modo alguno el contenido intelectual de la Reforma, sea en el sentido que fuere, ya sea social, político o religioso. A los efectos que nos interesan, estaremos siempre tratando aspectos de la Reforma que a la conciencia religiosa específica le tienen que parecer periféricos y hasta directamente exteriores. Porque lo único que intentaremos es precisar un poco mejor la influencia que los motivos religiosos tuvieron sobre el tejido de nuestra moderna cultura orientada específicamente hacia lo "terrenal", en un desarrollo que incluye innumerables factores históricos puntuales. Lo que nos preguntamos es, pues, únicamente qué parte de ciertos contenidos característicos de esta cultura podría ser **adscripta** a la influencia de la Reforma como causa histórica.

En esto, por supuesto debemos emanciparnos de la idea que la Reforma podría ser deducible, como un desarrollo "históricamente necesario", partiendo de los desplazamientos económicos. Para que las iglesias recientemente creadas pudiesen perdurar hizo falta una infinidad de constelaciones históricas — vale decir: procesos puramente políticos — que no solamente no obedecen a ninguna "ley económica" sino que resultan imposibles de encuadrar en ninguna clase de criterio económico. Pero, por el otro lado, tampoco se defenderá aquí una tesis dogmática tan torpe {92} como la que afirma que el "espíritu capitalista" (siempre en el sentido provisorio con el que aquí se emplea el término) **pudo** surgir **solamente** como una consecuencia de ciertas influencias de la Reforma o, más aún, que el capitalismo **como sistema económico** fue un producto de la Reforma. Ya el hecho que ciertos **aspectos** importantes de la actividad comercial capitalista resultan anteriores a la Reforma cuestionaría definitivamente la validez de semejante idea.

Lo que ha de determinarse es tan sólo si hubo influencias religiosas que participaron en la caracterización cualitativa y en la expansión cuantitativa por el planeta de aquél "espíritu"; en caso afirmativo, hasta qué punto lo hicieron; y cuales **aspectos** concretos de una **cultura** que se afirma sobre bases capitalistas provienen de estas influencias. Habida cuenta del enorme fárrago de influencias mutuas que existen entre los fundamentos materiales de las formas organizacionales sociales y políticas por un lado, y el contenido espiritual de las épocas culturales reformadoras por el otro, sólo resulta posible proceder investigando primero si es posible detectar y, en caso afirmativo, cuales son los puntos en que existen "similitudes de opción" entre ciertas formas de la fe religiosa y la ética profesional. Con ello, simultáneamente, se aclarará dentro de lo posible la clase y la **orientación** general en que el movimiento religioso influyó sobre el desarrollo de la cultura material en virtud de dichas similitudes de opción. **Recién después**, una vez que esto ha quedado claramente

establecido, se podría hacer el intento de evaluar en qué medida los contenidos culturales modernos, en su génesis histórica, pueden ser adscriptos a aquellos motivos religiosos y en qué medida responden a otros motivos.

Notas:

[6] - Estudio publicado en el “*Archiv fur Sozialwissenschaft und Sozialpolitik*” (“Archivo de ciencias sociales y política social”) de Jaffé, (J.C.B. Mohr Tubingen), vols, XX y XXI, 1904—1905. Entre lo mucho que se ha escrito en relación al mismo, me ajustaré a consignar las críticas mejor argumentadas: F. Rachfahl, *Kalvinismus und Kapitalismus* (Calvinismo y Capitalismo) en la “*Internationale Wochenschrift fur Wjssenschaft Kunst und Technik*” (Semanao Internacional de ciencia, arte y técnica), 1909, núms. 39-43. Al respecto, puede verse mi contracrítica concerniente al “espíritu del capitalismo’ en el Archiv cit., vol. XXX, 1910, y la respuesta de Rachfahl, loc. cit. (*Nochmals Calvinismus und Kapitalismus* (Nuevamente Calvinismo y Capitalismo)), 1910, núms., 22-25, así como mi conclusión última, en el Archiv, vol. XXI. (Sospecho que Brentano, al formular su crítica a la que habré de referirme más adelante, no tenía conocimiento de éstos últimos juicios míos, pues no alude a ellos.) En cuanto a la inevitablemente bastante estéril polémica con Bachfall – quien, por lo demás, es un académico a quien también yo aprecio pero que se había internado en un terreno que no dominaba realmente – debo señalar que no he incluido nada de ella en esta edición, excepto y únicamente el agregado de algunas (muy escasas) citas de mi anticrítica y algunas frases intercaladas con las cuales he tratado de excluir todos los malentendidos imaginables de aquí en más. – También: W. Sombart en su libro *Der Bourgeois* (El burgués) (Munich y Leipzig 1913) al cual me referiré en próximas notas más adelante. Por último, el apéndice II del discurso de Lujo Brentano, pronunciado ante la Academia muniquesa de Ciencias en torno a “los orígenes del moderno capitalismo” (dado a conocer además en Munich, 1916, con algunos apéndices añadidos), crítica que también tomaré en cuenta oportunamente. A cualquiera que se interese en ello lo invito a constatar por comparación que no he eliminado, reinterpretado, ni atemperado **una sola frase** de mi ensayo que haya contenido alguna afirmación esencial, así como tampoco he agregado afirmaciones objetivamente **divergentes** de lo afirmado. No existía motivo para ello, y si alguien llegase a ponerlo en duda no tiene más que profundizar en el libro. Los dos académicos mencionados en último término se encuentran más en discusión entre ellos que conmigo. La crítica de Brentano al trabajo de W.Sombart “Los Judíos y la Vida Económica” (*Die Juden un das Wirtschaftsleben*) está, en mi opinión, fundamentada en muchos aspectos. Sin embargo me parece muy injusta por múltiples motivos, para no mencionar que – al igual que en nuestra primera aproximación – tampoco en Brentano se trata lo decisivo de esta cuestión. (Sobre ella volveremos más adelante).

En cuanto al plano de la teología, caben señalar comentarios individuales de importancia en torno a mi trabajo. Digamos que, en principio, exceptuando divergencias de detalle, mis afirmaciones han recibido cordial y objetivamente, buena aceptación. Me siento, por ello, satisfecho, tanto más porque no habría podido sorprenderme una animadversión hacia la forma en que he debido tratar los temas. Lo que para un teólogo adscrito a una religión es **de valor** en ella, no podía, por su propia naturaleza, ocupar un destacado lugar aquí. Hemos tenido que ocuparnos de aquellos aspectos de las religiones que – **evaluadas** desde el punto de vista religioso – resultan ser con frecuencia bastante superficiales y vulgares. No obstante, estos aspectos **también** han estado presentes y, precisamente porque eran externas y vulgares,

ejercieron su influencia externa de modo preponderante.

Nos remitimos, en particular y de una sola vez (en lugar de la usual cita en cada determinada ocasión), a una obra que, dejando aparte el valor inherente de su contexto, viene a completar y reafirmar a la vez la solución hallada a nuestro problema. Se trata de *Die Soziallehren der christlichen Kirchen und Gruppen* (Las doctrinas sociales de las Iglesias y grupos cristianos, Tübingen 1912), cuyo autor, E. Troeltsch, presenta la historia universal de la ética del cristianismo, de acuerdo con su propio y superior criterio. Ahora bien, E. Troeltsch se interesa especialmente en la **doctrina**, mientras que a mi me han interesado más los **efectos prácticos** de la religión.

[7]- Los casos divergentes se explican – no siempre, pero con frecuencia – por el hecho que, naturalmente, la confesionalidad de los trabajadores de una industria depende en **primera** instancia de la confesión de su entorno geográfico, es decir: del área de reclutamiento de la masa trabajadora. Esta circunstancia distorsiona con frecuencia la primera impresión que ofrecen algunas estadísticas como, por ejemplo, las de la provincia del Rin. Más allá de esto, naturalmente, las estadísticas son indicativas sólo cuando se ha efectuado una amplia discriminación de las distintas especialidades profesionales. De otro modo sucederá que se entremezclan grandes y poderosos empresarios con “maestros” artesanales en la misma categoría de “dirigentes empresarios”.

Pero, por sobre todo, el **actual** “Alto Capitalismo”, especialmente en cuanto al amplio substrato no capacitado de su masa trabajadora, se ha independizado de aquellas influencias que las confesiones **pudieron** haber ejercido en el pasado. Volveremos sobre esto.

[8]- Cf. p. ej. B. Schell, “*Der Katholizismus als Prinzip deg Fortschrittes*”. (El Catolicismo como Principio del Progreso) Würzburg 1897, Pág. 31. y v. Hertling, *Das Prinzip dss Katholizismus und die Wissenschaft* (El Principio del Catolicismo y la Ciencia) Freiburg 1899, Pág. 58.

[9]- Uno de mis alumnos ha procesado últimamente el material más exhaustivo que poseemos sobre estas cuestiones: la estadística confesional de Baden. Cf. Martin Offenbacher, *Konfession und soziale Schichtung Konfession und soziale Schichtung. Eine Studie über die wirtschaftliche Lage der Katholiken und Protestanten in Baden* (Confesión y Estratificación Social. Un estudio sobre la situación económica de católicos y protestantes en Baden). Tübingen y Leipzig 1901 (Tomo IV, Cuaderno 5 de los Ensayos Económicos de las Casas de Altos Estudios de Baden). Los hechos y las cifras que más adelante se presentan como ilustraciones provienen todas de este trabajo.

[10]- Por ejemplo, en el año 1895, en Baden, por cada 1.000 evangelistas el impuesto sobre las **rentas del capital** fue 954.000 marcos mientras que por cada 1.000 católicos la suma fue de 589.000 marcos. Los judíos, con 4 Millones cada 1.000 personas se ubicaban, naturalmente, en primer lugar (Cifras según Ofenbacher Op.Cit. pág. 21).

[11]- Sobre esto, véase la totalidad de lo manifestado en la obra de Offenbacher.

[12]- También sobre esto hay más detalles en cuanto a Baden en los primeros dos capítulos de la obra de Offenbacher

[13]- En el año de 1895, se calculaba en la ciudad de Baden un 37.0% de protestantes, un 61.3 de católicos y un 1.5 de judíos. No obstante, según Offenbacher (Op. Cit., pág. 16) entre 1895 y 1891, la confesionalidad escolar en los jóvenes de las escuelas nacionales y libres se repartía así:

Establecimiento	Protestantes	Católicos	Judíos
Liceos	43%	46%	9.5%
Liceos profesionales	69%	31%	9%
Escuelas profesionales europeas	52%	41%	7%
Escuelas profesionales	49%	40%	11%
Escuelas municipales superiores	51%	37%	12%
Media	48%	42%	10%

El mismo hecho tiene lugar en Prusia, Baviera, Württemberg, Austria y Hungría. (Cf. Offenbacher, Op. Cit., pág. 18 y ss.)

[14]- Cf. las cifras de la nota precedente. La proporción de católicos en los institutos de segunda enseñanza es un tercio menor que su participación en la población total. Con una mínima excepción en los liceos debido a que éstos contribuyen a la formación teológica con las materias que allí se enseñan. Es también característico que, en Hungría, la asistencia de protestantes a las escuelas secundarias sea mayor que en ninguna otra parte. (Offenbacher, Op. Cit., pág. 19, última nota)

[15])- Véase la demostración en Offenbacher, Op. Cit., pág. 54, y las tablas al final de la obra.

[16]- Especialmente bien descrita por Sir W. Petty en los pasajes que citaremos más adelante varias veces.

[17]- El ejemplo citado ocasionalmente por Petty concerniente a Irlanda tiene una explicación simple: el estrato protestante de ese país estuvo compuesto tan sólo por Landlords casi siempre ausentes. Si este estrato hubiera pretendido una afirmación mayor, hubiera estado (demostradamente) equivocada; como lo demuestra la posición de los “escocés-irlandeses”. Tanto en Irlanda como en otras partes se verifica la típica relación entre capitalismo y protestantismo. (Sobre los “escoceses-irlandeses” – “Scotch-Irish” – en Irlanda, véase C.A. Hanna, *The Scotch-Irish*, 2 Vols. Nueva York, Putnam.)

[18])- Naturalmente, esto no excluye las muy importantes consecuencias que también tuvo el entorno externo. Tampoco hay contradicción por el hecho que, como se tratará más adelante, este entorno tuvo una importancia decisiva en el desarrollo de toda la atmósfera existencial de algunas sectas protestantes e incluso influyó en su participación de la vida económica. Ni tampoco queda excluido que estas sectas representaron pequeñas – y por ello homogéneas – minorías como fue el caso de, por ejemplo, los calvinistas **estrictos** fuera de Ginebra y en Nueva Inglaterra; en realidad

en todas partes y aún en aquellas en dónde dominaron políticamente. Que los **emigrantes** de todas las confesiones del planeta – hindúes, árabes, chinos, sirios, fenicios, griegos, lombardos o “trapezitas” – se conviertan en portadores de la **especialización comercial** de países altamente desarrollados es algo que constituyó un fenómeno universal y no tiene nada que ver con nuestro problema. (Brentano, en su estudio “Orígenes del Capitalismo Moderno”, cita el caso de su propia familia. Pero, lo cierto es que en **todas** las épocas y en todos los países siempre hubo **banqueros** de procedencia extranjera actuando de portadores destacados de experiencia y relaciones comerciales. No son algo específico, propio del capitalismo **moderno** y – como se verá más adelante – terminaron siendo considerados con desconfianza ética por los protestantes. Diferente fue el caso de las familias protestantes de Locarno que emigraron a Zürich – los Muralt, Pestalozzi, etc. – que en dicha ciudad llegaron muy pronto a convertirse en portadores de un desarrollo capitalista [industrial] específicamente **moderno**).

[19]) – Dr. Offenbacher, Op.Cit. pág. 68

[20]- El excelente ensayo de W. Wittich, *Deutsche und französische Kultur im Elsäss* (Cultura alemana y francesa en Alsacia) – en “*Illustrierte Elsässische Rundschau*”, 1900, y publicado también en forma independiente – contiene observaciones extraordinariamente agudas acerca de la idiosincrasia de las confesiones en Alemania y Francia así como sobre el cruce de estos contrastes con los demás elementos culturales en el marco del conflicto cultural alsaciano.

[21])- Por supuesto que esto se refiere a aquellos lugares en dónde la **posibilidad** de un desarrollo capitalista fue posible **en absoluto**.

[22])- Véase sobre esto, por ejemplo, *L'ancienne église réformée de Tours. Les membres de l'église* (Bull. de la soc. de l'hist. du Protest. 4. pág. 10), de Dupin de St, André. Aquí también se podría considerar – y especialmente a los analistas católicos les atraerá esta idea – que el impulso estuvo dado por el anhelo de **emancipación** del control monacal y hasta del control eclesiástico como tal. Pero esto no se opone sólo al juicio de los contemporáneos (incluyendo a Rabelais). Por ejemplo, los conflictos de conciencia en cuanto a si está permitido que un **banquero** sea el decano de una iglesia, o bien – y a pesar de la intergiversable posición de Calvino – esa constantemente reiterada discusión en los sínodos nacionales planteada por preocupados miembros de la comunidad sobre si es lícito el cobro de intereses; todo ello demuestra no sólo la fuerte participación de los círculos interesados en la cuestión sino, **al mismo tiempo**, sin duda también que el deseo de poder ejercer la “*usuraria gravitas*” sin el control del confesionario **no** pudo haber sido decisivo. (Lo mismo se observa en Holanda. Para decirlo en forma expresa: la **prohibición canónica del cobro de intereses** no es de ningún modo relevante en **estas** cuestiones).

[23])- *W. G. des Schwarzwalds* I, 67.

[24]) A esta observación se le agregan los breves comentarios de **Sombart**, en *Der Moderne Kapitalismus* (El Capitalismo Moderno) 1ª Edición, pág. 380. Más tarde Sombart defendió una “tesis” completamente equivocada – y sobre la que volveremos en su oportunidad – en un trabajo que, en mi opinión, es una de las más débiles de sus obras mayores (*Der Burgueois* – El Burgués – Munich 1913). Lo hizo bajo la influencia de un escrito de **F. Keller** (*Unternehmung un Mehrvert* – Empresa y Plusvalía – Schriften der Görres - Gesellschaft, Cuaderno 12.); también un trabajo que queda por debajo del nivel de otros trabajos católicos moderno-apologéticos, a pesar de contener muchas buenas observaciones (aún cuando en **este** sentido no sean nuevas).

[25])- Que el simple hecho del cambio de entorno constituye uno de los medios más poderosos para fomentar estos fenómenos es algo completamente demostrado. La

misma joven polaca que en su patria no puede ser sacada de su abulia tradicional ni con las posibilidades más favorables de un mejor ingreso, cambia aparentemente toda su idiosincrasia y es capaz de dejarse explotar en forma ilimitada cuando trabaja como empleada en Sajonia. Entre los trabajadores temporarios italianos se dio el mismo fenómeno. Que en esto de ningún modo resulta decisiva la influencia educadora del ingreso a un “medioambiente cultural” más alto – aun cuando éste, naturalmente, influya mucho – es algo que queda demostrado por el hecho de que se observa el mismo fenómeno allí en dónde, como en el agro, la **clase** de ocupación sigue siendo la misma y el alojamiento en albergues para trabajadores eventuales y lugares afines determina hasta un temporal descenso en las condiciones de vida en una medida que, en el lugar de origen, jamás hubiera sido tolerado. Aquí, lo que quiebra el tradicionalismo y actúa en forma “educadora” es el simple hecho del trabajar en entornos completamente diferentes de los acostumbrados. Apenas si hará falta señalar cuánto del desarrollo económico norteamericano descansa sobre estas influencias. En la antigüedad, el significado sumamente similar del exilio de Babilonia para los judíos salta a la vista, por decirlo así, de los documentos; y lo mismo se aplica a los parsis.

Pero para los protestantes, como lo demuestra la inocultable diferencia de idiosincrasia económica que existe entre la Nueva Inglaterra puritana y el Maryland católico, el Sur episcopal y el Rhode Island interconfesional, la influencia del carácter religioso distintivo juega ostensiblemente un papel como factor **independiente**; en forma similar a lo que sucede con los jainos de la India.

[26])- Como es sabido, la misma constituye en la mayoría de sus formas un calvinismo o un zwinglianismo **atemperado** en mayor o en menor medida.

[27])- En el Hamburgo casi completamente luterano, la **única** fortuna rastreable hasta el Siglo XVII es la de una conocida familia **reformada**. (Amable indicación del Prof. A. Wahl).

[28]) Lo “novedoso” no es que mencione esta relación, a la cual ya trataron Laveleye y Matthew Arnold – entre otros. Al contrario, lo “nuevo” está en que duda de ella sin fundamento alguno. De lo que se trata es de **explicarla**.

[29])- Esto, naturalmente, no excluye que el pietismo oficial, al igual que otras corrientes religiosas, se haya opuesto, más tarde y por motivaciones patriarcales, a determinados “progresos” constitutivos del capitalismo económico tales como, por ejemplo, el pasaje de la industria doméstica al sistema fabril. En esto, como veremos frecuentemente más adelante, hay que diferenciar con claridad entre lo que una corriente religiosa **ambiciosa** en forma ideal y lo que **produce** de hecho, influyendo sobre el estilo de vida de sus creyentes. (En cuanto a la aptitud específica de la fuerza laboral pietista se pueden encontrar ejemplos compilados por mí sobre la base de una fábrica de Westfalia en el ensayo *Zur Psychophysik der gewerblichen Arbeit*, Archiv f. Soz. Tomo XXVIII, Pág. 263 y anteriores).

[30]) - El último párrafo corresponde al escrito: *Necessary hints to those that would be rich* (Sugerencias necesarias a los que quieren ser ricos), elaborado en 1736; lo demás está extraído de los *Advice to a young tradesman* (Consejos a un joven comerciante), 1748 “Works ed. Spark”, vol. II, pág. 87

[31]) *Der Amerikamüde* (Frankfurt, 1855) es una paráfrasis poética que recoge las observaciones americanas de Lenau. A este libro, tratando de calificarlo como obra literaria, hoy en día no sería fácil concederle algún mérito. Sin embargo, su valor es imponderable si se lo considera como un documento que muestra las contraposiciones (cada vez menos acentuadas) entre la manera de pensar de los alemanes y de los americanos. De manera especial, es la descripción viva de esa profunda vida originada en la mística alemana medieval – un patrimonio que comparten los alemanes,

católicos y protestantes por igual – que se halla en pugna con el sentido activista, característico de los centros puritano-capitalistas. Hemos confrontado los originales y realizado las enmiendas que requería la traducción un tanto libre que Kürnberger realizó del tratado de Franklin.

[32])- Frase que Sombart utiliza como lema del capítulo “La Génesis del Capitalismo” (*Der moderne Kapitalismus*, la. ed. vol. 1, pág. 193; cf. Pág. 390)

[33])- Esto no quiere decir, por supuesto, que Jakob Fugger haya sido moralmente indiferente o irreligioso (tampoco Benjamín Franklin se agota en las frases citadas). No habría sido necesaria la cita de Brentano (*Die Anfänge des modernen Kapitalismus* - Munich, 1916, pág. 150 y ss.) para salir a defender a este reputado filántropo de una incomprensión como la que Brentano parece atribuirme. La cuestión en realidad es justamente a la inversa: ¿cómo pudo un filántropo así pronunciar **justamente estas palabras** (cuya sintaxis especialmente característica Brentano omite) en un sentido **moralista**?

[34])- Aquí corresponde mencionar el diferente enfoque de Sombart. La gran importancia práctica de esta diferencia se hará evidente más adelante. Sin embargo, apuntemos ya aquí que de ningún modo Sombart dejó de considerar este aspecto ético del empresario capitalista. Es tan sólo que en su razonamiento este aspecto ético aparece como producido por el capitalismo mientras que, en nuestro caso y para nuestros propósitos, tenemos que considerar la hipótesis inversa. Recién al final de la investigación se puede adoptar una posición definitiva. Sobre la concepción de Sombart ver. Op. Cit., I, págs. 357, 380 y ss. Sus razonamientos siguen las brillantes imágenes contenidas en *Philosophie des Geldes* (Filosofía del dinero) de Simmel. Sobre su polémica conmigo, contenida en su *Bourgeois*, hablaré más adelante. Aquí no es el lugar adecuado para entrar en debates pormenorizados.

[35])- “Me he convencí finalmente de que la **verdad**, la **honestidad** y la **sinceridad** en el trato entre las personas son de la más alta importancia para nuestra felicidad. Desde ese momento decidí practicar esas virtudes durante toda mi vida y **hasta escribí esa decisión en mi diario íntimo**. La revelación, por si misma, no tuvo gran peso en mis actos. Siempre pensé que ciertas acciones no son malas sólo **porque** la doctrina revelada las prohíbe ni buenas **porque** esa doctrina las dispone sino porque, considerando todas las circunstancias, esas acciones probablemente sólo nos están prohibidas **porque** resultan perjudiciales o nos son exigidas **porque** nos benefician.

[36])- “Hasta donde fue posible me coloqué en segundo plano y la presenté... “ (*la formación de una biblioteca que en realidad había sido idea de él*) “... como la iniciativa de una ‘serie de amigos’ que me habrían pedido echar un vistazo y proponerla a aquellas personas consideradas como amigos de la lectura. De esta forma mi emprendimiento se hizo más ágil. Después de ello siempre me valí de este procedimiento en situaciones similares y puedo recomendarlo francamente en vista de mis frecuentes éxitos. El sacrificio temporal de la vanidad que con ello se hace, queda ampliamente retribuido más tarde. Cuando **por un tiempo** se desconoce a quién le corresponde el mérito, alguien que sea más vanidoso que el autor de la iniciativa se sentirá tentado a reclamar el mérito para si y, en ese caso, la envidia misma tenderá a hacerle justicia al primero haciendo que se le arranquen los galardones al usurpador para otorgarlos a quien en justicia le corresponden”.

[37])- Brentano, op. cit. (pág. 125 y 127 nota 1) toma esta observación para criticar las posteriores exposiciones sobre esa “racionalización y disciplinamiento” que la ascesis laica produciría en la persona. Ésa sería, así, la “racionalización” de un “estilo de vida irracional”. De hecho, así es. Lo “irracional” no es algo en si; es algo que resulta cuando se lo considera desde cierto **punto de vista** racional. Para el irreligioso todo estilo de vida religioso es “irracional”, así como lo es un estilo de vida ascético

para todo hedonista, aún cuando – medidos con **sus propios** valores – estos estilos de vida constituyan una “racionalización”. Si para algo ha de contribuir este estudio, que sea para expresar las múltiples facetas que tiene el aparentemente unívoco concepto de lo “racional”.

[38])- Proverbios 22;29. Lutero traduce por: “en su negocio”; las versiones inglesas más antiguas de la Biblia por: “*business*” (negocios).

[39])- Frente a la extensa, aunque algo imprecisa, apología que Brentano hace de un Franklin cuyas cualidades éticas supuestamente malinterpreté, remito al lector a esta observación que, a mi entender, debería haber bastado para hacer innecesaria dicha apología.

[40])- Aprovecho aquí la oportunidad para adelantar algunas observaciones “anticríticas”. Sombart incurre en una afirmación insostenible cuando en determinado momento (*Der Bourgeois*, Munich y Leipzig, 1913) afirma que esta “ética” de Franklin sería una “literal” repetición de lo expuesto por León Battista Alberti, el gran genio universal del Renacimiento que, aparte de escritos teóricos sobre matemáticas, artes plásticas, pintura, (sobre todo) arquitectura y sobre el amor (en lo personal fue misógino) también produjo una obra en 4 libros sobre la actividad doméstica (*Della Famiglia*) – de la cual lamentablemente no dispongo ahora de la edición de Mancini sino sólo de la más antigua de Bonucci.

La cita de Franklin está reproducida literalmente más arriba. ¿Dónde están en las obras de Alberti esos pasajes correspondientes, en especial la máxima que culmina en “el tiempo es dinero” y las consideraciones posteriores? El único pasaje que lejanamente recuerda a esto se encuentra, en mi opinión, hacia el final del Libro Primero (Edic. de Banucci Vol. II pág. 353) en donde se habla muy en general del dinero como el *nervus rerum* de lo doméstico y al cual, por ello, habría que administrar especialmente bien – en un todo de acuerdo con lo que ya Catón decía en *De Re Rustica*. Alberti, que pone especial acento en señalar que procede de las más nobles familias de Florencia (“*nobilissimi cavalieri ... della famiglia ...* págs 213, 228, 247 en la edición de Bonucci), considerado como una persona de “sangre mezclada” y dominado por un resentimiento contra el sexo debido a su origen extramatrimonial (que no lo descalifica en lo más mínimo); Alberti, en suma, nos ofrece un tratamiento completamente diferente.

Ciertamente, Alberti se caracteriza por recomendar **grandes** negocios, que serían los únicos dignos de una *nobile e onesta famiglia* y de un *nobile animo* (Op.Cit. pág. 209) y los que menos trabajo requieren (véase *Del Governo della Famiglia* IV, pág 55, y asimismo en la redacción para los Pandolfini, pág116, con lo cual, **por consiguiente**, el mejor negocio estaría ¡en la lana y en la seda!) y, más allá de ello, por recomendar una administración ordenada y estricta, vale decir: midiendo los egresos según los ingresos. De modo que, en principio, esto sería una norma para **la administración** pero no para **el lucro** (como precisamente Sombart podría haber advertido con facilidad) – del mismo modo en que, en la discusión sobre la esencia del dinero, la “*santa massesizia*” que se pone en boca de Gianozzo trata de la base de la **fortuna** (dinero o *possessioni*) y no del empleo del **capital**.

Alberti recomienda – como una medida de autodefensa contra los caprichos de la diosa “Fortuna” – la temprana adquisición del hábito de una actividad en *cose magnifiche e ample* (p. 192 y además en *Della Famiglia* p. 73-74) como única forma de mantener una salud duradera, evitando al mismo tiempo el ocio siempre peligroso para la conservación de la propia posición. Consecuentemente, también recomienda el aprendizaje previsor de un oficio digno de la posición social para prever el caso de reveses (aunque toda *opera mercenaria* es innoble - *Della Famiglia* 1. I pág, 209). Pero su ideal de la “*tranquillità dell' animo*” y su fuerte tendencia al “*λαθη βιωσας*” epicúreo

(*vivere a sè stesso* – Op.Cit. pág. 262), especialmente su aversión a todo cargo público (Op.Cit. pág. 258) por ser el mismo fuente de desórden, enemistades e involucramiento en negocios sucios; su ideal de vida en una casa de campo; la alimentación de su autoestima mediante la mención de sus antepasados y el tratamiento del **honor de la familia** (la cual, según la costumbre florentina, debe mantener su fortuna consolidada y no dividirla); todo esto a los ojos de cualquier puritano, hubiera sido una “idolatría” pecaminosa y, para Benjamin Franklin, un patetismo aristocrático desconocido.

Más aún: téngase presente la gran estima manifestada por todo lo literario (desde el momento en que la “*industria*” se orienta sobre todo hacia la actividad literario-científica, siendo ésta, en realidad, la única digna del ser humano y esencialmente sólo en boca del iletrado Gianozzo se pone la *masserizia* como un medio equivalente para vivir independientemente de los demás y no caer en la miseria; con lo que este concepto proveniente de la ética monacal se retroatribuye a un anciano sacerdote (pág. 249). Para medir la profundidad de las diferencias, póngase todo esto al lado de la ética y el estilo de vida de Benjamin Franklin y sus antepasados puritanos; compárense los escritos del Renacimiento dirigidos a los humanistas patricios con los escritos de Franklin dirigidos a las masas de la clase media burguesa – explícitamente de los *Commis* – y con los tratados y los sermones de los puritanos.

El racionalismo económico de Alberti, sostenido por todos lados con citas de autores de la Antigüedad, está emparentado esencialmente con el tratamiento de las cuestiones económicas que figura en los escritos de Jenofonte (al cual no conocía), Catón, Varro y Columella (al cual cita) – sólo que, contrariamente a Alberti, en estos autores, especialmente en Catón y en Varro, el **lucro** como tal aparece en primer plano. Por lo demás, las observaciones, por supuesto sólo esporádicas, de Alberti sobre la utilización de las *fattori*, su división del trabajo, su disciplina, la escasa confiabilidad de los campesinos etc. impresionan de hecho completamente como si hubiesen sido transportadas de la filosofía existencial de Catón y del ámbito de la esclavitud hogareña al del trabajo libre en la industria doméstica y la arquitectura de detalle.

Si Sombart (cuya referencia a la ética de la Stoa está decididamente errada) encuentra que el racionalismo económico se encuentra “desarrollado hasta sus últimas consecuencias” ya en Catón, la afirmación, bien entendida, no está directamente equivocada. De hecho, se podría poner al “*diligens pater familias*” de los romanos con el ideal del “*massajo*” de Alberti en la misma categoría. Lo característico en Catón es, sobre todo, que la propiedad agraria se considera y evalúa como elemento “**sostenedor**” de una fortuna. El concepto de “*industria*” en Alberti ya tiene un matiz diferente a consecuencia de la influencia cristiana. Y precisamente en esto aparece la diferencia. En el concepto de “*industria*”, término que proviene de la ascesis monacal y que fue desarrollado por autores monásticos, se encuentra el germen de un “ethos” que alcanza su pleno desarrollo en la “ascesis” exclusivamente **íntima** del protestantismo (de **aquí**, como subrayaremos frecuentemente más adelante, proviene la relación entre ambos, siendo que por lo demás están **menos** relacionados con la doctrina tomista de la Iglesia que con los éticos-mendicantes de Florencia y de Siena).

En Catón, y también en las propias exposiciones de Alberti, falta este “ethos”. Ambos hablan de una **experiencia** de vida y no de ética. También en Franklin se trata de un utilitarismo, pero el patetismo ético de la prédica a los jóvenes comerciantes resulta completamente inocultable y – más importante aún – constituye lo característico. Para Franklin una falta de esmero en el manejo del dinero significa, por decirlo así, un “asesinato” de embriones de capital; lo cual hace que se convierta por ello en un defecto **ético**.

Una relación íntima entre ambos (Alberti y Franklin) existe, de hecho, tan sólo en la

medida en que en Alberti **todavía no** y en Franklin **ya no** existen concepciones religiosas puestas en relación con la recomendación de “beneficio”. Alberti, al cual Sombart describe como “devoto” – pero quien en realidad, aún estando ordenado y teniendo algunos intereses romanos como tantos otros humanistas – no utiliza **en absoluto** argumentos religiosos (exceptuando dos pasajes completamente anodinos) como puntos de referencia. Tanto en el caso de Alberti como en el de Franklin sólo el utilitarismo tiene la palabra en este terreno, al menos de un modo formal. En el caso de Alberti a esto se le agrega incluso el social-utilitarismo mercantilista en su recomendación relacionada con la industria de la lana y la seda (que “brinde trabajo a muchas personas” Op. Cit. pág 292). El discurso de Alberti en esta materia constituye un paradigma muy adecuado para esa clase de – por decirlo de alguna forma – “racionalismo” económico inmanente que “refleja” condiciones económicas existentes y que se encuentra tanto en la época clásica china como en la antigüedad de Occidente, tanto en el Renacimiento como en la Ilustración; de hecho en los escritores de todas las épocas, interesados exclusivamente en “la cosa en sí”.

Por cierto que en Alberti y en autores similares – al igual que en la antigüedad en Catón, Varro y Columella – hallamos una **ratio** económica ampliamente desarrollada. Pero ¿cómo se puede creer que una **escuela** literaria de estas características pudo desarrollar un poder vitalmente transformador de la misma clase que una fe religiosa que le concede el **premio de la salvación eterna** a un determinado estilo de vida (que en este caso es metódico-racional)? Frente a esto, la forma que adquiere un estilo de vida orientado por una “racionalización” **religiosa** es algo que puede apreciarse, aparte de los puritanos de todas las denominaciones, en los ejemplos muy disímiles de los jainos, los judíos, ciertas sectas ascéticas del Medioevo, Wyclif, los Hermanos de Bohemia (un remanente del movimiento husita), los Skoptzis y los Stundistas de Rusia y numerosas órdenes monásticas.

Lo decisivo en la diferencia (tanto como para anticipar esto) es que una ética anclada en lo religioso y mientras se mantenga viva la fe religiosa, otorga altamente eficaces y muy definidos **premios psicológicos** (sin carácter económico) sobre el comportamiento que genera; algo de lo cual **no dispone** una simple teoría del arte de vivir como la de Alberti. Sólo en la medida en que estos premios efectivamente operan adquiere la ética mencionada una influencia autónoma sobre el estilo de vida y, con ello, sobre la economía. Por sobre todo, estos premios psicológicos deben operar con frecuencia (y esto es lo decisivo) en una dirección muy alejada del ámbito específico de la doctrina teológica que las contiene (siendo que dicha doctrina teológica también es tan sólo una teoría). Éste es, para expresarlo con claridad, la cuestión central en toda esta obra de Sombart y no hubiera yo esperado que la pasara tan completamente por alto.

En otro lugar me referiré a los teólogos éticos relativamente “pro-capitalistas” de la tardía Edad Media (en especial a Antonino de Florencia y Bernardino de Siena) a los cuales Sombart también malinterpreta en gran medida. En todo caso, Alberti no perteneció en absoluto a este círculo. De los razonamientos monacales sólo tomó el concepto de “*industria*”, no importa ahora a través de qué intermediarios. A pesar de toda una obediencia oficial y a pesar de toda su sujeción a la ética cristiana imperante, Alberti, Pandolfini y otros similares son representantes de esa concepción fuertemente antiguo-“pagana” cuya importancia en el desarrollo de la teoría económica moderna (y también en la política económica) – según la opinión de Brentano – he “ignorado”.

Es completamente cierto que **aquí** no he tratado **esta** secuencia causal. Sucede simplemente que no encaja en una obra que trata sobre la “ética **protestante** y el espíritu del capitalismo”. Tal como ya habrá oportunidad de demostrarlo, estoy muy lejos de negarle importancia. En todo caso, por poderosas razones, fui y soy de la

opinión que la influencia de esas causas, tanto en cuanto a su esfera como en cuanto a su orientación, fue totalmente **distinta** de la ética protestante (cuyos precursores para nada intrascendentes en la práctica fueron las sectas y la ética Wyclif-husita). **No fue el estilo de vida** (de la burguesía emergente) lo que influyó sobre ella sino la política de los estadistas y los príncipes. De este modo, es preferible mantener prolijamente separadas a estas dos secuencias causales, que en parte convergen pero que de ningún modo lo hacen en todas partes.

En cuanto a Benjamin Franklin, sus tratados sobre economía privada – que en la actualidad se utilizan en Norteamérica como textos escolares – pertenecen de hecho a la categoría de las obras que influyen intensamente sobre la vida **práctica** – en contraposición a la amplia obra de Alberti que apenas si trascendió el círculo académico. Pero Franklin está expresamente citado aquí como un hombre que estuvo ya tan más allá de la – en el ínterin palidecida – reglamentación existencial puritana como lo estuvo la propia “Ilustración” inglesa, siendo que las relaciones de esta última con el puritanismo han sido frecuentemente descriptas.

[41])- Por desgracia también Brentano metió todo afán de lucro (tanto el bélico como el pacífico) en una misma bolsa para luego presentar como algo específico del afán “capitalista” (en contraposición, por ejemplo, al feudal) tan sólo la orientación hacia el **dinero** (en lugar de hacia la tierra). Por lo demás, no sólo ha rechazado toda diferenciación adicional – que es precisamente lo que le hubiera posibilitado lograr conceptos claros – sino que (pág. 131) ha afirmado algo que, para mí, resulta incomprensible: haciendo referencia al concepto del “espíritu” del (¡moderno!) capitalismo construido a los efectos del presente estudio, afirma que ya incluye en sus supuestos aquello que aun habría que demostrar.

[42])- Véanse las, en todo sentido acertadas, observaciones de Sombart relativas a la economía nacional alemana en el siglo XIX (pág. 123, supra). Si bien lo que sigue se remonta en todos sus puntos decisivos a trabajos muy anteriores, considero que no tengo que subrayar en especial cuanto le debo a Sombart por el sólo hecho de disponer de sus grandes trabajos y de sus agudas formulaciones; incluso – y hasta **justamente allí** – en dónde transito por caminos diferentes. El deber de ser consciente de este reconocimiento lo tiene hasta quien se siente continuamente incitado por las opiniones de Sombart a contradecirlo decididamente y hasta a rechazar algunas de sus tesis.

[43])- No entraremos aquí a tratar la cuestión de establecer dónde se hallan estos límites. Como que tampoco tomaremos posición ante la teoría, propuesta originalmente por Brassey, formulada teóricamente por Brentano y tanto histórica como constructivamente por Schulte – Gävernitz, en cuanto a la correspondencia entre altos salarios y alto rendimiento laboral. La discusión ha sido reabierto por los profundos trabajos de Hasbach (*Schmollers Jahrbuch* 1903 pág. 385 - 391 y 417) y no está definitivamente cerrada. Para nosotros basta con el hecho, por nadie puesto en duda y hasta indudable, que bajos salarios y altas ganancias, bajos salarios y condiciones favorables para el desarrollo industrial, no son algo que siempre y sencillamente coinciden y que, en absoluto, simples y mecánicas operaciones financieras no producen una “educación” hacia la cultura capitalista y hacia la creación de posibilidades para una economía capitalista. Todos los ejemplos seleccionados son tan sólo ilustrativos.

[44])- Por ello es que la radicación de industrias **capitalistas** muchas veces no fue posible sin una amplia inmigración procedente de regiones de culturas más antiguas. Las observaciones de Sombart sobre el contraste existente entre las “habilidades” estrictamente personales o los secretos profesionales de los trabajadores manuales por un lado, y la tecnología moderna científicamente objetivada por el otro, son correctas. Sin embargo, por más que lo sean, en la época del surgimiento del capitalismo, la

diferencia apenas si existió. Más aún, las cualidades éticas (por decirlo así) del trabajador capitalista (y en cierto sentido también del empresario) tuvieron con frecuencia un “valor de escasez” más alto que las habilidades manuales de los operarios, anquilosadas como estaban en un tradicionalismo de varios siglos. Incluso la industria actual todavía no es lisa y llanamente independiente de estas características de la población en cuanto la elección de su residencia, y es que estas características fueron adquiridas por una larga tradición y una educación para un trabajo intensivo. Según el criterio actualmente vigente, allí en dónde se observa esta dependencia, existe la predisposición a adscribirla a cualidades raciales hereditarias en lugar de vincularla con la tradición y la educación. En mi opinión, esto es discutible.

[45])- Las observaciones que anteceden podrían ser malinterpretadas. Los fenómenos que se mencionan aquí no tienen nada que ver con la tendencia de una conocida clase de empresarios a interpretar en su beneficio la frase de “al pueblo hay que dejarle su religión”; ni con la nada infrecuente inclinación de amplios círculos, en especial del clero luterano, que en el pasado y por una general simpatía por lo autoritario, se ofrecieron como “policía negra” allí en dónde se trató de calificar a la huelga como pecado y a los sindicatos como fomentadores de la “codicia”, etc.. En los casos mencionados en el texto no se trata de casos aislados sino, por el contrario, de hechos muy frecuentes y, como veremos, típicamente recurrentes.

[46])- *Der moderne Kapitalismus* (El Capitalismo Moderno) Tomo I 1ª Edic. Pág. 62.

[47])- Op. Cit., pág. 195.

[48])- Naturalmente, nos referimos aquí a la empresa **moderna**, racional y específica de Occidente y no al capitalismo de los usureros, proveedores de materiales bélicos, arrendatarios de impuestos y cargos públicos, grandes comerciantes y magnates financieros, diseminado desde hace 3 milenios por todo el mundo, desde la China, India, Babilonia, Grecia, Roma y Florencia hasta la actualidad. Cf. la introducción.

[49])- Quizás haya que enfatizar que *a priori* nada obliga a suponer que, por un lado la tecnología de la empresa capitalista y, por el otro, el espíritu del “trabajo profesional” que suele darle al capitalismo su energía expansiva, tuvieron que hallar su caldo de cultivo **originario** en las mismas capas sociales. Algo similar ocurre con los contenidos de conciencia religiosos y sus relaciones sociales. Históricamente, el calvinismo fue uno de los portadores de la educación contribuyente al “espíritu capitalista”. Pero justamente los poseedores de grandes sumas de dinero en los Países Bajos – por razones que se verán más adelante – fueron, en su gran mayoría, arminianos; es decir: no partidarios del calvinismo de observancia estricta. En este caso y en muchos otros, la “típica” representante de la ética capitalista y de la estructura eclesiástica calvinista lo constituyó la emergente **pequeña y media** burguesía. Pero es que justamente esto coincide bastante bien con lo aquí expuesto: en todas las épocas existieron grandes poseedores de dinero y grandes comerciantes. En cambio, sólo la transición del Medioevo a la Edad Moderna conoció una organización racionalmente capitalista del trabajo industrial burgués.

[50])- Sobre esto, véase la excelente disertación de J. Maliniak en Zürich (1913) .

[51])- El cuadro general descrito a continuación está compilado de un modo “ideal-típico” a partir de las condiciones que se dieron en distintas ramas individuales y en diferentes lugares. A los efectos ilustrativos a los que aquí sirve, es irrelevante que en ninguno de los ejemplos el proceso se haya dado exacta y precisamente de la forma en que aquí se describe.

[52])- Por ello no es ninguna casualidad que, este primer período del racionalismo incipiente y de los primeros aleteos de la industria alemana, coincida, por ejemplo, con

una decadencia total del estilo de los objetos de uso y consumo cotidianos.

[53])- Esto no significa que la oscilación de la cantidad de metales preciosos pueda ser considerada como económicamente indiferente.

[54])- Esto se refiere tan sólo al tipo de empresario que **aquí** ponemos bajo observación y no a algún promedio empírico. (Sobre el concepto del “tipo ideal” véase mi exposición en *Archiv für Sozialwissenschaft* Tomo. XIX Cuaderno 1)

[55])- Quizás sea aquí el lugar adecuado para considerar brevemente el ya citado trabajo de F. Keller (Cuaderno 12 de las publicaciones de la Görres – Gesellschaft) y las observaciones concomitantes de Sombart (en el *Bourgeois*) en la medida en que resultan adecuadas a este contexto.

En realidad, es bastante fuerte que un escritor haga la crítica de un tratado en el cual la prohibición canónica del interés **no se menciona en absoluto** (excepto en una observación casual que no tiene relación **alguna** con la argumentación general), y que lo haga sobre el supuesto que precisamente esta prohibición del interés - ¡que tiene paralelos en casi todas las éticas religiosas del planeta! - sería el signo distintivo reivindicado por la ética reformadora para diferenciarse de la católica. Sólo debería estar permitido criticar trabajos que realmente se han leído o cuyos argumentos, si fueron leídos, no se han olvidado.

La lucha contra la *usuaria pravitata* atraviesa, en el Siglo XVI, tanto la historia eclesiástica hugonote como la de los Países Bajos. Con frecuencia los “lombardos” - vale decir: los banqueros - resultaron excluidos de la misma por su condición. La concepción más libre de Calvino (que, por otra parte, no impidió que la primera versión de sus Ordenanzas todavía previese medidas relacionadas con la usura) triunfó recién por medio de Salmasio. De modo que el contraste no reside en **esto**; más bien por el contrario. Peores son, sin embargo, las argumentaciones del autor referidas puntualmente a esta cuestión, siendo que llaman lamentablemente la atención por su superficialidad si se las compara, ya sea con los escritos de Funck y otros eruditos católicos, o bien con las - hoy en algunos detalles anticuadas pero aún así fundamentales - investigaciones de Endemann, (con citas que, en mi opinión, no le hacen justicia a estos autores).

Keller, no obstante, se mantiene alejado de excesos tales como los comentarios de Sombart (Op. Cit. Pág 321) quien afirma (refiriéndose esencialmente a Bernardino de Siena y a Antonino de Florencia) que en los “hombres piadosos” se observa formalmente “cómo desean espolear el espíritu empresario por todos los medios” interpretando (de un modo completamente similar a lo que sucedió con la prohibición del interés en todo el mundo) el préstamo a interés de tal modo que (utilizando nuestra terminología actual) la inversión de capital permanezca intacta. (El hecho que en Sombart los romanos pertenezcan a los “pueblos heroicos” y que, por otra parte - con una contradicción insuperable en su razonamiento - el racionalismo económico estuviese supuestamente desarrollado “hasta últimas consecuencias” ya en Catón (pág. 267), es algo que se hace notar aquí de paso para hacer ver que nos hallamos ante un “libro de tesis” en el sentido negativo del término).

Pero Keller también distorsiona el significado de la prohibición del interés. Esta prohibición, cuyo detalle específico no describiremos aquí, fue muchas veces exagerada en el pasado, luego fuertemente subestimada y hoy, en la era de los multimillonarios católicos ha sido directamente puesta de cabeza con fines apologeticos. La prohibición del interés - ¡a pesar de su fundamento bíblico! - fue derogada recién en el siglo pasado (*es decir: en el Siglo XIX - N. del T.*) mediante una instrucción de la Congregación del Santo Oficio y esto sólo *temporum ratione habita* e incluso sólo **indirectamente** ya que la instrucción no prohíbe más que el molestar en

el futuro a los penitentes con investigaciones sobre la *usuraria pravitas* cuando el perdón por la ofensa pudiese ser perdonada **aún en el caso** de una reinstauración de la norma. Alguien que haya hecho cualquier estudio de cierta profundidad sobre la altamente compleja Historia de la doctrina del interés sostenida por la Iglesia no puede afirmar (pág. 24) que la prohibición del préstamo a interés se refirió solamente al crédito de necesidad; que persiguió el objetivo del “mantenimiento del capital” y que hasta “promovió la empresa capitalista” (pág.25). No puede afirmar lo precedente porque, frente a ello, están las interminables controversias sobre, por ejemplo, la legitimidad de la compra de rentas, el descuento cambiario y la gran variedad de otros contratos (sobre todo teniendo presente que la mencionada disposición de la Congregación del Santo Oficio fue promulgada en ocasión del préstamo de **una ciudad**).

La verdad es que la Iglesia se decidió bastante tarde a recordar de nuevo la prohibición del interés. La verdad es que esto sucedió cuando las formas de inversión de capital usuales y puramente comerciales no eran préstamos a interés fijo sino *foenusnauticum*, *commenda societas maris* y el *dare ad proficuum de mari* constituía un préstamo tarifado según clases de riesgo evaluadas en función de las posibilidades de pérdidas y ganancias (cosa que **tenía** que ser, dado el carácter del interés aplicado al préstamo empresario). Todos estos empréstitos no se vieron afectados por la prohibición (o lo fueron sólo por algunos rigurosos canonistas individuales). Luego, cuando se hicieron posibles y usuales las inversiones de capital a interés fijo también como descuentos, al capital le surgieron (al igual que más tarde) dificultades bastante sensibles por parte de la prohibición del interés; dificultades que condujeron a toda clase de medidas en contra de las corporaciones de comerciantes (¡listas negras!). Pero la verdad sigue siendo que el tratamiento de la prohibición del interés por parte de los canonistas por lo común fue de índole **puramente** jurídico-formal aunque, en todo caso, sin nada de esa tendencia a “proteger el capital” que Keller les adscribe. **En la medida** en que se puede comprobar la existencia de actitudes explícitas frente al capitalismo en absoluto, lo que se observa es, por un lado, una aversión – por lo general tradicionalista y sordamente percibida – contra el poder **impersonal** e invasor del capital, lo cual lo hacía difícilmente accesible (tal como lo reflejan las observaciones de Lutero sobre los Fugger y sobre el negocio del dinero) y, por el otro lado, se observan también las posturas generadas por la necesidad de adaptación a las nuevas condiciones. Pero esto no pertenece aquí ya que, como ya fue dicho: la prohibición del interés y su destino tienen para nosotros una importancia a lo sumo sintomática y aún ésta sólo en forma limitada.

La ética económica de los teólogos mendicantes escoceses y, en especial, la de algunos del *quattrocento*, sobre todo la de Bernardino de Siena y Antonino de Florencia – en una palabra: la ética económica de autores monacales de una orientación específicamente racional **ascética** – merece sin lugar a dudas una página especial y, en nuestro contexto, no puede ser tratada aquí a la ligera. De otro modo tendría que anticipar en una anticrítica todo lo que recién al tratar la ética económica católica tengo para decir sobre su relación **positiva** con el capitalismo. Estos escritores se esforzaron – y en esto precedieron a algunos jesuitas – por justificar la ganancia empresaria del **comerciante** en tanto retribución por su “*industria*” como algo éticamente **permitido** (naturalmente, más que eso ni Keller puede afirmar).

En última instancia, el concepto y la evaluación de la “*industria*” está, por supuesto, tomado de la ascesis monacal; aunque también y según testimonio propio – ya que está puesto en boca de Gianozzo – del concepto de *masserizia* que Alberti a su vez tomó del léxico sacerdotal usual. Más tarde nos referiremos en detalle a la ética monacal como precursora de las denominaciones íntimamente ascéticas del protestantismo (en la antigüedad encontramos concepciones similares entre los cínicos, en inscripciones funerarias del helenismo tardío y – por condiciones

completamente diferentes – en Egipto). Lo que **falta por completo** (al igual que en Alberti) es justamente lo que para nosotros resulta decisivo. Como veremos más adelante, falta la **confirmación** de la salvación propia por la profesión, la *certitudo salutis*, tan característica de la concepción ascética protestante; faltan, por lo tanto, los **premios** psíquicos que la religión otorgaba por la “*industria*” y que necesariamente le tenían que faltar al catolicismo desde el momento en que sus medios de salvación simplemente fueron otros. A juzgar por los efectos, en estos escritores se trata de una **teoría** ética y no de impulsos individuales prácticos condicionados por intereses relacionados con la salvación del alma. Aparte de ello, se trata de un **acomodamiento** (que es fácil de ver) y no, como en la ascesis íntima, de argumentaciones provenientes de posiciones religiosas centrales. (Por lo demás, tanto Antonino como Bernardino hace ya mucho tiempo que han recibido tratamientos mejores que el que les brinda F. Keller). Y aún estos acomodamientos siguieron siendo discutidos hasta hoy día.

A pesar de ello, la importancia **sintomática** de estas concepciones ético monacales no es de ningún modo igual a cero. Los verdaderos “orígenes” de una ética religiosa que desembocó en el **moderno** concepto de la **profesión** estuvieron en las sectas y en la heterodoxia; sobre todo en Wyclif aún cuando la importancia de éste haya sido muy fuertemente sobreestimada por von Brodnitz (*Englische Wirtschaftsgeschichte*) quien opina que Wyclif actuó con tanta intensidad que al puritanismo ya no le quedó nada para hacer. En todo esto no podemos (ni debemos) entrar en aquí detalles. Este no es el lugar para explicar de paso cómo y en qué medida ya la ética cristiana del Medioevo **realmente** contribuyó a la creación de las condiciones previas requeridas por el espíritu capitalista.

[56])- Las palabras “μηδεν απελπιζοντες” (Lucas 6:35) y la traducción de la Vulgata “*nihil inde sperantes*” probablemente surgieron (según A. Merx) de μηδενα απελπιζοντες (**neminem** desperantes) ordenaban, pues, el préstamo a **cualquiera**, también al hermano pobre, sin hablar de interés en absoluto. Actualmente se le adjudica un origen arriano a la frase *Deo placere vix potest* (lo cual objetivamente es indiferente para nosotros).

[57])- 29. Un ejemplo de cómo se operaba con la prohibición de la usura, lo hallamos en el libro I, c. 65 del estatuto del *Arte di Calimala* (del cual únicamente tengo a mano el texto italiano transcrito en la Stor. Dei Com. Ital., vol. III, pág. 246, de Emliani-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*” Es decir: algo así como una indulgencia gestionada oficialmente por la corporación para sus miembros y por la vía de la sumisión. Muy característico del carácter extra-moral del lucro del capital son también las siguientes dos recomendaciones, así como también la norma inmediatamente anterior (c.63) de contabilizar todos los intereses y ganancias como “regalos”.

[58]). “*Ruf*” en alemán significa “llamado”, al igual que “*calling*” en inglés. Curiosamente, incluso en español la palabra “profesión” tiene connotaciones religiosas. Según el Diccionario de la Real Academia, “profesión” (Del latín *professio*, -*ōnis*) significa: **1.** f. Acción y efecto de profesar. - **2.** f. Ceremonia eclesiástica en que alguien profesa en una orden religiosa. - **3.** f. Empleo, facultad u oficio que alguien ejerce y por el que percibe una retribución. - Como puede apreciarse, recién en su tercera acepción la Academia le otorga un significado claramente laboral-ocupacional mundano. Siguiendo la exposición, se hace bastante obvio que Weber ignoraba estos matices de la lengua española. (N. del T.)

[59]) - 1. De las lenguas antiguas, el hebreo es la única que cuenta con expresiones de un cariz similar. Es el caso del vocablo empleado en relación con funciones **sacerdotales** (Ex., 35, 21; Neh., 11,22; 1 Chr., 9, 13; 23 4 26 30), en relación con

negocios llevados a cabo en el servicio al rey (especialmente I Sam. 8; 16, I Chr. 4, 23; 29, 6), con los deberes de un funcionario **real** (Esth. 3,9; 9, 3), con el **supervisor** de un trabajo (2. Reg. 12, 12), un esclavo (Ger., 39, 11), el **cultivo** de los campos (I Chr., 27, 26), con **trabajadores manuales** (Ex. 31, 5; 35, 21; I Reg. 7, 14), con comerciantes (Salm., 107, 23), y con todo “trabajo profesional” (Cf. Sirach 11,20).

La voz tiene su raíz en “enviar”, “mandar”; de ahí que en un principio significara “misión”. De acuerdo con las citas precedentes, parece evidente su proveniencia del mundo conceptual de la burocracia señorial y litúrgica egipcia, así como del Estado feudal salomónico dispuesto según modelos egipcios. Desde el punto de vista consciente, esta raíz – como concepto – se perdió por completo ya en la Edad Media, como en su momento me lo hizo ver A. Merx. La palabra se utilizó para cualquier clase de “trabajo” y se volvió tan incolora como nuestro término “profesión” con el cual compartió el destino de ser utilizado en forma primaria por funciones sacerdotales. La expresión equivalente a “lo comisionado”, “lo encomendado” o “tarea” (*pensum*) – que también aparece en Sirach 11,20 y que en los LXX se traduce por “διαθήκη” también procede de la burocracia señorial (Cf. el término que aparece en Ex. 5, 13, vgl. Ex. 5, 14 en dónde los LXX traducen “tarea” igualmente por “διαθήκη”. En la LXX, Sirach 43, 10 traduce “tarea” con χριμα). En Sirach 11,20 se trata evidentemente del cumplimiento de los mandatos **de Dios** – por lo que también aquí hay un parentesco con nuestro término de “profesión”.

En cuanto a la cita de Sirach, y las palabras διαθήκη, εργον, πονος cabe hacer referencia al conocido libro de Smend sobre Jesus Sirach (*Index zur Weisheit des Jesus Sirach*, Berlin 1907). Se sabe que el texto hebreo del libro de Sirach se ha perdido, pero fue redescubierto por Schechter y parcialmente completado con citas talmúdicas. Lutero no lo conoció y estos conceptos hebreos **no tuvieron** influencia sobre su discurso. Al idioma alemán le falta por completo una palabra equivalente que refleje el matiz ético. Allí en dónde Lutero tradujo el pasaje 11,20 y 21 de Sirach por “quédate en tu profesión”, correspondiéndose ya en un todo a la terminología actual, la LXX contiene una vez εργον y otra vez πονος, aunque la segunda ocurrencia proviene de una parte aparentemente por completo corrupta (en el original hebreo se habla de ¡la aparición de la ayuda divina!). Por lo demás, en la antigüedad τα προσηκοντα se utiliza en el sentido general de “deberes”. En el lenguaje de la stoa καματος conlleva esporádicamente un matiz conceptual similar, con proveniencia idiomática indiferente (algo sobre lo cual me llamó la atención en su momento Albert Fieterich). Todas las demás expresiones (como ταξις etc.) no tienen un matiz ético.

En el latín existen varios términos para expresar eso que traducimos por “profesión”, es decir: la actividad laboral permanente del hombre que (normalmente) constituye su fuente de ingresos y, con ello, su base económica existencial permanente. Al lado del incoloro “opus” se halla el “officium” (que proviene de “opificium”, de modo que resulta también incoloro en su origen aunque más tarde, especialmente en Séneca, significa “profesión”), término que ya tiene al menos un matiz emparentado con el contenido ético de la palabra alemana “Beruf”. O bien tenemos a “munus” que proviene de las facciones de la antigua comunidad de alcaldes. O bien, y finalmente, está “professio”, palabra que en este contexto provendría en forma característica de los deberes público-jurídicos, específicamente: de las antiguas declaraciones de impuestos de los ciudadanos. Más tarde “professio” se utilizó ya en el sentido moderno para designar a las “profesiones liberales” (*professio bene dicendi*), con lo que, en **este** terreno más específico, adquirió un significado general en todo sentido bastante similar a nuestro término de “Beruf” (incluso en un sentido más sutil, como cuando Cicerón dice de alguien que “non intelligit quid profiteatur” en el sentido de “no comprende su verdadera profesión”). Aunque, en este último caso, el término naturalmente es por completo mundano y está pensado sin ningún matiz **religioso**.

En el caso de “ars” – que en la época del Imperio se emplea para significar “oficio” – esto es, naturalmente, más así todavía. La **Vulgata** traduce los pasajes arriba citados de Jesus Sirach, una vez con “opus” y otra vez (v.21) con “locus”, lo cual en este caso podría significar “posición social”. El agregado de “*mandaturam tuorum*” proviene de un **asceta** como Hierónimo, lo cual Brentano subraya con razón sin percibir – como de costumbre – que **justamente** esto es lo característico en la proveniencia **ascética** del concepto, mundana antes de la Reforma y espiritual después. Por lo demás, no se sabe muy bien en qué texto se basó Hierónimo para su traducción.

Entre los idiomas románicos sólo el término español de “vocación” – transpuesto del ámbito sacerdotal y en el sentido de una “profesión” interior – tiene un matiz parcialmente equivalente al del alemán “Beruf”; aunque, en un sentido mundanal, no se usa nunca igual que “Beruf”. En las traducciones románicas, allí en dónde en la Vulgata figura “*vocatio*”, se utilizan la “vocación” española y las italianas “*vocazione*” y “*chiamamento*” **solamente** para traducir el κλησις, del Nuevo Testamento; es decir: al llamamiento del Evangelio para la eterna bienaventuranza. (Curiosamente Brentano opina – Op. Cit. – que esta interpretación, que comparto, hablaría de la preexistencia del concepto de “Beruf”, en su significado posterior a la Reforma. Pero no puede haber nada de eso. El término de κλησις **tuvo** que ser traducido por “*vocatio*”. ¿Dónde y cuando habría podido ser utilizado durante la Edad Media en nuestro sentido actual?) La traducción italiana de la Biblia del Siglo XV que se encuentra impresa en la *Collezione di opere inedite e rare*, Bologna 1887, utiliza en este sentido el término “*chiamamento*” conjuntamente con el de “*vocazione*” que es el término que utilizan las traducciones modernas.

Tal como surge del material terminológico y de una amable y detallada exposición de mi estimado amigo, el Profesor Baist (de Freiburg), las palabras de los idiomas románicos utilizadas para designar una actividad remunerada, constante, equivalentes al término de “Beruf” – que le otorga un sentido espiritual a una actividad **mundana** – o bien no poseen ninguna connotación religiosa en si mismas; aún cuando – como las derivadas de “*ministerium*” o de “*officium*” – originalmente hayan podido contener cierto matiz ético; o bien – como las derivadas de “ars”, “*professio*” e “*implicare (impiego)*” – carecen de esta connotación desde sus orígenes.

En los pasajes de Jesus Sirach mencionados al principio, allí dónde Lutero pone “Beruf”, se traducen en francés por v. 20 “office”, v. 21 “labeur” (traducción calvinista), en español por v. 20 “obra”, v. 21 “lugar” (siguiendo la Vulgata), o “*posto*” en las nuevas traducciones (protestantes). Los protestantes de los países románicos no pudieron, o bien ni siquiera intentaron, ejercer una influencia idiomática como la que Lutero pudo ejercer sobre el idioma cancilleril todavía poco racionalizado académicamente.

[60])- Por el contrario, la Confesión de Augsburgo incluye el concepto únicamente en forma incompleta y tácita. Así el Art. XVI declara (Cf. la Ed. de Kolde, pág. 43) : “Pues el Evangelio. . . no quiere derribar los regímenes temporales, la fuerza pública ni el matrimonio, porque quiere que todo ello sea conservado como orden de Dios y que en tales estados, cada quien **conforme a su profesión**, manifieste caridad y realice obras buenas y justas” (en latín sólo dice: *et in talibus ordinationibus exercere caritatem* (pág. 42)).

Por consiguiente, se infiere con facilidad la conclusión que “la autoridad debe ser acatada”. Con ello queda demostrado que aquí se trata de “profesión”, por lo menos en primer plano, con el significado del párrafo 1 Cor., 7. 20. en calidad de ordenamiento **objetivo**. En tanto que en el Art. XXVII (Cf. Ed. de Kolde, pág. 83 infra) únicamente trata de “profesión” (*in vocatione sua*) sólo en relación con los estratos sociales establecidos por Dios: pastor, autoridad, principado, nobleza, etc., y hasta esto aparece en alemán sólo en la versión del libro de las concordias, en tanto que en la

Ed. princeps alemana no figura la frase.

En el Art. XXVI (Kolde, pág. 81) encontramos la palabra “profesión” usada por esta única vez en un sentido que, al menos, tiene analogía con nuestro actual concepto: “que la penitencia no debe servir para hacerse uno digno de la gracia, antes bien para conservar recto al cuerpo, a fin que no entorpezca lo que a cada quien le está ordenado hacer conforme a su profesión” (*juxta vocationem suam*, en el texto latino).

[61]- El léxico nos demuestra, y así me ha sido confirmado gentilmente por mis colegas, señores Braune y Hoop, que con anterioridad a las tradiciones luteranas de la Biblia el vocablo “profesión” (*Beruf*) y que vertido al holandés es “*beroep*” al inglés es *calling*, al danés *kald* y al sueco *kallelse*, no figura en **ninguna** de las lenguas que hoy lo incluyen más que con el claro significado **laico** que nosotros le damos en la actualidad. Las voces que aparecen en el holandés y tanto en el bajo como en el alto alemán de la Edad Media tenían un **significado** conjunto de “profesión” y “llamamiento” (*Ruf*), en el sentido que en la actualidad tiene en alemán, abarcando asimismo, de manera muy específica (en el medioevo tardío), inclusive el otorgamiento de un **privilegio eclesiástico** a un candidato por parte del autorizado para hacerlo, lo cual es un caso especial que por lo general se explica en los diccionarios de las lenguas escandinavas. El propio Lutero también emplea el término algunas veces dándole este último sentido. Sin embargo, aunque este singular uso del vocablo haya propiciado con el tiempo su otro significado adicional, ello no quita que la concepción moderna de “profesión” parte, inclusive en cuanto a la gramática, de las traducciones de la Biblia, en especial de las protestantes, y únicamente en Tauler (m. 1361) descubrimos atisbos a los cuales nos referiremos más adelante. En general, todas las lenguas que han experimentado la presión dominante de las traducciones de la Biblia han dado forma a la palabra; en cambio, ello no se produjo en aquellas en que, como las románicas, no hizo mella la presión, por lo menos en este sentido.

Con el mismo vocablo de “*Beruf*”, Lutero traduce dos conceptos que difieren totalmente entre sí. Por de pronto, a la “*κλησις*” paulina, el llamamiento de Dios para la salvación eterna (cf. 1 C., 1, 26; Eph. 1, 18; 4. 1, 4; 2 Tess., 1, 11; Hebr., 3, 1; 2. Petri, 1, 10). En cada uno de estos casos se revela el concepto netamente piadoso del llamamiento efectuado por Dios a través del Evangelio valiéndose del Apóstol, y dicha voz no está en absoluto relacionada con el sentido de la “profesión” terrenal que tiene hoy en día. Con anterioridad a Lutero, las Biblias alemanas se han valido de la palabra *ruffunge* (esto es: “*llamamientos*”, “*llamadas*”). De este modo figura en todos los incunables que posee la Biblioteca de Heidelberg); y, ocasionalmente, en vez de “llamado por Dios”, figura “demandado (*gefordert*) por Dios”. En **segundo** lugar y según ya mencionamos, Lutero tradujo los vocablos reproducidos en la nota precedente de Jesús Sirach (en la traducción de los LXX, *εν τη ρησ σου παλαιω ητι και εμμενε τη πονη σου*) por “sigue en tu profesión”, (*beharre in deinem Beruf*) “persevera en tu profesión”: en vez de decir “en tu trabajo”.

En las traducciones de la Biblia autorizadas por el catolicismo y que fueron elaboradas con posterioridad (por ejemplo, la de Fleischütz, Fulda 1871) se sigue la traducción de Lutero (al igual que en otros lugares del Nuevo Testamento). Creo que en la traducción de este pasaje de Sirach es la **primera** vez que la palabra alemana *Beruf*, esto es, profesión, está empleada con su interpretación actual **puramente** laica. (La advertencia anterior v.20: *σηθι εν διαθηκη σου* la traduce por: “continúa en la palabra de Dios”, aún cuando los pasajes 14, 1, y 43, 10, de Sirach, contienen — acorde a la expresión hebraica que fue empleada por Sirach conforme a las citas talmúdicas — *διαθηκη*; que tiene un significado algo similar al nuestro de “profesión” en el sentido de “destino” o “trabajo encomendado”).

Más arriba ya comprobamos que en la lengua alemana no existe el término “profesión”

con el significado posterior de hoy en día, y que no fue usado así ni por los predicadores, ni por los traductores de la Biblia. Quienes tradujeron las Biblias al alemán con anterioridad a Lutero, en el pasaje de Sirach lo hacen por “obra” (*Werk*). Berthold von Regensburg pronunció en sus prédicas la palabra “trabajo” que a nosotros nos serviría para hablar de profesión. Así, pues, el lenguaje sigue aquí las huellas de la Antigüedad. El primer pasaje del que hasta el presente tengo noticia y que, en lugar de presentar la palabra profesión (*Beruf*), utiliza “llamamiento” (*Ruf*) para traducir κλησις en referencia al trabajo meramente profano, es el espléndido sermón de Tauler sobre Efes. 4 (Ed. de Basilea, f. 117 v) refiriéndose a los labriegos que van a “estercolar”: con frecuencia parten con más ímpetu “siguiendo confiados su llamamiento (*Ruf*) a diferencia de los clérigos que no respetan su vocación (*Ruf*)”. El término no se ha filtrado con este significado en el lenguaje laico. En las expresiones de Lutero hay al comienzo un titubeo (Obras, Ed. de Erl. 51, pág. 51) respecto de *Beruf* y *Ruf*. Sin embargo no existe la probabilidad de un influjo directo de Tauler, pese a que en la *Libertad de un Hombre Cristiano* se advierten muchas reminiscencias de esta bellísima prédica. Por de pronto, Lutero no se vale de la palabra para darle un sentido estrictamente laico como lo hizo Tauler (vale esto contra Denifle, *Luther*, pág. 163).

Cierto es que, haciendo abstracción de la admonición regular de abandonarse en Dios, el consejo de Sirach, en el texto de los LXX, no incluye una relación directa con una **valoración** religiosa específica del trabajo profesional laico (encontramos la expresión πονος, (agobio, fatiga), en el segundo pasaje que, de no hallarse alterado, designaría lo opuesto). Lo que Sirach expone se relaciona sencillamente con la advertencia del salmista (Sal., 37, 3): “... y habitarás en la tierra y **te apacentarás** de la verdad”, como lo corrobora asimismo con toda claridad el hecho de que la advertencia enlaza con (v.21) no permitir que ciegue el resplandor de los impíos, ya que para Dios es fácil convertir al pobre en rico. Únicamente la advertencia inicial del v.20 posee cierta similitud con la κλησις evangélica, mas resulta, justamente, que Lutero no ha traducido aquí la voz griega δια ηκη por “profesión”. El pasaje que corresponde a la primera epístola a los corintios y su traducción, es el arco que, en Lutero, enlaza los dos significados con apariencia heterogénea del vocablo “profesión”.

El pasaje en Lutero (en las usuales ediciones modernas) en el que figura este párrafo, dice: I Cor., 7, 17: “. . . pero cada uno como el Señor le repartió, y como Dios llamó a cada uno, así haga... (7,18) ... “¿Fue llamado alguno siendo circunciso? Quédese circunciso. ¿Fue llamado alguno siendo incircunciso? No se circuncide.” ... (7,19) ... “La circuncisión nada es, y la incircuncisión nada es, sino el guardar los mandamientos de Dios” ... (7,20) ... “Cada uno en el estado en que fue llamado, en él quede” (εν τη κλησει η εκλη η - A. Merx me hizo notar que esto constituye un indudable hebraísmo. En la Vulgata figura: *in qua vocatione vocatus est*). ... (7,21) ... “¿Fuiste llamado siendo esclavo? No te dé cuidado; pero también, si puedes hacerte libre, procúralo más.” ... (7,22) ... “Porque el que en el Señor fue llamado siendo esclavo, liberto es del Señor; asimismo el que fue llamado siendo libre, esclavo es de Cristo.” ... (7,23) ... “Por precio fuisteis comprados; no os hagáis esclavos de los hombres.” ... (7,24) ... Cada uno, hermanos, en el estado en que fue llamado, así permanezca para con Dios.” En 7,29 sigue luego la indicación sobre que el tiempo es “breve”, lo cual continúa con las conocidas indicaciones, motivadas por esperanzas escatológicas (7,31), de tener las mujeres como si no se tuviesen, de comprar como si no se poseyese lo comprado, etc. En la exégesis de este capítulo Lutero, todavía en 1523 y siguiendo las transcripciones alemanas más antiguas, traducía “κλησις” por “llamamiento” (Ed. Erl. T.51, pág. 51) interpretándolo como “estado”.

Sin duda alguna en este pasaje, y sólo en él, el vocablo “κλησις” tiene una gran relación con el *status* del latín, así como con nuestro “estado” (*estado* civil – p. ej. en relación con el matrimonio, *estado* laboral – si independiente o en relación de dependencia, etc.

Pero por cierto que no como lo entiende Brentano, Op. Cit., pág. 137, en el sentido actual de “profesión”. Difícilmente Brentano ha leído con atención el párrafo de referencia, ni mis opiniones respecto del mismo.) Con un sentido por lo menos algo similar, esta palabra — cuya raíz tiene una analogía con *ἐκκλησία* “asamblea convocada”— se encuentra en la literatura griega (con las limitaciones del material lexicológico disponible), únicamente en un pasaje de Dionisio de Halicarnaso. Allí se corresponde con el *classis* latino (derivado de una voz griega) equivalente a clases sociales, “convocadas”, “llamadas”. Teofilacto (Siglos XI/XII) interpreta 1 Cor., 7, 20 como: *ἐν οἷς βίω καὶ ἐν οἷς τὰ γὰρ τὰ καὶ πολιτευματι ὧν ἐπίστευσεν* (mi colega, el señor Deissman, me ha llamado la atención sobre este pasaje). Como quiera que sea la palabra *κλησις* **no es** equivalente a la de “profesión” en su sentido actual.

Sin embargo, Lutero, habiendo traducido dicha palabra por “profesión” en la advertencia (escatológicamente motivada) de que cada quien debe permanecer en su estado actual, al traducir después los Apócrifos, por la efectiva analogía del consejo, se valió de la misma palabra en la parte del consejo tradicionalista y anticrematístico de Sirach en cuanto a que cada quien debe continuar en su oficio. En realidad, esto es lo más concluyente y peculiar. El pasaje 1 Cor. 7, 17, no utiliza, conforme queda dicho, la palabra *κλησις* con el significado de “profesión” = círculo determinado de actividades. Mientras tanto (o de manera simultánea), en 1530, en la confesión de Augsburgo se daba por cierto el dogma protestante de la nulidad de la superación católica de la moralidad laica, usando en este caso la expresión “cada quien conforme a su profesión” (ver nota anterior). Lo que se destaca en las traducciones de Lutero es esto y la progresiva apreciación (que comienza justamente a principios de los años 30) de **la santidad** del orden en el cual cada uno se halla colocado. Es reflejo de una fe cada vez más acentuada en la especial intervención de la providencia divina aún en los pormenores de la vida, y simultáneamente, su cada vez más firme propensión a conceptualizar los ordenamientos mundanos como inmutables por voluntad divina. En el latín tradicional, “*vocatio*” significaba el llamado divino a **una vida** de santidad, ya sea en el claustro o como clérigo, y en virtud de la presión ejercida por este dogma fue que, en Lutero, tomó el sentido de labor “profesional” espiritual. Y de igual modo que ahora traduce *πνοος ἔργον* de Jesus Sirach por “profesión” (siendo que antes únicamente se contaba con la semejanza latina que provenía de la traducción monástica), anteriormente, en las sentencias de Salomón 22, 29, había traducido la voz hebrea en la que se basó la *ἐργον* del texto griego de Jesus Sirach y que, conjuntamente con la de *Beruf* del alemán y las nórdicas *kald* y *kallelse*, procede principalmente de la profesión sacerdotal, y en otras partes (Gen, 39, 11) por “negocio”. (LXX: *ἐργον*; Vulgata: *opus*; Biblias inglesas: *business*, o términos equivalente similar en las traducciones nórdicas y en todas aquellas que conozco). Su interpretación del vocablo “profesión” en el sentido que le damos en la actualidad, perduró por de pronto como algo completamente **luterano**. Los Apócrifos fueron juzgados por los calvinistas como opuestos al canon. Únicamente en virtud de un desarrollo que llegó a dar preeminencia al interés por la “confirmación” fue que se admitió e incluso se le otorgó un inusitado énfasis al concepto luterano de profesión. Sin embargo las traducciones iniciales (nos referimos a las románicas) no contaban con una palabra análoga y no tenían autoridad para formarla e introducirla en las lenguas ya estereotipadas.

En el Siglo XVI, el concepto de profesión, con nuestro significado hoy en día, recibe carta de naturalización en la literatura laica. Las traducciones de la Biblia anteriores a Lutero tradujeron *κλησις* por “llamamiento” (*Berufung*). Ejemplo de ello está en los incunables de Heidelberg (1462-66, 1485). Y en la traducción de Eck, en Ingolstadt, se lee: “el llamamiento (*Ruf*) en el que está llamado”. Las subsiguientes traducciones católicas, en su mayor parte, siguen sin rodeos a Lutero. Wyclif, en Inglaterra, es el primero de todos los traductores en utilizar (1382) el término *cleping* (vocablo de la antigua lengua inglesa, suplantado luego por el *calling*, de procedencia extranjera),

que caracteriza la ética de los Lolardos pues se trata de un vocablo que ya lleva en sí el sentido que luego se revalida en los reformados. A la inversa, Tindal, en su traducción de 1539, elige el concepto de “estado”: “*in the same state where in he was called*”, esto es: “en el mismo estado en que fue llamado”, y lo mismo ocurre en la traducción ginebrina de 1557. En cuanto a la oficial, efectuada por Cramer en 1539, éste utiliza *calling* en lugar de *state*, en tanto que la Biblia (católica) de Reims (1582), al igual que las Biblias cortesanas anglicanas de los tiempos isabelinos, ofrece la particularidad de volver a usar el vocablo *vocation*, conforme a la Vulgata. Es muy ajustada la observación de Murray sobre que, en Inglaterra, la traducción de Cramer originó el concepto puritano de *calling* con el significado de “profesión”, esto es: *trade*. En opinión de Murray, a mediados del siglo XVI la palabra *calling* aparece con ese significado. En 1588, se llegó a decir *unlawful callings* en relación con “profesiones ilícitas”, y *greater callings* (1603) en relación con “elevadas”. (Es algo extraña la percepción de Brentano (Op. Cit., pág. 139) cuando asegura que en la Edad Media no se tradujo *vocatio* por “profesión” en virtud de que este concepto era ignorado, pues únicamente a un hombre libre le era dado ejercer una profesión y, en este caso se carecía de gente libre en las profesiones burguesas. Para mí es incomprensible esta aseveración, cuanto más que la estructura social en el medioevo, contrariamente a la que existía en la Antigüedad, estaba fundamentada en el trabajo libre y, en especial, poco menos que la mayoría de los comerciantes eran libres.)

[62])- Para lo que sigue, ver la ilustrativa explicación de K. Eger, *Die Anschauung Luthers vom Beruf* (Concepción luterana de la profesión), Giessen, 1900. Contiene quizás sólo un error (común a la mayoría de los autores teológicos): el análisis insuficientemente claro del concepto de *lex naturae*. Ver al respecto: E. Troeltsch, en su reseña de la *Historia de los dogmas* de Seeberg, (Gött. Gel. Anz., 1902) y, particularmente, los pasajes que dedica a las doctrinas sociales de las Iglesias cristianas.

[63])- 5. Así, cuando Tomás de Aquino presenta la articulación estamentaria y profesional del individuo como obra de la divina **providencia**, a lo que se refiere es al **Cosmos** de la sociedad. Pero que **el individuo** se dedique a una “profesión” concreta y determinada (como diríamos nosotros, siendo que Tomás de Aquino dice “*ministerium*” u “*officium*”), eso según él obedece a *causae naturales*. Quaest. quodlibetal. VII art. 17 c: “*Haec autem diversificatio hominum in diversis officis contingit primo ex divina providentia, quae ita hominum **status distribuit**, . . . secundo etiam ex **causis naturalibus**, ex quibus **contingit**, quod in diversis hominibus sunt diversae **inclinationes ad diversa officia** . . .”*

De modo similar, Pascal deduce que es el azar el que decide la elección de la profesión (Cf. A. Koster, *Die Ethik Pascals*, 1907). Entre todas las éticas piadosas “orgánicas” únicamente la hindú, considerada la más oscura, mantiene una actitud diferente al respecto. La oposición entre el sentido tomista y el protestante de profesión — inclusive en su etapa luterana con su énfasis sobre la Providencia — se muestra con tanta claridad que ya no hace falta añadir nada a la cita anterior, siendo que más adelante se tratarán las concepciones del catolicismo.

Sobre Santo Tomás, ver **Maurenbrecher** en *Thomas v. Aquinos Stellung Zum Wirtschaftsleben seiner Zeit*, 1898. Si en ciertos detalles Lutero parece coincidir con Santo Tomás; esto se debe más a la influencia de la escolástica en general que a Tomás mismo. Como lo demuestra Denifle, el conocimiento de Tomás por parte de Lutero dejaba mucho que desear. (Cf. Denifle, *Luther und Luthertum*, 1903, pág. 501, así como las interpretaciones de Kohler: *Ein Wort zu Denifles Luther*, 1904, pág. 25 y ss.)

[64])- 6. Consideremos lo escrito en *Von der Freiheit eines Christenmenschen* (De la libertad de un cristiano): A) La “doble naturaleza” humana concurrente al

establecimiento de las obligaciones mundanas en el sentido de la *lex naturae* (reconocida como ordenamiento objetivo del cosmos) por cuanto (Ed. Erl., 27, pág. 188) el individuo está sujeto, **de hecho**, a su cuerpo y a la comunidad social. B) En este estado (y éste es un **segundo** argumento, relacionado con el anterior), si es cristiano por convicción, optará (pág. 196) por **corresponder** con el amor a su prójimo a la concesión de la gracia con la que Dios lo distinguió puramente por amor. Con esta relación muy inestable entre la “fe” y el “amor” se entrecruza C) (pág.190) la antigua justificación ascética del trabajo como factor mediante el cual el individuo “interior” logra el dominio de su cuerpo. Razón por la cual, D) el “trabajar” constituiría un **impulso** que Dios implantó en Adán (antes de la Caída) y al cual éste siguió “por complacer a Dios” — como después se confirma volviendo a mostrarse con un nuevo significado el concepto de *lex naturae* implicando ahora “moral natural”. Por último, E) (págs. 161 y 189) en relación con Mat. 7, 18 y s., aparece la idea de que el trabajo bien realizado es consecuencia de la nueva vida engendrada por la fe; sin que se desarrolle la decisiva idea calvinista de la “comprobación”. El intenso entusiasmo que impulsa toda esta exposición explica el uso en ella de elementos conceptuales heterogéneos.

[65]) - “No esperamos nuestro almuerzo de la benevolencia del carnicero, el panadero, o el campesino, sino de la percepción de sus propios beneficios; no nos dirigimos a su amor al prójimo sino, por el contrario, a su egoísmo y no les hablamos de nuestras necesidades sino siempre y sólo de las ventajas que ellos pueden obtener.” (Wealth of Nations, I,2)

[66])- 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. Elsparger VII, 213.) Antes de Lutero, la idea está en Tauler, equivalente en lo fundamental en cuanto al valor del “llamamiento” en el plano espiritual o laico. Las diversas formulaciones que utilizó Santo Tomás ponen de manifiesto que él, para darle fuerza al valor de la contemplación, consideró imprescindible interpretar el principio paulino: “aquel que no trabaja no tiene derecho a comer”, sustentando firmemente que el trabajo es un deber que atañe a todos los seres humanos *lege naturae*, mas no a cada uno individualmente. La jerarquía graduada del valor del trabajo, de las opera *servilia* de los labradores hacia arriba, es algo que tiene cierta relación con el sello privativo de las órdenes mendicantes, vinculadas por móviles materiales con la población en la que estaban establecidas, y que fue tan ajena a los místicos alemanes como al propio Lutero, cuyos padres eran campesinos, y que concebían como del agrado de Dios a la estructura estamentaria de la sociedad y a todas las profesiones por igual. Al respecto véanse los pasajes sobre Santo Tomás en Maurenbrecher: Th. v. *Aquino Stellung zum Wirtschaftsleben seiner Zeit*, Leipzig, 1898, pág. 65 y ss.

[67])- Tanto más sorprendente es que existan investigadores capaces de opinar que una creación de tal envergadura pudo ocurrir sin que de ella quedara la más pequeña huella sobre **el obrar** del individuo. Sinceramente, debo confesar que eso escapa a mi comprensión.

[68])- 10. “La vanidad tiene raíces tan profundas en el corazón humano, que hasta el más simple changarín, ayudante de cocina o estibador se vanagloria y quiere tener sus admiradores. . .” (Ed. de Faugeres, 1, 208; Cf. Koster, Op. Cit. págs. 17, 136 y ss). Respecto de la postura adoptada por Port-Royal y el jansenismo frente a la “profesión” — de lo cual volveremos a hablar más adelante—, Cf. el excelente ensayo del doctor Paul Honigsheim, *Die Staats und Soziallehren der französischen Jansenisten im 17. Jahrhundert* (Tesis doctoral de la Universidad de Heidelberg, 1914. que es parte una obra más completa acerca de la “Prehistoria de la Ilustración francesa”; cf. págs. 138 y ss. del primer trabajo de referencia).

[69])- 11. Con respecto a los Fugger opina que no es posible que “sea justo ni grato a

Dios el hecho que, a lo largo de la vida de una persona, una hacienda tan grande y tan señorial pase a acumularse en un solo montón”. Esto, en esencia, es la desconfianza del campesino respecto del capital. De igual manera (ver Gr. Sermón acerca de la usura, en la Ed. En., 20, pág. 109), juzga la adquisición de rentas como moralmente reprochable, puesto que la considera “una cosa nueva, astutamente fraguada”. Es decir: se trataba de algo que no le resultaba económicamente **transparente**, del mismo modo en que a los eclesiásticos actuales les resulta oscuro algo como el negocio a plazos en el comercio.

[70])- H. Levy ha estudiado estos conflictos en detalle (véase su trabajo en tomo a *Die Grundlagen des ökonomischen Liberalismus in der Geschichte der englischen Volkswirtschaft*, Jena, 1912). Cf. asimismo los *levellers*, por ejemplo en el ejército de Cromwell, en combate con los monopolios y las compañías (1653), en Gardiner, *Commonwealth*, II, pág. 179. En cambio, el régimen de Laud pretendía una organización económica del tipo “social-cristiano” gobernada por el rey y por la Iglesia, de la cual el monarca esperaba grandes beneficios políticos, así como fiscales y monopólicos. Precisamente, contra esto dirigieron su lucha los puritanos.

[71])- Lo que tratamos de decir con esto puede ejemplificarse tomando el manifiesto a los irlandeses con el cual Cromwell inició su lucha de exterminio contra ellos (1650) y que representó su respuesta al Manifiesto del clero católico irlandés de Clomacnoise del 4 y 13 de diciembre de 1649. Las frases centrales dicen: “*Englishmen had good inheritances (en Irlanda, se entiende) 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 Yon broke the union at a time when Ireland was in perfect peace and when through the example of English industry, through commerce and traffic , that which was in the nations hands 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.*” (Los ingleses tenían buenas herencias, a las que muchos de ellos **compraron con su propio dinero**. . . tenían buenos arrendamientos de irlandeses por largo tiempo por venir, **grandes propiedades sobre ellos**, casas y plantaciones levantadas **a su propio costo y cargo**. . . Yon rompió la unión. . . en un tiempo en que Irlanda estaba en perfecta paz y cuando, a través del **ejemplo de la industria inglesa, a través del comercio y las comunicaciones**, lo que se hallaba en manos de la nación era mejor para ellos que si toda Irlanda hubiera estado en su posesión. . . ¿Está Dios, estará Dios con ustedes? Estoy persuadido que no.)

El contenido de este manifiesto recuerda los editoriales de los periódicos ingleses durante la guerra contra los boers. No resulta característico por presentar el “interés” capitalista de los ingleses como fundamento jurídico de la guerra. Este argumento hubiera podido muy bien ser utilizado también en una discusión de, por ejemplo, entre Venecia y Génova en relación con la extensión de sus esferas de interés en el Oriente. (extrañamente Brentano me opone esta objeción (Op. Cit., pág. 142) a pesar de que yo mismo lo subrayo). Por el contrario, lo específico del manifiesto es, sin duda, el hecho que Cromwell – profunda e íntimamente convencido, como lo sabe todo aquel que conoce su carácter – fundamenta el **derecho ético** al sometimiento de los irlandeses en la circunstancia de que fue **el capital** inglés el que los educó para el **trabajo**, para lo cual hasta invoca a Dios. (El documento se encuentra impreso y analizado por Carlyle y resumido en la *History of the Commonwealth*, 1. pág. 163 y s.; asimismo contamos con la traducción alemana en el *Cromwell* de Honig.)

[72])- No es aquí el lugar adecuado para abundar en detalles. Tómense en cuenta los autores nombrados en las dos notas que siguen.

[73])- Cf. Julicher, y su bello libro acerca de las parábolas de Jesús: *Gleichnisreden*

Jesu, vol. II págs. 636, 108 y ss.

[74])- Para lo que sigue, véase en especial lo expuesto por Eger, Op. cit. Asimismo hemos de mencionar la notable y todavía actual obra de Schneckenburger (*Vergleichende Darstellung des lutherischen und reformierten Lehrbegriffs* Ed. por Guder, Stuttgart, 1855). En la *Ethik Luthers* de Luthardt, pág. 84 de la 1ª Ed. (única en mi poder), no se encuentra bien explicada la evolución de referencia. Cf. igualmente la historia de los dogmas, de Seeberg, T. II, pág. 262 infra. El artículo sobre “Profesión” en la *Realenzyklopädie f. prot. Theol. u. Kirche*, carece de valor. En lugar de un examen científico del concepto, se exponen algunas vagas consideraciones acerca de los más diversos y conflictivos asuntos, tales como el feminismo y otros similares. Por lo que respecta a las obras de economía de Lutero, consignemos tan sólo los ensayos de Schmoller, *Geschichte der nationalökonomie Ansichten in Deutschland während der Reformationszeit*, en la “*Zeitschrift für Staatswissenschaft*”, XVI, 1860; el trabajo premiado, de Wiskeman en 1861 y la obra de Frank G. War, *Darstellung und Würdigung von Luthers Ansichten vom Staat und seine wirtschaftlichen Aufgaben*, Conrads Abh. XXI, Jena, 1898. La, en parte excelente, literatura publicada con motivo del centenario de la Reforma no ha aportado nada nuevo **sobre este** punto, por lo que puedo ver. En cuanto a la ética social de Lutero (y luterana en general), naturalmente deberá consultarse la obra sobre las “doctrinas sociales” de Troeltsch.

[75])- Exposición sobre el Cap. 7 de la primera epístola a los Corintios, 1523, Ed. Erl., 51, pág. 1 y ss. Lutero aplica aquí el concepto de la libertad de “toda profesión” ante Dios todavía de manera tal que: 1)- se refuta cualquier **estatuto humano** (voto monacal, impedimento de casamientos mixtos, etc.); y 2)- destaca como precepto **de amor al prójimo** la observancia de las obligaciones tradicionales y mundanas que se tienen para con los demás (observancia que, en sí, es **indiferente** para con Dios). En realidad, en los razonamientos principales, p. ej. de págs. 55-56, se trata del dualismo de la *lex naturae* y la justicia divina.

[76])- Ver la parte que Sombart, con razón destaca como típica de lo que se expone acerca del “espíritu del oficio” (equivalente a tradicionalismo) en *Von Kaufhandlung und Wucher*, 1524: “En este comercio tu propósito no debe ser otro que perseguir tu alimento suficiente; luego, hacer el cálculo y el cómputo del coste, el vigor, el trabajo y el riesgo, y, en orden a ello, disponer, elevar o reducir la mercadería para conseguir el beneficio acorde con este trabajo y tu energía”. Lo esencial del principio está formulado completamente en un sentido tomista.

[77])- En su carta dirigida a H. y. Sternberg (1530), con la que le va dedicada la *Exégesis* del Salmo 117, el “estado” de la nobleza (inferior), no obstante su depravación moral, se muestra como fundado por el propio Dios (Ed. Erl. 40, pág. 282 infra). El sentido concluyente que los conflictos de Münzer significaron para el desarrollo de esta idea se revela con toda claridad en la carta (pág. 282 supra). Cf. asimismo Eger op. cit., pág. 150.

[78])- La interpretación de los versículos 5 y 6 del Salmo III (Ed. Erl., 40, págs. 215 y 216) (1530), se fundamenta también en la controversia sobre la supremacía de los monasterios, etc. por sobre el orden mundano. Aquí, la *lex naturae* (en contraposición al Derecho Positivo, tal como lo fabricaban el emperador y los juristas) es directamente **idéntica** a la justicia divina. Es una institución de Dios y abarca principalmente la estructura **estamentaria** del pueblo (pág. 215, Párr. 2 *in fine*), con lo cual sólo se subraya con fuerza la igualdad de los estamentos **ante Dios**.

[79])- Tal como se enseña específicamente en *Von Konzilien und Kirchen* (1539), así como en *Kurzes Bekenntnis vom heiligen Sakrament* (1545).

[80])- Hasta qué punto queda en segundo plano para Lutero el concepto de “**pasar la**

prueba” por parte del cristiano en su trabajo profesional y en su estilo de vida – tan importante para nosotros y tan dominante en el calvinismo – eso es algo que queda en claro en el pasaje de *Konzilien und Kirchen* (1539); Ed. Erl., 25, pág. 376 infra: “*De estas siete cosas principales (en las cuales se reconoce a la verdadera iglesia) los signos más bien exteriores por los cuales se reconoce a la santa iglesia cristiana . . . (se observan) cuando . . . no somos beodos, orgullosos, altaneros ni ostentosos sino castos, educados, sobrios.*” Según Lutero, estos signos no son tan seguros como “los superiores” porque “*muchos paganos son diestros en tales obras y a veces hasta parecen más santos que los cristianos.*” Calvino, como se verá más adelante, tuvo una posición apenas un poco diferente; no así el puritanismo. En todo caso, según Lutero, el cristiano sirve a Dios *in vocatione* y no **per vocatinem**. (Eger, pág. 117 y ss.) Pero justamente para el concepto del “**pasar la prueba**” es que se encuentran al menos algunos antecedentes aislados entre los místicos alemanes (en todo caso más en su sentido pietista que en el calvinista), aún cuando sean utilizados de un modo puramente psicológico (como p. ej. en el pasaje arriba citado de Suso en Seeberg, *Dogmengesch.* pág. 195 como en las ya vistas manifestaciones de Tauler).

[81])- Su postura definitiva se encuentra reflejada en algunas de sus manifestaciones referentes a la exégesis del Génesis (Op. Lat. Exeget. Ed. Elspeger Vol. IV p. 109): *Neque haec fuit levis **tentatio**, intentum esse suae vocationi et de allis non esse curiosum Paucissimi sunt, qui sua sorte vivant contenti . . . (p. 111 eod.) Nostrum autem est, ut vocanti **Deo pareamus** . . . (p. 112) Regula igitur haec servanda est, ut unusquisque **maneant in sua vocatione et suo donocontentus vivat**, de aliis autem non sit curiosus. Esto, en su resultado, se condice perfectamente con la formulación del tradicionalismo en Tomás de Aquino (Th. V, 2 Gen. 118 art. 1c) *Unde necesse est, quod bonum hominis circa ea consistat in quadam mensura, dum scilicet homo . . . quaerit habere exteriores divitias, prout sunt **necessariae ad vitam e jus 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 fundamenta lo pecaminoso del exceso del afán de lucro en la *lex naturae*, tal como ésta se desprende de la función u objeto (*ratio*) de los bienes externos. Lutero, por su parte, lo adjudica a la voluntad de Dios. Sobre la relación entre la fe y la profesión en Lutero, véase además: (Vol. VII p. 225) : . . . *quando es fidelis, tum placent Deo etiam physica, carnalia, animalia, officia, sive edas, sive bibas, sive vigiles, sive dormias, quae mere corporalia et animalia sunt. **Tanta res est fides** . . . Verum est quidem, placere **Deo etiam in impiis sed ulitatem et industriam in officio** (esta actividad en la profesión es una virtud de **lege naturae**). Sed obstat incredulitas et vana gloria, ne possint opera sua referre ad gloriam Dei (aproximándose a modismos calvinistas) . . . **M e r e n t u r** igitur etiam impitirum bona opera in hac quidem vita praemia sua (contrastando con la “vitia specie virtutum palliata” de San Agustín) *sed non numerantur, non colliguntur in altero.***

[82])- En el Sermonario eclesiástico (Ed. Erl., 10; págs. 233, 235-236) se lee: “**Cada cual** es llamado a una profesión ‘. En **esa** profesión (en la pág. 236 se dice directamente “orden” [*Befehl*]) debe mantenerse y servir a Dios. El Señor no encuentra gozo en la producción sino en la **obediencia** que le es inherente.

[83])- **Contrariamente** a lo antes expresado en cuanto a la influencia del pietismo sobre el sentido económico de las obreras, esto se condice con lo que informan a veces las empresas modernas sobre los pequeños industriales domiciliarios de firme observancia luterano-eclesiástica, por ejemplo en Westfalia, quienes **hoy** en no pocos casos piensan de un modo especialmente tradicionalista y se resisten a modificar sus métodos de trabajo – aún sin pasar al sistema fabril – incluso a pesar de la tentación de una mayor ganancia, dando como razón de ello al más allá en dónde de cualquier forma todo se equiparará. Lo que queda demostrado con esto es que la mera **concurrencia a la iglesia** y la mera fe no tienen todavía una importancia decisiva:

fueron contenidos religiosos mucho más concretos cuyo efecto desempeñó un papel por la época del surgimiento del capitalismo y lo sigue desempeñando – en menor medida – aún hoy en día.

[84])- Cf. Tauler, Ed. de Basilea, Tl. Pág. 161 y s.

[85])- Cf. la prédica típicamente apasionada de Tauler, Op. Cit., y Fol. 17,18, v. 20.

[86])- Debido a que en este lugar el único objeto de estas observaciones sobre Lutero es poner de manifiesto este hecho, pido al lector que se conforme con un esquema tan insatisfactorio y provisorio. Naturalmente, desde el punto de vista de una evaluación de Lutero, el esquema no puede ser de ninguna manera adecuado.

[87])- (N. del. T). La traducción es de Benito Ramón de Hemida, 1814). El texto, en el original inglés es el siguiente:

*They, looking back, all the eastern side beheld
Of paradise, so late their happy scat,
Waved over by that flaming brand; the gate
With dreadful faces thronged and fiery arms.
Some natural tears they dropped, **but wiped them soon:**
The world was all before them, there to choose
Their place of rest, and Providence their guide."*

[88] (N del T). El texto original en inglés es:

. . . "Only add
Deeds to thy knowledge answerable; add faith;
Add virtue, patience, temperance; add love,
By name to come called Charity, the soul
Of all the rest: **then wilt thou not be loth**
To leave this Paradise, but shall possess
A Paradise within thee, happier far."

[89])- Naturalmente, alguien que participara de la construcción histórica de los *Leveller* hubiera estado en la afortunada posición de reducir esto a diferencias raciales. Los *Leveller*, como representantes de anglosajones, creían defender su "derecho de nacimiento" (*birthright*) frente a los descendientes de Guillermo el Conquistador y los normandos. Es bastante asombroso que hasta ahora nadie haya interpretado a los "*Roundheads*" plebeyos como "braquicéfalos" en un sentido antropométrico.

[90])- El orgullo nacional del inglés es el resultado de la Carta Magna y de las grandes guerras. La actualmente tan típica expresión de "*She looks like an English girl*" (parece una joven inglesa), aplicada a bellas jóvenes extranjeras, ya se usaba en el Siglo XV.

[91])- Claro está que también en Inglaterra han permanecido tales diferencias. La *esquirearquía*, en especial, ha sido hasta hoy, representativa de la *merry old England*, y toda la época de la Reforma se puede concebir como el combate entre las dos clases de ingleses. En esta cuestión estoy de acuerdo con las reflexiones de M. J. Bonn (en la *Frankf. Zeitung*) en torno al ensayo espléndido de V. Schultz—Gavernitz acerca del imperialismo inglés. Cf. H. Levy en el *Arch. f. Sozialwiss.*, XLVI, 3.

[92])- Y justo esto es lo que se me ha adjudicado, extrañamente y en reiteradas oportunidades, a pesar de las observaciones precedentes y las que siguen – las cuales han permanecido inalteradas y son, en mi opinión, suficientemente claras.

II LA ÉTICA PROFESIONAL DEL PROTESTANTISMO ASCÉTICO

1. Los fundamentos religiosos del ascetismo mundano

En forma principal, los portadores históricos del protestantismo ascético (en el sentido aquí utilizado de la expresión) son cuatro:

1. El Calvinismo, específicamente **bajo la forma** que adquirió en las regiones principales de su esfera de influencia en Europa Occidental, en especial a lo largo del Siglo XVII.
2. El Pietismo
3. El Metodismo
4. Las sectas surgidas a partir del movimiento baptista. {93}

Ninguno de estos movimientos aparece absolutamente delimitado y enfrentado a los demás; tampoco hay una separación estrictamente establecida entre ellos y las iglesias reformadas no ascéticas.

El metodismo surgió recién a mediados del Siglo XVIII, dentro de la iglesia estatal inglesa, y no como una nueva iglesia sino como el renacimiento del antiguo espíritu ascético dentro de un contexto ya existente. Su separación de la iglesia anglicana se produjo recién a raíz de su desarrollo posterior, en especial por su expansión hacia América.

El pietismo comenzó a crecer por de pronto sobre el terreno del calvinismo en Inglaterra y especialmente en Holanda; se mantuvo conectado con la ortodoxia a través de transiciones completamente imperceptibles y luego, hacia fines del Siglo XVII y parcialmente vuelto a fundamentar en cuanto a lo dogmático, ingresó en el luteranismo gracias a la efectividad de Spener. El pietismo continuó siendo un movimiento **dentro** de la iglesia y sólo las influencias de la comunidad morava (de "Herrnhut") – siguiendo a Zinzendorf con ecos de influencias husitas y calvinistas – lo empujaron, al igual que al metodismo, en contra de su voluntad hacia una clase peculiar de construcción sectaria. Al comienzo de su desarrollo, el calvinismo y el bautismo estuvieron ásperamente separados y enfrentados; pero dado el bautismo de finales del Siglo XVII se relacionaron estrechamente siendo que, en las sectas independistas de Inglaterra y Holanda a principios de dicho Siglo, las transiciones ya eran graduales.

Tal como lo demuestra el pietismo, también la transición al luteranismo fue gradual, y el mismo caso se verifica en la iglesia anglicana, emparentada con el catolicismo tanto en su carácter externo como en el

espíritu de sus fieles más consecuentes. Si bien es cierto que la masa de los fieles y en especial los defensores más consecuentes de aquél movimiento ascético que se denominó “puritanismo” {94}, en el sentido más amplio de esta ambigua palabra, atacaron los fundamentos del anglicanismo; incluso en este caso los antagonismos se agudizaron progresivamente recién en el combate. También aquí, si dejamos completamente de lado las cuestiones constitutivas y organizacionales que por ahora no nos interesan – e incluso justamente en este caso – la situación sigue siendo la misma. Las diferencias dogmáticas, incluso las más importantes como las doctrinas de la predestinación y la justificación, se entremezclaron en las más diversas combinaciones y ya a principios del Siglo XVII impidieron, regularmente pero no sin excepción, el mantenimiento de una comunidad eclesiástica. Pero, por sobre todo, los fenómenos más importantes para nuestro objetivo en cuanto a la conducta **moral** se encuentran en forma similar tanto entre las distintas cuatro fuentes arriba mencionadas como en cualquiera de las múltiples denominaciones que surgieron a partir de ellas.

Veremos más adelante cómo máximas éticas similares pueden relacionarse con diversos fundamentos dogmáticos. Incluso los influyentes medios literarios auxiliares destinados a orientar el cuidado de las almas, sobre todo los compendios casuísticos de las diferentes confesiones, se influenciaron mutuamente con el correr del tiempo y es posible hallar en ellos grandes similitudes aún a pesar de una notoria divergencia en la praxis del estilo de vida cotidiano. De modo que casi parecería que lo mejor sería ignorar por completo tanto las bases dogmáticas como la teoría ética, concentrándonos exclusivamente en la praxis moral en la medida en que ésta resulta determinable.

Sucede, sin embargo, que no es tan así. Las diferencias entre las raíces dogmáticas de la moral ascética desaparecieron por supuesto luego de tremendas luchas. Pero el original anclaje en aquellos dogmas no sólo dejó poderosas huellas en la moral "adogmática" posterior sino que **solamente** el conocimiento de ese pensamiento original permite comprender la forma en que dicha moral estuvo relacionada con el pensamiento predominante sobre el **más allá**, que dominó a las personas más espirituales de aquella época. Sin el poder preponderante de ese pensamiento **ninguna** renovación sería del estilo de vida cotidiano tuvo éxito en aquellos tiempos.

Porque, por supuesto, aquí no nos interesa lo que, por ejemplo, teórica y oficialmente enseñaban los compendios éticos de la época ([95]) — aún cuando, por cierto, éstos tuvieron su importancia práctica para la disciplina eclesiástica, la labor pastoral y la prédica. Lo que nos interesa es algo completamente diferente: es el capturar aquellos **impulsos** psicológicos, creados por medio de la fe religiosa y la praxis de la vida religiosa, que orientaron la conducta cotidiana y mantuvieron al individuo dentro de dicha orientación. Porque sucede que estos impulsos surgieron en gran medida también de la particularidad de las concepciones religiosas.

El hombre de aquella época cavilaba sobre dogmas aparentemente abstractos en una medida que, a su vez, se hace comprensible sólo si penetramos en la relación que estos dogmas tenían con intereses práctico-religiosos. Es inevitable recorrer el camino a través de algunas concepciones dogmáticas ([96]) que al lector no teólogo le parecerán tan difíciles como superficiales y ligeras le parecerán al teológicamente formado. En ello, por supuesto, estamos forzados a presentar los pensamientos religiosos con una coherencia "ideal-típica" compilada que sólo en raras ocasiones fue posible hallar en la realidad histórica. **Precisamente** porque en la realidad histórica es imposible trazar límites rigurosos, sólo podemos esperar descubrir los efectos específicos de estos pensamientos investigando sus expresiones **más consecuentes**.

Pues bien, el calvinismo es la doctrina ([97]) alrededor de la cual se libraron las grandes batallas políticas y culturales ([98]) durante los Siglos XVI y XVII en los países de mayor desarrollo capitalista: los Países Bajos, Inglaterra y Francia. Por ello, es la doctrina que consideraremos en primer término.

En sus inicios y, en términos generales aún hoy, se ha considerado que el dogma más característico de esta doctrina es el de la **predestinación**. Es cierto que se ha discutido sobre si éste es el dogma "más esencial" de la iglesia reformada o bien si constituye tan sólo un "apéndice". Pero los juicios sobre la esencia de un fenómeno histórico pueden ser, por un lado, juicios de valor y de fe — específicamente cuando se hace referencia a lo que "interesa" en el fenómeno, o cuando se desea significar tan sólo su "valor" permanente. O bien, por el otro lado, lo que se quiere expresar es su importancia **causal** sobre otros procesos históricos y, en ese caso, lo que tenemos es un juicio de adjudicación histórica. Si, como sucederá aquí, procedemos según este último punto de vista e investigamos la importancia que le cabe al dogma mencionado por sus **efectos** histórico-culturales, éstos seguramente tendrán que adquirir una alta importancia ([99]).

La batalla cultural librada por Oldenbarneveldt fracasó con él. La división en la Iglesia inglesa se hizo insalvable bajo Jacobo I desde el momento en que el puritanismo y la corona diferían incluso en cuanto a lo dogmático (precisamente sobre esta doctrina) al punto que, en términos absolutos, **este** aspecto del calvinismo es el que fue considerado peligroso para el Estado y, en consecuencia, combatido por las autoridades. ([100]) Los grandes sínodos del Siglo XVII, sobre todo los de Dordrecht y Westminster — junto a varios otros menores — pusieron en el centro de sus actividades la elevación del dogma de la predestinación a la categoría de validez canónica. El mismo sirvió de firme sostén a innumerables héroes de la "*ecclesia militans*" y produjo cismas tanto en el Siglo XVIII como en el XIX, convirtiéndose en el grito de batalla de cada gran resurgimiento.

No podemos pasarlo por alto sin exponer su contenido — puesto que hoy ya no se lo puede suponer conocido por cualquier persona culta — y para ello recurriremos al texto auténtico contenido en la "Confesión de

Fe de Westminster" del año 1647 la cual, en este punto, ha sido simplemente repetida por las confesiones independistas y baptistas. ([101]) ([102])

Capítulo 9. (Del Libre Albedrío)

Nº 3: El hombre, por su caída a un estado de pecado, ha perdido absolutamente toda capacidad para querer algún bien espiritual que acompañe a la salvación; por tanto como hombre natural, que está enteramente opuesto a ese bien y muerto en el pecado, no puede por su propia fuerza convertirse a si mismo o prepararse para la conversión.

Capítulo 3 (Del Decreto Eterno de Dios)

Nº 3: Por el decreto de Dios, para la manifestación de su propia gloria, algunos hombres y ángeles son predestinados (*predestinated*) a vida eterna, y otros preordenados (*foreordained*) a muerte eterna.

Nº 5: A aquellos que Dios ha predestinado para vida desde antes que fuesen puestos los fundamentos del mundo, conforme a su eterno e inmutable propósito y al consejo y beneplácito secreto de su propia voluntad, los ha escogido en Cristo para la gloria eterna. Dios los ha predestinado por su libre gracia y puro amor, sin previsión de su fe o buenas obras, de su perseverancia en ellas o de cualquiera otra cosa en la criatura como condiciones o causas que le muevan a predestinarlos; y lo ha hecho todo para alabanza de su gloriosa gracia.

Nº 7: Respecto a los demás hombres, Dios ha permitido, según el consejo inescrutable de su propia voluntad, por el cual otorga su misericordia o deja de hacerlo según quiere, para la gloria de su poder soberano sobre todas las criaturas, pasarles por alto y ordenarlos a deshonra y a ira a causa de sus pecados, para alabanza de la justicia gloriosa de Dios.

Capítulo 10 (Del Llamamiento Eficaz)

Nº 1: A todos aquellos a quienes Dios ha predestinado para la vida, y a ellos solamente, le agrada en su tiempo señalado y aceptado, llamar eficazmente por su palabra y Espíritu, fuera del estado de pecado y muerte en que están por naturaleza, a la gracia y salvación por Jesucristo; iluminando espiritual y salvadoramente su entendimiento, a fin de que comprendan las cosas de Dios; quitándoles el corazón de piedra y dándoles uno de carne; renovando sus voluntades y por su potencia todopoderosa, induciéndoles hacia aquello que es bueno, y trayéndoles eficazmente a Jesucristo; de tal manera que ellos vienen con absoluta libertad, habiendo recibido por la gracia de Dios la voluntad de hacerlo.

Capítulo 5 (De la Providencia)

Nº 6: VI. En cuanto a aquellos hombres malvados e impíos a quienes Dios como juez justo ha cegado y endurecido a causa de sus pecados anteriores, no solo les niega su gracia por la cual podrían haber alumbrado sus entendimientos y obrado en sus corazones, sino también algunas veces les retira los dones que ya tenían, y los expone a cosas como su corrupción, que da ocasión al pecado, y a la vez les entrega a sus propias concupiscencias, a las tentaciones del mundo y al poder de Satanás; por tanto sucede que se endurecen aún bajo los mismos medios que Dios emplea para suavizar a los demás. ([103])

“Podré ir al infierno pero un Dios como ése nunca me obligará a respetarlo” – fue, como es conocido, el juicio de Milton sobre esta doctrina; ([104]) pero lo que aquí nos interesa no es un juicio de valor sino la posición histórica del dogma. Sólo podemos detenernos brevemente sobre la cuestión de cómo surgió esta doctrina y cuales fueron los argumentos intelectuales que la teología calvinista terminó incorporando.

Había dos caminos posibles que conducían a ella. El fenómeno del sentimiento de redención se relaciona con la segura percepción de que todo se debe exclusivamente a la efectividad de un poder objetivo y nada, en lo más mínimo, sucede merced al valor del propio individuo; percepción que justamente se observa en los más activos y apasionados de aquellos grandes místicos que aparecen en forma reiterada en la Historia del cristianismo desde San Agustín. Al parecer, a estas personas el poderoso sentimiento de alegre seguridad, en el que estalla la tortura del sentido de culpa, les sucede de un modo completamente repentino y destruye toda posibilidad de interpretar que este excepcional regalo de la Gracia pueda estar relacionado con cualquier acción propia o con cualquier colaboración o cualidad de la propia fe y de la propia voluntad. También Lutero estuvo firmemente convencido del "consejo secreto" de Dios como fuente única, absoluta y fortuita de su estado de gracia religiosa en el momento de su más genial creatividad religiosa, en el que fue capaz de escribir su "Libertad de un Cristiano". ([105]) De un modo formal tampoco abandonó la idea más tarde, pero la misma no sólo no adquirió en él una posición central sino que hasta pasó cada vez más a un segundo plano mientras más forzado se veía a actuar con "realismo político" en su calidad de dirigente político eclesiástico responsable.

Melanchton evitó de un modo completamente deliberado incorporar la "peligrosa y oscura" doctrina a las Confesiones de Augsburgo y para los padres de la Iglesia luterana quedó dogmáticamente establecido que la gracia de Dios se puede perder (*amissibilis*) y puede ser recuperada mediante la humildad dispuesta a hacer penitencia y mediante la fe en la palabra de Dios y en los sacramentos. Exactamente inverso fue el proceso en Calvino ([106]) en quien se percibe un progresivo aumento de la importancia de dicha doctrina a lo largo de las polémicas controversias que sostuvo con sus adversarios dogmáticos. Está

completamente desarrollada recién en la tercera edición de su “Institutio” y logra una posición central tan sólo en forma póstuma, en las grandes batallas culturales a las que los sínodos de Dordrecht y de Westminster intentaron poner fin. Sucede que en Calvino, el “*decretum horribile*” **no es** algo **vivenciado** como en Lutero sino algo **pensado** y por ello su importancia se magnifica con cada desarrollo consecuente ulterior de un razonamiento cuyo interés está dirigido exclusivamente hacia Dios y no hacia el Hombre. ([107])

Dios no existe por voluntad de los hombres; son los hombres los que existen por voluntad de Dios y todo acontecimiento – por consiguiente también el hecho, indudable para Calvino, de que únicamente una pequeña parte de la humanidad está llamada a ser bienaventurada – puede tener sentido tan sólo y exclusivamente como medio para el fin de la auto-glorificación de la majestad de Dios. Carece de sentido y es un crimen de lesa majestad el aplicar criterios de “justicia” terrenal a las decisiones soberanas de Dios ([108]) puesto que Él, y sólo Él, es **libre** – vale decir: no sujeto a ley alguna – y sus sentencias nos resultan comprensibles y en absoluto cognoscibles tan sólo en la medida en que Él ha considerado apropiado hacérselas conocer. Debemos atenernos tan sólo a estos fragmentos de la verdad eterna. Todo lo demás – el **sentido** de nuestro destino individual – está rodeado de oscuros misterios cuya investigación es imposible y presuntuosa. Si, acaso, los réprobos se quejasen de su destino considerándolo inmerecido ello sería semejante a unos animales quejándose por haber nacido como seres humanos. Porque toda criatura se halla separada de Dios por un abismo infranqueable y merece de Su parte únicamente la muerte eterna a no ser que Él disponga otra cosa para glorificar su majestad. Todo lo que sabemos es que una parte de la humanidad será bienaventurada mientras la otra quedará condenada. Suponer que el mérito o demérito humano contribuye a determinar este destino significaría considerar como modificables las decisiones absolutamente libres de Dios que están establecidas desde la eternidad: una idea imposible.

El “Padre Celestial” del Nuevo Testamento, que se alegra del retorno del pecador como la mujer que se alegra de hallar la moneda extraviada, se ha convertido aquí en un ser trascendente y separado de todo entendimiento humano que desde la eternidad le adjudica a cada uno su destino en virtud de sentencias inescrutables y que ha dispuesto hasta el más pequeño detalle del cosmos. ([109]) A la gracia de Dios, desde el momento en que Sus designios son inmutables, tanto no la pueden perder aquellos que la han recibido como no la pueden alcanzar aquellos a quienes les ha sido negada. En su patética crueldad, esta doctrina tuvo que tener sobre todo una especial consecuencia para el ánimo de la generación que se rindió ante su enorme coherencia: la sensación de una inaudita soledad interior de parte del **individuo** aislado. ([110])

En la cuestión de la salvación eterna, la más decisiva de las cuestiones para una persona de la época de la Reforma, el ser humano estaba

condenado a caminar solo por su calle para cumplir con un destino determinado desde la eternidad. Nada ni nadie podía ayudarlo. Ningún predicador, porque solamente el Elegido podía entender de un modo espiritual la palabra de Dios. Ningún sacramento, porque, si bien los sacramentos fueron ordenados por Dios y por ello debían ser inquebrantablemente observados, no constituían un medio para obtener la gracia divina y servían tan sólo de “*externa subsidia*” a la fe. Ninguna Iglesia, porque – si bien estaba vigente el precepto de “*extra ecclesiam nulla salus*” en el sentido de que quien se mantiene alejado de la verdadera Iglesia no podrá nunca más pertenecer a los Elegidos por Dios – sucedía que los réprobos también pertenecían a la Iglesia (externa). Más aún: **debían** pertenecer a ella y someterse a sus medios de disciplina, no para obtener así la salvación – lo cual sería imposible – sino porque, para gloria de Dios, también ellos debían ser obligados a la observancia de Sus mandamientos. Y finalmente, tampoco podía ayudarlo ningún Dios, porque incluso Cristo murió tan sólo por los Elegidos ([111]) a quienes Dios, desde toda la eternidad, había decidido dedicar el sacrificio de su muerte. Lo absolutamente decisivo frente al catolicismo fue esta supresión total de la salvación **sacramental** – eclesiástica (algo que de ninguna manera se cumplió con todas sus consecuencias en el luteranismo).

Con ello culmina aquí aquél gran proceso de la **eliminación de lo mágico** en el mundo ([112]) que comenzó con la antigua profecía judía y que, en conjunción con el pensamiento científico helénico, desechó todos los medios **mágicos** de búsqueda de la salvación por considerarlos supersticiones y blasfemias. El auténtico puritano hasta rechazó todo vestigio de ceremonia religiosa fúnebre y sepultó a sus seres queridos en completo silencio para no dar lugar a ninguna “superstición” y para impedir toda confianza en efectos salvadores de índole mágico-sacramental. ([113]) Es que no sólo no había un medio mágico; no había ningún medio en absoluto para concederle la Gracia de Dios a aquél a quien Dios había decidido negársela.

Relacionado con la tajante doctrina de la incondicional lejanía de Dios y de la carencia de valor de todo lo creado, este aislamiento íntimo del ser humano contiene, por un lado, el motivo para la postura absolutamente negativa del puritanismo frente a todos los elementos sensorial-**emotivos** de la cultura y de la religiosidad subjetiva, porque resultan inútiles para la salvación y promueven ilusiones sentimentales además de supersticiones idólatras; con lo que básicamente se llega al rechazo de toda cultura sensorial en absoluto. ([114]) Por el otro lado, sin embargo, constituye una de las raíces de ese individualismo carente de ilusiones y con tonalidades pesimistas ([115]) que aparece aún hoy en la “idiosincrasia popular” y en las instituciones de los pueblos con un pasado puritano, en tan notoria contradicción con el cristal completamente diferente a través del cual más tarde la “Ilustración” consideraría al ser humano. ([116])

Por la época que nos ocupa hallamos claramente las huellas de esta influencia de la doctrina de la predestinación en las manifestaciones

más elementales del estilo de vida y de la concepción de la vida. Las hallamos incluso allí en dónde su vigencia como dogma ya estaba desapareciendo. Es que constituía la forma más **extrema** de aquella **exclusividad** de la fe en Dios que es la que aquí nos interesa analizar. Así, por ejemplo, llama la atención, especialmente en la literatura puritana inglesa, la frecuentemente reiterada advertencia de no confiar en la ayuda o en la amistad de otros seres humanos. ([117]) Incluso el moderado Baxter recomienda una profunda desconfianza hasta del amigo más cercano y Bailey directamente recomienda no confiar en nadie y no dejar que nadie se entere de algo comprometedor; sólo Dios debe ser nuestro confidente ([118]).

En notable contraposición con el luteranismo y, en consonancia con este estilo de vida, en aquellas regiones dónde el calvinismo tuvo un desarrollo pleno desapareció silenciosamente la práctica de la confesión privada en relación con la cual el propio Calvino sólo tuvo dudas por su posible malinterpretación sacramental. Este proceso es de gran trascendencia. Por de pronto como síntoma de la forma en que actúa esta religiosidad; pero después también como estímulo psicológico para el desarrollo de su actitud ética. Se eliminó el medio para la “descarga” periódica de una conciencia culposa acentuadamente emocional. ([119])

De las consecuencias de ello para la praxis moral cotidiana hablaremos luego, pero se hacen obvias las consecuencias que esto tuvo para la situación religiosa general de las personas. La relación del calvinista con su Dios se desarrolló en un profundo aislamiento interior; aún a pesar de que, para su salvación, debía pertenecer a la iglesia verdadera. ([120]) El que desee percibir la particular atmósfera producida por estos hechos específicos ([121]) puede hacerlo recurriendo al “Pilgrim’s Progress” ([122]) de Bunyan – el libro más leído, por lejos, de toda la literatura puritana – y ver en él la descripción del comportamiento de “Christian” después del despertar de su conciencia en la “Ciudad de la Perdición” y luego de que le llegara el llamado urgente de iniciar su peregrinaje a la ciudad celestial. Su mujer y sus hijos se cuelgan de él pero “Christian”, tapándose los oídos con los dedos, sale a campo traviesa exclamando “*Life, eternal life!*” ([123]). No existe refinamiento que hubiera podido reproducir mejor el estado de ánimo del creyente puritano — preocupado básicamente sólo por sí mismo y pensando tan sólo en su propia salvación — que el ingenuo sentimiento de ese reparador de calderas, anclado en su prisión, que se gana la aclamación de un mundo creyente. Esto queda expresado en las devotas conversaciones que sostiene a lo largo del camino con sus correligionarios, dónde los diálogos traen un poco a la memoria al “Gerechte Kammacher” de Gottfried Keller. Recién cuando está a salvo le surge la idea de que ya sería bueno tener también a la familia a su lado.

Se trata aquí del mismo angustiante miedo a la muerte y al más allá que percibimos tan nítidamente en todo lo producido por Alfonso de Liguori, tal como nos lo ha descrito Döllinger. Y se halla a un mundo de distancia de aquél orgulloso espíritu mundano que Maquiavelo le

adjudica a aquellos famosos burgueses florentinos para quienes, en la lucha contra el papa y la interdicción, "el amor a la patria superaba el temor por la salvación de sus almas". Por supuesto, más lejos aún está de esa sensación que Ricardo Wagner expresa en boca de Sigmundo antes del combate mortal: "Salúdame Wotan, salúdame al Walhalla ... pero, en verdad te digo, de los esquivos placeres del Walhalla no me hables". Ahora bien, es evidente que justamente **las consecuencias** de este miedo son tan característicamente diferentes en Bunyan y en Liguori. El mismo miedo que impulsa al primero a humillarse en todas las formas imaginables, espolea al segundo a una incansable y sistemática lucha con la vida. ¿De dónde procede esta diferencia? A primera vista parece un misterio cómo la innegable superioridad del calvinismo en materia de organización social pudo estar asociada con aquella tendencia del individuo a liberarse en lo íntimo de los vínculos más estrechos con los que el mundo lo tenía rodeado. ([124])

Pero, por más extraño que parezca, sucede que esta superioridad se produce como consecuencia de la tonalidad específica que tuvo que adoptar el "amor al prójimo" cristiano bajo la presión del aislamiento íntimo del individuo ocasionado por la fe calvinista. Por de pronto, surge de modo dogmático. ([125]) El mundo existe para – y sólo para – servir a la autoglorificación de Dios; el cristiano elegido existe para – y sólo para – multiplicar la Gloria de Dios cumpliendo con sus mandatos en la medida en que le corresponde. Pero Dios exige la producción social del cristiano **porque** quiere la estructura social de la vida según sus mandatos y organizada de tal manera que sirva a sus fines. El trabajo social ([126]) del calvinista en el mundo es solamente un trabajo "*in majorem gloriam Dei*." Por ello, este carácter lo posee también el trabajo **profesional** ya que el mismo está al servicio de la vida mundana de todo el conjunto social. Ya en Lutero habíamos encontrado que derivaba el trabajo profesional específico del "amor al prójimo". Pero lo que en él quedó como una apreciación insegura y tan sólo constructivo-intelectual, entre los calvinistas se convirtió en una parte característica de su sistema ético.

Desde el momento en que debe estar al servicio de la gloria de **Dios** ([127]) y no de la **criatura** ([128]), el "amor al prójimo" se manifiesta en **primer** término en el cumplimiento de los deberes **profesionales** dados por la *lex naturae*, con lo que adquiere una característica especial **impersonal-objetiva** y se convierte en un servicio orientado a la configuración racional del Cosmos social que nos rodea. Porque la maravillosamente útil configuración y disposición de este Cosmos — que tanto según la revelación bíblica como por la observación natural está evidentemente diseñado para servir al "**beneficio**" del género humano — permite inferir que el trabajo al servicio de este impersonal beneficio social promueve la gloria de Dios y por lo tanto es algo que emana de Su voluntad.

La completa exclusión del problema de la teodicea y de todas las preguntas relativas al "sentido" del mundo y de la vida que tanto desgastaron a los demás fue algo sobreentendido para el puritano – al

igual que para el judío, aún cuando por motivos completamente diferentes. Como que, por lo demás, esta exclusión fue, en cierto sentido, la misma para toda religiosidad cristiana no mística. En el calvinismo, a esta economía de energía se le agrega un rasgo adicional que actúa en la misma dirección. Para el Calvinismo no existió la dicotomía entre el “individuo” y la “ética” (en el sentido dado por Sören Kierkegaard) aún cuando dejó al individuo completamente librado a sus propias fuerzas en materia religiosa. No es éste el lugar apropiado para analizar las causas de ello y el significado que estos puntos de vista tuvieron para el racionalismo político y económico del calvinismo. No obstante, el origen del carácter **utilitarista** de la ética calvinista se halla aquí y de la misma manera de aquí surgieron importantes características de la concepción calvinista de la profesión ([129]). Por lo que tenemos que volver a considerar en forma especial la doctrina de la predestinación. Porque nuestro problema decisivo consiste ahora en preguntarnos: ¿cómo pudo ser **soportada** ([130]) esta doctrina en una época en la que el más allá no sólo era más importante sino en muchos aspectos más seguro que todos los intereses de la vida mundana? ([131])

Porque hay una pregunta que forzosamente tuvo que surgir en cada creyente empujando todos los demás intereses a un segundo plano: ¿He sido elegido **yo**? Y ¿cómo puedo **yo** estar seguro de esa elección? Para el propio Calvino esto no constituyó un problema. Se sentía “instrumento” y estaba seguro de su estado de gracia. Por consiguiente, para la pregunta de cómo el individuo podía estar seguro de su propia condición de elegido, sólo tenía una respuesta: que debemos conformarnos con el conocimiento de la decisión de Dios y con la confianza permanente en Cristo que otorga la fe verdadera. Calvino desecha, en principio y como un intento desmedido de penetrar en los secretos de Dios, la suposición de que en los demás se podría inferir por el comportamiento la condición de elegido o condenado. En esta vida y por su exterior, los elegidos no se diferencian en nada de los condenados ([132]) y todas las experiencias subjetivas de los elegidos son posibles – como “*ludibria spiritus sancti*” – también entre los condenados; con la única excepción de aquella “*finaliter*” permanente confianza creyente. Los elegidos son y siguen siendo, pues, la Iglesia **invisible** de Dios.

Esto fue naturalmente distinto para los epígonos – ya para Beza – y por sobre todo para el amplio estrato de las personas comunes. Para ellos, la “*certitudo salutis*”, en el sentido de la **perceptibilidad** del estado de gracia, tenía que adquirir una importancia absolutamente predominante. ([133]) Así, en todas aquellas partes en donde se mantuvo la doctrina de la predestinación, no pudo obviarse la pregunta de si hay características seguras por las cuales se puede reconocer la pertenencia a los “*electi*”. Esta cuestión tuvo permanentemente una importancia central, hasta el punto en que por momentos se volvió directamente constitutiva, y no sólo en el pietismo original que surgió en el ámbito de la Iglesia reformada. Más adelante, cuando tratemos el tema de la doctrina de la eucaristía y de las prácticas eucarísticas reformadas que

tanta importancia política y social tuvieron, tendremos oportunidad de ver el papel que desempeñó incluso fuera del pietismo y durante todo el Siglo XVII la verificabilidad del estado de gracia del individuo, por ejemplo para la cuestión de permitirle participar de la comunión; esto es: para concederle el acceso a una práctica cultural que resultaba decisiva para la posición social de los participantes.

En la medida en que en las personas surgió la duda acerca **del propio** estado de gracia de cada uno, resultó poco menos que imposible conformarlas haciendo referencia a la propia constatación de la fe perdurable que el individuo obtiene por medio de la gracia; concepción que la doctrina ortodoxa de Calvino nunca abandonó; al menos no de un modo formal. ([134]) ([135]) Sobre todo no podía conformarlas el servicio sacerdotal que a cada paso tenía que enfrentarse con los sufrimientos ocasionados por esta doctrina. La labor pastoral superó estas dificultades mediante distintos recursos. ([136]) En la medida en que la predestinación no se reinterpretó, se mitigó o se abandonó en lo esencial ([137]), aparecen y se destacan de modo característico dos consejos espirituales relacionados entre sí.

Por un lado, el **considerarse** elegido se convierte directamente en un deber y toda duda al respecto debe ser rechazada como una impugnación del diablo ([138]) ya que la falta de seguridad en uno mismo demuestra una insuficiencia de fe y, en consecuencia, una acción insuficiente de la gracia. La advertencia del apóstol de “aferrarse” a la profesión de la fe se convierte aquí en una obligación y se interpreta como la necesidad de conquistar y justificar en la lucha cotidiana la certeza subjetiva de ser un elegido. El lugar de los humildes pecadores, a quienes Lutero les promete la gracia de Dios si confían en Él con una fe penitente, es ocupado así por esos “santos”, producto de la crianza y de la arrogancia ([139]), que encontramos en los rígidos comerciantes de la época heroica del capitalismo y hasta en la actualidad en algunos ejemplares individuales.

Por el otro lado, se insistió en que una actividad profesional incesante era la mejor manera de **lograr** aquella certeza íntima. ([140]) Esta actividad, y sólo ella, ahuyenta las dudas religiosas y ofrece la seguridad de poseer el estado de gracia. Que el trabajo profesional mundano se conciba como algo que sirve a **este** objetivo, que se lo pueda considerar como el medio adecuado para el tratamiento de los temores religiosos, tiene por otra parte su fundamento en las profundas peculiaridades del sentimiento religioso cultivado en la iglesia reformada; peculiaridades que, contrariamente y en contraposición al luteranismo, aparecen especialmente claras en la doctrina sobre la naturaleza de la fe justificadora. En su ciclo de conferencias, Schneckenburger analiza estas diferencias de un modo tan fino ([141]), objetivo, y carente de todo juicio de valor, que en lo que sigue y en lo esencial podemos sencillamente acoplarnos a su exposición.

La vivencia religiosa suprema que persigue la devoción luterana, tal como ésta se desarrolló específicamente a lo largo del Siglo XVII, es la

“unión mística” con la divinidad. ([142]) Tal como ya lo sugiere la denominación misma – que en esta acepción es desconocida por la doctrina reformada – se trata de una vivencia divina substancial: es la percepción de una penetración real de lo divino en el alma del creyente, equivalente a los efectos de la contemplación de los místicos alemanes, caracterizada tanto por su carácter **pasivo**, orientado a satisfacer el anhelo de hallar **la paz** en Dios, como por su intimidad puramente afectiva.

Ahora bien, tal como se aprecia de la Historia de la filosofía, una religiosidad orientada hacia lo místico se compatibiliza muy bien con un desarrollado sentido realista de la existencia en el ámbito de lo empíricamente dado y, más aún, con frecuencia esa religiosidad se convierte en su sostén directo como consecuencia de su rechazo de las doctrinas dialécticas. Del mismo modo, incluso de un modo indirecto, la mística puede también hasta favorecer un estilo de vida racional; aún cuando a su relación con el mundo le faltará naturalmente la valoración positiva de la actividad externa concreta.

Además, en el luteranismo la “*unio mystica*” estuvo combinada con ese profundo sentimiento de indignidad proveniente del pecado original que el creyente luterano debía conservar con esmero para mantener la humildad y la sencillez orientadas hacia la “*poenitentia quotidiana*”, imprescindible para el perdón de los pecados. Por el contrario, la religiosidad reformada específica se opuso desde el principio tanto a la huida quietista del mundo de Pascal como a esta devoción afectiva luterana, orientada puramente hacia lo íntimo. La penetración real de lo divino en el alma humana quedó excluida por la trascendencia absoluta de Dios frente a todo lo creado: “*finitum non est capax infiniti*”. La comunidad de Dios con sus favorecidos sólo podía producirse y hacerse conciente cuando Dios **actuaba** (“*operatur*”) en ellos y ellos tomaban conciencia de esta acción – es decir: la **actividad**, de los favorecidos provenía de la fe producida por la gracia de Dios y, recíprocamente, esta fe se legitimaba como obrada por Dios en virtud de la calidad de dicha actividad.

Con ello se expresan diferencias profundas en cuanto a las condiciones necesarias para la salvación ([143]), válidas para la clasificación de toda religiosidad práctica en absoluto. El creyente virtuoso puede estar seguro de su estado de gracia, **ya sea** sintiéndose receptor **o bien** herramienta del Poder divino. En el primer caso su vida religiosa se inclinará hacia una cultura mística emocional; en el segundo, hacia una **actividad** ascética. Lutero se hallaba más próximo al primer tipo; al segundo perteneció el calvinismo.

También el reformado quería alcanzar la bienaventuranza “*sola fide*”. Pero desde el momento en que, según Calvino, todas las emociones y simples sentimientos, por más excelsos que parezcan, resultan engañosos ([144]), la fe tiene que acreditarse por sus **resultados** objetivos a fin de servir de base confiable a la *certitudo salutis*. Tiene que ser una “*fides efficax*” ([145]); el llamado a la salvación debe ser un

“*effectual calling*” (expresión que figura en la Savoy Declaration).

Si uno continúa y plantea la pregunta de **cuales son** los frutos por los que el reformado puede llegar a reconocer la fe verdadera sin lugar a dudas, la respuesta que se recibe es: por el estilo de vida del cristiano que sirve al aumento **de la gloria de Dios**. Lo que sirve para ello es lo conforme a la voluntad de Dios, expuesto directamente en la revelación bíblica e indirectamente en los ordenamientos coherentes de la Creación (*lex naturae*). ([146])

Uno puede controlar su propio estado de gracia especialmente mediante la comparación del estado de su alma con el de los Elegidos que figuran en la Biblia, como, por ejemplo, el de los patriarcas. ([147]) Sólo un Elegido posee realmente la *fides efficax*; ([148]) sólo él – en virtud de su reconversión (*regeneratio*) y de la santidad que de ella procede (*sanctificatio*) – es capaz de aumentar efectiva y no sólo aparentemente la gloria de Dios mediante buenas obras realizadas durante toda una vida. En la medida en que el individuo es consciente de que su transformación – al menos según su carácter básico y su propósito constante (*propositum oboedientiae*) – se basa sobre una fuerza residente en él mismo ([149]) para mayor gloria de Dios; es decir: una fuerza no sólo deseada sino **generada** por Dios ([150]); en esa medida obtiene el supremo bien al que tiende esa religiosidad: la certeza de la gracia. ([151]) Que es posible lograrla es algo confirmado por la segunda epístola a los Corintios, 13,5 ([152]).

Por más que sean absolutamente inapropiadas como medio para lograr la bienaventuranza – puesto que el Elegido sigue siendo creatura y todo lo que haga permanecerá infinitamente lejos y detrás de los mandatos de Dios – las buenas obras siguen siendo, no obstante, indispensables como **signos** de la elección ([153]). Constituyen el medio técnico, no para comprar la bienaventuranza, sino para liberarse de la angustia por la bienaventuranza. En este sentido, las buenas obras son, o bien ocasionalmente mencionadas como “indispensables a la bienaventuranza” ([154]), o bien se las relaciona con la “*possessio salutis*”. ([155])

Con lo cual, en la práctica, esto significa un ayúdate que Dios te ayudará. ([156]) El calvinista, tal como ocasionalmente se dice, “**logra**” su bienaventuranza **por si mismo** ([157]) – aún cuando lo correcto sería decir que obtiene **la certeza** de esa bienaventuranza por si mismo. Sin embargo, este logro **no es** una progresiva acumulación de acciones meritorias, tal como **puede** ser en el catolicismo, sino un **sistemático auto-control, constantemente** puesto ante la alternativa de ¿Elegido o Condenado?

Con ello arribamos a un punto muy importante de nuestras consideraciones. Como es sabido, a este razonamiento que emerge con precisión cada vez mayor de las iglesias y sectas reformadas, ([158]) desde el lado luterano se le ha hecho con frecuencia el reproche de la “santificación por las obras”. ([159]) Y la respuesta de los atacados en

cuanto a la identificación de su posición **dogmática** con la doctrina católica se hizo seguramente justificada en el momento en que se consideraron las consecuencias **prácticas** que dicha postura tuvo para la vida cotidiana del cristiano reformado promedio. ([160]) Porque probablemente jamás existió una forma más intensa de valoración religiosa del **comportamiento** ético que la generada por el calvinismo entre sus partidarios.

Pero lo decisivo para la importancia práctica de esta clase de “santidad por las obras” es recién el conocimiento de las **cualidades** que caracterizan al estilo de vida acorde con las mismas y que lo diferencian de la vida cotidiana del hombre promedio de la Edad Media. Podríamos intentar formularlas de la siguiente manera: el laico medieval normal, ([161]) desde el punto de vista ético y en cierto sentido, vivía “al día”. Cumplía, por de pronto, concienzudamente con los deberes tradicionales. Pero sus “buenas obras” adicionales eran actos que no necesariamente se relacionaban, o por lo menos no necesariamente pertenecían a un **sistema** de vida formado por una secuencia racionalizada de acciones **unitarias**. Eran actos realizados para expiar pecados concretos, o bien acciones motivadas por la prédica sacerdotal, o bien actividades realizadas hacia el final de la vida como una especie de prima de seguro.

Por supuesto que la ética católica era una “ética de la intención”. Pero la “*intentio*” concreta de la acción **individual** decidía su valor. Y la acción **individual** – buena o mala – se le contabilizaba al que la cometía, influenciando su destino temporal y eterno. La Iglesia, de un modo completamente realista, preveía que el comportamiento humano **no es** una unidad unívocamente determinada y unívocamente evaluable sino que la vida ética del hombre (normalmente) implica un comportamiento influenciado por motivaciones contrapuestas y resulta con frecuencia muy contradictorio. Por cierto que, como ideal, también la Iglesia católica exigía **en principio** del hombre un cambio de vida. Pero fue precisamente esta exigencia que la Iglesia católica suavizó (para el hombre promedio) a través de uno de sus más importantes medios de poder y de educación: el sacramento de la confesión y la penitencia, cuya función se hallaba profundamente arraigada en las características más profundas de la religiosidad católica.

En la devoción católica, el “desencantamiento” del mundo, es decir: la supresión de la magia como medio de salvación ([162]) no fue llevada a cabo hasta esas consecuencias que aparecieron en la religiosidad puritana (y antes de ello, solamente en la judía). El católico ([163]) disponía de la **gracia de los sacramentos** de su Iglesia como medio compensatorio de su propia insuficiencia: el sacerdote era un mago que producía el milagro de la transformación y en cuyas manos se había depositado la llave del poder. Uno podía acudir a él en arrepentimiento y contrición, y él dispensaba la expiación, la esperanza de la gracia y la certeza del perdón, ofreciendo con ello la descarga de aquella enorme tensión en que se desarrollaba la vida y el destino del calvinista, sin nada que le sirviera de alivio. Para el calvinista no existió ese consuelo

fraterno y humano. Tampoco podía esperar, como el católico o el luterano, que le sería posible compensar algún momento de debilidad o de imprudencia con otros momentos de buena voluntad acrecentada. El Dios de los calvinistas no exigía de los suyos “buenas obras” aisladas sino un santo comportamiento elevado a la categoría de **sistema**. ([164]) No se pudo así ni hablar de la oscilación católica, auténticamente humana, entre pecado, arrepentimiento, penitencia, perdón, nuevo pecado; ni tampoco del balance final de toda una vida logrado luego de penitencias temporales y mediante la concesión eclesiástica del perdón.

De este modo, la praxis ética del individuo normal quedó despojada de una falta de plan y de sistema para convertirse en **un método** consecuente válido para todo el estilo de vida. No es ninguna casualidad que la denominación de “metodistas” haya quedado adherida a los portadores del último gran resurgimiento del pensamiento puritano en el Siglo XVIII de la misma manera en que el término de “precisistas” les fuera aplicado, en un sentido esencial completamente equivalente, a sus antecesores espirituales del Siglo XVII. ([165]) Es que sólo mediante la transformación fundamental del sentido de toda la vida, en cada acción y a toda hora ([166]), podía confirmarse la gracia como un traspaso del ser humano del *status naturae* al estado de *status gratiae*.

La vida del “santo” se hallaba exclusivamente orientada hacia un objetivo trascendente: la bienaventuranza; pero **justamente por eso**, en su transcurso terrenal, esa vida se encontraba completamente racionalizada y dominada por un punto de vista excluyente: aumentar la gloria de Dios sobre la tierra – y jamás se tomó tan absolutamente en serio aquello de la “*omnia in majorem dei gloriam*”. ([167]) Sólo una vida orientada por una constante reflexión podía considerarse como una superación del *status naturalis*: de este modo, el *cogito ergo sum* de Descartes fue adoptado, en esta reinterpretación ética, por sus contemporáneos puritanos. ([168])

Esta racionalización le otorgó a la piedad reformada su carácter específicamente **ascético** y, al mismo tiempo, fundamentó tanto su íntimo parentesco ([169]) como su específica contraposición al catolicismo. Porque, naturalmente, al catolicismo no le era ajeno algo similar. La ascesis cristiana contenía, indudablemente, elementos muy diversos, tanto en cuanto a lo externo como en cuanto a su sentido íntimo. Sin embargo, en Occidente y en sus manifestaciones más elevadas manifestó – en el medioevo y, en ciertas expresiones, ya en la antigüedad – poseer un carácter **racional**.

La importancia histórica del estilo de vida monacal en Occidente, en contraposición al monacato oriental, está basada sobre ello – no en su totalidad pero sí en su tipología genérica. Este estilo de vida se emancipó de una huida desordenada del mundo y de la auto-tortura virtuosista ya con las reglas de San Benedicto, más aún con los cluniacenses, todavía más con los cistercienses y decididamente por último con los jesuitas. Se convirtió en un método sistemáticamente elaborado para un estilo de vida racional que tenía por objeto superar el

status naturae, sustraer al hombre del poder de los impulsos irracionales y de su dependencia del mundo y de la naturaleza, someterlo a la supremacía de la voluntad planificadora ([170]), poner sus actos permanentemente bajo un auto-**control** y una evaluación de sus alcances éticos, para, de este modo, educar al monje para que sea – objetivamente – un trabajador al servicio del Reino de Dios y en forma recíproca garantizar – subjetivamente – la salvación de su alma.

Este **activo** autocontrol, al igual que los *exercitia* de San Ignacio y las formas más desarrolladas de las virtudes monacales en general ([171]), fue también el ideal de vida práctico y decisivo del puritanismo ([172]). Ya en el profundo desprecio con el que los mártires enfrentan el alboroto armado por los prelados y burócratas aristocráticos ([173]), y que emerge de las actas de los interrogatorios, se observa el valor dado al reservado autocontrol, a esa fría y reservada calma que, en sus mejores versiones, caracteriza al “gentleman” inglés y angloamericano hasta el día de hoy. ([174]) Para decirlo en términos actuales ([175]): la ascesis puritana – como toda ascesis racional – impulsaba al ser humano a capacitarlo para hacer prevalecer sus “motivaciones constantes” por sobre los “afectos”; especialmente aquellas motivaciones que esta misma ascesis le había hecho “ejercitar”. Con ello se proponía educarlo para convertirlo en una “personalidad”, entendiendo el término **en ése** sentido formal-psicológico de la palabra. Contrariamente a algunas interpretaciones populares, el objetivo fue poder llevar una vida despierta y clara. La destrucción de la idea que el placer instintivo es inofensivo fue la meta más urgente. El **ordenamiento** del estilo de vida de quienes la adoptaron fue el **medio** más importante de la ascesis.

Todos estos puntos de vista decisivos se encuentran tan desarrollados en las reglas monacales católicas ([176]) como en los fundamentos del estilo de vida calvinista. ([177]) En ambos, su enorme poder superador de lo mundano reside en este abarcamiento de la totalidad del ser humano; especialmente en ello se halla la superioridad del calvinismo frente al luteranismo para asegurar el patrimonio del protestantismo como una “*ecclesia militans*”.

Por otra parte, es obvio dónde se halla la **diferencia** entre la ascesis calvinista y la medieval: es en la supresión de la “*consilia evangélica*” y, con ello, en la reformulación de la ascesis para hacerla puramente **mundana**. Y no es que, dentro del catolicismo, la vida “metódica” haya quedado confinada a las celdas del monasterio. De ningún modo fue éste el caso, ni en la teoría ni en la práctica.

Se ha destacado con frecuencia que, a pesar de una mayor sobriedad moral del catolicismo, una vida éticamente carente de sistemática **no alcanza** para llegar a los más altos ideales que la doctrina católica ha enseñado, incluso para la vida mundana. ([178]) La Orden Tercera de San Francisco fue un poderoso intento dirigido a impregnar de ascetismo la vida cotidiana y, como se sabe, no fue el único. Sin duda, obras como la “Imitación de Cristo” demuestran justamente **por** la clase de su fuerte influencia de qué manera las normas de conducta en ellas

predicadas se percibían como algo **superior** al mínimo suficiente para la vida cotidiana y cómo ésta última de hecho **no se medía** con los criterios asentados más tarde por el puritanismo. Y **la praxis** de determinadas instituciones eclesiásticas, por sobre todo: la práctica de las indulgencias – que por los tiempos de la Reforma se percibió, no como un abuso periférico, sino directamente como un deterioro básico decisivo – forzosamente tenía que interferir una y otra vez con los intentos de establecer una ascesis mundana sistemática.

Lo crucial, sin embargo, es que la persona que vivía de una manera metódica en el sentido religioso, fue y siguió siendo, por excelencia y **justamente tan sólo el monje**; por lo que la ascesis, mientras más intensamente se apoderaba del individuo, tanto **más** lo impulsaba a **alejarse** de la vida cotidiana puesto que la vida específicamente santa requería ir **más allá** de la moralidad mundana. ([179]) Esto fue lo que Lutero eliminó, y no como ejecutor de alguna “tendencia evolutiva” sino partiendo de experiencias completamente personales, fluctuando al principio en cuando a las consecuencias prácticas e impulsado luego por la situación **política**. Calvino simplemente lo tomó de él. ([180])

De hecho, Sebastian Franck resaltó la esencia de esta clase de religiosidad al señalar que lo significativo de la Reforma residió en el hecho que, a partir de ella, **todo** cristiano debía ser un monje durante toda su vida. Se construyó así un dique para impedir que la ascesis fluyera fuera de la vida cotidiana y aquellas personas seriamente introvertidas, que hasta ese momento le habían dado al monacato sus mejores representantes, quedaron forzadas a perseguir los ideales ascéticos **dentro** de la vida profesional mundana.

A lo largo de su desarrollo, el calvinismo, sin embargo, agregó algo positivo: la idea de la necesidad de hacer valer la fe en el ámbito de la vida profesional mundana. ([181]) Con ello le dio a amplios estratos de orientación religiosa un **impulso positivo** hacia la ascesis y, con el anclaje de su ética en la doctrina de la predestinación, el lugar de la aristocracia espiritual de los monjes, ubicada fuera y por encima del mundo, resultó ocupado por la aristocracia **en el mundo** de los “santos” predestinados desde la eternidad. ([182]) Una aristocracia que, con su carácter *indelebilis*, se hallaba separada del resto de la humanidad condenada también desde la eternidad – mucho más que el monje medieval apartado del mundo – por un abismo más insalvable por su esencia y mucho más siniestro por su invisibilidad. ([183]) Fue un abismo que actuó de divisoria en **todas** las percepciones sociales ya que a estos Elegidos por Dios, y por ende “santos”, les pareció adecuado reaccionar ante el pecado del prójimo, no ya con la caridad indulgente de quien es consciente de su propia debilidad, sino con el odio y el desprecio que merece el enemigo de Dios que lleva en sí el signo de la condena eterna. ([184])

Esta concepción tenía la capacidad de intensificarse de tal manera que, dadas ciertas circunstancias, podía desembocar en la formación de **sectas**. Este fue el caso cuando – como en las tendencias

“independistas” del Siglo XVII – por sobre la creencia genuinamente calvinista de que la gloria de Dios exigía doblegar a los réprobos bajo la ley de la iglesia predominó la convicción que constituye un agravio a Dios la presencia en su rebaño y la participación en los sacramentos de alguien que no ha “vuelto a nacer” o bien, peor aún, de alguien así que tutele al rebaño como predicador contratado. El caso se dio cuando, para decirlo brevemente, y tal como ocurrió en los calvinistas baptistas, apareció el concepto eclesiástico donatista a consecuencia de la idea de la verificación de la gracia. Y también, cuando no se previeron todas las consecuencias emergentes del exigir una iglesia “pura” y aparecieron múltiples versiones de constitución eclesiástica a partir del intento de separar a los re-nacidos de los no re-nacidos, a los maduros para el sacramento de los inmaduros para ello; cuando se quiso reservar a los primeros la conducción de la iglesia, o al menos una posición privilegiada en ella, y se aceptaron solamente predicadores re-nacidos. ([185])

Naturalmente, fue a través de la Biblia que este estilo de vida ascético recibió esa normativa fija según la cual pudo orientarse en forma constante y que, como es obvio, necesitaba. Y en la frecuentemente descrita “bibliocracia” del calvinismo lo más importante para nosotros es que la dignidad de normas morales del **Antiguo** Testamento quedó **equiparada** a las del Nuevo, en la medida en que dichas normas no se refiriesen visiblemente tan sólo a las condiciones históricas del judaísmo o hubiesen sido expresamente derogadas por Cristo. La Ley quedó establecida precisamente para el **creyente** ([186]) como norma ideal, nunca alcanzable por completo pero vigente a pesar de todo, mientras que, a la inversa, Lutero – originalmente – había exaltado la **liberación** del dominio de la Ley como un divino privilegio del creyente. ([187]) En toda la normativa de la vida calvinista se percibe el efecto de la sabiduría hebrea, íntimamente relacionada con Dios pero no obstante por completo sensata, tal como se encuentra volcada en las sentencias de Salomón y ciertos salmos, los libros más frecuentemente leídos por los puritanos. Ya Stanford ([188]), y con razón, hacía derivar de la influencia del Antiguo Testamento especialmente la característica **racional**; vale decir: el estrangulamiento de lo místico y, en absoluto, al cercenamiento del aspecto **afectivo** de la religiosidad. De todas formas, en sí mismo este racionalismo vetotestamentario fue esencialmente de carácter burgués-tradicional y estuvo acompañado no solamente del poderoso *pathos* de los profetas y de muchos salmos sino también de elementos que ya desde el medioevo venían dando puntos de apoyo para el desarrollo de una religiosidad emocional específica. ([189]) De modo que, en última instancia, fue **el propio** carácter fundamental del Calvinismo mismo, y justamente el carácter ascético, el que seleccionó y asimiló aquellos elementos del Antiguo Testamento con los que congeniaba.

Esa sistematización de la conducta ética, que la ascesis del protestantismo calvinista tiene en común con las formas racionales de la vida de las Ordenes católicas, apareció ya en la forma en que el

“puntilloso” cristiano puritano **controlaba** constantemente su estado de gracia. ([190]) Es cierto que el Diario íntimo religioso, en el que se anotaban en secuencia – o incluso en forma tabular – los pecados, las tentaciones y los progresos realizados en materia de gracia, fue creado en primera instancia por la devoción católico-moderna de los jesuitas (específicamente en Francia) y resultó algo compartido por los círculos más entusiastas de la iglesia reformada ([191]). Pero, mientras que en el catolicismo sirvió a los efectos de hacer exhaustivamente detallado el sacramento de la confesión – o bien le servía al “*directeur de l’âme*” para la guía autoritaria ya sea del cristiano o (mayormente) de la cristiana – el cristiano reformado “se tomaba el pulso” **a si mismo** con su ayuda. Todos los teólogos moralistas importantes lo mencionan y la contabilidad estadístico-tabulada de Benjamin Franklin sobre su progreso en las distintas virtudes ofrece un ejemplo clásico de esta clase de Diario íntimo. ([192])

Por el otro lado, en Bunyan la alegoría medieval (y hasta anterior) de la contabilidad divina llegó al típico extremo del mal gusto cuando compara la relación entre Dios y el pecador con la de un *shopkeeper* (un tendero) y su cliente: el que alguna vez queda sucio, en el mejor de los casos y con todos sus méritos podrá amortizar los intereses devengados, pero jamás el capital. ([193]) Y así como el puritano controlaba su propio comportamiento, también lo hacía con el de Dios y veía Su dedo en todos los pequeños detalles de la vida. Luego, contradiciendo la genuina doctrina de Calvino, pretendía saber por qué Dios había tomado ésta o aquella determinación. De esta manera, la santificación de la vida terrenal podía llegar a tomar las características de una empresa comercial. ([194])

La consecuencia de esta **metodología** fue una intensa cristianización que el calvinismo, a diferencia del luteranismo, le impuso a toda la existencia mundana. Que esta **metodología** resultó decisiva para influir sobre la existencia, es algo que debe tenerse siempre presente si se quiere comprender correctamente la influencia del calvinismo. Por un lado se infiere de ello que fue justamente **este** rasgo el que pudo ejercer dicha influencia y, por el otro, que también otras confesiones tenían que presentar la misma tendencia mientras sus impulsos éticos fuesen los mismos en cuanto a la cuestión crucial de la verificación de la gracia.

Hasta ahora nos mantuvimos en el terreno de la religiosidad calvinista y por lo tanto hemos dado por sentada la existencia de la doctrina de la predestinación como trasfondo dogmático de la moral puritana en cuanto a un estilo de vida éticamente racionalizado. Esto ha sido así porque dicha doctrina, de hecho, se sostuvo también en amplios círculos que trascendieron, y por mucho, a ese partido religioso que, en todo sentido, se mantuvo estrictamente dentro del marco establecido por Calvino. Los “presbiterianos”, como piedra angular de la doctrina reformada, se aferraron a esa doctrina; la incluyó no sólo la declaración independista de Sacoy de 1658 sino también la *Hanserd Knollys confession* bautista de 1689. Incluso dentro del metodismo, si bien John Wesley, el gran talento organizador de su movimiento, fue

partidario de la universalidad de la gracia, ya Whitefield, el gran agitador de la primera generación metodista y su primer pensador consecuente, así como el círculo por un tiempo bastante influyente reunido alrededor de Lady Huntingdon, fueron partidarios del “particularismo de la gracia”.

Esta es la doctrina que, en su presuntuosa integridad y durante la época más crítica del Siglo XVII, mantuvo viva en los combativos representantes de la “vida santa” la convicción de ser instrumentos de Dios y ejecutores de sus designios providenciales ([195]) evitando así que colapsara prematuramente en una santidad operacional puramente utilitaria, de orientación tan sólo mundana, que jamás hubiera sido capaz de sacrificios tan increíbles en pos de objetivos irracionales e ideales. Las normas que esta doctrina construyó – a su modo en forma genial – fueron incondicionalmente válidas, con un determinismo absoluto y completa trascendencia de lo suprasensible. La sujeción de la fe a las mismas fue simultáneamente, y en principio, extraordinariamente más “**moderna**” que la doctrina más moderada, más cercana a los afectos, según la cual incluso Dios se subordina a la ley moral.

Pero, por sobre todo y como constataremos constantemente, para nuestras consideraciones fue fundamental estudiar – en forma tan “químicamente pura” justo en la doctrina de la predestinación y su significado para la vida cotidiana – la idea de la **verificación** de la gracia como punto de partida psicológico de la moralidad metódica. Fue necesario partir de esa doctrina y de su implementación más consecuente ya que este pensamiento se reitera, en las denominaciones religiosas que se verán más adelante, de un modo muy constante como esquema del vínculo establecido entre fe y moralidad,.

Dentro del protestantismo, las consecuencias que obligadamente surgieron para sus primeros adherentes en la disposición ascética del estilo de vida, constituyeron la **principalísima** antítesis a la (relativa) impotencia moral del luteranismo. La “*gratia amissibilis*” luterana, que siempre podía ser reconquistada mediante el arrepentimiento sincero, evidentemente no contenía **en si misma**, ningún impulso para aquello que aquí nos resulta importante como producto del protestantismo ascético: la configuración sistemática y racional de la totalidad del comportamiento ético. ([196])

Por consiguiente, la religiosidad luterana dejó más entera a la vitalidad elemental, tanto a la del comportamiento impulsivo como a la de la ingenua vida sentimental: le faltó esa inclinación hacia el constante autocontrol y, con ello, hacia la reglamentación **planificada** de la vida individual de la forma en que la posee la tenebrosa doctrina del calvinismo. El espíritu religioso vivía sin prejuicios, como Lutero, en esta atmósfera de libre mundanalidad y – ¡en la medida en que tuviese suficiente fuerza en las alas! – no corría el peligro de caer y hundirse en el “*status naturalis*”.

Esa forma sencilla, noble y característicamente sentimental de la religiosidad que ha adornado algunos de los más altos exponentes del luteranismo, al igual que su moralidad exenta de normas, encuentra raramente su paralelo en el ámbito del puritanismo genuino; antes bien y por el contrario lo hallamos, por ejemplo, dentro del anglicanismo moderado de un Hooker, o un Chillingworth, entre otros. Pero, el luterano promedio normal, aun el virtuoso, nada tenía por más seguro que el haber sido elevado del *status naturalis* sólo de modo transitorio – es decir: mientras durara la influencia de la confesión o la prédica puntuales. Es conocida la diferencia entre el nivel ético de las cortes de los príncipes reformados frente al tan frecuentemente hundido en la ebriedad y grosería de los luteranos y que tan llamativa fue para sus contemporáneos. ([197]) Lo mismo puede decirse de la impotencia del clero luterano frente al movimiento ascético del bautismo. Lo que se percibe como “comodidad” y “naturalidad” en los alemanes, contrariamente a la atmósfera vital angloamericana que aun hoy se halla – hasta en la fisonomía de las personas – bajo los efectos posteriores de aquella completa destrucción de la espontaneidad del “*status naturalis*”, y lo que por regla general suele extrañar a los alemanes e interpretarse como la estrechez, la falta de libertad y la trabazón interna de los angloamericanos, son diferencias contrapuestas en el estilo de vida que muy esencialmente provienen también de **la menor** impregnación ascética de la vida luterana en comparación con la calvinista.

La antipatía que el desprejuiciado “hombre mundano” siente por lo ascético se expresa a través de las percepciones mencionadas. Al luteranismo, como consecuencia de su doctrina de la gracia, sencillamente le faltó la motivación psicológica para esa sistematización del estilo de vida que obliga a su racionalización metódica. Esta motivación, que condiciona el carácter ascético de la religiosidad, sin duda y como veremos enseguida, **podría** haberse generado por diferentes motivos religiosos. La doctrina calvinista de la predestinación fue tan sólo **una** entre diferentes posibilidades. Pero, en todo caso, podemos convencernos de que no sólo tuvo una consecuencia completamente peculiar, sino también una muy eminente efectividad psicológica. ([198])

Considerados puramente desde la óptica de la motivación religiosa, los movimientos ascéticos **no** calvinistas aparecen por consiguiente como **atenuaciones** de la coherencia interna del calvinismo. Pero también en la realidad del desarrollo histórico las cosas se dieron de tal forma que la versión reformada del ascetismo, o bien fue imitada por los demás movimientos ascéticos, o bien fue utilizada a modo comparativo o complementario para el desarrollo de fundamentos que se apartaban de ella o hasta la superaban. Allí en donde, a pesar de hallarse la fe fundamentada de un modo diferente, surgió la misma consecuencia ascética, por lo general fue como consecuencia de la **constitución** eclesiástica de la cual se hablará en otra parte ([199]).

En todo caso, desde el punto de vista **histórico**, la idea de la

predestinación constituye el punto de partida de esa orientación ascética comúnmente denominada como “**pietismo**”. En la medida en que este movimiento se ha mantenido dentro de la Iglesia reformada, es casi imposible trazar una línea divisoria entre calvinistas pietistas y no-pietistas. ([200]) Casi todos los representantes destacados del puritanismo han sido ocasionalmente incluidos entre los pietistas y resulta completamente admisible sustentar el criterio de considerar como un desarrollo pietista de la genuina doctrina de Calvino a todas esas concordancias entre la predestinación y la idea de la verificación a las cuales les subyace el interés de lograr la “*certitudo salutis*” subjetiva, tal como ya se ha expuesto. La aparición de “*revivals*” ascéticos dentro de las comunidades reformadas, especialmente en Holanda, ha estado relacionada en forma completamente regular con un resurgimiento de la doctrina de la predestinación que, en el ínterin, había quedado momentáneamente olvidada o debilitada.

Es por ello que la expresión de “pietismo” casi ni se utiliza en relación con Inglaterra ([201]). Pero incluso el pietismo reformado continental (holandés y del Bajo Rin) fue – al menos por su centro de gravedad como, por ejemplo la religiosidad de un Bailey – por de pronto y sencillamente una intensificación de la ascesis reformada. La “*praxis pietatis*” recibió tal énfasis que la ortodoxia dogmática quedó relegada a un segundo plano y a veces hasta pareció directamente irrelevante. Dado el caso, el predestinado puede incurrir en errores dogmáticos como en cualquier otro pecado y la experiencia enseñaba que cristianos para nada adoctrinados manifestaban los frutos más evidentes de la fe mientras que, por el otro lado, el conocimiento puramente teológico de ninguna manera garantizaba la inmutabilidad de esa fe ante los cambios.([202])

De modo que el conocimiento teológico no era prueba, en absoluto, de la condición de Elegido ([203]). Por ello es que el pietismo comenzó a apartar del mundo y a reunir en “conventículos” a los adeptos de la “*praxis pietatis*” manifestando una profunda desconfianza frente a la iglesia teológica ([204]), a la cual – y esta es una de sus características – siguió no obstante perteneciendo en forma oficial. Quería hacer descender a la tierra y hacer visible la invisible Iglesia de los Santos, y – sin llegar a las últimas consecuencias de la fundación de una secta – llevar, amparada en esta comunidad, una vida ordenada en todos sus detalles según la voluntad de Dios para, con ello, mantenerse en la seguridad del propio re-nacimiento incluso en las características externas y cotidianas del estilo de vida. Así, mediante una ascesis intensificada, la “*ecclesiola*” de los verdaderamente convertidos podría – y esto también les fue común a todos los pietismos específicos – gozar ya en el ámbito terrenal la comunión con Dios y la gracia de la misma.

Esta última aspiración tenía, por su parte, algo íntimamente emparentado con la “*unio mystica*” luterana y muchas veces condujo a un cultivo del aspecto **emotivo** de la religión con una intensidad mayor que la que resultaba adecuada para el promedio del cristianismo

reformado. **Esto** es lo que, por consiguiente, habría que considerar como la característica decisiva del “pietismo” dentro del contexto de la iglesia reformada, en lo que a **nuestros** puntos de vista se refiere. Pues ese factor emocional – originalmente extraño para la religiosidad calvinista tomada en conjunto pero, por el contrario, íntimamente emparentado con ciertas formas de la religiosidad medieval – dirigió la religiosidad práctica hacia la senda del goce terrenal de la beatitud, reemplazando a la lucha ascética que buscaba asegurarla para un más allá futuro. Y el sentimiento **podía** sufrir con ello una intensificación tal que la religiosidad terminaba tomando un carácter histérico, con lo que aparecía esa alternancia – de base neuropática, conocida por innumerables casos – de estados semi-sensoriales de exaltación religiosa seguidos de períodos de relajación nerviosa percibidos como un “alejamiento de Dios”. En su **efecto** final, esto producía un debilitamiento de esas “inhibiciones” que sostenían a la personalidad racional del calvinista frente a sus “afectos”, vale decir: exactamente lo contrario a lo buscado por la sobria y estricta disciplina que la sistematizada vida piadosa del puritano le imponía al hombre. ([205])

Por el mismo motivo, **emotivamente**, la idea calvinista de la indignidad de lo creado **podía** llevar a matar el vigor activo de la vida profesional. ([206]) Y también el concepto de la predestinación **podía** convertirse en fatalismo si – en contraposición a las tendencias genuinas de la religiosidad racional calvinista – se convertía en el objeto de una apropiación **emotiva** y afectiva. ([207]) Y, por último, con un fuerte aumento de la carga **emotiva**, el impulso hacia el alejamiento del mundo por parte de los “santos” **podía** conducir a una especie de organización monacal comunitaria de carácter semi-comunista, tal como reiteradamente sucedió en el pietismo y también en la iglesia reformada. ([208]) Pero mientras no se llegara a estos extremos, precisamente como consecuencia del cultivo de la **emotividad**, mientras el pietismo reformado intentara consolidarse dentro de la vida **profesional** mundana, el efecto práctico de los principios pietistas fue tan sólo un **aun mayor** y más estricto control del estilo de vida profesional y un anclaje aun más firme de la moral profesional, que superaba lo que la mera “honradez” mundana de los cristianos reformados normales podía llegar a desarrollar, con el agregado de que los pietistas “finos” consideraban a dicha actitud como un cristianismo de segunda categoría.

La aristocracia religiosa de los “santos”, que surgió en el desarrollo de toda ascesis reformada con tanta mayor firmeza mientras más en serio se la tomaba, se organizó luego deliberadamente y dentro de la iglesia – como sucedió en Holanda – bajo la forma de conventículos mientras que, en el puritanismo inglés, condujo, en parte a la formación de sectas y en parte a la diferenciación formal entre cristianos activos y pasivos establecida en la misma **Constitución** de la iglesia.

El desarrollo que, en el ámbito del luteranismo **alemán**, se relaciona con los nombres de Spener, Francke y Zinzendorf nos lleva ahora a alejarnos de la doctrina de la predestinación. Aunque de ninguna

manera a dejar de lado necesariamente la esfera de aquellos razonamientos cuya culminación representó, como lo atestigua en especial Spener mismo en cuanto a su influencia sobre el pietismo anglo-holandés y tal como surge, por ejemplo de las lecciones de Bailey en sus primeros conventículos. ([209]) En todo caso, para **nuestros** enfoques especiales, el pietismo significa tan sólo la intrusión de un **estilo de vida** metódicamente cultivado y controlado – es decir: **ascético** – incluso en los ámbitos de la religiosidad ajena al calvinismo. ([210]) El luteranismo, sin embargo, tenía que percibir esta ascesis racional como un cuerpo extraño y la escasa coherencia de la doctrina pietista alemana fue la consecuencia de las dificultades que de ello surgieron.

Para fundamentar dogmáticamente el sistemático estilo de vida religioso, en Spener se combinan pensamientos luteranos con el carácter específicamente reformado de las buenas obras, como las realizadas con la “intención puesta en **la honra** de Dios” ([211]), y con la creencia igualmente emparentada con el reformismo en la posibilidad de que los re-nacidos lleguen a un grado relativo de perfección cristiana. ([212]) Pero lo que faltó fue la consecuencia de la teoría. El carácter sistemático del estilo de vida cristiano fue algo que Spener – fuertemente influenciado por los místicos ([213]) y de un modo bastante impreciso pero esencialmente luterano – intentó más describir que fundamentar. La *certitudo salutis* no se derivó de la salvación sino, en lugar de ella, se optó por la ya mencionada y más laxa interconexión luterana con la fe. ([214])

Sin embargo, en la medida en que el elemento racional-ascético del pietismo logró imponerse al aspecto emotivo, constantemente adquirieron preeminencia las concepciones que, para nuestros puntos de vista, resultan decisivas; a saber: 1)- Que el desarrollo metódico de la propia santidad conduce a una fortaleza y a una perfección cada vez mayores, siendo que esto es controlable por **la Ley** y constituye **un signo** del estado de gracia ([215]) y 2)- Que es la providencia divina la que **actúa** a través del individuo así perfeccionado, dándole indicaciones en virtud de su paciente constancia y metódica reflexión. ([216])

También para A. H. Francke el medio ascético por excelencia fue el trabajo profesional. ([217]) Que era el propio Dios el que bendecía el trabajo de los Suyos con el éxito, es algo que Francke creía tan firmemente como los puritanos que veremos más adelante. Y, a manera de sustituto del “doble decreto”, el pietismo – de un modo esencialmente igual, aunque en forma más moderada que aquella aristocracia de re-nacidos ([218]) fundamentada sobre una especial gracia de Dios – se creó concepciones que condujeron a todas las consecuencias psicológicas ya señaladas para el calvinismo. Con esto se relaciona, por ejemplo, el llamado “terminismo” ([219]) que los adversarios del pietismo le imputan (por supuesto que injustamente) a éste; es decir: la suposición de que, si bien la gracia es ofrecida en forma universal, cada cual la recibe, o bien sólo una vez y en un momento muy específico de la vida, o bien en

algún momento cualquiera pero por única y última vez. ([220]) Al que había desaprovechado ese momento ya no lo podía ayudar el universalismo de la gracia, por lo que quedaba en la misma situación que los ignorados por Dios en la doctrina calvinista.

Como resultado final, esta teoría llegó a una conclusión bastante similar a la que también abstrajo Francke a partir de experiencias personales y que, muy extendida, se podría incluso decir que fue predominante. Según la misma, la gracia puede “irrumper” sólo bajo condiciones específicas, únicas y particulares, tales como las dadas luego de una “lucha expiatoria”. ([221]) Puesto que, según la propia opinión de los pietistas, no cualquiera tenía la disposición necesaria para pasar por esta vivencia, aquél que no la percibía en sí mismo a pesar del método ascético utilizado para provocarla según las indicaciones pietistas, quedaba siendo una especie de cristiano pasivo a los ojos de los re-nacidos.

Por otra parte, la creación de **un método** para provocar la “lucha expiatoria” tuvo por resultado el convertir incluso la obtención de la gracia divina en el objetivo de una institución **racional** humana. También los reparos contra la confesión privada, que contribuyeron a mermar su raigambre incluso en el luteranismo, surgieron de esta aristocracia de la gracia. Si bien dichos reparos no fueron expresados por todos los pietistas – por ejemplo, no por Francke – surgen justamente en **los pastores** pietistas, como lo demuestran los reiterados cuestionamientos que aparecen en Spener. Los **efectos** visibles de la gracia obtenida por la expiación en la **transmutación** santificante tenía que ser decisiva para juzgar la confiabilidad de la absolución, por lo que, para su otorgamiento, resultaba imposible conformarse con la mera “*contritio*”. ([222])

El **auto**-examen religioso de Zinzendorf desembocó, aun tambaleándose ante los ataques de la ortodoxia, constantemente en la concepción del “instrumento” de Dios. Pero, por lo demás, la posición intelectual de este extraño “diletante religioso” – como lo llama Ritschl – resulta difícilmente patente en forma unívoca en lo que hace a las cuestiones que tienen importancia para nosotros. ([223]) Reiteradamente se define a sí mismo como un representante del “tropo paulino-luterano” **contrario** al “tropo pietista-jacobeo” que se aferra a **la Ley**. Sin embargo, la Hermandad comunitaria, que permitió y fomentó a pesar de su constantemente enfatizado luteranismo ([224]), ya en su protocolo notarial del 12 de Agosto de 1729 adoptó una postura que se condice por completo con muchos aspectos de la aristocracia de los santos del calvinismo. ([225])

La extensamente debatida transferencia de la función del decanato a Cristo del 12 de Noviembre de 1741 produjo algo similar, incluso de modo manifiesto. Además, de los tres “tropos” de la Hermandad, el calvinista y el moravo estuvieron orientados en lo esencial y desde el comienzo hacia la ética profesional reformada. También ante John Wesley expresó Zinzendorf de un modo completamente puritano su

opinión en cuanto a que, si bien el justificado no siempre podía percibir su propia justificación, **otros** sí podían **reconocerla** según las particularidades del cambio que en él se había producido. ([226])

Pero, por otra parte, en la religiosidad específica de la Hermandad de Moravia, el componente emotivo se ubica en un muy fuerte primer plano y en especial Zinzendorf mismo constantemente intentó frenar dentro de su comunidad la tendencia a la santificación ascética entendida en sentido puritano ([227]) interpretando la santificación por las obras en un sentido luterano. ([228]) Además, bajo la influencia del rechazo de los conventículos y el mantenimiento de la práctica de la confesión, se desarrolló un vínculo con el concepto esencialmente luterano de lo sacramental como medio para la salvación. Luego, también influyó el principio específicamente zinzendorfiano de que **la infantilidad** del sentimiento religioso es una característica de su autenticidad, así como también, por ejemplo, la utilización del método de **echar algo a suertes** e interpretar el resultado como la manifestación de la voluntad de Dios. Todo ello actuó tan decididamente en contra del racionalismo del estilo de vida que, en general y hasta dónde llegó la influencia del conde, ([229]) los elementos anti-rationales y **emotivos** en la religiosidad de la Hermandad morava predominaron en un grado mucho mayor que lo usual en el resto del pietismo. ([230]) El vínculo entre la moralidad y el perdón de los pecados en la “*idea fidei fratrum*” de Spangenberg es tan débil ([231]) como en todo el luteranismo en general.

El rechazo de Zinzendorf de la aspiración metodista a la perfección se condice – como todo lo demás – con su ideal eudemonístico de hacerle sentir a las personas la bienaventuranza (él habla de “felicidad bienaventurada”) en forma **emotiva** y en **esta vida** ([232]) en lugar de impulsarlas a asegurarla en el **más allá** por medio del trabajo racional. ([233]) Pero, por el otro lado, siguió vigente la idea de que el valor decisivo de la Hermandad – a diferencia de otras iglesias – residía en la actividad de la vida cristiana, en la obra misionera y en el trabajo profesional relacionado con ella. ([234]) A esto se agrega que, así y todo, la racionalización práctica de la vida, bajo el punto de vista de la **utilidad**, constituyó un elemento esencial en la concepción de vida sustentada por Zinzendorf. ([235]) Esto – en él, al igual que en los demás representantes del pietismo – se desprendía, por un lado de la manifiesta aversión a las especulaciones filosóficas peligrosas para la fe y la correspondiente preferencia por el conocimiento empírico puntual ([236]) y, por el otro lado, provenía del sentido común mundano del misionero profesional.

La comunidad de la Hermandad, aparte de ser un centro misionero, fue al mismo tiempo una empresa comercial y de este modo orientó a sus miembros hacia la ascesis mundana, la cual – al igual que la vida en todas partes – primero pregunta por los “deberes” y luego la organiza planificada y sobriamente según los mismos. Sólo que vuelve a aparecer, derivado del ejemplo de la vida misionera de los apóstoles, el obstáculo de la glorificación del carisma de **la pobreza** apostólica,

propia de los “discípulos” elegidos por Dios por medio de la “predestinación”; ([237]) un obstáculo que, a pesar de todo y en sus consecuencias, significó una revalorización parcial de la “*consilia evangelica*”. La creación de una ética profesional racional similar a la calvinista fue, con todo, obstaculizada, aunque no excluida – como lo demuestra el ejemplo de la mutación del movimiento baptista – y más bien resultó fuertemente anticipada en lo esencial por la idea del trabajo realizado **exclusivamente** “en aras de la profesión”.

Considerándolo todo en conjunto, cuando consideramos al pietismo alemán desde los puntos de vista que aquí **a nosotros** nos interesan, no podemos sino constatar una oscilación y una inseguridad en el anclaje religioso de su ascesis, la cual, comparada con la férrea coherencia del calvinismo, resulta considerablemente más endeble y está determinada, en parte por influencias luteranas y en parte por el carácter **emotivo** de su religiosidad. Presentar este elemento emotivo como el elemento que específicamente contrapone al pietismo con el luteranismo resulta algo muy unilateral; ([238]) pero, en comparación con el **calvinismo**, la intensidad de la racionalización de la vida tuvo que ser, en todo caso, necesariamente menor. Porque el impulso intrínseco del constante pensar en la verificación del estado de gracia que garantiza el eterno **futuro** se redirigió hacia el **presente** y, en el lugar de la seguridad íntima que el predestinado buscaba constantemente recuperar mediante un infatigable y exitoso trabajo profesional, se colocó esa humildad y esa fractura del ser ([239]) que, en parte fue la consecuencia de una excitación emocional dirigida exclusivamente hacia vivencias internas y, en parte, se debió a la institución luterana de la confesión la que, si bien fue considerada con fuertes dudas por el pietismo, resultó tolerada en mayoría de los casos. ([240])

Sucede que en todo esto se manifiesta justamente esa forma de buscar la salvación, específicamente luterana, para la cual lo decisivo es el “perdón de los pecados” y no la “santificación” práctica. En lugar de un afán racional y planificado tendiente a lograr y conservar **un saber** seguro sobre la salvación futura (en el más allá) lo que aquí se presenta es la necesidad de **sentir** ahora (y aquí, en este mundo) la reconciliación y la comunidad con Dios. Pero, así como en la vida económica el impulso al goce inmediato se halla en conflicto con la disposición racional de “la economía” – que se sustenta precisamente por la idea de la previsión para el futuro – en cierto sentido lo mismo sucede en el terreno de la vida religiosa. Es evidente, pues, que la orientación de las necesidades religiosas hacia la afectividad de un **sentimiento** íntimo tenía que representar una **disminución** de la tendencia a la racionalización del **accionar** mundano si se lo compara con el anhelo de salvación de los “santos” reformados orientados tan sólo hacia el más allá. En forma simultánea y naturalmente, en comparación con la fe del luterano ortodoxo adherida en forma tradicionalista a la Palabra y al Sacramento, el anhelo de salvación de los “santos” reformados demostró ser más adecuado para desarrollar un incremento de la impregnación **metódica** del estilo de vida con lo

religioso.

En términos generales, el pietismo desde Francke y Spener hasta Zinzendorf transcurrió **umentando** el énfasis puesto sobre el carácter emotivo. Pero esto no fue expresión de una supuesta “tendencia evolutiva” inmanente. Las diferencias surgieron de las antítesis del entorno religioso (y social) del cual procedían sus dirigentes más prominentes. No podemos profundizar en esto aquí, así como tampoco hablar de la particularidad del pietismo alemán expresada a través de su **extensión** geográfica. ([241]) Debemos recordar, sin embargo, que, por supuesto, el matizado de este pietismo emocional frente al estilo de vida religioso de los santos puritanos se produjo en gradaciones suavemente progresivas.

Si quisiéramos caracterizar, al menos en forma provisoria, la consecuencia práctica de la diferencia, podríamos describir las virtudes cultivadas por el pietismo como más similares a las que desarrolló, por una parte, el funcionario, el empleado, el obrero y el artesano ([242]) “leal a su profesión” y, por la otra, el empleador predominantemente patriarcal inclinado a practicar una **condescendencia** grata a Dios (al estilo de Zinzendorf). En comparación, el calvinismo aparece como más próximo al duro empresario burgués-capitalista en un sentido jurídico y activo ([243]). Por último, el pietismo emotivo **puro** – tal como destacó Ritschl ([244]) – es un pasatiempo religioso para “clases acomodadas”. Por más que esta caracterización no es exhaustiva, se condice no obstante con ciertas diferencias que aun hoy se observan en la idiosincrasia económica de los pueblos que han estado bajo la influencia de alguna de estas dos tendencias ascéticas.

La combinación de una religiosidad emocional y al mismo tiempo ascética con una creciente indiferencia o rechazo de los fundamentos dogmáticos de la ascesis calvinista es algo que caracteriza también al costado anglo-americano del pietismo continental: al **metodismo**. ([245]) Ya su nombre apunta a lo que llamó la atención de sus contemporáneos en cuanto a la peculiaridad de sus fieles: la sistematización “metódica” del estilo de vida a los efectos de lograr la *certitudo salutis*; puesto que, también en este caso, **de esto** se trató desde el principio y continuó constituyendo el objetivo central del afán religioso.

A pesar de todas las diferencias, el indudable parentesco con determinadas tendencias del pietismo alemán ([246]) se observa sobre todo en que esta metodología se adaptó especialmente también para provocar el acto emotivo de la “conversión”. Es que la emotividad, despertada en John Wesley por influencias luterano-moravas, le confirió al metodismo un carácter fuertemente **emocional** – especialmente en el ámbito americano – puesto que, desde el principio, el metodismo estuvo orientado hacia una misión entre las masas. Una lucha expiatoria exaltada en ocasiones hasta los más terribles éxtasis, llevada a cabo en América preferentemente sobre el “banquillo del miedo”, condujo a la creencia en la inmerecida gracia de Dios y, en forma simultánea e inmediata, a tener conciencia de la justificación y la reconciliación.

Con no escasas dificultades internas, esta religiosidad emocional entró en una relación peculiar con la ética ascética que, a través del puritanismo, había sido definitivamente calificada de **racional**. Por de pronto y en contraste con el calvinismo que consideraba todo lo emotivo como sospechoso de ilusión, se consideró en principio como único fundamento indubitable de la *certitudo salutis* a una seguridad absoluta puramente **sentida**, emanada del testimonio espiritual. Al surgimiento de esa sensación el favorecido debía poder fecharlo, al menos normalmente, indicando el día y la hora. Según la doctrina de Wesley, que constituye un escalamiento de la doctrina de la santificación pero una desviación decisiva de la versión ortodoxa de la misma, alguien que ha re-nacido de esa forma puede, en virtud de la gracia que actúa en él, alcanzar ya en esta vida la conciencia de la **perfección**, en el sentido de la ausencia de pecado, por medio de un segundo proceso interno – el de la “santificación” – que por regla se produce en forma separada e igualmente súbita.

Por más que el logro de este objetivo es difícil – la mayoría de las veces se lo obtiene hacia el final de la vida – se hace imprescindible perseguirlo porque confiere definitivamente la *certitudo salutis* y suplanta la huraña preocupación calvinista por una alegre seguridad ([247]) y, en todos los casos, el realmente convertido tiene que acreditarse como tal ante sí mismo y ante los demás demostrando como mínimo que el pecado “ya no tiene poder sobre él”. A pesar de la importancia decisiva del testimonio personal del **sentimiento**, se siguió por supuesto manteniendo la evolución hacia la santidad orientada por **la Ley**. Allí en dónde Wesley combatió la justificación por las obras de su tiempo, revivió tan sólo la antigua idea puritana de que las obras no son la causa real sino tan sólo la expresión reconocible del estado de gracia y esto incluso tan sólo cuando son llevadas a cabo exclusivamente para gloria de Dios.

Tal como Wesley pudo comprobarlo en sí mismo, **solamente** el cambio hacia lo correcto no logra esto; debe unírsele un **sentir** el estado de gracia. Ocasionalmente el propio Wesley calificó a las obras como una “condición” de la gracia y hasta subrayó en la Declaración del 9 de Agosto de 1771 ([248]) que no es verdadero creyente aquél que no realiza buenas obras. Los metodistas han enfatizado constantemente que se diferencian de la Iglesia oficial, no por la doctrina sino por la forma de la devoción. La importancia del “fruto” de la fe se fundamentó la mayoría de las veces en San Juan I;3-9 y el cambio se interpretó como un **signo** claro del re-nacimiento. Pero, a pesar de todo ello, surgieron dificultades. ([249])

La *certitudo salutis* se desplazó, desde el estilo de vida ascético que implicaba una conciencia del estado de gracia sujeta a constante confirmación, hacia **el sentimiento** inmediato de la gracia y de la perfección ([250]), lográndose con **una única** lucha expiatoria la seguridad de la “perseverancia”. Para aquellos metodistas que eran partidarios de la doctrina de la predestinación, este desplazamiento significó una de dos cosas: o bien, en naturalezas débiles, una

interpretación antinómica de la “libertad cristiana” y, por consiguiente, el colapso del estilo de vida metódico; o bien, allí en dónde se rechazó esta consecuencia, una certeza íntima del santificado exaltada hasta alturas de vértigo ([251]); es decir, un incremento **emocional** del tipo puritano. Ante los ataques de los adversarios, por un lado se intentó enfrentar estas consecuencias aumentando el énfasis sobre la validez normativa de la Biblia y lo imprescindible de la verificación de la gracia ([252]); por el otro lado, sin embargo, la consecuencia de esto fue un fortalecimiento de la línea anticalvinista, sustentada por Wesley dentro del movimiento, que sostenía la posibilidad de perder la gracia.

Las fuertes influencias luteranas a las que Wesley se hallaba expuesto a través de las hermandades ([253]) fortalecieron este desarrollo y multiplicaron la **ambigüedad** de la orientación religiosa de la moral metodista ([254]). En el resultado final, lo esencial terminó siendo tan sólo el concepto de la “regeneración”: una seguridad emotiva de la salvación surgida directamente como fruto de **la fe** constituyendo el fundamento imprescindible, y la santificación con la consecuencia de la (al menos relativa) emancipación del poder del pecado. Con ello se mantuvieron consecuentemente las pruebas del estado de gracia derivadas de la santificación y se devaluó la importancia de los medios externos de la gracia, en especial la de los sacramentos. En todo caso, el “*general awakening*” (despertar general) que fue la secuela del metodismo en todas partes – también por ejemplo en Nueva Inglaterra – se caracteriza por una intensificación de la doctrina de la gracia y la elección ([255]).

Por lo expuesto y para **nuestro** enfoque, el metodismo aparece como una construcción que, en su ética, posee fundamentos tambaleantes similares al pietismo. Pero también a él le sirvió el afán por una “*higher life*” (“vida más elevada”), por la “segunda bendición”, como una especie de sustituto de la doctrina de la predestinación y, surgido del suelo de Inglaterra, la práctica de su ética se orientó completamente hacia la cristiandad de dicho país, cuyo “*revival*” justamente quería ser. El acto emocional de la conversión se provocó en forma **metódica**. Y luego de haberse logrado, no tuvo lugar un piadoso goce de la comunión con Dios al modo del pietismo sentimental de Zinzendorf sino que la emoción despertada se canalizó inmediatamente hacia los carriles de un afán racional por la perfección.

El carácter emocional de la religiosidad no condujo, por lo tanto, a un cristianismo emocional íntimo al estilo del pietismo alemán. Que esto se relacionó con un menor desarrollo del sentimiento **del pecado** (en parte precisamente como consecuencia del curso emocional de la conversión), es algo que ya Schneckenburger ha señalado y es un punto permanente de la crítica al metodismo. En esto predominó el carácter básico **reformista** de la percepción religiosa. La excitación emocional tomó el aspecto de un entusiasmo fomentado, al principio sólo ocasionalmente pero luego en forma “coribántica”, que por lo demás no influyó de manera alguna el carácter racional del estilo de vida. ([256])

Así, la “regeneración” del metodismo produjo tan sólo un **complemento** a la santificación por las obras; fue un anclaje religioso del estilo de vida ascético una vez que se había renunciado a la predestinación. Las señales del cambio, imprescindibles como control de la verdadera conversión – o como su “condición” según lo que incidentalmente expresa Wesley – fueron en lo esencial completamente las mismas que en calvinismo. En lo que sigue, al exponer la idea de la profesión, podemos dejar de lado al metodismo en lo esencial ya que es un fenómeno tardío ([257]) y no aportó nada nuevo a esta idea. ([258])

El pietismo del continente europeo y el metodismo de los pueblos anglosajones son fenómenos secundarios, tanto en cuanto al contenido de sus ideas como en lo que se refiere a su desarrollo histórico. ([259]) Por el contrario, como segundo portador **independiente** de la ascesis protestante a la par del calvinismo se encuentra **el bautismo** y las sectas que surgieron del mismo a lo largo de los siglos XVI y XVII, ya sea directamente o bien por la adopción de sus concepciones religiosas ([260]), como es el caso de los bautistas, los mennonitas y – sobre todo – los cuáqueros. ([261])

Con ellos arribamos a comunidades religiosas cuya ética descansa sobre bases que, en principio, resultan heterogéneas respecto de la doctrina reformada. El esquema que sigue, que sólo destaca lo que **para nosotros** resulta importante aquí, no puede dar una idea de la diversidad de este movimiento. Nuestro énfasis, naturalmente, se hallará puesto sobre su evolución en los países de tradición capitalista más antigua.

Ya nos hemos encontrado con ciertos antecedentes de la idea históricamente y en principio más importante de todas estas comunidades – cuya envergadura cultural puede ser explicitada, por supuesto, tan sólo recién dentro de otro contexto: es la “**believers’ church**” (la “iglesia de los creyentes”) ([262]). Esto es: la comunidad religiosa, la “iglesia visible” según la terminología de las iglesias reformadas ([263]), que ya no es concebida como una especie de fideicomiso fundado para fines supra-terrenales; como una **institución** forzosamente abarcadora de justos y pecadores, ya sea para aumentar la gloria de Dios (calvinista), ya sea para suministrar bienes de salvación a los hombres (católica y luterana). Por el contrario, es exclusivamente una comunidad de individuos personalmente creyentes y de re-nacidos, y sólo de ellos. En otras palabras: se trata, no de una “Iglesia” sino de una “Secta”. ([264]) Tan sólo esto es lo que en realidad habría de simbolizar el principio, en sí puramente externo, de bautizar exclusivamente a adultos que habían asimilado y confesado su fe. ([265])

Tal como reiterada y obstinadamente lo repitieron en todos los debates religiosos, para los bautistas la “justificación” **por medio de** la fe fue radicalmente diferente de la idea de una **imputación** “forense” de los méritos de Cristo como la que dominó la dogmática ortodoxa del antiguo protestantismo. ([266]) Consistió más bien en una **apropiación íntima** de la obra redentora de Cristo, pero como efecto de una

revelación individual, es decir: a través de la acción del espíritu divino en el individuo aislado y **solamente** mediante esa acción. La revelación resultaba ofrecida a todos y bastaba con aguardar la llegada del espíritu divino con esperanza y no resistir su arribo apegándose al mundo en forma pecaminosa. La importancia de la fe, en el sentido de conocer la doctrina de la Iglesia así como también en el sentido de aprehender la gracia divina con disposición al arrepentimiento, quedó frente a esto completamente en un segundo plano y produjo un Renacimiento de ideas cristianas primitivas gnóstico-religiosas que, por supuesto, resultó fuertemente transformador. Por ejemplo, la secta para la cual Menno Simons fue el primero en crear una doctrina relativamente cerrada con su *Fondamentboek* [Libro de los Fundamentos] (1539) aspiraba a ser, al igual que las demás sectas baptistas, **la** verdadera e impoluta Iglesia de Cristo constituida, al igual que la primitiva comunidad cristiana, exclusivamente por individuos **personalmente** despertados y llamados por Dios. Así, los re-nacidos, y sólo ellos, son Hermanos de Cristo porque han sido formados espiritualmente en forma directa por Dios. ([267])

Esto produjo para la mayoría de las comunidades baptistas una estricta **prescindencia** del “mundo”, es decir: el evitar todo trato que no fuese absolutamente necesario con las personas mundanas y ello en combinación con la bibliocracia más estricta en el sentido de la ejemplaridad de la vida de la primera generación de cristianos. Y, mientras continuó vivo el antiguo espíritu, este principio fundamental de rechazar el mundo nunca desapareció del todo. ([268]) A partir de estos temas que dominaron sus comienzos, las sectas baptistas retuvieron en forma permanente aquél principio que – fundamentado en forma algo diferente – ya hemos visto en el calvinismo y cuya fundamental importancia siempre volverá a aparecer: el incondicional **rechazo de todo “endiosamiento de lo creado”** entendiendo que semejante “idolatría” implicaba un demérito de la veneración sólo debida a Dios ([269]).

La primer generación baptista en Suiza y el norte de Alemania se imaginó un estilo de vida similar al que originalmente hallamos en San Francisco: una ruptura tajante con todo gozo mundano y una vida estrictamente de acuerdo con el modelo ejemplar de los Apóstoles. Y realmente, la vida de muchos de sus primeros representantes hace recordar la de San Egidio. Pero, frente al carácter gnóstico-*pneumático* de la religiosidad, esta estricta observancia bíblica ([270]) no poseía un fundamento demasiado sólido. Resulta que aquello que Dios había revelado a los profetas y a los apóstoles no era todo lo que podía y quería revelar. Al contrario: según el testimonio de las comunidades primitivas, la continuidad de la Palabra, no como un documento escrito sino como una fuerza del Espíritu Santo actuando en la vida cotidiana de los creyentes y que le habla directamente al individuo que quiere escucharla, fue la única característica distintiva de la verdadera Iglesia – tal como ya Schwenckfeld predicara contra Lutero y más tarde Fox contra los presbiterianos.

De esta idea de la revelación continua surgió, y los cuáqueros desarrollaron en forma consecuente más tarde, la conocida doctrina de la importancia, decisiva en última instancia, del testimonio íntimo del espíritu a través de la razón y la **conciencia**. Con ello, la validez de la Biblia por cierto no fue eliminada, pero su imperio exclusivo quedó puesto a un costado y, al mismo tiempo, se inició un proceso que terminó eliminando radicalmente todos los vestigios de la doctrina eclesiástica de la salvación hasta que, por último y entre los cuáqueros, se eliminó incluso el bautismo y la comunión. ([271])

Las denominaciones baptistas – junto con los perestacionistas y, por sobre todo, los calvinistas estrictos – llevaron a cabo la desvalorización más radical de los sacramentos como medios de salvación y llevaron de este modo la “eliminación de la magia” del mundo hasta sus últimas consecuencias. Sólo la “luz interior” de la revelación permanente permitía en absoluto la verdadera comprensión de la revelación divina, incluso la bíblica. ([272]) Por otra parte y al menos según la doctrina de los cuáqueros quienes en esto fueron completamente consecuentes, el influjo de esta “luz interior” podía extenderse hasta a personas que nunca habían llegado a conocer la revelación bíblica. La frase de “*extra ecclesiam nulla salus*” terminaba siendo válida solamente para la Iglesia **invisible** de los iluminados por el espíritu. **Sin** esa luz, el hombre natural, incluso el guiado por la razón natural ([273]), quedaba siendo puramente un ser creado cuya lejanía de Dios los baptistas, y también los cuáqueros, consideraron todavía más tajantemente que el calvinismo.

Por otro lado, el re-nacimiento que produce el Espíritu cuando **lo anhelamos** y nos entregamos íntimamente a él, **puede** – porque es causado por Dios – conducirnos a un estado de completa superación del poder del pecado ([274]) de modo tal que se vuelven fácticamente imposibles las recaídas y hasta la pérdida del estado de gracia. Sin embargo, como más tarde en el metodismo, el alcanzar dicho estado no se hallaba sujeto a la norma y el grado de perfección del individuo dependía de su evolución.

Pero **todas** las comunidades baptistas querían ser comunidades “**puras**” entendiéndolo por ello la transformación de sus miembros en seres ímpolutos. El divorcio íntimo del mundo y sus intereses, y la incondicional subordinación al imperio del Dios que nos habla por la conciencia, fue también el carácter inconfundible del re-nacimiento y de la correspondiente transformación constituyendo, por lo tanto, una condición exigida para la bienaventuranza. Ésta no podía ser ganada por méritos; era un regalo de la gracia de Dios pero sólo quien vivía de acuerdo a su conciencia podía considerarse re-nacido. En este sentido, las “buenas obras” fueron una “*causa sine qua non*”. Puede verse como esta última serie de pensamientos de Barclay – que nos ha servido de referencia – resulta, con todo, prácticamente igual a la doctrina reformada; como que seguramente fue desarrollada todavía bajo la influencia de la ascesis calvinista que las sectas baptistas hallaron como algo preexistente en Inglaterra y los Países Bajos, y a cuya

adopción seria e íntima estuvo dedicada la prédica de toda la primera época de la actividad misionera de G. Fox.

Sin embargo, desde el punto de vista psicológico y dado que la predestinación fue rechazada, el carácter específicamente **metódico** de la moral baptista descansaba esencialmente sobre la idea de “esperar” la acción del Espíritu, algo que aún hoy le otorga al “*meeting*” cuáquero su característica propia y que ha sido muy bien analizado por Barclay. El objetivo de esta muda espera es la superación de lo instintivo y lo irracional, de las pasiones y las subjetividades del hombre “natural”. Este hombre debe callar para crear así en la profundidad de su alma ese silencio en el cual Dios puede tomar la palabra. Por supuesto; esta “espera” podía desembocar en situaciones histéricas, en profecías y – mientras subsistieron esperanzas escatológicas – en un estallido de milenarismo entusiasta, tal como es posible que suceda en toda clase de religiosidad con similares fundamentos y tal como de hecho ocurrió en la tendencia aniquilada en Münster. Pero con la irrupción del bautismo en la vida profesional mundana normal la idea significó que Dios habla solamente allí en dónde la creatura calla. Se trata obviamente de una educación para **sopesar** con calma el comportamiento y orientarlo según un escrupuloso examen **de conciencia** individual. ([275])

Este carácter tranquilo, sobrio y eminentemente orientado hacia **la conciencia** es algo que fue adoptado también por la praxis cotidiana de las comunidades baptistas más tardías y, en una medida bien específica, por la de los cuáqueros. La forma radical de eliminar del mundo la magia de lo místico no dejó íntimamente otro camino fuera del de la ascesis mundana. En las comunidades que no querían tener nada que ver con los poderes políticos y con sus actividades esto tuvo como consecuencia el flujo de estas virtudes ascéticas hacia el trabajo profesional. Mientras los líderes del movimiento baptista original habían sido intolerantemente radicales en su rechazo del mundo, naturalmente ya en la primer generación posterior el estilo de vida estrictamente apostólico **no fue** exigido de **todos** como prueba absolutamente imprescindible del re-nacimiento.

A esta generación ya pertenecieron elementos burgueses de buena posición y aun antes de Menno – que era totalmente partidario de la virtud profesional y del orden de la propiedad privada – la estricta disciplina moral de los baptistas se había encauzado prácticamente por los senderos marcados por la ética reformada. ([276]) Y esto justamente **porque** el desarrollo de la forma **trans**-mundana, monacal, de la ascesis había sido descartada desde Lutero – a quien en esto siguieron también los baptistas – por considerarla contraria a la Biblia y promotora de la justificación por las obras.

Con todo, dejando de lado las comunidades semi-comunistas de la primera época que no consideraremos aquí, ha perdurado hasta nuestros días una secta baptista – la de los llamados “Tunker” (*dompelaers, dunckards*) – que ha mantenido el rechazo de la formación

educativa y de todo lo que esté más allá de la propiedad imprescindible para el sostenimiento de la vida. Y no sólo eso, sino que incluso, por ejemplo en Barclay, la lealtad profesional no está concebida de modo calvinista, y ni siquiera de modo luterano, sino más bien de modo tomístico como una “*naturali ratione*” que es **consecuencia** inevitable de la interrelación del creyente y el mundo. ([277])

Estos enfoques presentan un debilitamiento de la concepción calvinista de la profesión, similar a muchas de las manifestaciones de Spener y de los pietistas alemanes. Pero, por el otro lado y como consecuencia de diversos procesos, la intensidad de los intereses profesionales económicos resultó **incrementada** en las sectas baptistas. Por de pronto, debido al rechazo a incorporar estadistas – originalmente concebido como una obligación religiosa nacida de la segregación del mundo – que se mantuvo en la práctica incluso después del abandono del principio, al menos entre los mennonitas y los cuáqueros, como resultado de la estricta negativa a usar armas y a prestar juramento ya que ello descalificaba para acceder a cargos oficiales. De la mano de esto está, en todas las denominaciones baptistas, la irreconciliable enemistad contra todo estilo de vida aristocrático; en parte – como entre los calvinistas – a consecuencia de la prohibición de glorificar una creatura, y en parte también como resultado de los mencionados principios fundamentales a-políticos y hasta directamente anti-políticos.

Toda la sobria y puntillosa metodología del estilo de vida baptista quedó con ello embretada en los carriles de la vida profesional **a-política**. Ahora bien, la doctrina baptista de la salvación le dio una enorme importancia al control logrado por medio de una conciencia considerada como la revelación individual de Dios. Con ello, le imprimió a la vida profesional un carácter de gran importancia para el despliegue de importantes aspectos del espíritu capitalista. Lo veremos con mayor detalle más adelante pero sólo en la medida en que esto nos será posible sin entrar a tratar la totalidad de la ética social y política de la ascesis protestante. Tanto como para adelantar al menos un aspecto, cuando llegemos a ello veremos que la forma específica que adquirió esa ascesis mundana entre los baptistas, y en especial entre los cuáqueros, ([278]) se manifestó, ya según el juicio del Siglo XVII, en la consolidación práctica de aquél importante principio de la “ética” capitalista que se acostumbra a formular con la frase “*honesty is the best policy*” (la honestidad es la mejor política) ([279]) y que halló en el tratado ya citado de Franklin su documento clásico. Por el contrario, al calvinismo lo vislumbraremos más en una dirección que libera la energía de la ganancia en la economía privada puesto que, a pesar de toda la legalidad formal del “santo”, el resultado muy frecuente fue que también a los calvinistas les terminó siendo aplicable la frase de Goethe: “El que actúa siempre carece de conciencia, sólo posee conciencia quien contempla.” ([280])

Otro elemento importante que favoreció la intensidad de la ascesis mundana de las denominaciones baptistas también puede ser tratado en su significado completo sólo dentro de otro contexto. De todos

modos, adelantaremos sobre ello algunas observaciones y de paso justificaremos el curso de exposición aquí elegido.

De un modo completamente deliberado y por el momento, **no** se ha partido aquí de las instituciones sociales objetivas de las primeras Iglesias protestantes y de sus influencias éticas. En especial el punto de partida no fue la tan importante **disciplina eclesiástica** sino los efectos que sobre el estilo de vida estuvo en condiciones de producir la apropiación **subjetiva** de la religiosidad ascética por parte del **individuo**. Y esto no fue sólo porque este aspecto de la cuestión es el que, por lejos, ha sido el menos considerado, sino también porque la acción de la disciplina eclesiástica de ningún modo apuntó siempre en la misma dirección.

El control policial-eclesiástico de la vida individual, tal como se lo practicó hasta el límite de la Inquisición en las regiones controladas por las Iglesias estatales calvinistas, **podía** más bien actuar directamente **en contra** de esa liberación de fuerzas individuales que se hallaba condicionada por el metódico afán ascético de obtener la bienaventuranza, y en determinadas situaciones esto es lo que de hecho ocurrió. Así como la reglamentación mercantilista del Estado pudo generar industrias pero no el “espíritu” capitalista, al menos no en sí mismo – y allí en dónde adquirió un carácter policial-autoritario muchas veces hasta lo paralizó – de igual modo el mismo efecto podía partir de la reglamentación eclesiástica allí en dónde ésta se desarrolló de una forma predominantemente policial. En estos casos la reglamentación eclesiástica logró forzar cierto comportamiento externo pero, dado el caso, paralizó los impulsos subjetivos que tendían hacia un estilo de vida metódico. Todo análisis de este punto ([281]) debe tener en cuenta la gran diferencia existente entre el efecto de la acción autoritaria de la policía moral de **las iglesias** estatales y el de **las sectas** a cuya policía moral el sometimiento era voluntario. El hecho que el movimiento baptista, en todas sus denominaciones, creara “sectas” y no “Iglesias” es algo que en todo caso favoreció la intensidad de su ascesis; como que lo mismo ocurrió – en distintos grados de intensidad – también en las comunidades calvinistas, pietistas y metodistas que **fácticamente** fueron obligadas a construir sus comunidades de un modo voluntarista. ([282])

Después de haber intentado desarrollar el fundamento religioso de la idea profesional puritana mediante el esquema expuesto, en lo que sigue investigaremos la influencia de esta idea sobre la vida dedicada a la **ganancia económica**. Hay desviaciones particulares y diferencias de énfasis en las distintas comunidades religiosas en cuanto a los factores que son decisivos para nosotros. A pesar de ello, estos factores existen y operan en todas las comunidades. ([283])

Tanto como para recapitular, lo decisivo para nuestra visión ha sido siempre la concepción, reiteradamente emergente en todas las

denominaciones, del “estado de gracia” religioso precisamente como un estado (*status*) que separa al hombre de la perversión de lo creado; en una palabra: del “mundo”. ([284]) Más allá de cómo es posible alcanzar este estado según la dogmática de las distintas denominaciones, la posesión del “estado de gracia” **no podía** ser obtenida por algún medio mágico-sacramental, ni por medio del alivio a través de la confesión, ni tampoco por obras piadosas, sino tan sólo por **verificación** de un cambio específicamente determinado e inconfundiblemente diferente del estilo de vida del hombre “natural”. Esto, para el individuo, resultó en un **incentivo** a **controlar metódicamente** su estado de gracia dentro del ámbito de su estilo de vida y, con ello, en una impregnación **ascética** de la vida.

Pero sucede que, como hemos visto, este estilo de vida ascético significó que toda la existencia debía estructurarse según una construcción **racional**, orientada hacia la voluntad de Dios. Y esta ascesis **ya no era** un *opus supererogationis*, sino una realización esperada de todos aquellos que querían estar seguros de su bienaventuranza. Esa vida especial, diferente de la vida “natural”, ya no tenía lugar – y esto es lo decisivo – fuera del mundo, en comunidades monacales, sino **dentro** del mundo y sus estructuras. Esta **racionalización** del estilo de vida dentro del mundo, con la vista puesta en el más allá, fue el resultado de la **concepción profesional** del protestantismo ascético.

La ascesis cristiana, que al principio había huido del mundo, ya había llegado a dominar eclesialmente al mundo desde el monasterio y renunciando al mundo. Pero en esto, en general, le había dejado a la vida cotidiana su carácter natural carente de prejuicios. Pero luego esa ascesis apareció en el mercado de la vida, cerró las puertas de los monasterios detrás de sí y se dispuso a impregnar con su metodología justamente la vida mundana **cotidiana**, a transformarla en una vida racional **en** el mundo pero sin embargo **no de este** mundo, ni **para** este mundo. El resultado obtenido es lo que intentaremos mostrar con las exposiciones que siguen a continuación.

[Continuar -->](#)

Notas

[93])- Al zwinglianismo no lo tratamos en forma separada ya que, luego de una breve y gran posición de poder, perdió rápidamente su importancia. El “arminianismo”, cuya particularidad **dogmática** residió en el rechazo del dogma de la predestinación en su formulación crasa y en el rechazo del “ascetismo mundano”, se encuentra constituido como secta solamente en Holanda (y en los EE.UU.) y en este capítulo carece de interés para nosotros. O bien presenta sólo un interés negativo, ya que fue la confesión del patriciado comerciante de Holanda (ver más adelante). Su dogmática tuvo vigencia en la iglesia anglicana y en la mayoría de las denominaciones

metodistas. Su posición “erastiana” (es decir: el reconocimiento de la soberanía del Estado también en materia eclesiástica) fue, sin embargo, la posición de **todas** las instancias políticamente interesadas del Parlamento Largo inglés, al igual que la de Isabel y de los Estados Generales de los Países Bajos; sobre todo de Oldenbarneveldt.

[94])- En relación con el desarrollo de lo que se entiende por “puritanismo”, véase sobre todo los *Studies and Reflections of the Great Rebellion* (Estudios y Reflexiones Sobre la Gran Rebelión) (pág. 65 y ss.) de Sanford. Al utilizar esta expresión, nos referimos, invariablemente, a la orientación ascética en Inglaterra y Holanda, sin diferenciar dogmas ni programas fundacionales eclesiásticos, comprendiendo, por consiguiente, a los “independientes”, a los congregacionistas, a los bautistas, a los menonitas y a los cuáqueros.

[95])- Esto se ha malinterpretado mucho en el esclarecimiento de este tema. Especialmente Sombart, pero también Brentano, no dejan de citar a autores de ética (mayormente aquellos que conocieron a través de mis escritos) presentándolos como codificadores de normas de vida, sin investigar para quiénes de ellos eran válidos los premios de la **salvación**; los únicos psicológicamente eficaces.

[96])- Casi no es necesario destacar que estos rasgos son totalmente de segunda mano y sin la más pequeña pretensión de originalidad, por cuanto su movilidad es en el campo estrictamente dogmático en el cual se ha valido de las exposiciones literarias acerca de la historia de la Iglesia y de los credos. Permítaseme decir que, no obstante, en la medida de mis posibilidades, he tratado de ahondar sin rodeos en los manantiales de la historia de la Reforma. Mas, pudo haber sido una aspiración excesiva empeñarse en desconocer el delicado e intenso trabajo teológico durante varias décadas, en vez de abandonarse a ser conducido por él, como es ineludible, para la mejor comprensión de sus orígenes. Abrigo la esperanza de que la obligada brevedad de estos rasgos no han de dar cabida a equívocas formulaciones y que no habré propiciado, al menos, errores de importancia en la interpretación. Aquel que está versado en la literatura teológica de mayor importancia, únicamente hallará de novedoso en esta exposición que la característica del enfoque que damos a todas las perspectivas que nos ofrecen mayor interés — por ejemplo, la índole racionalista del ascetismo y su alcance para el modo de vida moderno — es irremediamente distinto de aquel que constituye la peculiaridad de los teólogos. Una vez dado a conocer este trabajo, se ha ido profundizando metódicamente en este tema, así como, de manera general, en su apariencia sociológica en la obra mencionada de E. Troeltsch (siendo en su *Gerhard und Melancthon* e igualmente en sus varias recensiones en la *Gott. Gel. Anz.*, que existen ya numerosos avances de su posterior obra magna). Dado el reducido espacio disponible nos abstenemos de citar todo aquello que nos ha sido de utilidad en este estudio; se incluyen únicamente los trabajos transcritos o seguidos en su contenido. A menudo, se trata de escritores antiguos que coinciden algunas veces con nuestros puntos de vista. Lamentablemente, la reglamentación un tanto estricta de las bibliotecas alemanas establece que, en el interior, únicamente se puede retener las obras básicas, procedentes de la Biblioteca de Berlín o de alguna otra de importancia, en calidad de préstamo durante escasas semanas. Así sucedió con Voet, Baxter, Tyermanns y Wesley, todos los autores baptistas, metodistas y cuáqueros y muchos más del primer período, no encontrándose sus obras en el *Corpus Reformatorium*. Si alguien pretende elaborar un examen profundo se ve obligado a recurrir a las bibliotecas inglesas y, particularmente, a las norteamericanas. Claro está que, para este trabajo, tuvimos que conformarnos, de manera general, con aquello que hallamos en Alemania. En Estados Unidos de América del Norte de un tiempo a esta parte, el hecho de que la consciente peculiar negativa por parte de las Universidades de un pasado “sectario”, ocasiona que sus Bibliotecas se abstengan de hacer nuevas adquisiciones de cierta importancia respecto de estos temas. Esto constituye una nueva demostración de la inclinación general a “secularizar” la vida

norteamericana, la cual, en poco tiempo, habrá de eclipsar totalmente el sello tradicional de aquel pueblo y asimismo modificar el sentido de varias de sus instituciones de mayor fundamento. Así, uno debe valerse de los pequeños colegios correspondientes a las sectas que existen en el país.

[97])- Por el momento no nos interesa ocuparnos aquí del origen, los antecedentes ni el avance histórico de las direcciones del ascetismo. Antes bien, admitimos su contenido ideológico como dado, tal cual fue después de haberse desarrollado por completo.

[98])- Acerca de Calvino y del calvinismo, en general, independientemente del trabajo básico de Kampschulte, la exposición de Erich Marck (en su *Coligny*) es la que puede considerarse de mayor categoría entre lo existente. Podemos decir que Campbell no suele mostrarse siempre crítico ni imparcial, (*The Puritans in Holland, England and America* - Los puritanos en Holanda, Inglaterra y América). Una muy notoria tendencia anticalvinista se destaca en los *Studies over John Calvin* de Pierson. Para el desarrollo holandés cf. independientemente de Motley, los clásicos holandeses, en especial Groen Van Prinsterer: *Geschied. u. h. Vaderland; La Hollande et l'influence de Calvin* (1964); *Le parti antirévolutionnaire et confessionnel dans l'église des P. B.* (1860, para la moderna Holanda); asimismo, los *Tien jaren uit den tachtigjari gen oonlog* de Fruin, y el *Calvinist of Libertijnsch* de Naber; W. J. Nuyens: *Gesch. der kerkel. an 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. Kohler, *Die niederl. ref. Kirche* (La Iglesia holandesa reformada), Erlang 1856, para el s. XIX; acerca de Francia, además de Polenz, ver Bair, *Rise of the Huguenots*; acerca de Inglaterra, además de Carlyle, Macaulay, Masson y —las not least— Ranke, los escritos de Gardiner a los cuales nos referiremos más adelante y, también a Taylor: *A retrospect of the religious life in England* (Ojeada retrospectiva sobre la vida religiosa en Inglaterra), 1854, y la valiosa obra de Weingarten en torno a Las Iglesias inglesas de la Revolución; ver, igualmente, el escrito acerca de los “moralistas” ingleses de E. Troeltsch en la *Realenzyklopädie für Pro test. Theol. u. Kirche* (Enciclopedia de la Iglesia y la teológica protestante), 3a. ed., y, claro está, su obra “Doctrinas sociales de las iglesias y grupos cristianos, y el notable ensayo de Ed. Bernstein en la Historia del socialismo (Stuttgart, 1895, vol. 1, págs. 506 y as). La superior bibliografía (aproximadamente siete mil números) es la de Dexter, *Congregationalism of the last 300 years* (Congregacionalismo de los últimos 300 años), en el cual se tratan muy particularmente, aun cuando no de manera exclusiva, problemas de constitución eclesiástica. Esta obra de mayor importancia que la de Price (*Hist. of Nonconformism*), que la de Sakeats y otras exposiciones más. En cuanto a Escocia ver, por ejemplo, Sack: *K. von Schottland* (1844) y la bibliografía en torno a John Knox. Por lo que respecta a las colonias norteamericanas se destaca, entre la copiosa literatura, el libro de Doyle, *The english in Amerika*. 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 successors* (Los padres peregrinos de Nueva Inglaterra y sus sucesores puritanos) (3a. cd. Revell), con espléndidas citas. Para el mejor entendimiento de las diferencias doctrinales es preciso leer el mencionado cursillo de Schneckenburger. A. Ritschl, en su obra de base: *Die christliche Lehre von der Rechtfertigung und Versöhnung* (La doctrina cristiana sobre la justificación y la reconciliación) (3 vols.; la cita nuestra corresponde a la 3a. ed.), que revela la personalidad de su autor en su constante interferencia, emitiendo valiosos juicios con la exposición histórica y que, aun cuando es notoria su grandeza y la rigurosidad de su mente, ocasiona a quien trata de recurrir a ella una incertidumbre en cuanto a su “objetividad”. Por ejemplo: me resulta dudoso concederle la razón al refutar lo expuesto por Schneckenburger, pese a que en cuanto a este punto se me haría difícil pronunciar un juicio propio. En otra parte destaca, de entre la gran profusión de ideas y sentimientos piadosos que identifican a Lutero, aquello que, en opinión suya, es puramente “luterano”; sin

embargo, soy de la opinión que el autor se deja llevar en esto, por valoraciones subjetivas, ya que lo que él juzga como luterano es, sencillamente, lo que constituye el valor imperecedero del luteranismo, según Ritschl. Es, como éste opina, el luteranismo que debía ser pero que no siempre fue. Está por demás decir que, naturalmente, hemos consultado también las obras de Karl Müller, de Seeberg y de otros. Tanto para los lectores como para conmigo mismo resulta un castigo impuesto el tener que recurrir a una superabundancia de notas en el presente libro a fin de hacer factible a los primeros, en especial a quienes carecen de una determinada formación teológica, una crítica, aun cuando sea de modo provisional, de los conceptos que en él expongo señalando inclusive otros puntos de vista relacionados con ellos.

[99])- Por de pronto, antes de seguir hago constar que no manifiesto ninguna opinión personal sobre Calvino sino sobre el calvinismo en sí, y tan sólo en cuanto a la forma en que se expuso a finales del Siglo XVI y en el curso del Siglo XVII en las amplias zonas de su poderosa influencia que eran, simultáneamente, representativas de cultura capitalista. Nos abstendremos deliberadamente de hablar respecto de Alemania ya que allí el calvinismo no alcanzó una preponderancia en territorios excesivamente amplios. Claro está que no es exactamente lo mismo decir “reformado” que “calvinista”.

[100])- La reina no ratificó la Declaración del artículo 17 de la doctrina anglicana (conocido como el Artículo Lambeth de 1595), siendo que la Declaración fue concertada entre la Universidad de Cambridge y el arzobispo de Canterbury. En ella, de manera opuesta al criterio oficial, se declaraba específicamente la predestinación para la muerte. En tanto que la doctrina más moderada sostenía tan sólo la “admisión” de la condenación, justamente los radicales insistían en darle un peso decisivo a la fórmula de la expresa predestinación para la muerte (como la *Hanserd Knollys Confession*).

[101])- Ver el texto original acerca de los símbolos calvinistas mencionados en Karl Müller, *Die Bekenntnisschriften den reformierten Kirche* (Los Escritos Confesionales de la Iglesia reformada), Leipzig, 1903.

[102])- Traducción del texto original inglés tomado de la página de la Iglesia Presbiteriana Ortodoxa
http://www.iglesiareformada.com/Confesion_Westminster.html (consultada el 20/09/2008) - N. del T.

[103])- Cf. la Declaración Savoy y la *Hanserd Knollys Declaration* (norteamericana). Acerca del predestinacionismo de los hugonotes, consúltese a Polenz, 1, 545 y ss.

[104])- En cuanto a la teología de Milton, examínese el escrito de Eibach, contenido en los *Theol. Studien und Kritiken* (Estudios y críticas teológicas), 1879 (carece de solidez el ensayo de Macaulay acerca de la traducción de Summer relativa a la “*Doctrina Christiana*” que fue descubierta en 1823. Ed. Tauschnitz, 185, pág. 1 y s.). Si se pretende realizar un estudio más profundo, cf. la fundamental obra inglesa de Masson, en seis tomos, aunque su articulación se encuentra excesivamente esquematizada, y la biografía alemana de Milton escrita sobre la base de la obra hecha por Stern. Previamente, Milton empezó por distanciarse del predestinacionismo en la forma del decreto doble, desembocando en el cristianismo libre ya entrado en la ancianidad. Por su rompimiento con todos los nexos que le tenían ligado a su época, cabe equipararlo en cierto modo con Sebastián Franck, aun cuando la naturaleza en éste era de por sí crítica, a diferencia de aquél cuyo espíritu se revelaba práctico y efectivo. Ciertamente, Milton es “puritano” únicamente en el cabal sentido de la disposición racional de la existencia en el universo por la potestad de Dios, lo que constituye el legado duradero del calvinismo a la posteridad. A Franck podríamos

considerarlo en un sentido semejante. Así, por el hecho de oponer resistencia a meterse en el cuadro de una doctrina organizada, no serán tomados en cuenta para nuestras investigaciones.

[105])- “*Hic est fidei summus gradus: credere Deum esse clementem, quitam paucos salvat —justum, qui sua voluntate nos demabiles facit*”: palabras tomadas del célebre pasaje relativo a *De servo arbitrio*.

[106])- En esencia, ambos, Lutero y Calvino concibieron a un Dios doble (cf. las consideraciones de Ritschl, en la Historia del Pietismo, y Kostlin, art. “*Gott*”, en la “*R. f. prot. Theol. u. K.*”, 3a. ed.): al Padre benévolo, bondadoso, del Nuevo Testamento —que impera en los primeros libros de la *Institutio Christians* — y detrás del mismo al *Deus absconditus*, el tirano que obra de un modo arbitrario. El Dios del Nuevo Testamento fue siempre el que predominó en Lutero, puesto que eludió cada vez más la **reflexión** sobre lo metafísico, considerándola infructuosa y arriesgada. En cuanto a Calvino, el concepto de la Divinidad trascendente adquirió poder sobre el concepto de la vida. Pero, naturalmente, esta idea no se pudo sostener en el desarrollo del calvinismo popular, por lo que el Jehová del Antiguo Testamento tomó el lugar del Padre Celestial del Nuevo Testamento.

[107])- Cf. Scheibe, *Calvins Pradestinationslehre* (La doctrina de la Predestinación en Calvino), Halle, 1879. Para la teología del calvinismo, en general, véase: Heppe, *Dogmatik der evangelisch-reformierten Kirche* (Dogmática de la Iglesia evangélica reformada), Elberfol, 1861.

[108])- *Corpus Reformatorum*, vol. 77, pág. 186 y siguientes.

[109])- Podemos hallar una descripción de la doctrina del calvinismo semejante a la aquí presentada por ejemplo en *Theologia Practica* de Hoornbeek (Utrecht, 1663), L. II, c. 1: *De praedestinatione* (el capítulo por entero tiene, peculiarmente, como título: *De Deo*). El autor se basa en el capítulo primero de la Epístola de los Efesos. No hemos creído necesario analizar los diversos e irreflexivos intentos de acoplar la responsabilidad del individuo con la predestinación y la providencia divina, a fin de salvar la empírica “libertad” de la voluntad —hallándose en San Agustín la primera formulación de tal doctrina.

[110])- “*The deepest community is found not in institutions or corporations or churches but in the secrets of a solitary heart*”, (La comunidad más profunda [con Dios] no se encuentra en las instituciones, ni en las corporaciones, ni en las iglesias, sino en los secretos de un corazón solitario) se lee sobre este punto decisivo en el bello libro de Dowden *Puritan and Anglican* (pág. 234). En los jansenistas de Port-Royal, que eran predestinacionistas, se advierte también este hondo aislamiento íntimo del individuo.

[111])- “Se dice, es cierto, que Dios envió a su Hijo para salvar al género humano; mas ésta no era su finalidad, sino únicamente librar de la caída a algunos; y yo os digo que Cristo sólo murió por los elegidos. . .”(Sermón pronunciado en Broek (1609), Roge, Wtenbogaert, II, pág. 9. Cf. Nuyens, op., II, pág. 932). Es igualmente complejo el fundamento de la intercesión de Cristo en la *Hanserd Knollys Confession*. En realidad, en todas partes se supone que Dios no habría necesitado esta mediación.

[112])- Sobre dicho proceso ver los artículos acerca de “La ética económica de las religiones universales”. Allí queda demostrado que la postura característica de la ética israelita antigua frente a la egipcia y la babilonia — de contenido tan parecido al de aquella — de igual manera que el proceso evolutivo de la misma a partir de los tiempos de los profetas, se fundamenta en esta verdad primordial: el rechazo de la magia sacramental como medio de salvación.

[113])- De la misma manera y de acuerdo con el criterio más consecuente, el bautismo

constituía una obligación únicamente como precepto positivo, no siendo necesario para la salvación. **Por eso** a los independientes escoceses e ingleses de puritanismo estricto les fue posible imponer el principio de que no se debía bautizar a los hijos **de los réprobos** manifiestos (como por ejemplo, los hijos de los ebrios). El sínodo de Edam (1586), art. 32, 1, recomendaba bautizar al adulto que lo deseara, pero que no estuviera lo suficientemente “maduro” como para recibir la comunión, sólo en el caso de que su conducta fuese irreprochable, y de que su deseo se expusiese “*sonder superstitie*”.

[114])- Esta relación negativa con la “cultura de los sentidos” es justamente un factor constitutivo del puritanismo según lo indica explícitamente Dowden, loc. cit.

[115])- La expresión “individualismo” abarca lo más heterogéneo imaginable. Siguen algunas indicaciones a fin de que se vea con mayor claridad el significado que damos al hacer uso del vocablo. En diferente sentido del término, al luterano se le ha llamado “individualista”, debido a que desconoce la norma ascética de la existencia. Dietrich Schafer aún lo emplea en diferente sentido en su trabajo, “*Zur Beurteilung des Wormser Konkordats*” (Juicio acerca del Concordato de Worms) (Abh. d. Berl. Akad., 1905), al decir que la Edad Media es la era de la “individualidad acusada”, puesto que a la sazón los elementos irracionales ejercieron sobre los acontecimientos históricos un alcance como jamás han vuelto a tener. Desde luego tiene razón, pero no dejan de tenerla también sus críticos ya que uno y otros dan distinto sentido a los términos “individualidad” e “individualismo”. Las geniales formulaciones de Jacob Burckhardt han sido parcialmente superadas y, desde el ángulo científico, un examen fundamental históricamente orientado de los conceptos sería ahora de un valor incalculable.

[116])- Contradiendo también — si bien es cierto que mucho menos agudamente — la posterior doctrina católica. Pascal, con su ánimo pesimista fundamentado también en la doctrina de la predestinación tiene, por el contrario, una raíz jansenista y, por ende, su espíritu individualista. Su huida del mundo, no es coincidente en absoluto con la postura oficial católica. Véase al respecto el trabajo anteriormente citado de Honigsheim acerca de los jansenistas franceses.

[117])- Exactamente igual y también en los jansenistas.

[118])- Bailey, *Praxis Pietatis* (ed. alemana, Leipzig, 1723), pág. 187. Igualmente, Ph. J. Spener en sus *Theologischen Bedenken* (Dudas teológicas) (citado según la 3a. ed. Halle, 1712) está colocado en un plano similar: el amigo rara vez da su consejo respetando el honor de Dios, antes bien, en general, lo hace con fines carnales (no necesariamente egoístas). “*He — the ‘knowing man’ — is blind in no man’s house, but best sighted in his own. He confines himself to the circle of his own affairs, and thrusts not his fingers in needless fires. - - He sees the falseness of it (del mundo) and therefore learns to trust himself ever, others so far, as not to be damaged by their disappointment*”; (Él — el ‘hombre conocedor’ — no es ciego en la casa de ningún hombre, pero tiene la mejor vista en la suya propia. Se confina a si mismo al círculo de sus propios asuntos y no mete los dedos en fuegos innecesarios. - - Ve la falsedad de ello y por lo tanto aprende a confiar siempre en si mismo y en los demás sólo en la medida en que no resulte perjudicado por el desengaño).

De este modo filosofa Th. Adams (Works of the Puritan Divines, pág. LI). Bailey (*Praxis pietatis*, op. cit., pág. 176). Además de esto, recomienda que todas las mañanas, antes de confundirse con la gente, uno se imagine entrar en una selva virgen plena de peligros y ruegue a Dios que nos conceda “el manto de la justicia y la **prudencia**”. Semejante sentimiento existe en todas las sectas ascéticas, lo que hizo que muchos pietistas se entregaran, dentro del mundo, a una clase de vida parecida a la de los anacoretas. El propio Spagenberger, en la *Idea fidei tratum* (morava), pág. 382, evoca

con toda intención a Jer. 17, 5: “Maldito es el hombre que se abandona a los hombres”. Adviértase, a fin de percibir hasta qué grado alcanzaba la hostilidad al ser de esta concepción de la vida, el sentido que la Theol. pract., 1, pág. 882, de Hoornbeek, da igualmente en cuanto al deber de **amar a los enemigos**: “*Denique hoc magis nos ulciscimur, quo proximum, inultum nobis, tradi ultori Deo . . . Quo quis plus se ulciscitur eo minus id pro ipse agit Deus*”: es igual al “aplazamiento de la venganza” que figura en aquellos pasajes del Antiguo Testamento a continuación del destierro, frente a la expresión antigua de: “ojo por ojo”. Véase la nota más adelante acerca del amor al prójimo.

[119])- Por supuesto que el confesionario no ha producido **tan sólo** este efecto. Las afirmaciones de, por ejemplo, von Muthmann (Z. f. Rel. Psych., 1, fasc. 2, pág. 65), son demasiado simplistas frente al altamente complejo problema psicológico de la confesión.

[120])- Precisamente **esta** combinación es importante para comprender los fundamentos psicológicos de las **organizaciones** calvinistas sociales. La totalidad de ellas descansan internamente sobre motivaciones “individualistas”, “utilitaristas” o valorativamente “racionales”. Nunca el individuo pertenece a ellas **emocionalmente**. La “gloria de Dios” y **la propia** salvación se encuentran siempre **por sobre** del “umbral de la conciencia”. Todo ello, aún hoy, le imprime un sello característico a las organizaciones sociales de los pueblos que tienen un pasado puritano.

[121])- La característica fundamentalmente **anti-autoritaria** de la doctrina, que básicamente consideraba inútil toda acción tutelar eclesiástica o estatal en cuanto a la moral y la salvación de las almas, dio origen a varias y renovadas prohibiciones, en especial por parte de los Estados Generales holandeses. El resultado ineludible fue la institución de los “conventículos” (como luego de 1614).

[122])- En cuanto a Bunyan, Cf. la biografía de Froude, en la colección de Morley (“*English Men of Letters*”), así como el somero bosquejo de Macaulay, (*Miscell. Works*. II, pág. 227). Bunyan se muestra indiferente ante las diferencias en la denominación de las distintas variantes internas del calvinismo. Sin embargo, por su parte, permaneció siendo un estricto calvinista baptista.

[123])- ¡Vida, vida eterna! – en inglés en el original. N. del T.

[124])- Esto hace pensar en la indudablemente gran importancia que representó para el carácter social del cristiano reformado el concepto del calvinismo acerca de la participación en una **comunidad** establecida con arreglo a los preceptos divinos, necesaria para la salvación, emanada de la necesidad indispensable de vivir “incorporándose al Cuerpo de Cristo” Calvino Institut. III, II, 10). No obstante, el punto justo de gravedad de la cuestión se halla en otra parte, visto desde nuestro punto de vista. Este concepto dogmático pudo haber avanzado, como en efecto resultó así, dándole el carácter institucional a la Iglesia; pero, careció de la fuerza necesaria para sugerir ideas comunitarias constructivas, así como tampoco consiguió infundirles la energía propia de un calvinismo que supo llevar adelante, precisamente, su ambición comunitaria fuera del círculo de lo eclesiástico “en el mundo”, establecido por Dios. Se hace evidente aquí la creencia de que se comprueba la posesión de la gracia mediante **el obrar** el cristiano “in majorem Dei gloriam”. Asimismo, es innegable que la fuerte condena de toda idolatría y del apego a las relaciones **personales** entre los individuos, tenía que encauzar este vigor, de una manera inconsciente, por las sendas de la acción impersonal hacia las cosas (impersonales). Siendo el principal interés del cristiano, la comprobación de su gracia, al obrar lo hace por los **finés de Dios** y éstos no pueden ser más que **impersonales**. Toda relación puramente sentimental — es decir: sin justificación racional— establecida **personalmente** entre persona y persona,

se expone a caer fácilmente en la condena relativa a la idolatría, tanto en la ética puritana como en toda ética ascética en general. Independientemente de lo expuesto en otra nota, veamos este pasaje acerca de la **amistad**: “It is an irrational act and not fit for a rational creature to love any one farther than reason will allow us. . . It very often taketh up men’s minds so as to hinder their love of God” (Es un acto irracional e impropio de una criatura racional el amar a cualquier otro más allá de lo que la razón nos permite . . . Con frecuencia se ha adueñado de la mente de los hombres **obstaculizándoles** su **amor a Dios**) (Baxter, Christian Directory, IV, pág. 253). Constantemente se encuentra uno con estos argumentos. La idea que inspira a los calvinistas es que Dios, al crear el mundo y darle el orden social, optó por aquello que era **positivamente útil** como medio de honrar su gloria; no la criatura por sí misma, sino al **orden** de lo creado y sometido a su voluntad. Por eso es que el impulso activo desplegado por los santos imbuidos de la doctrina de la predestinación, desemboca por entero en el afán de racionalizar el mundo. De manera especial, el concepto acerca de que la utilidad “**pública**” —o bien *the good of the many*, (el bien de los muchos) conforme a Baxter (Christian Directory, IV, pág. 262, con la cita algo forzada de Rom. 9,3)—, está antes que el bien individual o privativo de los hombres, aun careciendo de toda originalidad, provino en el puritanismo de su inclinación adversa a la idolatría con lo que se adelantó al racionalismo liberal posterior. Con la misma tradición (aunque de modo indirecto) se relaciona también la tradicional animadversión del americano al **servicio** personal, independientemente de otras importantes causas que surgen de sentimientos “democráticos”. Podríamos decir también lo mismo de la inmunidad **relativamente** grande que los pueblos con un pasado puritano tienen frente al cesarismo, así como, en general, la postura más libre de los ingleses que, por un lado se inclina más hacia el “dejar hacer” de sus famosos mientras que por el otro lado se vuelca en una pasión histórica por ellos con la ingenua noción de que la obligación de la obediencia política podría surgir por “agradecimiento”, pero todo ello sin dejar de adoptar, por parte de los ingleses, una postura crítica frente a sus grandes estadistas – en contraposición a mucho de lo que hemos vivido en Alemania desde 1878 en adelante, tanto en lo positivo como en lo negativo. En cuanto a la pecaminosidad del tener fe en la autoridad, que únicamente es lícita tratándose de lo impersonal y conducida estrictamente por el texto bíblico, y sobre la excesiva estima de las personas más santas e insignes —algo que pone a riesgo la obediencia que se le debe a **Dios**— véase: Baxter, Christian Directory, 1, pág. 56 de la 2a. ed., 1678. No corresponde a nuestro contexto analizar las consecuencias políticas del rechazo de la “idolatría” y del principio que, tanto en la Iglesia como en la vida misma, sólo Dios debe “gobernar” en absoluto.

[125])- Sobre las “consecuencias” dogmáticas y psicológico-prácticas volveremos todavía varias veces. Que ambas no son idénticas difícilmente necesite ser destacado.

[126])- 33. “Social”, por supuesto sin relación con el significado moderno de la palabra; tan sólo en el sentido que tiene una actividad en el seno de organizaciones políticas, eclesiásticas y comunitarias en general.

[127])- Las buenas obras realizadas con **cualquier** finalidad distinta a la de honrar a Dios son **pecaminosas**. (Hanserd Knollys Confessions, Cap. XVI.)

[128])- El significado que tiene dentro del ámbito específico de la comunidad religiosa esta manera de referir la vida exclusivamente a Dios y a la “impersonalidad condicionada” del “amor al prójimo”, se revela con suma claridad en los procedimientos de la China Inland Mission y la International Missionaries’ Alliance (véase Warneck, Geschichte d. Prot. Mission (Historia de las misiones protestantes), 5ª Ed. Págs. 99, 111).

A un precio exorbitante se constituyeron grandes grupos de misioneros – por ejemplo, 1.000 tan sólo para China – a fin de “ofrecer”, en el sentido literal de la palabra, el

Evangelio a todos los paganos por medio de la predicación itinerante ya que Cristo así lo había ordenado y había hecho depender de ello Su segunda venida. Si de esta forma se conquistaban catecúmenos para el cristianismo, si así se los hacía participar de la bienaventuranza, si en absoluto podían llegar a **entender** gramaticalmente el lenguaje de los misioneros; todo ello resultaba en principio por completo secundario ya que era asunto de Dios quien, en definitiva, era el único que decidiría sobre ello. Según Hudson Taylor, China tendría aproximadamente 50 millones de familias (cf. Warneck op.cit). Por lo tanto, 1.000 misioneros podrían “llegar” a 50 familias por día (!) y de esta manera se le habría “ofrecido” el Evangelio a todos los chinos en 1.000 días, o sea en menos de 3 años.

Éste es exactamente el esquema mediante el cual el calvinismo ejerció su disciplina religiosa. Su objetivo **no fue** salvar el alma de los disciplinados – algo que era exclusivo asunto de Dios (y en la práctica de cada uno en forma individual) y que al fin y al cabo no podía ser influenciado de manera alguna por medidas disciplinarias religiosas – sino el aumento de la gloria de Dios. El calvinismo, como tal, no es responsable por las iniciativas misioneras modernas antes mencionadas ya que las mismas descansan sobre bases interconfesionales. (Calvino mismo rechazó la obligación de predicar a los paganos ya que, según él, la expansión de la Iglesia sería “*unius Dei opus*”). Pero, de todos modos, estas iniciativas surgen obviamente de esa concepción que atraviesa toda la ética puritana y según la cual el deber del amor al prójimo estaría satisfecho si uno sigue los mandatos **de Dios** para su mayor gloria. Con ello se le ha dado al prójimo lo que le corresponde y lo demás es asunto privativo de Dios.

Desaparece, por decirlo así, la “humanidad” en las relaciones con el “prójimo”. Esto es algo que se manifiesta en las relaciones más diversas. Para citar tan sólo un ejemplo rudimentario de esa atmósfera social podríamos hacer referencia al ámbito de la caridad reformada que, en cierto sentido, goza de un merecido prestigio. A los huérfanos de Amsterdam todavía en el Siglo XX se los vestía con faldas y pantalones coloreados verticalmente de negro y rojo, o de rojo y verde – con lo que parecían locos disfrazados – y se los hacía desfilar así hasta la iglesia. Para la sensibilidad de épocas pasadas estos huérfanos fueron, de seguro, un espectáculo muy edificante y sirvieron a la mayor gloria de Dios exactamente en la misma medida en que todos los sentimientos personal-“humanos” tendrían que haberse sentido ofendidos. Y lo mismo sucedió – como veremos – hasta en todos los demás pormenores de la actividad profesional privada.

Por supuesto que todo esto sólo marca una **tendencia** y, más adelante, tendremos que hacer ciertas delimitaciones. Pero debía ser mencionada aquí **como tendencia** – y muy importante – de esta religiosidad ascética.

[129])- La ética de Port-Royal, también determinada por la predestinación, discrepó con todos estos aspectos debido a su orientación mística hacia **fuera** de lo mundanal; vale decir: debido a su orientación católica. (cf. Honigsheim op.cit.)

[130])- Hundeshagen (en Beitr. z. Kirchenverfassungsgeschichte u. Kirchenpolitik (Contribución a la Historia de la Constitución y la Política de la Iglesia), 1864, 1, pág. 37) sostiene – algo frecuentemente repetido desde entonces – que el dogma de la predestinación fue una doctrina teológica y no una doctrina popular. Por supuesto que esto es cierto tan sólo si uno identifica el concepto de “pueblo” con la **masa** de los estratos inferiores carentes de educación. Y aún en ese caso sería cierto de una forma muy limitada. Hacia los años '40 del Siglo XIX, Köhler (op. cit) halló precisamente a las “masas” (entiéndase: la pequeña burguesía holandesa) fuertemente influidas por la predestinación. Todo el que negara el Doble Decreto era, para ellas, un hereje y un perdido. Köhler mismo fue interrogado acerca **del momento** de su conversión y “renacimiento” (entendido en términos de predestinación). Zeller (Das theol. System

Zwuinglitz [El Sistema Teológico de Zwinglio], pág. 71) puso a Cromwell como ejemplo paradigmático de los efectos del dogma. Pero no sólo él sino todos sus santones sabían perfectamente de qué se trataba y los cánones de los sínodos de Dordrecht y de Westminster sobre esta doctrina fueron cuestiones nacionales de gran importancia. Los *tryers* y los *ejectors* de Cromwell aceptaban solamente a partidarios de la predestinación y Baxter (Life [Vida], T.I pág. 72), opositor por lo demás, opina que el efecto de ello sobre la calidad del clero fue considerable. Es completamente imposible que los pietistas reformados, los participantes de los conventículos ingleses y holandeses, no tuviesen en claro a la doctrina de la predestinación: fue justamente **esa doctrina** la que los reunió para buscar la *certitudo salutis*. El que puede exponer qué significó – y que no significó – la predestinación en cuanto doctrina **teológica**, es el catolicismo eclesiásticamente correcto al cual de ningún modo le fue extraño ese dogma como doctrina esotérica e inestable. (Lo decisivo en ello es que siempre desechó la idea de que **el individuo** debe **considerarse** elegido y acreditarse como tal. Véase la doctrina católica, por ejemplo, en Ad. van Wyck, Tract. de praedestinatione, Köln 1708. En qué medida fue correcta la fe predestinacionista de Pascal es algo que no se investigará aquí).

Hundeshagen, al cual la doctrina le resulta antipática, toma sus impresiones evidentemente de las condiciones alemanas en forma principal. Esta antipatía suya se basa en la opinión puramente deductiva de que el predestinacionismo conduce necesariamente al fatalismo y al antinomianismo. Esta opinión ya ha sido refutada por Zeller (op. cit.). Por otra parte, es innegable que un proceso así hubiera sido **posible**; tanto Melanchthon como Wesley se refieren a él, pero resulta característico que, en ambos casos, se trata de una combinación con la “creencia” religiosa impulsada por los **sentimientos**. Para esta combinación, que carecía de la idea racional de la **verificación**, la consecuencia residía de hecho en la naturaleza de la cuestión.

En el **Islam** se han dado estas consecuencias fatalistas. Pero ¿por qué? Porque el determinismo islámico fue **predeterminista** pero no predestinacionista; se refirió a los destinos sobre **este mundo** y no al destino en el **otro mundo**. Consecuentemente, en el Islam no desempeñó papel alguno la cuestión éticamente decisiva de la “verificación” o “comprobación” de la calidad de predestinado o Elegido. De ello pudieron surgir consecuencias como la audacia **guerrera** (como entre los moros) pero no consecuencias vitales **metodológicas** ya que para las mismas faltaba el “premio” religioso. Véase F. Ullrich, en su tesis doctoral Die Vorherbestimmungslehre im Islam und Chr. (La doctrina de la predeterminación en el Islam y en el Cristianismo), Univ. de Heidelberg, 1912.)

Las atenuantes de la doctrina que trajo la praxis – por ejemplo B. Baxter – no modificaron su esencia en la medida en que no se tocó la cuestión de la decisión de Dios de elegir a **un individuo concreto** y la cuestión de la verificación o **comprobación** de dicha elección. Pero, en lo esencial, todas las grandes figuras del puritanismo (en el sentido más amplio del término) partieron de esta concepción cuya tenebrosa seriedad influyó en su desarrollo juvenil: tanto Milton como Baxter – naturalmente en gradaciones cada vez más débiles – hasta el más tardío y bastante librepensador Franklin. La emancipación que al final realizaron estas personas de la interpretación estricta de la predestinación corre en el mismo sentido que el realizado por el movimiento religioso en su totalidad. Sin embargo, **todos** los grandes *revivals* religiosos, al menos en Holanda y la mayoría de ellos también en Inglaterra, se refieren constantemente justo a esta doctrina.

[131])- Por lo que predomina de un modo tan manifiesto en el *The Pilgrim's Progress* de Bunyan.

[132])- Aún dejando de considerar el dogma de la predestinación, durante la época de los epígonos esta **cuestión** se hallaba más lejos del luterano que del calvinista; y no

porque el luterano le diera menos importancia a la salvación de su alma sino debido a que, a lo largo del desarrollo de la Iglesia luterana, el carácter de **institución salvadora** de la misma se ubicó en un primer plano. El individuo se sintió, por lo tanto, objeto de su actividad y cobijado por ella. Recién el pietismo despertó – como era de esperar – el problema también en el luteranismo. La cuestión de la *certitudo salutis en si misma* fue sencillamente central para cualquier religión no sacramental orientada a la Salvación – fuese budista, jainista o la que fuere. Esto es algo que no debería ser ignorado. **De aquí** surgieron todos los impulsos psicológicos de carácter puramente **religioso**.

[133])- La Confesión de Westminster (XVIII, 2) le promete al elegido la **seguridad infalible** de la gracia, aún cuando sigamos siendo “siervos inútiles” con todos nuestros actos (XVI, 2), y la lucha contra el mal dure toda la vida (XVIII, 3). Es tan sólo que incluso el elegido debe sostener con frecuencia una lucha prolongada para alcanzar la *certitudo* otorgada por la conciencia del cumplimiento de su deber y de la cual el creyente nunca será completamente despojado.

[134])- Véase, por ejemplo, Olevian, *De substantia foederis gratuiti inter Deum et electos*, 1885, pág. 257; Heidegger, *Corpus Theologiae*, XXIV, 87 y s.; otros pasajes en Heppe, *Dogmatik der ev. ref. Kirche*, 1861, pág. 425.

[135])- La doctrina calvinista genuina remitió **a la fe** y a la conciencia de la comunidad con Dios en los sacramentos. Mencionó sólo de modo secundario los demás frutos del espíritu. Véase al respecto los pasajes de Heppe, op. cit., pág. 425. Calvino impugnó enérgicamente las obras. No constituían **signos representativos** del valor ante Dios inclusive aquellas obras que, tanto él como los luteranos, consideraban frutos de la fe (Instit., III, 2, 37, 38). El giro práctico hacia la comprobación de la fe por las obras, que caracteriza a la **ascesis**, transcurre en forma paralela a la progresiva mutación de la doctrina de Calvino a raíz de la cual (al igual que en Lutero) en **primer lugar** la doctrina pura y los sacramentos son los que pasan a caracterizar a la verdadera Iglesia y la “disciplina” aparece como signo visible de ambos. Esta transformación puede ser seguida por ejemplo en los pasajes de Heppe, op. cit., págs. 194-195 y también en el modo en que, a finales del Siglo XVI, se obtenía en los Países Bajos la membrecía en la comunidad (la condición central era una expresa y contractual subordinación a la **disciplina**).

[136])- Véase sobre esto las consideraciones de Schneckenburger, Op. cit., pág. 48.

[137])- Así en Baxter se destaca, en un estilo completamente católico, la diferencia entre pecados “mortales” y “veniales”. Los primeros denotan la ausencia, absoluta o temporal, del estado de gracia y sólo una “conversión” de toda la persona puede ofrecer la garantía de tenerla. Los segundos no son incompatibles con el estado de gracia.

[138])- Cf. en multiplicidad de matices: Baxter, Bailey, Sedgwick, Hoornbeek. Más allá de ello, véase los ejemplos dados por Schneckenburgen, Op. Cit. pág. 262

[139])- La concepción del “estado de Gracia” como una especie de calidad propia de un **estamento** (semejante al estamento de los ascetas de la antigua Iglesia) se encuentra con frecuencia todavía en Schortinghuis (en su obra *Het innige Christendom* [El cristianismo íntimo], 1740 – que fue **prohibida** por los Estados Generales!)

[140])- Así aparece, como se verá más adelante, en infinidad de pasajes del *Christian Directory* de Baxter; en especial en su conclusión final. Esta recomendación del trabajo profesional para canalizar el temor a la propia inferioridad moral recuerda la interpretación psicológica que hace Pascal del afán de lucro y del ascetismo profesional como recursos que le sirven al individuo para engañarse a si mismo acerca de nulidad moral de los medios artificiales. Sucede que, en Pascal, la fe en la

predestinación, junto con la convicción acerca de la carencia moral proveniente del pecado original, se halla puesta completamente al servicio de la renuncia a este mundo y a la recomendación de la contemplación como único medio para liberarse de la presión del pecado y alcanzar la seguridad de la gracia. Sobre el desarrollo estrictamente católico del concepto de la profesión, así como sobre el concepto jansenita, el Dr. Paul Honigsheim ha hecho penetrantes observaciones en su disertación ya citada (parte de un trabajo mayor que esperamos complete). En los jansenitas falta todo indicio de conexión entre la seguridad de la gracia y el **accionar** en el mundo. Su concepto de la “profesión” tiene, aun más que en el luteranismo y aún en el catolicismo genuino, el sentido de **lo que corresponde** en una situación determinada, determinado no sólo por el orden social, como en el catolicismo, sino por la propia voz de la conciencia. (Honigsheim Op. cit. Pág.139 y sig.).

[141])- A sus puntos de vista adhiere también el muy claramente escrito esquema de Lobstein, contenido en su homenaje a H. Holtzmann, y que también puede compararse con lo que sigue. Se le ha criticado el excesivo énfasis puesto sobre el leitmotiv de la “certitudo salutis”. Es tan sólo que aquí hay que saber diferenciar la teología de Calvino del **calvinismo**, y el sistema teológico de las necesidades de la práctica sacerdotal. De la pregunta de “¿cómo puedo estar **seguro** de mi salvación?” partieron **todos** los movimientos religiosos que abarcaron a grandes estratos de personas. Esta pregunta desempeña un papel central no sólo en este caso sino en toda la Historia de la religión en absoluto; incluso en la de la India. ¿Acaso podría ser de otro modo?

[142])- En todo caso no es posible negar que el **pleno** desarrollo de este **concepto** se produjo recién en una fase **tardía** del luteranismo (Praetorius, Nicolai, Meisner; aunque **está presente** también en Johannes Gerhard y, de hecho, completamente en el sentido aquí expuesto). Ritschl en el cuarto libro de su *Geschichte des Pietismus* (Historia del Pietismo) – (Tomo II, pág.3 y sig.) toma por ello la introducción de este concepto en la religiosidad luterana como un renacimiento o una incorporación de la devoción católica. No niega (pág. 10) que el problema de la certeza individual de la salvación fue el mismo tanto para Lutero como para los místicos católicos; pero cree sin embargo que las soluciones, de un lado y del otro, fueron directamente opuestas. Al respecto estoy seguro de que no debo arrogarme un juicio propio. Naturalmente, cualquiera puede percibir que el aire que se respira en “La Libertad de un Hombre Cristiano” es distinto del jugueteo edulcorado con el “amado niño Jesús” de la literatura tardía por un lado y distinto también del estado de ánimo religioso de Tauler. Y del mismo modo, la conservación del elemento místico-mágico en la doctrina luterana de la comunión tiene otros motivos religiosos que esa devoción “bernardina” – ése clima de Cantar de los Cantares – que Ritschl trae constantemente a colación como fuente del cultivo de la relación “nupcial” con Cristo. Pero aquella doctrina eucarística ¿no podría, entre otras cosas, también haber **contribuido a favorecer** el resurgimiento de un ambiente e religiosidad mística? Tanto como para señalar esto de inmediato, no es de ningún modo acertado afirmar (Op. Cit. pág. 11) que la libertad del místico haya consistido únicamente en el **aislamiento** del mundo. Tauler, en especial, ha señalado mediante exposiciones muy interesantes desde el punto de vista religioso-psicológico el efecto **práctico** que tienen las contemplaciones nocturnas – a las que, entre otras cosas, aconseja en casos de insomnio – para el **orden** que por medio de ellas se logra en los pensamientos dirigidos a la actividad profesional mundana: “*Sólo a través de la misma (es decir: a través de la unión mística con Dios, por la noche, antes de dormir) se purifica la razón y se fortalece la mente. El hombre se hallará luego todo el día más en paz y más divinamente inspirado por el ejercicio íntimo que verdaderamente lo ha unido a Dios, por lo que todas sus obras quedarán ordenadas. Y por ello es que, cuando el hombre así se ha preparado, fundando su obra sobre la virtud, al despertar y volver a la realidad sus obras serán virtuosas y divinas*”. (Sermones Fol.318) Puede verse que, en todo caso y volveremos

sobre ello, la contemplación mística y la concepción racional de la actividad profesional **no se excluyen** mutuamente. Lo contrario se produce recién allí en dónde la religiosidad adopta un carácter histérico, lo que no sucedió con todos los místicos ni tampoco con todos los pietistas.

[143])- Sobre ello, véase los ensayos sobre la “Ética Económica de las Religiones Ecuménicas”, Introducción.

[144])- En esta presunción el calvinismo se aproxima al catolicismo oficial. Pero mientras que para los católicos lo que se desprende de ello es la necesidad del sacramento de la penitencia, para los reformados se traduce en la necesidad de **confirmación** práctica por medio de la actividad dentro del mundo.

[145])- Véase, por ejemplo, ya en Beza: (De praedestinat. doct. ex praelect. in Rom. 9. a. Raph. Eglino exc. 1584) p. 133: . . . “sicut ex operibus vere bonis ad ad sanctificationis donum, a sanctificatione ad fidem . . . ascendimus: ita ex certis illis effectis non quamvis vocationem, sed efficacem illam, et ex hac vocatione electionem et ex electione donum praedestinationis in Christo tam firmam quam immotus est Dei thronus certissima connexionem effectorum et causarum colligimus . . .” Sólo en cuanto a los signos de la **condenación**, puesto que se trata de un estadio **final**, habría que proceder con prudencia. (Recién el puritanismo consideró esto de forma diferente). Más allá de ello, véanse las detalladas consideraciones de Schneckenburger Op. Cit. Quien, naturalmente, cita una categoría limitada de literatura. En toda la literatura puritana este rasgo reaparece en forma constante. Bunyan sostiene: “*It will not be said: did you believe ? - but: were you Doers, or Talkers only ?*” (No se dirá: ¿has creído? – sino: ¿has sido Hacedor o tan sólo Hablador?). Según Baxter (*The Saints’ Everlasting Rest* Cap. XII), que sostiene la forma más mitigada de la predestinación, la fe consiste en la subordinación a Cristo con el corazón y **con los hechos**. A la objeción de que la voluntad no es libre y sólo Dios se reserva la capacidad de salvar Baxter contesta: “Do what you are able first, and then complain of God for denying you grace **if you have cause**” (Primero haz aquello de lo que eres capaz, y luego quejate de Dios por denegarte la gracia **si es que tienes un motivo.**) - (Works of the Puritan Divines IV. p. 155.). El análisis de Fuller (el historiador de la Iglesia) se limitó a una sola cuestión: la de la verificación práctica y las pruebas propias de su estado de gracia a lo largo de su devenir. Lo mismo hace Howe en un pasaje ya citado. Cualquier análisis del “*Works of the Puritan Divines*” arroja confirmaciones a cada paso. No es raro que fuesen escritos ascéticos directamente **católicos** los que produjeron la “conversión” al **puritanismo**. En el caso de Baxter, fue un tratado jesuítico. Frente a la doctrina de Calvino, estas concepciones no constituyeron una completa innovación (cf. Inst. Christ. C. I, Orig. Ausg. v. 1536 p. 97, 112). Es tan sólo que, en Calvino mismo, la certeza de la gracia no se podía alcanzar con seguridad por este camino (147 *ibid.*). Por lo general se hacía referencia a Juan I-3,5 y a pasajes similares. El anhelo de la *fides efficax*, digámoslo ya aquí, no es exclusivo de los calvinistas. Las confesiones **bautistas**, en el artículo sobre la predestinación, tratan exactamente de la misma manera a los frutos de la fe: “*and that its proper evidence appears in the holy fruits of repentance and faith and newness of life*” (y que su propia evidencia – la de la regeneración – aparece en los sagrados frutos del arrepentimiento y la fe y la renovación de la vida). [Art. 7 del Manual de la Iglesia Bautista de J. N. Brown D D. Philadelphia, Am. Bapt. Publ. Soc.] De la misma forma el tratado con influencias **mennonitas** Olijf – Tacxken, adoptado por el Sínodo de Harlem en 1649, comienza en la pág. 1 con la pregunta: ¿Cómo se **reconocen** los Hijos de Dios? Y se contesta (pág. 10): Nu al is't dat dasdanigh vruchtbare ghelove alleene zii het seker fundamentele kennteecken . . . om de consciëntien der gelovigen in het nieuwe verbondt der genade Gods te verseekeren. (en holandés en el original. N. del T.)

[146])- Sobre la importancia de **esta** ley natural para el contenido material de la ética

social ya hemos indicado algunas cosas. Aquí no tratamos el **contenido** sino las **motivaciones** del comportamiento ético.

[147])- Es evidente que esta concepción tenía que promover la penetración del espíritu veterotestamentario-judío en el puritanismo.

[148])- Así, la Declaración de Savoy afirma de los miembros de la *ecclesia pura* que son: “saints by **effectual** calling, **visibly manifested** by their profession **and walking**” (santos por su llamamiento **efectivo, visiblemente manifiesto** por su profesión **y su andar**”).

[149])- “A principle of goodness”, Charnock en Works of the Pur. Div. p. 175.

[150])- La conversión, tal como Sedgwick ocasionalmente lo expresa, es “copia fiel del decreto de la predestinación”. Y Bailey enseña que “quien es elegido, es también llamado y **capacitado para** la obediencia”. La confesión (bautista) de Hanserd Knollys afirma que **solamente** quienes son llamados a la fe (manifestada mediante la conversión) **por Dios**, resultan verdaderos creyentes y no tan sólo “temporary believers” (creyentes temporarios).

[151])- Compárese, por ejemplo, el final del Christian Directory de Baxter.

[152])- P. ej. en Charnock, “Self-examination”, pág. 183, orientado a refutar la doctrina católica de la “*dubitatio*”.

[153])- Esta argumentación se repite constantemente, por ejemplo en la *Theologia Practica* de J. Hoornbeek p.ej. T. II págs. 70, 72, 182; T I pág. 160.

[154])- Por ejemplo, la Confesión de Helvet dice: 16. “et improprie his **salus adtribuitur**” (a las obras).

[155])- Véase Schneckenburger pág. 80 y sig..

[156])- Supuestamente, ya San Agustín habría dicho: “*Si non es praedestinatus fac ut praedestineris*”.

[157])- Esto recuerda el dicho esencialmente equivalente de Goethe: “¿Cómo puede uno conocerse a si mismo? Jamás por la contemplación pero sí por las acciones. Intenta cumplir con tu deber y sabrás enseguida qué es lo que hay en ti. ¿Que cuál es tu deber? Es lo que demanda el día.”

[158])- Si bien según el propio Calvino queda claro que la “santidad” también debe **expresarse** (Instit. IV, 1, § 2, 7, 9), la línea demarcatoria entre santos y no-santos permanece siendo inescrutable para el conocimiento humano. Hay que creer en que, allí en dónde la palabra de Dios es proclamada dentro de una iglesia organizada y administrada según su Ley, también existen Elegidos – aún cuando no podamos descubrirlos.

[159])- La religiosidad calvinista es uno de los muchos ejemplos que pueden hallarse en la Historia de las religiones para ilustrar la influencia que tienen las consecuencias **lógicas y psicológicas** de un determinado **pensamiento** religioso sobre el **comportamiento** práctico. Desde el punto de vista **lógico**, la consecuencia de la predestinación sería naturalmente el fatalismo. Sin embargo, el **efecto psicológico** fue justamente el opuesto en virtud de la incorporación del concepto de la “verificación” o “comprobación”. (Por motivos en principio similares, es conocido que los partidarios de Nietzsche reivindican una interpretación éticamente positiva de la idea del eterno retorno. Es tan sólo que en ello se trata de la responsabilidad por una vida futura pero no ligada al que actúa por ninguna continuidad de conciencia, mientras que el puritano afirmaba: *Tua res agitur.*) Hoornbeek (*Theol. pract.*, vol. 1, pág. 159) explica con elegancia, en los términos de su época, la relación entre la

predestinación y el comportamiento: es precisamente en virtud de su elección que los Elegidos son inmunes al fatalismo; justamente por su **rechazo** de las consecuencias fatalistas es que los Elegidos **comprueban** su condición: “*quo sipsa electio sollicitos reddit et diligentes officiorum*”. El entretejido de intereses **prácticos** destruye las consecuencias fatalistas **lógicamente** deducibles (que, por cierto y de hecho, **ocasionalmente** ocurren).

Por otra parte, tal como justamente el calvinismo lo demuestra, el **contenido intelectual** de una religión tiene una importancia por lejos mayor que el que, por ejemplo, William James (*The varieties of religious experience*, 1902, pág. 444 y sigs.) está dispuesto a concederle. Las enormes consecuencias que justamente la estructura **intelectual** de la concepción calvinista de Dios acarrearán para la vida cotidiana constituyen una demostración clásica de la importancia de lo racional en la metafísica religiosa. Si el Dios de los puritanos actuó en la Historia, como cualquier otro antes o después de Él, lo que lo facultó para ello fueron aquellos atributos que **el pensamiento** le había asignado. (La valoración “pragmática que James hace de las ideas religiosas según la medida en que dan un buen resultado en la vida es ya de por sí un auténtico producto del mundo intelectual imperante en la patria puritana de este excelente académico).

La vivencia religiosa como tal es, por supuesto, tan irracional como **cualquier** otra vivencia. En su forma más elevada y mística es directamente **la** vivencia *κατ' ἐξοχήν* y – tal James como muy bellamente expone – se halla caracterizada por su absoluta comunicabilidad: tiene un carácter **específico** y aparece como una **comprensión** pero no se deja reproducir por medio de nuestro aparato idiomático y conceptual. Más allá de ello también es cierto que **toda** vivencia religiosa pierde contenido cuando se intenta formularla **racionalmente** y lo pierde tanto más mientras más avance esa formulación racional. En ello reside la causa de los trágicos conflictos de toda teología racional – tal como en el siglo XVII ya lo sabían las sectas bautistas. Pero esa irracionalidad – que por otra parte **de ninguna manera** es exclusiva de la vivencia **religiosa** sino (en diferentes **sentidos** y medidas) es inherente a toda vivencia – no impide que en la práctica resulte extremadamente importante **la clase del sistema intelectual** que, por decirlo así, confisca y lleva a sus carriles lo religiosamente “vivenciado” en forma directa. Sucede que, en las épocas en que la vida es intensamente influenciada por la Iglesia y se despliegan fuertemente los intereses dogmáticos en ella, es **de acuerdo con esto** que se desarrolla luego la mayoría de esas diferencias éticas consecuenciales tan importantes en la práctica y que existen entre las distintas religiones de la tierra. Que tan increíblemente intenso – medido con los criterios actuales – fue el interés dogmático que tuvieron hasta los laicos por la época de las grandes luchas religiosas es algo que sabe todo aquél que conoce las fuentes. En paralelo con ello se podría poner la imagen – también supersticiosa en el fondo – que tiene el proletariado actual de aquello que “la ciencia” supuestamente podría lograr y demostrar.

[160])- A esta cuestión Baxter, en *The saint's Everlasting rest*, 1, 6, responde a la pregunta de: “*Whether to make salvation our end be not mercenary or legal?*” (¿Es mercenario o legal hacer de la salvación nuestro fin?) diciendo: “*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 be mercenary, I desire to be so mercenary . . .*” (Es propiamente mercenario cuando la esperamos como el **salario** por un trabajo realizado . . . De otro modo es tan sólo un mercenarismo como el que Cristo ordenó . . . y si buscar a Cristo es ser mercenario, pues yo deseo ser mercenario de ese modo . . .) Por lo demás, tampoco faltan algunos calvinistas tenidos por ortodoxos que caen en una crasa santificación por las obras. Según Bailey, *Praxis pietatis* pág. 262, las limosnas son un medio para evitar la pena **temporal**. Otros teólogos recomendaban a **los condenados** la práctica de buenas obras con el

argumento de que, de ese modo, la condena se haría quizás más soportable, y a los **elegidos** porque así Dios no los amaría sin motivo alguno sino *ob causam*, lo cual de algún modo recibiría su premio. De hecho, ciertas suaves concesiones a la importancia de las buenas obras para el grado de la bienaventuranza ya las había hecho la Apología (Schneckenburger Op. Cit. pág. 101)

[161]) También aquí, para resaltar las características diferenciadoras, estamos **forzados** a emplear un lenguaje “ideal-típico” que, en cierto sentido, violenta a la realidad histórica; pero sin ello una formulación clara sería imposible por la cantidad de cláusulas que habría que introducir. En qué medida los claroscuros aquí expuestos en forma nítida fueron tan sólo relativos es algo que debería ser analizado por separado. Se sobreentiende que también la **doctrina** oficial católica expresó en el medioevo el ideal de una santificación sistemática de la **totalidad** de la vida. Pero igualmente indudable es que, en primer lugar, la práctica cotidiana de la Iglesia **facilitó** el proceder “asistemático” antes aludido a través de la confesión que era su medio educativo más efectivo y, en segundo lugar, al catolicismo medieval laico le tuvo que faltar siempre ese ambiente básico de frío rigor y el aislamiento solitario de los calvinistas completamente librados a sus propias fuerzas.

[162])- La importancia absolutamente central de **este** hecho aparecerá progresivamente, como ya lo hemos mencionado, recién en los estudios sobre “La ética económica de las religiones ecuménicas”.

[163])- Y en cierta medida **también** el luterano. Lutero **no quería** erradicar este último resabio de magia sacramental.

[164])- Cf. por ejemplo, Sedgwick en *Buss und Gnadenlehre* (Doctrina de la Penitencia y la Gracia) (ed. alemana de Roscher. 1689): el penitente tiene “**una regla fija**” a la que se atiene exactamente y según la cual ordena y transforma toda su vida (pág. 591). Vive – de un modo inteligente, alerta y prudente – según la Ley (pág. 596). **Solamente** una transformación permanente de **todo** el ser humano, porque es consecuencia de la predestinación, puede producir esto (pág. 852). El verdadero arrepentimiento se expresa siempre a través del cambio (pág. 361). La diferencia entre las buenas obras tan sólo “morales” y las “*opera spiritualia*” está – como p.ej. lo expresa Hoornbeeck Op.Cit. 1. IX c. 2 - precisamente en que estas últimas son la consecuencia de una **vida** renacida; que se percibe (Op. Cit. Vol. I pág. 160) un constante progreso como el que sólo puede ser obtenido mediante la acción sobrenatural de la gracia de Dios (Op. Cit. Pág. 150). La santidad es la transformación de **la totalidad** del ser humano por la gracia de Dios (pág. 190 y sigs.). Son pensamientos en realidad comunes a todo el protestantismo y que, naturalmente, también se encuentran en los máximos ideales del catolicismo; **pero** que precisamente en la orientación puritana hacia el ascetismo **mundano** encuentran recién sus consecuencias terrenales y, por sobre todo, sólo allí podían recibir un fuerte y suficiente **premio** psicológico.

[165])- En todo caso, esta última denominación se deriva en Holanda especialmente del estilo de vida de los “finos” (p. ej. en Voët) quienes se conducían respetando con precisión los mandatos de **la Biblia**. Por lo demás, ocasionalmente la denominación de “metodistas” aparece también en relación con los puritanos del Siglo XVII.

[166])- Porque – tal como lo subrayan los predicadores puritanos (Cf. Bunyan en “*The Pharisee and the Publican*”, W. of Pur. Div. pág.126) – **todo** pecado individual destruye **la totalidad** de lo que se pudiera haber acumulado como “mérito” en virtud de “buenas obras”; aún cuando – lo que es impensable – el ser humano tuviese en absoluto la capacidad para producir algo que Dios debiera **contabilizarle** como mérito, o incluso si pudiese vivir constantemente en la perfección. Simplemente no

existe, como en el catolicismo, una especie de cuenta corriente con un saldo-balance – una imagen que ya en la antigüedad fue algo común – sino que a toda la vida se le aplica el rígido “o bien una cosa o bien la otra”: o bien la gracia, o bien la condena.

[167])- En esto reside la diferencia con la mera “Legality” (legalidad) y la “Civility” (civilidad) que según Bunyan viven en la ciudad llamada “Morality” (moralidad) como compañeros del Mr. “Wordly-Wiseman” (el Sr. Mundano-Sabiondo).

[168])- Charnock, “Self-examination” [Auto-examen] (Works of the Pur. Div. pág. 172): **Reflection and knowledge of self is a prerogative of a rational nature.** (La **reflexión** y el conocimiento de si mismo son la prerogativa **de una naturaleza racional**) A ello, la nota al pie: “*Cogito, ergo sum, is the first principle of the new philosophy*”. (*Cogito ergo sum* es el primer principio de la nueva filosofía)

[169])- Este no es el lugar para analizar el parentesco de ciertas líneas de pensamiento del ascetismo puritano con la teología de Duns Scoto, que nunca llegó al poder, que siempre fue tan sólo tolerada y ocasionalmente tratada de herejía. El posterior rechazo específico de la filosofía de Aristóteles por parte de los pietistas fue algo compartido por Calvino – y también por Lutero, aunque en un sentido algo diferente – en virtud de una consciente oposición al catolicismo (Cf. Inst. Chr. II c. 2, pág. 4, IV c. 17, pág. 24). La “primacía de la voluntad”, como la denominó Kahl, es común a todas estas corrientes.

[170])- Exactamente así define su sentido, por ejemplo, el artículo “Ascesis” de la “Enciclopedia Eclesiástica” católica totalmente en consonancia con sus manifestaciones históricas más elevadas. Lo mismo hace Seeberg (R. E. f. Prot. Th. u. K.). A los efectos de este trabajo me deberá ser permitido utilizar el concepto de la manera en que aquí lo hago. Que se lo puede interpretar de otra forma – ya sea de un modo más amplio, o bien más restringido – es algo de lo cual soy consciente.

[171])- En el Hudibras existe una comparación entre puritanos y franciscanos. (Canto 1, 18, 19) En un informe del enviado genovés Fieschi, se designa al ejército de Cromwell como una “asamblea de monjes”.

[172])- En vista de la completamente explícita continuidad íntima entre la ascesis monacal mística y la ascesis mundana profesional que sostengo, me sorprende que Brentano (op. Cit. Pág. 134 y otros lugares) mencione **en contra** mía la ascesis laboral y las recomendaciones de los **monjes**. Toda su “digresión” contra mí culmina con esto. Sin embargo, como cualquiera puede apreciar, justamente esa continuidad constituye el concepto fundamental de toda mi tesis: la Reforma sacó la ascesis racional y el método de vida cristiano de los monasterios para transportarlo a la vida profesional mundana. Cf. la exposición que sigue en el texto y que ha permanecido inalterada.

[173])- Tal como aparece en muchos de los relatos sobre interrogatorios a los herejes puritanos, reproducidos en “History of the Puritans” (Historia de los Puritanos) de Neal y en “English Baptists” (Bautistas Ingleses) de Crosby.

[174])- Ya Sanford (al igual que otros antes y después de él) deriva del puritanismo el surgimiento del ideal de la “reserva”. Sobre dicho ideal, compárense por ejemplo las observaciones de James Bryce sobre el *College* americano en el Tomo II de su “American Commonwealth”. El principio ascético del “autocontrol” convirtió al puritanismo también en el padre de la **disciplina militar** moderna. (Sobre Mauricio de Orange como creador de las instituciones militares modernas, véase Roloff en Preuß. Jahrb. 1903 Tomo III pág. 255). Los “ironsides” de Cromwell, con la pistola amartillada en la mano y sin disparar, conducidos en ágil trote hacia el enemigo, no estaban imbuídos de una exaltación similar a la de los derviches sino, a la inversa, fue el sobrio autocontrol que los mantuvo constantemente en la mano de sus jefes lo que los hizo superiores a los “caballeros” cuyo ataque heroico-impulsivo siempre

atomizaba y disolvía a la tropa propia. Algo de esto se puede ver en Firth, *Cromwells Army* (El ejército de Cromwell).

[175])- Véase especialmente: Windelband, *Ueber Willensfreiheit*, (Sobre el Libre Albedrío) pág. 77 y sigs.

[176])- Sólo que en forma no tan aislada. Las contemplaciones, ocasionalmente entrelazadas con sentimientos, se entrecruzan varias veces con estos elementos racionales. Pero, frente a ello, también la contemplación está **metódicamente** reglamentada.

[177])- Según Richard Baxter, **pecaminoso** es **todo** lo que va en contra de la “*reason*” normativa que nos ha sido dada por Dios. No tan sólo las pasiones intrínsecamente pecaminosas, sino todos los afectos sin sentido o desmedidos **como tales**, porque destruyen la “*countenance*” y porque ofenden a Dios y nos alejan de la orientación hacia Dios que debe tener la componente racional de todo accionar y sentimiento. Véase por ejemplo lo que se dice sobre la pecaminosidad de la ira (*Christian Directory* 2a. edic. 1678, I pág. 285. Para ello en la pág. 287 se cita a Tauler). Sobre la pecaminosidad del **miedo**, véase Op.Cit. pág 287 párr. 2. Se considera “*idolatry*”, con mucho énfasis y frecuencia, el hacer de nuestro **apetito** la “*rule or measure of eating*” (la regla o medida del comer) – (T.I pág. 310, 316 párr. 1). En estas consideraciones, aparte de las sentencias de Salomón que en todas partes figuran en primer lugar, se cita también al *De Tranquillitate Animi* de Plutarco; pero en no pocos casos incluso a los documentos ascéticos del Medioevo como los de San Bernardo, Bonaventura entre otros. El contraste con el “*quien no ama el vino, las mujeres y el canto. . .*” difícilmente podría ser más marcado que mediante esta extensión del concepto de la *idolatry* a **todos** los placeres de los sentidos, **en la medida en que** no se justifiquen por motivos higiénicos, en cuyo caso resultan admisibles (como, dentro de estos límites, el deporte pero también otras *recreations*. Sobre esto se amplía más adelante). Téngase presente que las fuentes citadas aquí y en general, no son obras dogmáticas ni expresamente edificantes sino que surgieron de la práctica sacerdotal y, por lo tanto, presentan un buen cuadro del sentido en que dicha práctica actuaba.

[178])- Lamentaría, dicho sea de paso, que esta exposición se interpretara como una **valoración**, de cualquiera de las formas de religiosidad. Esto está completamente fuera de mi propósito. Se trata tan sólo del **impacto** de ciertas características, quizás relativamente periféricas para una valoración puramente religiosa, pero importantes para el comportamiento práctico.

[179])- Sobre esto, véase el artículo “Moralistas ingleses”, de E. Tröltzsch, en RE.f. prot. Th. u. K. 3ª Edic.

[180])- De qué manera actuaron aquí contenidos de conciencia y situaciones **muy concretas** que aparecen como “casualidades históricas” es algo que queda especialmente claro por el hecho que, en los círculos del pietismo que surgió sobre bases reformadas, a veces directamente **se lamentó** la falta de monasterios y los experimentos “comunistas” de Labadies, entre otros, no fueron más que un sustituto de la vida monacal.

[181])- Y de hecho en varias de las confesiones de la era de la Reforma misma. El propio Ritschl (*Pietismus*, 1, pág. 258 y s.), no obstante ver en la evolución posterior una degeneración de las ideas reformadoras, tampoco niega que, por ejemplo, en la Conf. Gall., 25, 26 la Cong. Bel. 29 y la Conf. Helv., post. 17, “las iglesias particulares reformadas son descritas con caracteres completamente empíricos y que a esta Iglesia verdadera no pertenecen los creyentes que **no poseen el signo de una conducta moral aceptable.**”

[182])- *Bless God that we are not of the many* (Bendito sea Dios porque no

pertenece a los muchos). (Th. Adams, W. of the Pur. Div. p. 138).

[183])- La concepción del derecho de primogenitura (el “*birthright*”), de tanta importancia histórica, recibió con esto en Inglaterra un considerable apoyo: “*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*”. (los primogénitos que están escritos en el cielo. . . Del mismo modo en que el primogénito no debe ser menoscabado en su herencia y los nombres inscriptos jamás deben ser obliterados, tan ciertamente heredarán ellos la vida eterna.) (Th. Adams, W. of the Pur. Div., pág. XIV.)

[184])- El sentimiento luterano del **arrepentimiento** penitente le es intrínsecamente extraño al calvinismo ascéticamente desarrollado; si bien no en teoría pero sí en la práctica. Es que le resulta éticamente carente de valor, no le sirve de nada al condenado y, el que está seguro de ser un Elegido toma al pecado propio, suponiendo que lo reconozca, como un síntoma de falta de desarrollo y santificación incompleta. Así, el pecado, en lugar de producir arrepentimiento, concita **odio** y la determinación de superarlo mediante hechos para mayor gloria de Dios. Véanse las exposiciones de Howes (capellán de Cromwell 1656-58) en “*Of men's enmity against God and of reconciliation between God and Man*” (De la enemistad del hombre con Dios y de la reconciliación de Dios con el hombre), *Works of the English Puritan Divines* p. 237: “*The carnal mind is **enmity** against God. It is the mind, therefore, not as speculative merely, but as practical and active, that must be renewed.*” (p. 246): “*Reconciliation . . . must begin in 1) a deep conviction . . . of your former **enmity** . . . I have been **alienated** from God . . . 2) (p. 251) a clear and lively apprehension . . . of the monstrous iniquity and wickedness thereof*”. (La mente carnal es **enemistad** hacia Dios. Es la mente, por lo tanto, no como meramente especulativa sino en tanto práctica y activa, la que debe ser renovada. La reconciliación debe comenzar con 1) una profunda convicción . . . de tu anterior **enemistad** . . . He estado **alienado** de Dios . . . 2) una comprensión clara y viva . . . de la monstruosa iniquidad y perversión de la misma). Aquí se hablan tan sólo del odio al pecado y no al pecador. Pero la famosa carta de la duquesa Renata de Francia (la madre de “Leonor”) a Calvino – en la que entre otras cosas habla del “**odio**” que sentiría contra su padre y su esposo **en el caso de** tener que convencerse de que pertenecen a los réprobos – ya muestra una transferencia hacia la persona y constituye al mismo tiempo un ejemplo de lo antes señalado en cuanto a que la doctrina de la predestinación produjo la ruptura íntima del individuo con los lazos que, a través de sentimientos “naturales”, lo ligaban a la comunidad.

[185])- “*None but those who give evidence of being **regenerated or holy** persons ought to be received or counted fit members of visible churches. Where this is wanting, **the very essence of a church is lost***”, (Nadie, excepto quienes dan evidencia de ser personas **regeneradas o santas**, debe ser recibido o contado como miembro adecuado de las iglesias visibles. Donde esto falta, **se pierde la misma esencia de una iglesia**), fórmula Owen, vicescanciller de Oxford bajo Cromwell (Inv. into the orig. of Ev. Ch.). Ver también el artículo siguiente.

[186])- Cat. Genev, 149. Bailey, *Praxis pietatis*, pág. 125: “En la vida debemos obrar como si nadie aparte de Moisés tuviera poder sobre nosotros”.

[187])- “El reformado considera a la Ley como una norma ideal; el luterano la derroca como norma inalcanzable”. En el catecismo luterano, la Ley se encuentra **al principio** para despertar la necesaria humildad; en los catecismos reformados, por regla, está **después** del Evangelio. Los reformados acusaban a los luteranos de tener “una verdadera aversión a hacerse santos” (Möhler). A su vez, los luteranos le enrostraban a los reformados su soberbia y “un servilismo esclavo ante la Ley”.

[188])- *Studies and reflections of the Great Rebellion* (Estudios y reflexiones sobre la

Gran Rebelión) pág. 79 y sigs.

[189])- De los mismos no hay que olvidar el **Cantar de los Cantares** – en la mayoría de los casos simplemente ignorado por los puritanos – cuyo erotismo oriental contribuyó a formar cierto tipo de devoción como, por ejemplo, el de San Bernardo.

[190])- Sobre la necesidad de este autocontrol, véase por ejemplo el ya citado sermón de Charnock sobre 2ª Cor. 13,5 en *Works of the Pur.Div.* pág 161 y sigs.

[191])- La mayoría de los teólogos moralistas lo recomiendan. Así Baxter en *Christ. Directory II*, pág. 77 y sigs.; quien sin embargo no oculta los “peligros” implícitos.

[192])- Naturalmente, la contabilidad moral ya se hallaba muy extendida de todos modos. Pero no con el **énfasis** puesto sobre el hecho de constituir el único modo de **conocer** la elección o la condena decidida desde la eternidad. Con la ausencia de este énfasis faltó el decisivo **premio** psicológico por la prolijidad y observancia de este “cálculo”.

[193])- **Ésta** fue la diferencia decisiva frente a otros comportamientos aparentemente similares.

[194])- También Baxter (en *Saints' everlasting rest* Cap. XII) explica la **invisibilidad** de Dios diciendo: así como a través de un corresponsal se pueden realizar transacciones comerciales lucrativas con un extraño a quien nunca se ha visto, del mismo modo a través de un “comercio piadoso” con el Dios invisible se puede llegar a obtener “una perla preciosa”. Estas metáforas comerciales – que reemplazan a las forenses de los moralistas más antiguos y a las usuales en el luteranismo – son bien características del puritanismo que a los efectos prácticos le permite al ser humano “negociar” para sí mismo su propia bienaventuranza. Compárese también el siguiente fragmento 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 souls and he knew what they were and had no need of them.*” (Reconocemos el valor de una cosa por lo que una persona estará dispuesto a dar por ella, suponiendo que no sea ignorante y que no se encuentre bajo un estado de necesidad. Cristo, la Sabiduría de Dios, se dio a sí mismo, a su propia y preciosa persona, para redimir almas y sabía lo que eran y no tenía ninguna necesidad de ellas. (Matthew Henry, *The worth of the soul*, *Works of the Pnr. Div.* p.)

[195])- Frente a ello Lutero mismo ya había dicho: “El llorar está antes de la acción y el sufrimiento supera a toda labor”.

[196])- Esto se observa muy claramente también en el desarrollo de la teoría ética del luteranismo. Sobre ello, véase: Hoennicke “*Studien zur altprotestantischen Ethik*” (Estudios sobre la Ética del Protestantismo Antiguo), Berlin 1902, y además el texto aleccionador de E. Tröltzsch, en *Gött. Gel. Anz.* 1902 Nr. 8. El acercamiento de la doctrina luterana a la más antigua calvinista **ortodoxa**, fue en esto y con frecuencia algo muy extenso. Pero la orientación religiosa diferentemente estructurada siempre terminó abriéndose paso. Tanto como para obtener un asidero a la interrelación existente entre la moralidad y la fe, a través de Melancton el concepto de **arrepentimiento** quedó puesto en primer plano. Ese arrepentimiento, producido por la Ley, tiene que preceder a la fe pero las buenas obras tienen que venir a continuación; de otro modo ese arrepentimiento – transmutado casi puritanamente – no puede ser la fe justificante. Para Melancton, cierta medida de perfección relativa ya es posible en esta vida. Más aun, originalmente enseñó que la justificación se produce para generar en el hombre la aptitud de realizar buenas obras y que en el progresivo perfeccionamiento reside por lo menos esa medida en que la fe puede otorgar la bienaventuranza ya en este mundo.

También en los dogmáticos luteranos posteriores se expresó la idea de que las buenas obras constituyen **el fruto** necesario de la fe y que la fe generaría una nueva vida, aparentemente en forma muy similar a lo que afirmaban los reformados. Sobre la cuestión de cuales serían las “buenas obras”, Melancton – y en una medida aun mayor los luteranos posteriores – ya contestaban haciendo referencias cada vez más frecuentes a la Ley. Como reminiscencia de los pensamientos originales de Lutero quedó tan sólo la menor severidad que se le confirió a la bibliocracia y, en especial, a la orientación según las normas puntuales del Antiguo Testamento. El Decálogo continuó siendo – como codificación de los principios más importantes de la ley moral **natural** – la norma para las acciones humanas. **Pero**, no había ningún puente seguro que condujera desde la validez estatutaria del Decálogo hacia la constantemente subrayada importancia exclusiva de **la fe** para la justificación; y esto porque esa fe poseía, como ya lo hemos mencionado, una característica psicológica completamente diferente a la del calvinismo.

El punto de vista genuinamente luterano de la primera época quedó abandonado, y forzosamente tenía que ser abandonado por una Iglesia que se consideraba a sí misma como una institución destinada a la salvación. Pero no se adquirió uno nuevo. En especial y ya por temor a perder el fundamento dogmático (“*sola fide!*”) no se podía arribar a una racionalización ascética de la vida en general concebida como el deber moral del individuo. Y esto porque faltó sencillamente el impulso de hacer crecer la idea de **la verificación** de la gracia hasta el grado de importancia que logró el calvinismo mediante la doctrina de la predestinación. También la interpretación mágica de los sacramentos – que se condice con la ausencia de esta doctrina – y específicamente la traslación de la *regeneratio* – o al menos de su inicio – hacia el **bautismo** y la aceptación del **universalismo** de la gracia, tenían que actuar en contra del desarrollo de una moralidad metódica, porque disminuían la percepción de la distancia existente entre el “*status naturalis*” y el estado de gracia, sobre todo con el fuerte énfasis puesto por el luteranismo sobre el pecado original. Y no en menor medida actuó también la interpretación **exclusivamente forense** del acto de justificación que suponía la variabilidad de las decisiones de Dios haciéndolas dependientes del acto **concreto** de arrepentimiento del pecador converso. Pero justamente esta interpretación fue enfatizada cada vez más por Melancton. Toda la mutación de su doctrina, que se manifiesta en un peso cada vez mayor otorgado a la **expiación**, está relacionada en forma íntima precisamente también con su adhesión al “libre albedrío”.

Todo esto determinó el carácter **a-metódico** del estilo de vida luterano. Actos **concretos** de gracia correspondientes a pecados concretos, tenían que constituir en la concepción del luterano medio el contenido de la salvación – aunque más no sea ya por la subsistencia de la confesión – y esto en contraposición a una aristocracia de santos generada por propia iniciativa en virtud de la certidumbre de su salvación. De este modo no fue posible llegar a una moralidad **libre** de normativas ni tampoco a una **ascesis** racional orientada de acuerdo con la Ley. Por el contrario, esta Ley permaneció vigente de modo inorgánico junto a la “fe”, como un estatuto y una exigencia ideal. Además, desde el momento en que se evitaba la bibliocracia estricta por considerársela una santificación de las obras, esta Ley se volvió bastante insegura e imprecisa y especialmente carente de sistematización en su contenido principal.

Pero, como Tröltzsch lo formula en relación con la teoría ética, la vida se convirtió en una “suma de intentos nunca del todo logrados”, los que “estancados por el desmembramiento de indicaciones puntuales e inseguras” no se dirigían a “manifestarse en una totalidad vital coherente” sino que representaban un adecuarse, tanto en lo pequeño como en lo grande, a la situación existencial dada, siguiendo un desarrollo que ya en Lutero mismo se había verificado. Esta tantas veces criticada “adecuación” del alemán a las culturas ajenas, este rápido cambio de nacionalidad, es

rastreado hasta en los procesos actuales y responde – **además** de los destinos políticos de la nación – **también** al desarrollo posterior de esta concepción. La apropiación subjetiva de la cultura permaneció siendo débil **porque** se produjo esencialmente mediante la recepción pasiva de lo “autoritariamente” establecido.

[197])- Sobre estas cuestiones, véase por ejemplo la entretenida obra de Tholuck: “Vorgeschichte des Rationalismus” (Prehistoria del racionalismo).

[198])- Sobre el efecto completamente diferente de la doctrina **islámica** de la predestinación (o mejor dicho, de la **predeterminación**) y sus fundamentos, véase la ya citada disertación (teológica de Heidelberg) de F. Ullrich, “Die Vorherbestimmungslehre im Islam und Christentum” (La Doctrina de la Predeterminación en el Islam y en el Cristianismo), 1912. Sobre la doctrina de la predestinación de los jansenitas, véase, P. Honigsheim, op. cit.

[199])- Véase el capítulo siguiente.

[200])- Ritschl, en “Geschichte des Pietismus” (Historia del Pietismo) I.pág.152 busca esta línea divisoria para la época anterior a Labadie (por lo demás, sólo sobre la base de datos holandeses) en que entre los pietistas I)- se constituyen conventículos; II)- la idea de la “insignificancia de la existencia de la creatura” se cultiva “de un modo que contradice el interés evangélico en la salvación” y III)- se habría buscado en forma contraria al reformismo la certeza de la gracia en el trato afectivo con el Señor Jesús.

De las características mencionadas, la última se aplica – en esta época temprana – tan sólo a **uno** de los representantes que Ritschl considera. La idea de la “insignificancia de la creatura” en sí, fue un producto auténtico del espíritu calvinista y sólo allí en donde condujo a una huída del mundo fue que se salió de los carriles normales del protestantismo. Por último, los conventículos fueron dispuestos con cierta amplitud (en especial con fines catequísticos) por el propio Sínodo de Dordrecht.

De las características de la religiosidad pietista, analizadas a lo largo de la exposición previa de Ritschl, podrían quizás considerarse: 1)- El “precisismo” con el que se consideran los aspectos **externos** de la vida de un modo más intensamente supeditado a la letra de la Biblia; del modo en que Gisbert Voet a veces expone. 2)- El tratamiento de la justificación y de la reconciliación con Dios, entendidas no como fines en sí mismas sino como puro **medio** para la vida ascética, tal como se lo puede hallar quizás en Lodensteyn pero que también está sugerido por ejemplo en Melancton. 3)- La alta consideración otorgada a la “lucha por el arrepentimiento” como característica de un auténtico “volver a nacer”, tal como W. Teelinck fue el primero en enseñar. 4)- El abstenerse de la comunión en caso de participar de ella personas no “renacidas” y – relacionado con ello – la constitución de conventículos, más allá de los límites establecidos por el canon de Dordrecht, con restauración de la “profecía”; vale decir, la interpretación de las Escrituras incluso por no-teólogos e incluso mujeres (Anna Maria Schürmann).

Todas estas son desviaciones, en parte considerables, de la doctrina y de la práctica de los reformadores. Pero frente a las corrientes que Ritschl no tiene en cuenta en su exposición, en especial la de los puritanos ingleses, representan – a pesar de todo y con **excepción** de la N° III – tan sólo una acentuación de las tendencias que se hallaban presentes en todo el devenir de esta religiosidad. La objetividad de la exposición de Ritschl se ve menguada por el hecho de que el gran académico introduce en ella sus juicios de valor eclesiásticos, o mejor dicho: religioso-políticos, y en su antipatía por toda religiosidad específicamente **ascética** reinterpreta como una recaída en el “catolicismo” a cualquier proceso con una tendencia a dicha religiosidad. Pero tanto el catolicismo como el antiguo protestantismo abarcaron “*all sorts and conditions of men*” (toda clase y condición de personas), y **aun así** el rigorismo de la ascesis laica

fue rechazado por **la Iglesia** católica cuando éste surgió bajo su forma jansenita del mismo modo en que el pietismo protestante rechazó al otro pietismo específicamente católico del Siglo XVII.

En todo caso, para nuestras consideraciones especiales el pietismo se transforma en algo no sólo gradual sino cualitativa y operativamente diferente allí en donde un magnificado miedo al “mundo” condujo a la huida de la vida profesional económica privada, es decir: a la constitución de conventículos sobre bases conventual-comunistas (Labadie) o bien – como decían algunos contemporáneos de algunos pietistas extremos – a una deliberada **desatención** del trabajo profesional mundano en favor de la vida contemplativa. Esta consecuencia apareció en forma natural de un modo especialmente frecuente allí en donde la contemplación comenzó a tomar ese sesgo que Ritschl denomina “bernardinismo” porque surge por primera vez en la interpretación que hace San Bernardo del Cantar de los Cantares. Se trata de una religiosidad emocional que busca una “*unio mystica*” teñida de cripto-sexualidad. Frente a la religiosidad reformada, pero **también** frente a su versión **ascética** en hombres como Voët, representa sin duda alguna un “aliud”, incluso desde el punto de vista puramente psicológico. (Un “aliud” es un concepto jurídico utilizado para delimitar o para establecer el alcance preciso de normas o ámbitos normativos – N. del T.)

Sin embargo Ritschl intenta constantemente acoplar este quietismo con la **ascesis** pietista para lograr la condena de esta última y en la literatura pietista pone el dedo sobre cada cita de la mística o de la ascesis católicas que encuentra. Sucede que sólo teólogos moralistas ingleses y holandeses “insospechables” citan a San Bernardo, a San Buenaventura o a Tomás de Kempis. En todas las Iglesias reformadas, la relación con el pasado católico fue muy compleja y, dependiendo del punto de vista que se ponga en primer plano, aparece una u otra postura más cercana al catolicismo o a determinados aspectos del mismo.

[201])- El artículo considerablemente instructivo de Mirbt (3ª Ed. de la Realenz. f. Prot. Theol. u. K.) deja completamente de lado los antecedentes reformados y considera el surgimiento del pietismo exclusivamente como una experiencia personal de Spener; algo que no deja de resultar extraño. Como introducción al pietismo siguen siendo dignas de leer las descripciones de Gustav Freytag en “Bildern aus der deutschen Vergangenheit” (Cuadros del Pasado Alemán). En relación con los inicios del pietismo inglés disponibles en la literatura contemporánea, véase por ejemplo W. Whitaker, *Prima institutio disciplinae pietatis* (1570).

[202])- Esta concepción, como se sabe, ha facultado al pietismo para convertirse en uno de los principales portadores de la idea de la **tolerancia**. Sobre la misma séanos permitido comentar algunas cosas. Si dejamos de lado por el momento la **indiferencia** de la Ilustración – que exclusivamente por sí misma en ningún lado obtuvo **grandes** resultados prácticos – desde el punto de vista histórico esta tolerancia surgió en Occidente de las siguientes fuentes:

- 1)- La razón de Estado puramente política (arquetipo: Guillermo de Orange).
- 2)- El mercantilismo, tal como resulta especialmente claro, por ejemplo, en la ciudad de Amsterdam y en otras numerosas ciudades, terratenientes y potentados que albergaron a los sectarios considerándolos valiosos portadores del progreso económico.
- 3)- El giro radical de la religiosidad calvinista. Básicamente la predestinación ya excluía la posibilidad de que el Estado promoviera realmente a la religión por medio de la intolerancia. Era obvio que por la misma el Estado no estaba en condiciones de salvar el alma de nadie;

solamente la idea de la **honra de Dios** impulsó a la Iglesia a buscar el apoyo del Estado para reprimir a la herejía. Pero mientras más se fue haciendo el énfasis sobre la pertenencia del predicador y de los participantes en la comunión al círculo de los elegidos, tanto más insoportable se hizo la intromisión del Estado en el nombramiento de los puestos eclesiásticos, en el otorgamiento prebendario de cargos parroquiales a alumnos universitarios – quizás ni siquiera re-nacidos, tan sólo en virtud de una formación teológica – y, en suma, a toda interferencia en los asuntos internos de la comunidad por parte de los detentadores del poder político, muchas veces criticables por su mutabilidad. El pietismo reformado reforzó este punto de vista devaluando la corrección dogmática de la frase “*Extra ecclesiam nulla salus*” (Fuera de la Iglesia no hay salvación) y admitiéndole múltiples atenuantes.

Calvino había considerado el **sometimiento** a la institución divina de la iglesia, incluidos los condenados, como lo único compatible con la honra de Dios. En Nueva Inglaterra se intentó constituir a la iglesia como una aristocracia de santos comprobados. Pero ya los radicales independientes rechazaron la posibilidad de que un poder civil o un poder jerárquico de cualquier otra índole interviniese en la constatación de la “prueba” o la “comprobación” de la condición de Elegido, siendo que dicha constatación sólo resultaba posible dentro del marco de la comunidad **individual**. La idea de que la honra de Dios exigiría que hasta los réprobos quedasen comprendidos dentro de la disciplina de la iglesia resultó desplazada por aquella otra idea – también presente desde el principio pero afirmada ahora con una pasión cada vez mayor – según la cual el compartir la comunión con un réprobo constituiría una afrenta a la honra de Dios.

Esto necesariamente tenía que desembocar en el voluntarismo desde el momento en que conducía a la “*believers’ Church*” (a la “Iglesia de los Creyentes”), es decir: a la comunidad religiosa que abarcaba exclusivamente a los re-nacidos. El bautismo calvinista – al cual perteneció por ejemplo el líder del “Parlamento de los Santos”, Praisegod Barebone – fue el más decidido en sacar las debidas consecuencias de esta serie de ideas. El ejército de Cromwell defendió la libertad de conciencia y el parlamento de los “santos” hasta defendió la separación de la Iglesia y el Estado, precisamente **porque** sus integrantes eran devotos pietistas; vale decir; por razones **positivas**.

- 4)- Las **sectas baptistas** que trataremos más adelante.

En especial las más fuertes e intrínsecamente consecuentes que ya en sus mismos comienzos se aferraron al principio de que sólo podían ser aceptados en la comunidad de la iglesia los personalmente re-nacidos por lo que quedó rechazado todo carácter “institucional” de la iglesia y toda intromisión del poder temporal. Por lo tanto también aquí fue un motivo **positivo-religioso** el que gestó la exigencia de una tolerancia irrestricta.

El primero que, casi una generación antes que los baptistas y dos generaciones antes de Roger Williams, defendió la tolerancia irrestricta y la separación de Estado e Iglesia con las mismas motivaciones, fue John Browne. La primera declaración de una comunidad religiosa en este sentido parece ser la Resolución de los baptistas ingleses en Amsterdam en 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 magistrado no debe inmiscuirse en la religión o en cuestiones de conciencia . . . porque Cristo es el Rey y legislador de la Iglesia y de la conciencia). El primer documento oficial de una comunidad religiosa que le exige al Estado la protección **positiva** de la libertad de conciencia como un **derecho**, fue posiblemente el Art. 44 de la Confesión de los Baptistas (particulares) de 1644.

Cabe reiterar y subrayar que la ocasionalmente sustentada opinión en cuanto a que la

tolerancia, **como tal**, se deba al capitalismo resulta, por supuesto, completamente equivocada. La tolerancia religiosa no es ni específicamente moderna ni occidental. Rigió en China, en la India, en los grandes imperios de Medio Oriente durante la época del helenismo, en el Imperio Romano, en los imperios islámicos, durante prolongadas épocas, limitada solamente por la **razón de Estado** (¡que aun hoy constituye sus límites!). Y lo hizo con una amplitud que en Occidente no se encuentra en ninguna parte durante los Siglos XVI y XVII; y menos aun en aquellos territorios donde **dominó** el puritanismo, como por ejemplo en Holanda y Nueva Zelanda durante la época del auge político-económico, o como en la Antigua o Nueva Inglaterra puritana. Lo que caracterizó al Occidente – en forma similar a, por ejemplo, el Imperio Sasánida – fue justamente la **intolerancia confesional** como la que también imperó en China, el Japón y la India durante ciertas épocas, aunque mayormente por motivos políticos. Por consiguiente, la tolerancia **en sí misma** con certeza no tiene absolutamente nada que ver con el capitalismo. Todo dependió de **quién se beneficiaba con ella**.

Más adelante veremos las consecuencias de las exigencias de la “*believers’ Church*”.

[203])- En su aplicación práctica, esta idea aparece por ejemplo en los “*tryers*” (comprobadores, verificadores) que examinaban a los candidatos al puesto de predicador. Lo que estos examinadores trataban de determinar no era tanto la formación profesional teológica sino el estado de gracia subjetivo del candidato.

[204])- La característica desconfianza del pietismo en cuanto a Aristóteles y la filosofía clásica en general tiene sus precedentes ya en Calvino (Cf. Instit. II C. 2 pág. 4; III C. 23 pág. 5; IV C. 17 pág. 24). Como se sabe, al principio no fue menor en Lutero pero luego, bajo la influencia del humanismo (sobre todo de Melanchton) y de las necesidades de la enseñanza y la apologética, esa desconfianza volvió a ser reprimida. Naturalmente y coincidiendo con las tradiciones protestantes, también la Confesión de Westminster (C I,7) establecía que **lo necesario** para la salvación estaba contenido en la Escritura, con claridad suficiente hasta para los iletrados.

Contra esto se levantó la protesta de las iglesias oficiales, por ejemplo incluso hasta el catecismo (breve) de la iglesia presbiteriana escocesa de 1648: (pág. VII) la participación de personas **no pertenecientes** a la misma familia en las oraciones hogareñas se condena como una intromisión en las facultades **de la función** patriarcal. También el pietismo, como todo comunitarismo ascético, rompió los vínculos que unían al individuo con el patriarcalismo doméstico el cual, a su vez, tenía intereses vinculados al prestigio de la función.

[205])- Por bien fundadas razones nos abstenemos aquí de tratar las relaciones “psicológicas” – en el sentido **técnico**-científico del término – de estos contenidos de conciencia. Incluso se ha evitado utilizar en la medida de lo posible la correspondiente terminología. El caudal de conocimientos realmente confirmados de la psicología, incluyendo a la **psiquiatría**, todavía no alcanza para ser utilizado directamente a los fines de la investigación histórica en el ámbito de los problemas que estamos tratando. Hacerlo implicaría enturbiar la imparcialidad del juicio histórico y la utilización de la terminología psicológica crearía la tentación de presentar hechos fácilmente comprensibles, y a veces hasta triviales, con un vocabulario academicista plagado de palabras extranjeras a fin de producir la falsa apariencia de una mayor exactitud conceptual, tal como desgraciadamente resultó ser típica de, por ejemplo, Lamprecht. Una iniciativa más seria en cuanto a la utilización de conceptos psicopatológicos en la interpretación de ciertos fenómenos históricos multitudinarios puede hallarse en W. Hellpach, “Grundlinien zu einer Psychologie der Hysterie” (Lineamientos básicos para una psicología de la histeria), Capítulo 12, así como “Nervosität und Kultur” (Nerviosidad y Cultura) del mismo autor. No puedo intentar aquí una exposición sobre hasta qué punto, en mi opinión, la obra de este multifacético autor ha quedado dañada por la influencia de ciertas teorías de Lamprecht. En qué medida carecen por

completo de valor las teorías de Lamprecht sobre el pietismo (en el Tomo 7 de “Deutsche Geschichte” – Historia Alemana), es algo que seguramente sabrá cualquiera que conozca la literatura disponible.

[206])- Como sucedió con los partidarios del “Innigen Christendon” (Cristianismo Íntimo) de Schortinghuis. Desde el punto de vista de la Historia de la Religión, esto proviene del Siervo de Dios del Deutero-Isaías y del Salmo 22.

[207])- Tal como ocurrió en forma aislada entre los pietistas holandeses y luego bajo la influencia de **Espinoza**.

[208])- Labadie, Tersteegen, entre otros.

[209])- Esto se aprecia claramente cuando - ¡nada menos que Spener! – niega la competencia de las autoridades para controlar a los conventículos, excepto en el caso de desórdenes y abusos, con el argumento de que se trataría de un **derecho fundamental** del cristiano, garantizado por el orden apostólico. (Theologische Bedenken (Dudas Teológicas), II, pág. 81 y ss.) En principio, ésta es exactamente la posición puritana en lo referente a la relación y al ámbito de los inalienables derechos del individuo que se derivan del *ex jure divino*. Ritschl mismo no escapó a esta herejía (Pietismus C. II pág. 157) como tampoco a las demás (pág. 115). Por más a-histórica que sea su crítica positivista (por no decir filisteo) a la idea del “derecho fundamental” – a la cual, al fin y al cabo, debemos poco menos que **todo** lo que hasta al más “reaccionario” le parece el mínimo indispensable de su esfera de libertad individual – no se puede menos que estar, naturalmente, en un todo de acuerdo con él en que, en ambos casos, a la postura luterana de Spener le falta una integración orgánica.

Los conventículos (*collegia pietatis*) mismos, que fundamentaban teóricamente la famosa “*Pia desideria*” de Spener y a los cuales prácticamente fue él quien hizo nacer, en esencia se concedían por completo con los “*prophesyings*” ingleses, tal como se los encuentra por primera vez en las Sesiones Bíblicas londinenses de Joh. v. Lasco y que, desde entonces, son parte del inventario permanente de las expresiones de la religiosidad puritana de quienes fueron perseguidos por alzarse contra la autoridad eclesiástica.

Por último, es conocido que Spener justifica el rechazo de la disciplina eclesiástica ginebrina con el argumento de que su portador designado, el “Tercer Estado” (por status económico: los laicos cristianos) **no está** integrado a la organización eclesiástica de la iglesia luterana. Por otra parte, al tratar la excomunión, es débilmente luterano el reconocer como representantes del “Tercer Estado” a los diputados territoriales integrados al Consistorio en calidad de miembros laicos.

[210])- Ya la misma **denominación** de “pietismo”, surgida por primera vez en los territorios luteranos, denota que – en opinión de los contemporáneos – su característica principal es que de la “*pietas*” se haciendo aquí una **actividad metódica**.

[211])- Hay que conceder, naturalmente, que esta motivación, aun siendo típica, no es **exclusiva** del calvinismo. Precisamente en las instituciones eclesiásticas luteranas **más antiguas** aparece con especial frecuencia.

[212])- En el sentido de Hebr., 5, 13, 14. Véase Spener, Theol. Bedenken, I, 306.

[213])- Aparte de Bailey y de Baxter (Cf. Consilia theologica, III, 6, 1, dist. 1, 47. dist. 3, 6) Spener apreciaba especialmente a Tomás de Kempis y, sobre todo, a Tauler (del cual no comprendió todo: Consilia theologica III, 6, 1 dist. 1, 1). Especialmente en cuanto a este último, en Cons. theol. I, 1, 1 N° 7, para él Lutero proviene de Tauler.

[214])- Cf. Ritschl Op. Cit. II pág. 113. Spener negó que la “lucha por la expiación” de

los pietistas tardíos (y de Lutero) es la **única** característica decisiva de la verdadera conversión (Theol. Bedenken, III, pág. 476). Sobre la santificación como fruto de agradecimiento procedente de la fe en la reconciliación, una fórmula específicamente luterana, véase Ritschl Op. cit., pág. 115, nota 2. En cuanto a la *certitudo salutis*, por un lado véase Theol. Bedenken, I, 324; la verdadera fe no es tanto **sentida en forma emocional** como **conocida** por sus frutos (amor y obediencia a Dios), y por el otro lado en Theol. Bedenken I, 335 y ss.: “En cuanto a la preocupación sobre cómo pueden estar seguros de su estado de salvación y de gracia es más seguro recurrir a nuestros libros” – es decir, los luteranos, en oposición a los “escritorzuelos ingleses”. Sin embargo, en cuanto a la esencia de la santificación, Spener coincidió con los ingleses.

[215])- Los diarios íntimos religiosos que A.H. Francke recomendaba sirvieron también de signo visible de ello. El ejercicio metódico y **el hábito** de la santidad habrían de producir el aumento de la misma y **la separación** de lo bueno y lo malo. Este es, acaso, el tema principal del libro de Francke “Von des Christen Vollkommenheit” (De la Perfección del Cristiano).

[216])- De un modo característico, la desviación la interpretación ortodoxa de esta fe pietista y racional en la providencia quedó en evidencia durante la famosa disputa entre los pietistas de Halle y Löscher, el representante de la ortodoxia luterana. En su “Timotheus Verinus” Löscher llega al extremo de contraponer los designios de la Providencia a todo lo que se logra a través de la actividad **humana**. La posición permanente de Francke fue, por el contrario, que hay que considerar como una “indicación de Dios” toda repentina claridad sobre lo que irá a suceder, lograda como resultado de una serena **espera** de la decisión divina. Esto es completamente análogo a la psicología cuákera y se condice con la idea ascética general de que la **metodología** racional es el camino apropiado para acercarse a Dios. Zinsendorf, quien en una de sus más decisivas decisiones dejó librada a la fatalidad el destino de su organización comunitaria, por supuesto se halla lejos de la forma en que Franck interpreta la fe en la Providencia. Spener (en Theol. Bedenken I pág. 314) había relacionado, en lo esencial, la posición de Franck con Tauler: la característica de la “serenidad” cristiana es la de someterse al designio de Dios y no interferir con acciones apresuradas y autónomas.

Por todas partes se destaca claramente esta actividad de la religiosidad pietista que, esencialmente atenuada respecto del puritanismo, busca la paz (mundana). “*First righteousness, than peace*” (Primero virtud, luego paz) agregaba en relación con esto un dirigente baptista en 1904 (G. White) definiendo el programa ético de su denominación. (“Baptist Handbook” – Manual Baptista - 1904 p. 107)

[217])- Lect. paraenet. IV. Pág. 271.

[218])- Contra esta concepción que reaparece una y otra vez se dirige principalmente la crítica de Ritschl – Véase el escrito de Francke que contiene esa doctrina.

[219])- El “terminismo” se encuentra también entre los pietistas ingleses que **no** sostenían la doctrina de la predestinación; por ejemplo, en Goodwin. Sobre él y otros, véase Heppel, “Geschichte des Pietismus in der reformierten Kirche” (Historia del Pietismo en la Iglesia Reformada), Leiden 1879. Se trata de un libro que después de la obra estándar de Ritschl, no deja de ser indispensable para Inglaterra y aun para los Países Bajos. Todavía en el Siglo XIX a Köhler le preguntaban en los Países Bajos cual había sido el momento, es decir: **la fecha**, de su re-nacimiento.

[220])- Con esto se intentaba combatir la consecuencia relajante de la doctrina luterana de la “recuperabilidad” de la gracia (en especial, la tradicional “conversión” *in extremis*).

[221])- Contra la necesidad de conocer el día y la hora de la “conversión” como característica **imprescindible** de su autenticidad véase Spener (Theol. Bed. II, 6, 1 p. 197). La “lucha expiatoria” era algo tan desconocido para él como lo fueron los *terrores conscientiae* de Lutero para Melancton.

[222])- Naturalmente, en esto también influyó la interpretación contraria a la autoridad del “clero general” que es característica de toda ascesis. A veces se le recomendaba al pastor diferir la absolución hasta la “verificación” del auténtico arrepentimiento; algo que Ritschl con justa razón califica, en principio, como calvinista.

[223])- Los puntos de mayor interés para nosotros pueden encontrarse con más facilidad en Plitt, “Zinzendorfs Theologie” (La Teología de Zinzendorf) – 3 Tomos, Gotha 1869 - Tomo I págs. 325, 345, 381, 412, 429, 433 y ss., 444, 448. Tomo II págs. 372, 381, 385, 409 y ss., Tomo III págs. 131, 167, 176. Véase también B. Becker “Zinzendorff und sein Christetum” (Zinzendorf y su Cristianismo), Leipzig, 1900, Libro 3, Cap. III.

[224])- Por supuesto, consideró que la Confesión de Augsburgo era un adecuado documento luterano-cristiano sólo si – para utilizar su repulsiva terminología – se volcaba sobre ella el “caldo de una herida”. Leerlo es una toda penitencia porque, con la inconsistente dilución de los pensamientos, su lenguaje impresiona aun peor que ese “Cristóleo de trementina” que en F. Th. Vischer resultó tan horrible a propósito de su polémica con la “Christoterpe” de Munich.

[225])- “En ninguna religión reconocemos como hermanos a quienes no han sido lavados por la salpicadura de la sangre de Cristo y que no **continúan** santificando al espíritu **completamente transformados**. No reconocemos ninguna manifiesta (= visible) comunidad de Cristo más que aquella en que la palabra de Dios se enseña de una forma pura y clara, y sus miembros también **viven santamente de acuerdo con ella** como hijos de Dios.” La última frase proviene del pequeño Catecismo de Lutero pero **allí** – como destaca Ritschl – constituye la respuesta a la pregunta sobre cómo se santifica el nombre **de Dios**, mientras que, por el contrario, **aquí** sirve para **delimitar** la iglesia de los santos.

[226])- Véase Plitt I, 346. Más decisiva aun es la respuesta citada por Plitt en I, 381 a la pregunta de “¿Son necesarias las buenas obras para la bienaventuranza?” – “Son innecesarias y nocivas para obtener la bienaventuranza, pero una vez obtenida la misma, son tan necesarias que quien no las ejecuta tampoco es bienaventurado”. De modo que también aquí: no constituyen la causa real de la bienaventuranza pero son - **¡la única!** – causa que hace posible su percepción y conocimiento.

[227])- Como, por ejemplo, a través de esas caricaturas de la “libertad cristiana” que Ritschl fustiga (Op.Cit. T. III pág. 381)

[228])- Sobre todo, con un énfasis más fuerte puesto sobre la idea de la satisfacción del castigo en la doctrina de la salvación, a la que convirtió en la base de su método de salvación después de que las sectas norteamericanas rechazaron sus intentos de acercamiento misionero. De allí en adelante puso en primer plano y como objetivo de la ascesis de la Hermandad de Morava al mantenimiento de la candidez **infantil** y las virtudes de la sumisa sencillez libremente asumida, en agudo contraste con las tendencias por completo análogas a la ascesis puritana que existían en su comunidad.

[229])- Una influencia que, no obstante, tenía sus límites. Ya por esta razón es un error el querer encasillar la religiosidad de Zinzendorf en una etapa de desarrollo “**social**-psíquico” como lo hace Lamprecht. Aparte de esto, nada influyó más en toda su religiosidad que la circunstancia de que era **un conde** con una predisposición básica instintos feudal. Justamente el **aspecto emocional** de esa predisposición,

desde el punto “social-psíquico”, encajaría por lo menos tan bien en la época sentimental de la caballería decadente como en la época de la “sensibilidad” romántica. Por su contraposición al racionalismo europeo occidental, y si en absoluto puede ser considerado “social-psíquico”, resultaría en todo caso más explicable por el nexo del oriente alemán con el patriarcalismo.

[230])- Esto se desprende tanto de la controversia entre Zinzendorf y Dippel como – después de su muerte – en las manifestaciones del sínodo de 1764 que claramente expresaron el carácter de la Hermandad de Morava como **institución** dedicada a la salvación. Véase la crítica de Ritschl al respecto en Op.Cit. T. III pág 443 y ss.

[231])- Véase, por ejemplo, § 151, 153, 160. Que es posible la ausencia de la santificación **a pesar** del verdadero arrepentimiento y del perdón de los pecados se desprende en especial de los comentarios de la pág. 311 y se condice con la doctrina de la salvación luterana en la misma medida en que contradice a la calvinista (y a la metodista).

[232])- Cf. las manifestaciones de Zinzendorf citadas por Plitt en T. II pág 345. Igualmente en Spangenberg “Idea fidei” pág. 325.

[233])- Cf. por ejemplo en Plitt III pág. 131 la cita de Zinzendorf a propósito de Mat. 20,28: “Cuando veo a un hombre al cual Dios le ha otorgado un noble don, me alegro y me sirvo de dicho don con placer. Pero, si percibo que no está satisfecho con lo suyo y quiere exhibirlo de un modo aun más noble, a eso lo considero como el principio de la ruina de dicha persona.” Sucede simplemente que Zinzendorf negaba – en especial a lo largo de su diálogo con John Wesley en 1743 – el **progreso** en la santificación porque la identificaba con la justificación y la hallaba **exclusivamente** en la conquista de una relación **emotiva** con Cristo. (Plitt I pág.413) En el lugar de la sensación de ser un “instrumento” divino aparece la sensación de “poseer” lo divino. Se trata de mística y no de ascesis (en el sentido que se especificará más adelante). Por supuesto que también el puritano persigue **en realidad** el objetivo del hábito actual, **mundano**. Pero, para él, este hábito, interpretado como *certitudo salutis*, es el sentimiento activo de ser un instrumento de Dios.

[234])- Siendo que, justamente por esta interpretación, el trabajo profesional no recibió un fundamento ético consecuente. Zinzendorf rechaza, como criterio **primordial** de lealtad profesional, la idea de Lutero en lo referente a que hay un servicio a Dios inherente a la profesión. Dicha lealtad es más bien una **recompensa** por la “lealtad al oficio del Salvador” (Plitt II pág. 411)

[235])- Es conocida su sentencia: “Una persona razonable no debe ser incrédula y un creyente no debe ser irracional” contenida en su “*Sokrates, d. i. Aufrichtige Anzeige verschiedener nicht sowohl unbekannter als vielmehr in Abfall geratener Hauptwahrheiten*” (1725) – (Sócrates, o la sincera exposición de varias verdades principales no tanto desconocidas como más bien desechadas.) Como también es conocida su predilección por escritores como Bayle.

[236])- La marcada predilección de la ascesis protestante por el empirismo racionalizado por medio de fundamentos matemáticos es bien conocida y, por lo tanto, no es necesario desarrollarla aquí. Sobre el giro de las ciencias hacia la investigación racionalizada “exacta”, sus motivos filosóficos y la contraposición de los mismos con los puntos de vista de Bacon, véase Windelband “Geschichte der Philosophie” (Historia de la Filosofía) – págs. 305-307. – en especial la nota de pág. 305 *infra* que acertadamente rechaza la idea de que la ciencia natural moderna puede entenderse como **el producto** de intereses materialistas y tecnológicos. Existen, por supuesto, vínculos muy importantes pero la relación es mucho más compleja. Véase, además, Windelband “Neuere Philosophie” (Filosofía Moderna) I pág. 40 y ss.

La **premisa** decisiva para la postura del ascetismo protestante – siendo que dónde con mayor claridad surge es probablemente en Spener: “Theol. Bedenken” T I pág. 232; T III pág.260 – fue que, así como al cristiano se lo reconoce por **los frutos** de su fe, del mismo modo el conocimiento de Dios y sus intenciones sólo puede extraerse de **Sus obras**. Por consiguiente, la disciplina preferida de todo el cristianismo puritano, baptista y pietista fue **la física** y, luego de ella, las demás disciplinas que trabajan con un similar método científico matemático-natural. Sucede que se creía poder acceder al conocimiento del “sentido” del universo a partir de la captura empírica de las leyes divinas de la naturaleza; un conocimiento que, dado el carácter fragmentario de la Revelación divina (y ésta es una idea calvinista), nunca podría ser obtenido por el camino de las especulaciones conceptuales.

El empirismo del Siglo XVII fue para la ascesis el medio que permitió buscar a “Dios en la Naturaleza”. Pareció que el empirismo **conducía a** Dios mientras que la especulación filosófica **alejaba de** Dios. Según Spener, especialmente la filosofía aristotélica representó para el cristianismo un daño fundamental. **Cualquier** otra hubiera sido mejor, según él, en especial la **“platónica”** (Cons. Theol. III, 6, 1, Dist. 2, N°. 13).

Conocida es la importancia que esas concepciones del protestantismo ascético tuvieron en el desarrollo de la **educación**, en especial para la **enseñanza media**. Combinadas con la postura ante la *“fides implicita”* constituyeron su programa pedagógico.

[237])- “Se trata de una clase de personas que ponen su bienaventuranza aproximadamente en cuatro cosas: 1) Volverse. . . insignificantes, despreciados, vilipendiados. . . 2) despreciar. . . todos los sentidos que no se necesitan para servir al Señor. . . 3) o bien no poseer nada, o bien volver a dar lo que reciben. . . 4) trabajar por un **jornal** y no por el lucro **sino por la profesión** y por la causa del Señor y de su prójimo. (Rel. Reden (Discursos religiosos) II, pág. 180, Plitt I pág. 445.) **No todos** podían ni debían ser “discípulos” sino tan sólo aquellos a quienes llamaba el Señor. Pero, según reconoce el propio Zinzendorf (Plitt I pág. 449) siguen quedando dificultados a pesar de todo desde el momento en que el Sermón de la Montaña está formalmente dirigido **a todos**. Salta a la vista esta “libre acosmicidad del amor” con los antiguos ideales baptistas.

[238])- Porque el vuelco emocional de la fe hacia lo íntimo de ninguna manera le fue extraño al luteranismo de la época de los epígonos. En **esto**, la diferencia constitutiva residió más bien en **lo ascético**, que a los ojos de los luteranos constituyó una reglamentación de la vida con sabor a “santificación por las obras”.

[239])- Spener (Theol. Bedenken, 1, 324) opina que un “cordial miedo” es mejor signo de la gracia que la “seguridad”. También entre los autores puritanos hallamos, naturalmente, enfáticas advertencias contra la “falsa seguridad” pero al menos la doctrina de la predestinación – en la medida en que influyó sobre la prédica cotidiana –actuó en sentido contrario.

[240])- Porque el efecto **psicológico** de la supervivencia de la confesión fue en todas partes una **des-carga** de la responsabilidad propia del individuo por su devenir – como que precisamente por eso era buscada – y, con ello, un alivio de las rigurosas consecuencias de los imperativos ascéticos.

[241])- Ya Ritschl, en su exposición del pietismo de Württemberg (Tomo III op.cit) señaló la intensidad con que intervinieron también factores puramente **políticos** en la **modalidad** de la religiosidad pietista.

[242])- Cf. lo expresado por Zinzendorf en notas anteriores.

[243])- Por supuesto que también el Calvinismo es “patriarcal” – en todo caso el genuino. Por ejemplo, en la autobiografía de Baxter, se destaca nitidamente la relación entre el éxito de su actividad y el carácter doméstico de su industria en Kidderminster. Véase el siguiente pasaje: “*The town liveth upon the weaving of Kidderminster stuffs, and as they stand in their loom, they can set a book before them, or edify each other . . .*” (El poblado vive de tejer los productos de Kidderminster y, mientras están parados ante sus telares, pueden poner un libro ante ellos o edificarse mutuamente. . .) – (Works of the Pur. Divines p. XXXVIII). Con todo, aun así el patriarcalismo del ámbito ético reformado – y más todavía del baptista – es de una especie distinta del surgido en el ámbito del pietismo. Este problema sólo puede ser dilucidado en un contexto diferente.

[244])- Lehre von der Rechtfertigung und Versöhnung, (Doctrina de la justificación y la reconciliación), 3ª Ed. I, pág. 598. Si Federico Guillermo I describió al pietismo en absoluto como algo apropiado para **rentistas** esto, por supuesto, describe mejor a este rey que al pietismo de Spener y Francke; aunque el rey debió haber sabido muy bien por qué le abrió a ese pietismo las puertas del Estado mediante su edicto de tolerancia.

[245])- El excelente artículo “Methodismus” de Loof (Real - Encykl. f. Prot. Theol. u. K. 3a Edic.) es particularmente adecuado para obtener una introducción orientadora al conocimiento del metodismo. También son útiles los trabajos de Jacoby (en especial el “Handbuch des Methodismus” – [Manual del Metodismo]), Kolde, Jüngst y Southey. Acerca de Wesley, cf. Tyermann, Life and times of John Wesley (Vida y época de J. W.), Londres, 1870; Watson en Life of Wesley (Vida de Wesley), traducido al alemán, que goza de popularidad. La Northwestern University de Evanston, en Chicago, posee una de las mejores bibliotecas sobre la historia del metodismo. El poeta religioso Isaac Watts – un amigo de Howe, el capellán de Oliver Cromwell y más tarde de Richard Cromwell – constituye una especie de eslabón entre el puritanismo clásico y el metodismo. Whitefield presuntamente recurrió a su consejo. (cf. Skeats pág. 254 y ss.)

[246])- Históricamente – si hacemos abstracción de las influencias personales de Wesley – este parentesco está condicionado, en parte por la declinación del dogma de la predestinación y en parte por el poderoso resurgimiento de la “*sola fide*” en los fundadores del metodismo; pero sobre todo motivado por el carácter específicamente **misionero** de los mismos que produjo un resurgimiento (remodelador) de ciertos métodos medievales de la predicación orientada a “despertar” al destinatario, siendo que estos métodos se combinaron con formas pietistas. Este fenómeno seguramente no pertenece a una tendencia **general** al “subjetivismo” ya que, en este sentido, se halla no sólo retrasado respecto del pietismo sino también respecto de la piedad bernardina medieval.

[247])- Así caracterizó ocasionalmente Wesley el efecto de la fe metodista. La semejanza con la “dicha” mencionada por Zinzendorf es evidente.

[248])- Cf. la misma p.ej. en la “Vida de Wesley” de Watson. (Edic. alemana, pág. 331)

[249])- J. J. Schneckenburger, Vorlesungen über die Lehrbegriffe der kleinen protestantischen Kirchenparteien (Conferencias sobre los conceptos doctrinarios de los pequeños partidos eclesiásticos protestantes). Editorial Hundeshagen. Frankfurt 1863, pág. 147.

[250])- Whitefield, el líder del grupo predestinacionista que se disolvió después de su muerte por estar desorganizado, rechazó en lo esencial la doctrina de la “perfección” de Wesley. De hecho, la misma es tan sólo **un sustituto** de la idea calvinista de la verificación.

[251])- Schneckenburger op. cit. pág. 145. Algo distinto en Loofs, op. cit. Ambas

consecuencias son típicas de toda religiosidad estructurada de manera similar.

[252])- Tal como surge de la Conferencia de 1770. Ya la primer Conferencia de 1744 había reconocido que las palabras de la Biblia rozaban “por el ancho de un cabello” al calvinismo por un lado y al antinomismo por el otro. Dado su sentido oscuro, no había que producir un cisma por cuestiones de diferencias doctrinarias, siempre y cuando se mantuviese la validez de la Biblia como norma **práctica**.

[253])- A los metodistas los **separaba** de la Hermandad Morava su doctrina de la posibilidad de la perfección carente de pecado. La misma fue rechazada también especialmente por Zinzendorf mientras que, por el otro lado, Wesley percibió **lo emotivo** de la religiosidad morava como “mística” y calificó de “blasfemas” las opiniones de Lutero sobre la “Ley”. Aquí aparece la barrera que inevitablemente continuó separando al luteranismo de toda especie de estilo de vida religioso **racional**.

[254])- John Wesley ocasionalmente subraya que en todas partes – entre cuáqueros, presbiterianos y episcopalianos – hay que creer en **dogmas**, y tan sólo entre los metodistas no es éste el caso. Cf. con lo anterior también la exposición, por supuesto sumaria, de Skeats en *History of the free churches of England* (Historia de las iglesias libres de Inglaterra), 1688-1851.

[255])- Compárese p. ej. Dexter: *Congregationalism* (Congregacionalismo) pág. 455 y ss.

[256])- Sin embargo y por supuesto, **puede** influenciarlo, tal como hoy sucede entre los negros norteamericanos. Por lo demás, el – con frecuencia fuertemente desarrollado – carácter patológico de la emoción metodista, en contraste con la relativamente suave emotividad del pietismo, tiene que ver **quizás** también con una más intensa impregnación **ascética** de la vida en las regiones en que se difundió el metodismo, junto con razones puramente históricas y la publicidad del proceso. Pero el decidir la cuestión sería una tarea sólo para neurólogos.

[257])- Loof (Op.Cit. pág. 750) destaca con énfasis que el metodismo se diferencia de otros movimientos ascéticos en que se ubica **después** del período de la Ilustración inglesa y lo clasifica en paralelo junto con el (sin duda mucho más débil) Renacimiento del pietismo alemán del primer tercio de ese Siglo. Pero, de todos modos, siguiendo a Ritschl (*Lehre von der Rechtfertigung und Versöhnung*, - Doctrina de la Justificación y la Reconciliación - T. I pág. 568 y ss.) debería estar permitido hacer el paralelo con la versión del pietismo ensayada por Zinzendorf la cual – en oposición a Spener y a Francke – **también** fue una reacción contra la Ilustración. Es tan sólo que, como hemos visto, en el metodismo esta reacción adquiere una orientación muy diferente a la de la Hermandad Morava; al menos en la medida en que resultó influenciada por Zinzendorf.

[258])- A la cual, sin embargo, desarrolló de la misma forma y con exactamente los mismos efectos que las demás denominaciones ascéticas, tal como lo demuestra el testimonio de John Wesley.

[259])- Y, tal como quedó demostrado, son **atenuaciones** de la consecuente ética ascética del puritanismo mientras que, si se quisieran interpretar arbitrariamente estas concepciones religiosas como tan sólo “exponentes” o “reflejos” del desarrollo capitalista, debería haber sucedido **justamente lo contrario**.

[260])- De los baptistas, sólo los llamados “*General Baptists*” derivan de los antiguos baptistas. Como ya se ha mencionado, los “*Particular Baptists*” fueron calvinistas que limitaron la pertenencia a la Iglesia en principio a los re-nacidos, o al menos a los adeptos que **personalmente** se declarasen tales, con lo que continuaron siendo voluntaristas y opositores a todas las Iglesias estatales – por supuesto no del todo

consecuentes en la práctica y bajo Cromwell. Tanto ellos como los *General Baptists*, por más históricamente importantes que sean como portadores de la tradición baptista, no nos ofrecen aquí ningún motivo para un análisis dogmático especial. Es incuestionable que los cuáqueros – formalmente una institución nueva creada por George Fox y sus compañeros – fueron, en sus ideas básicas, tan sólo continuadores de la tradición baptista. La mejor introducción a su Historia, con un panorama simultáneo de su relación con baptistas y mennonitas, la ofrece Robert Barclay en “The inner life of the religious societies of the Commonwealth”, (La vida interna de las sociedades religiosas de la Commonwealth) 1876. En cuanto a la Historia de los baptistas, véase, entre otros: H. M. Dexter , *The true story of John Smyth, the Se-Baptist, as told by himself and his contemporaries*, Boston 1881 (a esto: J. C. Lang in *Bapt. Quart. R.* 1883, p. 1 f.). J. Murch , *A hist. of the Presb. and Gen. Bapt. Ch. in the W. of Engl.*, London 1835. A. H. Newman, *Hist. Of the Bapt. Ch. in the U. S.*, New York 1894 (*Am. Church Hist. Ser. Vol. 2*); Vedder, *A short hist. of the Baptists*, London 1897; E. B. B a x , *Rise and fall of the Anabaptists*, New York 1902; G. Lorimer , *Baptists in history*, 1902; J. A. Seiss , *Baptist system examined* Luth. Publ. S. 1902. Hay más material en el *Baptist Handbock*, London 1896 ff.; *Baptist Manuals*, Paris 1891 / 3; del *Baptist Quart. Review*; de la *Bibliotheca sacra* (Oberlin 1900). La mejor biblioteca baptista se encuentra aparentemente en el Colgate College, en el estado de Nueva York. Para la Historia de los cuáqueros, se considera que la mejor colección es la que se encuentra en la Devonshire House de Londres (no utilizada por mí). El órgano oficial moderno de la ortodoxia es el “*American Friend*”, publicado por el Prof. Jones y la mejor Historia de los cuáqueros es la de Rowntree. Por lo demás, cf.: Rufus B. Jones , *George Fox, an autobiography*, Phil. 1903; Alton C. Thomas , *A Hist. of the S. of Friends in America*, Phil. 1895; Eduard Grubb , *Social Aspects of Quaker Faith*, Londres 1899. A esto cabe agregar la amplia y muy buena literatura biográfica.

[261])- Uno de los muchos méritos de la Historia Eclesiástica de Karl Müller consiste en haberle otorgado al imponente, aunque externamente modesto, movimiento baptista su merecido lugar dentro de la exposición. Este movimiento sufrió, como ningún otro, una despiadada persecución por parte de **todas** las Iglesias justamente porque **quiso** ser **una secta** en el sentido específico de la palabra. Después de la catástrofe de la corriente escatológica surgida del mismo en Münster, todavía 5 generaciones después se hallaba desacreditado en todo el mundo (p.ej. en Inglaterra). Constantemente oprimido y marginado, logró una formulación coherente del contenido de su **pensamiento** religioso, pero produjo **incluso menos** “teología” de la que ya de por sí hubiese sido compatible con su posición adversa al tratamiento profesional de la fe en Dios considerado como “ciencia”. Eso fue algo que ya a la teología profesional de su tiempo le pareció poco simpático y escasamente digno de interés; y la situación no es diferente en el caso de algunos teólogos más actuales. Por ejemplo, en Ritschl (*Pietismus T.I* pág. 22 y ss.) los “anabaptistas” resultan tratados con escasa objetividad y hasta en forma despectiva: uno se siente tentado de hablar de una “posición burguesa” en materia de teología. A todo esto, hacía décadas que ya se disponía del bello trabajo de Cornelius (*Geschichte des Münsterschen Aufruhrs – Historia de la Rebelión de Münster*). También aquí, al igual que en todos los demás casos, Ritschl construye – desde su punto de vista – un colapso hacia “lo católico” y barrunta influencias directas de los observantes espirituales y franciscanos. Aún si se pudiesen demostrar casos aislados de ello, los hilos conductores seguirían siendo muy débiles. Pero, por sobre todo, el caso histórico es que la Iglesia católica oficial trató con extrema desconfianza al ascetismo mundano de los laicos en todos los casos en los que éste llegó hasta la constitución de conventículos y trató de canalizarlo hacia el carril de las Ordenes religiosas; es decir: intentó **sacarlo** del mundo o, al menos, calificarlo premeditadamente de ascesis de segundo grado, incorporándolo a las Ordenes constituidas y poniéndolo bajo su control. Allí en dónde esto no resultó así, la Iglesia católica sospechó la existencia del peligro que el cultivo de la moralidad

ascética subjetivista condujese a la negación de la autoridad y a la herejía. La misma actitud – con el mismo derecho – adoptó la Iglesia de Isabel frente a los “*prophesyings*”, los conventículos bíblicos semi-pietistas, incluso allí en dónde en lo referente al “*conformism*” éstos fueron completamente correctos; y lo mismo expresaron los Estuardo en su *Book of sports*(algo que veremos luego). La Historia de múltiples movimientos heréticos, así como por ejemplo el de los Humillados y los Beguinos, e incluso el destino de san Francisco constituyen una prueba de lo dicho. La prédica de los monjes mendicantes, en especial la de los franciscanos, bien pudo en muchos casos preparar el terreno para la moral ascética laica del protestantismo reformado-baptista. Sin embargo, los masivos rasgos de parentesco entre la ascesis que existió dentro del monacalismo de Occidente y el estilo de vida ascético interno del protestantismo – similitudes que, precisamente en nuestro contexto, habrán de ser subrayadas por lo altamente instructivas que resultan – tienen en última instancia su fundamento en el hecho que **toda** ascesis surgida del cristianismo bíblico simplemente por fuerza **debe** presentar importantes rasgos comunes. Aparte de ello, **toda** ascesis, de cualquier confesión que sea, necesita ciertos medios de probada eficacia para “mortificar” la carne. En cuanto a la brevedad del esquema que a continuación se expone cabe aclarar que se debe a que la ética baptista tiene una importancia muy limitada para el problema a dilucidar específicamente en **esta** exposición, siendo que dicho problema es el desarrollo de los fundamentos religiosos de la idea “burguesa” de la **profesión**. La ética baptista no ha aportado a esta idea nada necesariamente nuevo y dejamos de lado aquí, por ahora, la mucho más importante cuestión del aspecto social del movimiento. Como consecuencia de este planteo del problema, del contenido histórico del movimiento baptista **más antiguo** puede integrar la exposición **solamente** aquello que más tarde influyó en las sectas que para nosotros se ubican en primer plano: los baptistas, los cuáqueros y (más tangencialmente) los mennonitas.

[262])- Cf. Antes en este estudio.

[263])- Sobre el origen y las modificaciones de la misma, Cf. Ritschl “Gesammelte Aufsätze” (Artículos Recopilados) pág. 69 y ss.

[264])- Por supuesto, los baptistas siempre rechazaron la calificación de “secta”. Se consideran **La** iglesia en el sentido de la Epístola a los Efesios (5:27). Pero, para **nuestra** terminología son una “secta” **no solamente porque** prescinden de toda relación con el Estado. Para ellos, al igual que todavía para los cuáqueros (Barclay), la relación ideal entre el Estado y la Iglesia era la que había existido durante la primera época del cristianismo ya que, tanto en su concepción como en la de algunos pietistas (Tersteegen), **sólo** quedaba libre de sospecha la pureza de las Iglesias bajo la Cruz. Pero bajo un Estado **no**-creyente, o aún bajo la Cruz, los calvinistas - por falta de algo mejor - tuvieron que estar por la separación entre la Iglesia y el Estado, al igual que en casos similares lo estuvo la Iglesia católica. **Tampoco** son una “secta” porque la categoría de miembro de la iglesia se obtenía mediante un contrato entre el catecúmeno y la comunidad ya que, **formalmente**, éste fue también el caso por ejemplo en las comunidades holandesas reformadas regidas por la antigua constitución eclesiástica (como consecuencia de la situación política original – Cf. v.Hoffmann, Kirchenverfassungsrecht der niederl. Reformierten, [Derecho constitucional de los reformados holandeses] Leipzig 1902). Son una “secta” porque la comunidad religiosa **sólo podía** estar organizada deliberadamente como secta y no institucionalmente como Iglesia ya que, de otro modo, podía llegar a integrar a quienes no habían re-nacido y con ello desviarse del modelo de los antiguos cristianos. En las comunidades baptistas **el concepto** de “Iglesia” implicaba aquello que, para los reformados, constituía una situación de hecho y, por supuesto, ya vimos que **también** estos últimos tuvieron motivos muy precisos que los impulsaban hacia la “*believers’ church*”.

[265])- Cornelius (Op. Cit.) ha expuesto muy claramente la importancia de este símbolo para la conservación de la comunidad de las Iglesias ya que creó para las mismas un rasgo inequívoco e inconfundible.

[266])- La doctrina mennonita de la justificación contiene ciertas aproximaciones a esto, pero podemos dejarla de lado aquí.

[267])- Sobre esta idea se basa quizás el interés religioso en la dilucidación de cuestiones como la de la forma en que debería concebirse la encarnación de Cristo y su relación con la Virgen María; cuestiones que con frecuencia se destacan de un modo tan extraño ya en los más antiguos documentos de los baptistas como **único** elemento puramente dogmático. (Cf. Cornelius, Apéndice al Tomo II Op. Cit. – “Confesiones” – y también, entre otros, K. Müller K. G. II, 1, pág. 330). La diferencia en la cristología de los reformados y los luteranos (en la doctrina de la llamada *communicatio idiomatum*) también respondió básicamente a similares intereses religiosos.

[268])- Específicamente, se manifestó en la estricta norma de evitar a los excomulgados, incluso en las relaciones cotidianas – un punto en el cual hasta los calvinistas hicieron grandes concesiones con su concepto de que las censuras espirituales no se aplican a las relaciones burguesas.

[269])- Es conocida la forma en que este principio se manifestó entre los cuáqueros por actitudes externas aparentemente intrascendentes (la negativa a quitarse el sombrero, a arrodillarse, a hacer reverencias así como a dirigirse a alguien en plural). Pero la idea **básica** en si misma, es hasta cierto punto común a **toda** ascesis y por ello es que ésta, en su forma **genuina** resulta ser siempre “anti-autoritaria”. En el calvinismo se manifestó bajo el principio que **en la Iglesia** solamente **Cristo** debía reinar. En lo que al pietismo se refiere, piénsese en el esfuerzo realizado por Spener para justificar los **títulos** a partir de la Biblia. En lo que a la jerarquía **eclesiástica** se refiere, la ascesis católica rompió con este rasgo mediante el voto de **obediencia**, con lo que interpretó ascéticamente a la obediencia misma. El “transvasamiento” de este principio a la ascesis protestante constituye todavía hoy el fundamento histórico de la peculiaridad de los pueblos puritanos influenciados por la **democracia** actual y que los diferencia de los de “espíritu latino”. Es también lo que históricamente subyace a la “irrespetuosidad” de los norteamericanos, un rasgo que, dependiendo del caso, para algunos resulta repulsivo y refrescante para otros.

[270])- Por supuesto que, entre los baptistas y desde el principio, la misma se aplicaba esencialmente sólo al **Nuevo** Testamento y no en la misma medida al Antiguo. En especial, el sermón de la montaña gozó en todas las denominaciones de una valoración específica como programa ético-social.

[271])- Ya Schwenckfeld había considerado la práctica externa de los sacramentos como un adyáforo – vale decir: como algo contingente – mientras que los “*general baptists*” y los mennonitas retuvieron en forma estricta el bautismo y la comunión, con los mennonitas practicando además el lavado de pies. Sin embargo la desvalorización de los sacramentos fue muy fuerte y, con excepción de la comunión, hasta se puede hablar directamente de la **sospecha** de los mismos, tal como sucedió entre los predestinacionistas.

[272])- En esto, las denominaciones baptistas y en especial los cuáqueros (Barclay, Apology for the true Christian Divinity, [Apología de la Verdadera Divinidad Cristiana] 4a. Ed. Londres 1701 – puesta a mi disposición gracias a la amabilidad de Ed. Bernstein) se referían a lo manifestado por Calvino en Inst. Christ. Theol. III, 2 donde se pueden encontrar, de hecho, expresiones que se aproximan inconfundiblemente a la doctrina baptista. También la más antigua **diferenciación** en cuanto a la dignidad

de la Palabra de Dios – distinguiendo la revelación de Dios a los patriarcas, a los profetas y a los apóstoles por un lado, y de las “Sagradas Escrituras” como aquello que éstos **consignaron por escrito** de aquella revelación, por el otro – se aproximaba intrínsecamente a la concepción que tuvieron los baptistas de la esencia de la revelación, a pesar de la probable ausencia de vínculos históricos entre ambas interpretaciones. Así como la doctrina mecanicista de la inspiración y, con ella, la estricta bibliocracia de los calvinistas fue el producto de un proceso producido a lo largo del Siglo XVI con determinada orientación; la doctrina de la “luz interior” de los cuáqueros, que descansaba sobre fundamentos baptistas, fue el resultado de un proceso orientado exactamente en dirección contraria. La tajante diferenciación fue, también en esto, probablemente el resultado de una constante controversia.

[273])- Esto fue duramente enfatizado contra ciertas tendencias de los socinianos. La razón “natural” no sabe **nada** de Dios (Barclay op. cit. Pág. 102). Con ello la posición que la “*lex naturae*” tiene por lo general en el protestantismo quedó otra vez desplazada. En principio no podía haber ninguna clase de “*general rules*” (reglas generales), ningún **código** moral, porque la “profesión” que cada uno tiene y que es individual para cada persona, le está señalada por Dios a través de su conciencia. No debemos hacer “lo bueno” – en el sentido de los conceptos generalizadores de la razón “natural” – sino **la voluntad de Dios** tal como Él nos lo ha escrito en nuestros corazones a través de la Nueva Alianza y tal como se nos manifiesta en nuestra conciencia (Barclay pág. 73 y ss. 76). Esta **irracionalidad** de lo moral, producto de magnificar la contraposición entre lo divino y lo creado, se expresa en las afirmaciones fundamentales de la ética cuáquera: “*what a man does contrary to his faith, though his faith may be wrong, is no ways acceptable to God. . . though the thing might have been lawful to another*” (Lo que un hombre hace contrario a su fe, **aún cuando su fe puede estar equivocada**, de ningún modo es aceptable para Dios. . . **a pesar de que la cosa haya podido ser legal para otro** - Barclay, pág. 487). En la práctica, por supuesto, esta irracionalidad resultaba insostenible. Los “*moral and perpetual statutes acknowledged by all Christians*” (estatutos morales y perpetuos reconocidos por todos los cristianos) representan, por ejemplo en Barclay, incluso los límites de la **tolerancia**. En la práctica, los contemporáneos percibieron su ética – con algunas particularidades – de una manera similar a la de los pietistas. “Todo lo bueno en la Iglesia resulta sospechoso de cuáquero” subraya reiteradamente Spener y quisiera envidiar por ello esta fama de los cuáqueros (Cas. Theol. III, 6, 1, Dist. 2 N. 64). El rechazo del juramento fundamentado en un pasaje de la Biblia demuestra ya cuán lejos fue la real emancipación del texto sagrado. La importancia ético-**social** de la frase “Haced a los demás sólo lo que deseáis que los demás os hagan”, frase que algunos cuáqueros consideran como la quintaesencia de **toda** la ética cristiana, es algo que no trataremos aquí.

[274])- La necesidad de suponer esta **posibilidad** es algo que Barclay fundamenta 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.**” (jamás habría un lugar conocido por los Santos en donde podrían estar libres de duda y de desesperación, lo cual. . . **es por demás absurdo**). Puede verse: la *certitudo salutis* depende de ello. Cf. Barclay op. cit. pág. 20.

[275])- Existe, pues, una diferencia de matiz entre la racionalización calvinista y cuáquera de la vida. Pero, cuando Baxter llega a formular la misma diciendo que, entre los cuáqueros, el “Espíritu” actuaría sobre el alma como sobre un cadáver mientras que el principio reformista (formulado típicamente) sería el de “*reason and spirit are conjunct principles*”, ([la razón y el espíritu son principios ligados] Christ. Dir. II pág. 76), la contraposición, en **esta** interpretación, ya no era prácticamente válida en su tiempo.

[276])- Véanse los muy meticulosos artículos “Menno” y “Mennonitas” de Cramer en R. E. f. Pr. Th. u. K., especialmente la pág. 604. Por mas excelentes que sean estos artículos, tanto menos penetrante y hasta directamente impreciso es el artículo “Baptistas” de la misma publicación. Su redactor no conoce, por ejemplo, las “Publications of the Hanserd Knollys Society” (Publicaciones de la Sociedad Hanserd Knollys), imprescindibles para entender la Historia del bautismo.

[277])- Así Barclay (op. cit., pág. 440) explica que el beber, el comer y el **adquirir** constituyen actos **naturales** y no espirituales que pueden ser llevados a cabo incluso **sin** el llamado especial de Dios. La explicación es una respuesta a la (típica) objeción en cuanto a que si, como enseñan los cuáqueros, uno no debería rezar sin una especial “*motion of the spirit*” (impulso del espíritu) entonces tampoco se debería cultivar la tierra sin un similar especial estímulo de Dios. Es significativo que también en las resoluciones modernas de los sínodos cuáqueros aparece el consejo de retirarse de la vida económica luego de haber adquirido un patrimonio suficiente a fin de poder vivir completamente para el Reino de Dios en la tranquilidad que otorga el alejamiento de los afanes del mundo; aunque con seguridad es posible hallar ocasionalmente pensamientos similares también en otras denominaciones y hasta entre las calvinistas. Lo que se expresa a través de ello es que la adopción de la ética profesional burguesa fue, por parte de sus portadores, un giro hacia lo mundano proveniente de una ascesis que originalmente **huía** del mundo.

[278])- Hagamos aquí una vez más enfática referencia a las excelentes exposiciones de E. Bernstein en su obra ya citada. En otra oportunidad trataremos la descripción por demás esquemática que Kautsky hace del movimiento anabaptista y su teoría del “comunismo herético”.

[279]) – Veblen (Chicago) en su interesante libro *Theory of Business Enterprise* (Teoría de la Empresa Comercial) es de la opinión que esta consigna pertenece en un todo a los comienzos del capitalismo. Siempre existieron “superhombres” exclusivamente económicos que se hallan más allá del bien y del mal, como los actuales “capitanes de la industria”, y por debajo de ellos, en el amplio estrato que abarca el quehacer capitalista, la frase conserva su validez al día de hoy.

[280])- In civil actions it is good to be **as the many**, in religious, to be as the best (en los actos civiles es bueno ser **como la mayoría**; en los religiosos hay que ser como los mejores) opina, por ejemplo, Th. Adams (Works of the Pur. Div. p. 138). Por supuesto, esto suena algo más ambicioso de lo que en realidad se quiso decir. Significa que la integridad puritana es una legalidad **formalista**; del mismo modo en que la “franqueza” o “*uprightness*” – que a los pueblos que fueron puritanos les agrada presentar como una virtud nacional – resulta algo específicamente **diferente**, algo formal y reflexivamente remodelado, si se lo confronta con la “honradez” o “*Ehrlichket*” alemana. Hay muy buenas observaciones sobre ello de parte de un pedagogo en Preuß. Jahrb. Tomo. 112 (1903) pág. 226. El **formalismo** de la ética puritana es, por su parte, el resultado completamente consecuente del aferramiento a la **Ley**.

[281])- Algo sobre esto se verá más adelante.

[282])- Aquí está la causa de la penetrante acción económica de las **minorías** (ascético-) protestantes pero no las católicas.

[283])- Que la diversidad de la fundamentación dogmática fue compatible con la integración del decisivo interés de “verificar” estos factores es algo que, en **última** instancia, se explica por la peculiaridad histórico-religiosa del cristianismo en absoluto; un aspecto que hasta aquí todavía no hemos considerado.

[284]) “Since God hath gathered us to be a people. . .” (Puesto que Dios nos ha reunido para ser un pueblo. . .) dice, por ejemplo, también Barclay (op. Cit. Pág. 357).

Yo mismo tuve oportunidad de escuchar todavía una predicación cuáquera en el Haverford College en la cual todo el énfasis estaba puesto sobre la interpretación de “santos” = *separati*.

2. Ascesis y Espíritu Capitalista

Para lograr una visión abarcadora y en profundidad de la relación existente entre las concepciones básicas del protestantismo ascético y los axiomas de la vida económica cotidiana es necesario, sobre todo, traer a colación aquellos escritos teológicos que es posible identificar como surgidos de la actividad pastoral práctica. Porque en una época en la que el más allá lo era todo; en la que la posición social del cristiano dependía de su admisión a la comunión; dónde la influencia del sacerdote en la atención de las almas, en la disciplina de la Iglesia y en la prédica ejercía una influencia que nosotros, hombres modernos, sencillamente **ya no** podemos concebir – como lo demuestra cualquier vistazo a la colección de “*consilia*”, “*casus conscientiae*” etc. – en una época como ésta, los poderes religiosos que se imponen **en esta praxis** se convierten en los formadores decisivos del “carácter del pueblo”.

Para el desarrollo **de esta** sección, en contraposición con lo expuesto más adelante, podemos tratar al protestantismo ascético como **un** conjunto en su totalidad. Sin embargo, puesto que el puritanismo inglés surgido del calvinismo ofrece el fundamento más consecuente de la idea de la profesión, de acuerdo con nuestro principio colocaremos a uno de sus representantes en el centro de la escena. Richard **Baxter** se destaca entre muchos otros representantes literarios de la ética puritana por su posición eminentemente práctica y conciliatoria, así como por el universal reconocimiento que obtienen sus constantemente reeditados y traducidos trabajos. Presbiteriano y apologista del Sínodo de Westminster, fue – como tantos otros de los mejores espíritus de su tiempo – emancipándose gradualmente del calvinismo extremo en cuanto al dogma. Adversario de la usurpación de Cromwell por ser íntimamente hostil a toda revolución, al sectarismo y en especial a la fanática exaltación de los “santos”, pero de amplia tolerancia frente a peculiaridades externas y objetivo respecto de los adversarios, orientó su campo de actividad muy especialmente hacia la promoción de la vida eclesiástico-moral. Para perseguir este objetivo y siendo uno de los más exitosos pastores de almas que conoce la Historia, se puso a disposición del Parlamento ([285]), de Cromwell y de la Restauración, hasta que ya durante esta última – todavía antes de los “Días de San Bartolomé” – abandonó el cargo. Su “Christian Directory” es el compendio más completo de la teología moral puritana siendo que, además, está orientado según las experiencias prácticas de su propia actividad pastoral.

Como representante del pietismo alemán nos referiremos a Spener y a sus “Theologische Bedenken” (Consideraciones Teológicas); para los cuáqueros tomaremos la “Apology” de Barclay y, junto a ellos mencionaremos de modo comparativo a otros representantes de la ética ascética ([286]) si bien – a fin de ahorrar espacio – preferentemente de modo tangencial. ([287])

Si uno toma “El Eterno Descanso de los Santos” de Baxter y su “*Christian Directory*” o algún trabajo similar de otros autores ([288]), lo que llama la atención en los juicios sobre la riqueza ([289]) y su obtención es el énfasis puesto justamente sobre los elementos ebionitas del mensaje del Nuevo Testamento. ([290]) La riqueza como tal constituye un grave peligro, las tentaciones son continuas, el afán ([291]) de lograrla no sólo carece de sentido frente a la superior importancia del Reino de Dios, sino que también es algo moralmente dudoso. Aquí la ascesis parece estar orientada **en contra de** cualquier afán de obtener bienes terrenales, en forma mucho más tajante que en Calvino quien no veía ningún impedimento en la fortuna de los hombres de la Iglesia sino, por el contrario, la consideraba deseable para aumentar su prestigio tan sólo a condición de evitar el escándalo.

Se podrían amontonar a voluntad los ejemplos de condena al afán de dinero y de bienes que existen en los escritos puritanos y compararlos con la mucho más ecuánime literatura ética del Medioevo tardío. Y estas reflexiones están hechas con total seriedad – sólo que hace falta mirarlas más de cerca para percibir su sentido ético y su interrelación. Pues sucede que lo moralmente condenable, en realidad, es **el relajarse** en la propiedad ([292]); el **regodearse** en la riqueza con sus consecuencias de ociosidad, sensualidad y, sobre todo, de alejamiento de la aspiración por una vida “santa”. Y la propiedad resulta cuestionable sólo **porque** trae consigo este relajamiento.

Es que “el eterno descanso de los santos” se halla en el más allá. Sobre la tierra y para estar seguro de su estado de gracia, el hombre debe “obrar las obras de Aquél que lo ha enviado, mientras es de día”. Según la inequívoca voluntad revelada de Dios, no es el ocio y el goce sino **solamente la acción** la que contribuye a aumentar Su Gloria. ([293]) **Perder el tiempo** es, por lo tanto, el primero y en principio el más grave de todos los pecados. El lapso de una vida es demasiado corto y precioso para “consolidar” nuestra vocación. Perder el tiempo en actividades sociales, “habladurías” ([294]), lujos ([295]), incluso durmiendo más de lo necesario para la buena salud ([296]) – entre seis y a lo sumo ocho horas – es absolutamente condenable desde el punto de vista moral. ([297])

Todavía no estamos ante la expresión de Franklin de “el tiempo es dinero”; pero ya la frase resulta en cierto modo válida en un sentido espiritual: el tiempo es infinitamente valioso porque cada hora perdida significa una hora restada al trabajo puesto al servicio de la gloria de Dios. ([298]) Por lo que también la contemplación inactiva resulta carente de valor y acaso directamente desechable, al menos si ocurre a costa del trabajo profesional. ([299]) Sucede que la contemplación pasiva es **menos** agradable a Dios que el ejecutar activamente Su voluntad por medio de la profesión. ([300]) Y, aparte de todo ello, para la contemplación está el domingo y, según Baxter, los perezosos en sus profesión son siempre aquellos que tampoco tienen tiempo para Dios cuando llega la hora de tenerlo. ([301])

En concordancia con ello, a lo largo de la obra principal de Baxter ([302]) hallamos una prédica constante, en ocasiones casi apasionada, sobre **el trabajo** duro, constante, físico o espiritual. Hay dos motivos que aquí actúan en conjunto. ([303]) Por de pronto, el trabajo es el medio ascético más eficaz. Esto está comprobado desde la antigüedad y como tal ha sido siempre valorado ([304]) por la Iglesia de Occidente, en aguda contraposición no sólo al Oriente sino a casi todas las reglas monacales del mundo entero. ([305]) Es justamente el medio preventivo específico contra todas las tentaciones que el puritanismo resume bajo la expresión de “*unclean life*” (vida no-limpia) y cuyo papel no es menor. La ascesis sexual en el puritanismo se diferencia de la monacal sólo en el grado, no en el principio fundamental, y resulta más extensa como consecuencia de abarcar incluso a la vida matrimonial. Sucede que la relación sexual es lícita incluso **en** el matrimonio **sólo** como medio deseado por Dios para el aumento de su gloria, de acuerdo con el mandato de “creced y multiplicaos”. ([306]) Contra todas las tentaciones sexuales, al igual que contra las dudas religiosas y el martirizarse en exceso, aparte de una dieta sobria, vegetarianismo y baños fríos, se recomienda: “trabaja duro en tu profesión”. ([307]) Pero, más allá de esto y por sobre todo, el trabajo constituye, **la finalidad misma** de la vida en absoluto. ([308]) La frase paulina de “aquél que no trabaja no debe comer” es incondicionalmente válida para todo el mundo. ([309]) La reticencia a trabajar es síntoma de la falta del estado de gracia. ([310]).

Aparece aquí en forma nítida el desvío de la postura medieval. También Santo Tomás de Aquino interpretó esa frase. Pero, según él ([311]), el trabajo es solamente *naturali ratione* necesario para el mantenimiento de la vida del individuo y de la comunidad. Allí en dónde este objetivo desaparece, cesa también la validez de la norma. La misma se refiere a la especie y no a cada individuo. No se refiere a quien puede vivir de su propiedad sin trabajar y, por supuesto, la contemplación como una forma espiritual de actuar en el Reino de Dios se encuentra por sobre el mandato interpretado de modo literal. Y para la totalidad de la teología popular, el aumento del “*thesaurus ecclesiae*”, mediante la oración y el servicio coral, constituyó la forma más elevada de la “productividad” monacal.

No es tan sólo que Baxter se abstiene, naturalmente, de considerar estas excepciones a la obligación ética de trabajar; por el contrario, con el mayor de los énfasis insiste en el principio de que ni la riqueza exceptúa a quien la posee de aquella norma incondicional. ([312]) Tampoco el rico debe comer sin trabajar puesto que, aun cuando no necesite del trabajo para cubrir sus necesidades, sigue estando vigente el mandato divino al cual debe obedecer de la misma manera que el pobre. ([313]) Porque para todos sin distinción la Divina Providencia ha dispuesto una profesión (*calling* = “llamado” o “vocación”) y cada uno debe reconocerla y trabajar en ella, siendo que esta profesión no es, como en el luteranismo, ([314]) un mandato al cual hay que obedecer y con el cual hay que conformarse, sino una orden directa que Dios le da al individuo para que lo honre a través de su accionar. Este matiz

aparentemente sutil tuvo consecuencias psicológicas de gran alcance y estuvo relacionado con la continuación del desarrollo de esa interpretación **providencial** del cosmos económico que ya había sido habitual en la escolástica.

El fenómeno de la división del trabajo y de la estratificación profesional de la sociedad fue concebida, entre otros, por Santo Tomás de Aquino como expresión directa del plan universal divino. Pero la integración del hombre a este cosmos sucede *ex causis naturalibus* y es circunstancial (“contingente”, según la terminología escolástica). Para Lutero, como hemos visto, la integración del hombre en los distintos estamentos y profesiones – como consecuencia del orden histórico objetivo – es una manifestación directa de la voluntad divina y, por lo tanto, **la permanencia** del individuo en la posición y dentro de los límites que Dios le ha señalado se hace un deber religioso. ([315]) Y esto tanto más cuanto que, justamente y en absoluto, las relaciones de la piedad luterana para con el “mundo” fueron y permanecieron siendo inseguras. Del ámbito del pensamiento de Lutero, que nunca se apartó del todo de la indiferencia mundana paulina, no se podían extraer principios éticos válidos para estructurar al mundo. Por ello, al mundo había que tomarlo tal como era y sólo **eso** pudo ser establecido como un deber religioso.

Y de nuevo, el carácter providencialista de la acción recíproca de los intereses económicos privados en la concepción puritana se diferencia por matices diferentes. Según el esquema puritano de interpretación pragmática, el objetivo providencial de la estratificación profesional se reconoce por **sus frutos**. Sobre los mismos Baxter se expone en argumentos que, en más de un punto, recuerdan directamente la conocida apoteosis de la división del trabajo de Adam Smith. ([316]) La especialización de las profesiones, puesto que aumenta la habilidad (*skill*) del trabajador, produce un aumento cuantitativo y cualitativo de la producción y sirve, por lo tanto, al bien común (*common best*) el cual es idéntico al bien del mayor número posible.

Si bien hasta aquí la motivación es puramente utilitaria y por completo similar a los criterios usuales de buena parte de la literatura mundana de la época ([317]), el rasgo típicamente puritano aparece inmediatamente ni bien Baxter coloca en la cima de sus razonamientos la observación: “Fuera de una profesión permanente, la producción de un hombre queda reducida a trabajos ocasionales inestables, con lo que pasa más tiempo en la holgazanería que en el trabajo”. Para terminar diciendo: “ y (el trabajador profesional) realizará su trabajo **en orden** mientras el otro permanece en eterna confusión y su negocio no conoce ni lugar ni tiempo ([318]). . . por lo que una vocación estable (*certain calling*, en otros lugares habla de *stated calling*) es lo mejor para todos”.

El trabajo inconstante, al cual está obligado el jornalero común, es un estado intermedio, con frecuencia inevitable pero siempre indeseable. Es que a la vida de quien “no tiene profesión” le falta ese carácter sistemático-metódico que, como hemos visto, exige la ascesis mundana.

También de acuerdo a la moral cuáquera la vida profesional del hombre debe ser un ejercicio ascético de la virtud; una confirmación de su estado de gracia a través de una **concienzuda** escrupulosidad que se expresa en el esmero ([319]) y el método con el que ejerce su profesión. Lo que Dios exige no es el trabajo en sí, sino el trabajo profesional racional. En la idea profesional puritana, el énfasis está puesto sobre este carácter metódico de la ascesis profesional y no, como en Lutero, sobre el conformarse con un destino que Dios ha decidido disponer. ([320])

Por ello es que a la pregunta de si está permitido combinar varios *callings* se responde con un sí categórico – siempre y cuando ello aporte al bien común, o al propio ([321]), y no perjudique a nadie, y no conduzca a que en alguna de las profesiones así combinadas uno se vuelva desleal (“*unfaithful*”). Incluso **el cambio** de profesión de ningún modo se considera como algo reprochable por si mismo a condición que no ocurra por capricho sino de un modo más agradable a Dios ([322]), es decir: respetando el principio general de optar por una profesión de mayor utilidad. Y, por sobre todo: la utilidad de una profesión y su correspondiente agrado a Dios se rigen en primer lugar por normas morales, luego por la importancia de los bienes producidos para la “comunidad”, pero inmediatamente como tercer criterio, y naturalmente el más importante en la práctica, sigue el del **lucro** ([323]) de la economía privada. Es que, si ese Dios – al que el puritano percibe como operante en todas las cuestiones de la vida – le muestra a alguno de los suyos una posibilidad de ganancia, es porque tendrá sus motivos para hacerlo.

Por lo tanto, el cristiano creyente tiene que seguir este llamado haciendo que le sea útil ([324]). “Si Dios os muestra un camino por el cual, sin daño para vuestra alma ni para los demás y por medios lícitos, **podéis ganar más** que por otra vía, y rechazáis esto para seguir el camino menos lucrativo, **estaréis poniéndole trabas al objetivo de vuestra vocación** (*calling*); **os estaréis negando a ser el auxiliar** (*steward*) **de Dios** y a aceptar sus dones a fin de utilizarlos para Él cuando os lo demande. Os está permitido trabajar **para ser ricos**, por supuesto que no para los fines del placer carnal y el pecado pero sí para Dios.” ([325])

Sucede que la riqueza es objetable sólo como tentación de holgazanería improductiva y como goce pecaminoso de la vida; el afán de obtenerla lo es cuando se orienta a poder vivir luego en forma despreocupada y desprejuiciada. Pero como resultado del deber de trabajar, la riqueza no sólo está moralmente permitida sino que es algo directamente exigido. ([326]) La metáfora del sirviente que se condenó porque no supo lucrar con la libra que le fue encomendada expresa quizás esto mismo en forma directa. ([327]) Con frecuencia se ha argumentado que el **querer** ser pobre sería lo mismo que el querer estar enfermo; ([328]) y ello sería reprobable por santificar las obras y por menoscabar la gloria de Dios. Y, en absoluto, la mendicidad de un hombre capaz de trabajar no sólo es pecaminosa como pereza sino también por ir contra la palabra del

Apóstol en lo referido al amor al prójimo. ([329])

Así como el inculcar la importancia ascética del trabajo estable glorifica éticamente al **profesional** moderno, del mismo modo la interpretación providencialista de las chances de lucro glorifica al **comerciante**. ([330]) La distinguida indiferencia del Gran Señor y la ostentación advenediza del presuntuoso nuevo rico le resultan igualmente odiosas a la ascesis. Por contraposición, el sobrio *self made man*burgués aparece brillando bajo un generoso rayo de aprobación ética. ([331]) “*God blesseth his trade*” (Dios bendice su oficio) es una expresión constante aplicada a aquellos santificados ([332]) que han seguido con éxito los designios divinos. Toda la potencia de ese **Dios vetotestamentario** que recompensa a los suyos por su devoción justamente **en esta** vida, ([333]) tenía que actuar en el mismo sentido para el puritano quien, según el consejo de Baxter, controlaba su propio estado de gracia comparándolo con el estado del alma de los héroes bíblicos ([334]) y que, al hacerlo, interpretaba las sentencias de la Biblia “como si fuesen artículos de un código jurídico”.

Pero sucede que las sentencias del Antiguo testamento no eran precisamente unívocas. Ya hemos visto que, idiomáticamente, Lutero empleó el concepto de “profesión” por primera vez al traducir un pasaje de Sirach. Pero el Libro de Jesus Sirach, a pesar de sus influencias helenísticas y por todo el clima que en él se manifiesta, pertenece a los elementos del Antiguo Testamento (ampliado) que actúan en un sentido tradicionalista. Es significativo que hasta en la actualidad entre los campesinos luteranos alemanes este libro parece gozar de una aceptación especial; ([335]) así como fue frecuente que el carácter de la influencia luterana de amplias corrientes del puritanismo alemán se manifestase con frecuencia en una preferencia por Jesus Sirach. ([336])

Los puritanos desecharon los Evangelios apócrifos considerándolos no inspirados, en concordancia con su tajante diferenciación entre lo divino y lo creado. ([337]) De los libros canónicos, con tanta mayor fuerza influyó el de Job. Este libro, por un lado presenta esa magnífica glorificación de la majestad de Dios, absolutamente soberana y situada más allá de toda escala humana, tan acorde con las concepciones calvinistas. Y, por el otro lado, esto se combina al final con esa seguridad – tan secundaria para los calvinistas como importante para el puritanismo – en cuanto a que Dios acostumbra a bendecir a los Suyos también y justamente – en el libro de Job: ¡solamente! – en esta vida e incluso en un sentido material. ([338])

El quietismo oriental, que aparece en algunos emotivos versos de los Salmos y sentencias de Salomón, fue reinterpretado de la misma manera en que Baxter lo hizo con el matiz tradicionalista del pasaje de la Primera Epístola a los Corintios que es constitutivo del concepto de la profesión. A cambio de ello, tanto mayor énfasis se puso sobre aquellos pasajes del Antiguo Testamento que elogian la **legalidad formal** como signo visible de la evolución que es del agrado de Dios. Existió la teoría en cuanto a que la ley mosaica fue despojada de su validez por la nueva

Alianza tan sólo en la medida en que contenía reglas de raíz ceremonial o histórica para el pueblo judío y que, por lo demás, tuvo desde siempre y mantuvo su vigencia como “*lex naturae*”. ([339]) Esto posibilitó, por un lado, la eliminación de aquellas reglas que simplemente no podían ser aplicadas a la vida moderna y, por el otro, le dio vía libre ([340]) – a través de los numerosos rasgos correspondientes de la moralidad vetotestamentaria – al poderoso robustecimiento de ese espíritu de vanidosa y pragmática legalidad, propia del ascetismo mundano de este protestantismo. Por lo tanto, cuando se califica de “*English hebraism*” (hebraísmo inglés) ([341]) al espíritu ético básico del puritanismo inglés en especial, tal como lo han hecho varios contemporáneos del mismo y también escritores más recientes, la observación, correctamente entendida, resulta completamente acertada.

En relación con esto no hay que pensar en el judaísmo palestino de la época en que surgieron los escritos del Antiguo Testamento sino en el judaísmo tal como fue surgiendo progresivamente bajo la influencia de muchos siglos de educación formalista-jurídica y talmúdica; y aun en este caso hay que ser muy cuidadoso con los paralelismos. El espíritu del antiguo judaísmo, orientado en forma genérica hacia una valoración sin prejuicios de la vida como tal, se halla muy lejos de la idiosincrasia específica del puritanismo. Tampoco debe pasarse por alto que igual de lejos estuvo el puritanismo de la ética económica del judaísmo medieval y contemporáneo en aquellos rasgos que resultan decisivos para la posición de ambos dentro de la evolución del **ethos** capitalista. El judaísmo se ubicó del lado del capitalismo “aventurero” de orientación política o especulativa; su *ethos* fue, en una palabra, el del capitalismo **paria**. El puritanismo, por su parte, sostuvo el *ethos* de la **empresa** racional burguesa y de la organización racional del **trabajo**. Tomó de la ética judía sólo lo que se ajustaba a este marco.

Dentro del marco del presente esquema sería imposible exponer las consecuencias caracterológicas que tuvo la impregnación de la vida con normas del Antiguo Testamento. Es una tarea atractiva pero, hasta ahora, no ha sido realmente resuelta ni siquiera para el propio judaísmo ([342]).

Aparte de las relaciones señaladas, en relación con el hábito integral íntimo del puritano hay que considerar, también y sobre todo, que la convicción de ser el pueblo elegido por Dios experimentó en él un grandioso renacimiento. ([343]) Incluso el moderado Baxter le agradece a Dios el haberle permitido nacer en Inglaterra y en el seno de la iglesia verdadera y no en otra parte. Del mismo modo, este agradecimiento por la propia perfección, otorgada por la gracia de Dios, impregnó el espíritu de vida de la burguesía puritana ([344]) y produjo ese carácter duro, correcto en su formalismo, propio de los representantes de aquella época heroica del capitalismo.

Intentaremos ahora destacar en forma especial todavía aquellos puntos en los que la concepción puritana de la profesión y la exigencia de una conducta ascética tuvieron que influenciar **directamente** el desarrollo

del estilo de vida capitalista.

Como hemos visto, la ascesis se dirige con toda su potencia contra una cosa: contra el **goce desprejuiciado** de la existencia y de las alegrías que la misma tiene para ofrecer. Este rasgo aparece en su forma más típica probablemente en el conflicto suscitado por el “*Book of sports*” ([345]) (El Libro de los Deportes) que Jacobo I y Carlos I convirtieron en ley con el objeto explícito de combatir al puritanismo y cuya lectura desde todos los púlpitos Carlos I ordenó. Los puritanos combatieron frenéticamente la disposición del rey que permitía legalmente los domingos la práctica de ciertas diversiones populares fuera de los horarios de la Iglesia y lo que los exacerbó **no fue** tan sólo la violación de la paz sabática sino el expreso y deliberado desvío de la ordenada conducta de los Santos. Y si el rey amenazó con castigar severamente cualquier atentado contra la legalidad de aquellos “*sports*”, el objetivo fue precisamente el de quebrar ese rasgo **contrario a la autoridad y ascético** que resultaba peligroso para el Estado. La sociedad monárquico-feudal protegió a los “dispuestos al esparcimiento” contra la emergente moral burguesa y el conventículo adverso a la autoridad del mismo modo en que hoy la sociedad capitalista suele defender a los “laboriosos” contra la moral clasista de los trabajadores y el sindicato hostil a la autoridad.

Frente a esto, los puritanos afirmaron su particularidad más decisiva: el principio de la conducta ascética. Porque, por lo demás, la aversión del puritanismo al deporte, incluso entre los cuáqueros, no era algo estrictamente fundamental. Sólo tenía que servir a un propósito racional, como el restablecimiento necesario de la capacidad física para trabajar. Por el contrario, el deporte como medio de dar rienda suelta a impulsos incontrolados le resultaba sospechoso al puritano; y por supuesto que lo consideraba directamente abominable cuando se convertía en un puro medio de placer, o bien cuando incluso despertaba la ambición agonal, los instintos crudos o la pasión irracional por las apuestas. El goce **espontáneo** de la vida como tal, que desvía a la persona tanto del trabajo profesional como de la bienaventuranza, era simplemente un enemigo de la ascesis racional, tanto si se presentaba como un deporte “señorial” o como el baile y la concurrencia a la taberna del hombre común. ([346])

En concordancia con esto, la postura frente a los bienes culturales no directamente religiosos es de desconfianza y en muchos casos de enemistad. No es que en el ideal de vida del puritanismo hubiese una sombría aversión a la cultura. Lo correcto es justamente lo contrario, al menos en cuanto a la ciencia – con la excepción de la despreciada escolástica – y, además, los mayores representantes del movimiento puritano están profundamente enraizados en la formación renacentista. Los sermones del ala presbiteriana del movimiento rebosan de clasicismos ([347]) y hasta en los sermones de los radicales, aún a pesar de cierto disgusto, no se desdeña ese recurso en la polémica teológica.

Quizás nunca un país tuvo tanta superabundancia de “*graduates*”

como Nueva Inglaterra en la primera generación de su existencia. La sátira de los adversarios, como por ejemplo el “Hudibras” de Butler, apunta justamente al intelectualismo de laboratorio y a la educada dialéctica de los puritanos. **En parte** esto se relaciona con la valoración religiosa del saber que fue consecuencia de la posición frente a “*fides implicita*” católica.

Diferente se hace el caso en el momento en que pisamos el terreno de la literatura no-científica ([348]) y, por extensión, el del arte sensorial. Aquí, obviamente, la ascesis se colocó como un collar sobre el cuello de la vieja y alegre Inglaterra. Y no solamente se vieron afectadas las fiestas mundanas. El odio furioso de los puritanos contra todo lo que oliera a “*superstition*”, contra cualquier reminiscencia de concesión mágica o litúrgica de la gracia, persiguió a la fiesta navideña cristiana con exactamente la misma intensidad que al árbol de Mayo ([349]) y a la libre práctica del arte por parte de la Iglesia. Que en Holanda quedara espacio para el desarrollo de un gran arte, a veces crudamente realista, ([350]) demuestra únicamente lo poco exclusiva que fue allí la reglamentación moral según estos lineamientos. Administrada en forma autoritaria frente a la influencia de la corte y del estamento regente (que era un estrato de **rentistas**) y también frente a la alegría de vivir de pequeños burgueses enriquecidos, poco pudo hacer después que el breve imperio de la teocracia calvinista se disolvió en una sensata iglesia estatal con lo que el calvinismo perdió notoriamente su poder de atracción ascética. ([351])

El teatro fue algo abominable para los puritanos ([352]) y, al eliminar estrictamente del círculo de lo posible lo erótico y las desnudeces, la concepción radical no se detuvo en la literatura ni en el arte. Para favorecer decisivamente un sobrio utilitarismo frente a cualquier utilización de motivos artísticos, se echó rápidamente mano a los conceptos de “*idle talk*” (conversación ociosa), de “*superfluities*” (objetos superfluos), ([353]) de “*vain ostentation*” (vana ostentación) – todas designaciones que se aplican a actividades irracionales y carentes de objetivo, por lo que no son ascéticas y, sobre todo, no están al servicio de la gloria de Dios sino del hombre. Esto tuvo validez completa allí en dónde se trató directamente del adorno de la persona como por ejemplo los trajes regionales. ([354]) Esa poderosa tendencia a la uniformización del estilo de vida que hoy le brinda asistencia al interés capitalista por la “estandarización” de la producción ([355]) tuvo su fundamento ideológico en el rechazo al “endiosamiento de la criatura”. ([356])

Por cierto que en todo esto no hay que olvidar que el puritanismo encerró en sí mismo todo un mundo de contradicciones y que entre sus líderes el sentido instintivo para lo grande y atemporal en el arte seguramente se hallaba en un nivel más alto que en el ambiente de los “caballeros”. ([357]) Incluso en el caso de un genio único como Rembrandt, por escasa que haya sido la gracia que su “cambio” halló ante los ojos del Dios puritano, el entorno sectario que lo rodeaba no dejó de influir esencialmente en la orientación de su creatividad. ([358]) Pero en el cuadro general esto no cambia nada ya que la poderosa

interiorización de la personalidad, que pudo traer consigo el desarrollo posterior del ambiente puritano, y que de hecho contribuyó a determinarlo, favoreció a pesar de todo y principalmente a la literatura; e incluso esto resultó aprovechado recién por generaciones posteriores.

No podemos entrar aquí de un modo más detallado en el análisis de las influencias que el puritanismo tuvo en todas estas direcciones. No obstante, tengamos en cuenta tan sólo que el permiso para la alegría que causa el goce puramente estético o deportivo de los bienes culturales se encuentra siempre y en todos los casos con una barrera: estos bienes **no deben costar nada**. Es que el hombre es tan sólo un administrador de los bienes que le han sido otorgados por la gracia de Dios. Al igual que el siervo de la Biblia, debe rendir cuenta de cada penique que le ha sido encomendado ([359]) y es, como mínimo, dudoso que sea lícito gastar algo para un fin que no sirve a la gloria de Dios sino al propio placer ([360]).

¿Quien que tenga los ojos abiertos no se ha encontrado con algún representante de esta concepción hasta en la actualidad? ([361]) La idea que el hombre debe asumir **obligaciones** por la propiedad que le ha sido encomendada y a la cual debe subordinarse como administrador o directamente como “máquina lucrativa”, es una idea que presiona sobre la vida con una helada gravedad. Mientras más grande sea la propiedad, tanto mayor será – **siempre y cuando** el estilo de vida ascético pase la prueba – el sentimiento de responsabilidad por mantenerla intacta y por aumentarla a través de un trabajo incansable para mayor gloria de Dios. Como tantos otros componentes del espíritu capitalista moderno, la génesis de este estilo de vida puede rastrearse hasta la Edad Media ([362]) pero recién en la ética del protestantismo ascético encontró esta tendencia su fundamento ético consecuente. Su importancia para el desarrollo del capitalismo es evidente. ([363])

Podemos resumir lo dicho hasta aquí diciendo que, por consiguiente, la ascesis protestante mundana actuó con toda energía contra el **disfrute** irrestricto de la propiedad; limitó el **consumo**, especialmente el consumo suntuario. En contrapartida, en sus efectos psicológicos liberó la **adquisición de bienes** de las trabas de la ética tradicional; rompió las cadenas que mantenían aherrojado al afán de lucro, no sólo legalizándolo sino viéndolo (en el sentido que hemos expuesto) directamente como deseado por Dios. Tal como aparte de los puritanos también testimonia Barclay, el gran apologista del cuaquerismo, la lucha contra los apetitos carnales y contra el aferramiento a los bienes materiales, **no fue** una lucha contra la **ganancia** racional sino contra la obnubilación irracional ante la propiedad. Obnubilación que consistía, sobre todo, en la valoración – condenable por idolátrica ([364]) – de las formas **ostensibles** del lujo, tan caras a la percepción feudal, como algo opuesto al empleo racional y utilitario de los bienes, aplicado a los fines existenciales del individuo y la comunidad.

La ascesis protestante mundana **no pretendía** imponerle la **privación** ([365]) al propietario. Pero lo obligaba a emplear su propiedad en cosas

necesarias y **prácticamente útiles**. Es notorio que el concepto del “**comfort**” abarca el precio de los fines éticamente lícitos y, por supuesto, no es casualidad que fueran justamente los cuáqueros – los representantes más consecuentes de toda esta concepción de vida – los primeros y más destacados protagonistas del desarrollo del estilo de vida “confortable”. Al brillo y esplendor del boato “caballeresco”, sustentado sobre bases económicas inestables y que prefería la sórdida elegancia a la sobria sencillez, los cuáqueros contrapusieron, como ideal, la limpia y sólida comodidad del “*home*” (hogar) burgués. ([366])

Del **lado de la producción** de riqueza en la economía privada, la ascesis luchó tanto contra la injusticia como contra el afán de lucro puramente **impulsivo** ya que esto era lo que desechaba como “*covetousness*” (avidez, codicia), “mamonismo”, etc. Es decir: lo condenable era el afán de riquezas que tenía como objetivo último el **ser** rico, ya que la propiedad como tal era sólo una tentación. Pero sucede que aquí la ascesis resultó ser esa fuerza “que siempre desea lo bueno y siempre produce el mal” – entendiendo en este sentido por mal a la propiedad y a sus tentaciones. Esta ascesis no sólo vio – en consonancia con el Antiguo Testamento y en completa analogía con la valoración ética de las “buenas obras” – el colmo de lo abominable en el afán de riquezas **como objetivo** y la bendición de Dios en la conquista de la riqueza como **fruto** del trabajo profesional. Más importante que eso es que concibió la valoración religiosa del trabajo mundano profesional incansable, constante, sistemático, como el más elevado medio ascético y, simultáneamente, como la más segura y visible prueba, tanto de la salvación de la persona re-nacida como de la autenticidad de su fe. Esta visión por fuerza tuvo que ser la palanca más poderosa imaginable para impulsar la expansión de esa concepción de vida que aquí hemos llamado el “espíritu” del capitalismo. ([367])

Si a este desencadenamiento del afán de adquisición **le agregamos** la ya mencionada limitación del consumo, el resultado visible se hace casi obvio: es la **formación de capital** a través de una ascética **imposición del ahorro**. ([368]) Las restricciones que se oponían al consumo de lo adquirido no podían sino favorecer su empleo productivo como **capital de inversión**.

La intensidad de este efecto es algo que se sustrae por su propia naturaleza a una constatación exacta en cifras. En Nueva Inglaterra la relación se hizo ya tan manifiesta que no pudo escapar a la mirada de un historiador tan excelente como Doyle. ([369]) Pero también en Holanda, que sólo por 7 años fue efectivamente dominada por el calvinismo estricto, la mayor sobriedad de la vida y la existencia de enormes fortunas, algo que imperó en los círculos religiosos más serios, condujo a una excesiva obsesión por la acumulación de capital. ([370]) Va de suyo que, más allá de ello, la tendencia a la “aristocratización” de las fortunas burguesas – una tendencia que ha existido en todas las épocas, en todas partes, y que todavía hoy es bastante real – resultó moderada sensiblemente dada la antipatía del puritanismo hacia las formas de vida feudales. Hubo escritores mercantilistas ingleses del

Siglo XVII que explicaron la supremacía del capital holandés por sobre el inglés argumentando que en Holanda, a la inversa de Inglaterra, las nuevas fortunas no se invertían regularmente en tierras y además (ya que no se trata tan sólo de la compra de tierras) buscaban la transición hacia un “ennoblecimiento” con costumbres y estilos de vida feudales siendo que, a través de ello, estas nuevas fortunas se sustraían a una aplicación capitalista. ([371])

Hasta los puritanos no dejaron de compartir la valoración de la **agricultura**, como una rama de actividad lucrativa especialmente importante e incluso saludable para la fe. Pero esta valoración (por ejemplo en Baxter) no se aplicó al *landlord* (señor rural) sino al *yeoman* (agricultor libre) y al *farmer* (granjero) y, en el Siglo XVIII, no al *Junker* (caballero terrateniente) sino al **agricultor** “racional”. ([372])

A partir del Siglo XVII, en el seno de la sociedad inglesa de la época se extiende la dicotomía entre la “*squirearchie*” (gobierno de los *esquire* = hidalgos rurales), portadora de la “alegre vieja Inglaterra”, y los círculos puritanos de un poder social fuertemente oscilante. ([373]) Ambos rasgos – el de una alegría de vivir inquebrantable y el de un autocontrol rígidamente normado y reservado, ligado a normas éticas convencionales – siguen estando lado a lado en el cuadro del “carácter nacional” inglés al día de hoy. ([374]) Y de la misma manera, por la Historia de los comienzos de la colonización norteamericana se extiende el agudo contraste entre los “*adventurers*” (aventureros), que levantan plantaciones con *indented servants* (sirvientes adquiridos) y quieren vivir de modo señorial, y la mentalidad específicamente burguesa de los puritanos. ([375])

Por el ámbito en que se extendió la concepción puritana de la vida, la misma en todos los casos favoreció la tendencia hacia una conducta burguesa y económicamente **racional** – la cual, por supuesto, es mucho más importante que la mera promoción de la formación de capital. Esta concepción fue su más esencial y, sobre todo, su único portador consecuente. Estuvo junto a la cuna del moderno “hombre económico”.

Sin duda, estos ideales de vida puritanos fracasaron ante una prueba de resistencia demasiado severa por parte de las “tentaciones” de la riqueza que los puritanos mismos conocían muy bien. Con mucha regularidad hallamos que los más genuinos partidarios del espíritu puritano, provenientes de **los estamentos en ascenso** ([376]) – pertenecientes a las filas de los pequeños burgueses, los granjeros, los “*beati possidentes*” y hasta los cuáqueros – con bastante frecuencia se mostraron dispuestos a renegar de los antiguos ideales. ([377]) Fue el mismo destino que le tocó en forma reiterada a la ascesis monacal del medioevo, la antecesora de la ascesis mundana. Toda vez que la dirección económica **racional** hizo sentir plenamente sus efectos sobre una vida local estrictamente normada y un consumo restringido, la propiedad adquirida cayó, o bien en el ámbito de la nobleza – como sucedió antes del cisma religioso – o bien amenazó con resquebrajar la disciplina monacal haciendo necesaria la intervención de alguna de las

numerosas “reformas”. En última instancia toda la Historia de las reglas de las diferentes Ordenes no es, en cierto sentido, más que una constante lucha contra el problema del efecto secularizador de la propiedad.

Lo mismo se aplica en enorme medida también a la ascesis mundana del puritanismo. El poderoso “*revival*” del metodismo que precede al florecimiento de la industria inglesa hacia finales del Siglo XVIII puede muy bien compararse con alguna de esas reformas monacales. Del propio John Wesley cabe citar aquí tan sólo un pasaje ([378]) que bien podría servir de epígrafe para todo lo dicho hasta aquí. Es que muestra cómo los propios dirigentes de las corrientes ascéticas tenían perfectamente en claro las relaciones aparentemente tan paradójicas aquí expuestas y esto en un sentido totalmente coincidente con el aquí desarrollado. ([379])

Wesley escribe: “Temo que, cada vez que la aumenta la riqueza, el contenido de la religión disminuye en la misma medida. Es por ello que, por la naturaleza de las cosas, no veo cómo habría de ser posible que cualquier reactivación de una auténtica religiosidad pueda ser duradera en el largo plazo. Es que la religión **tiene** que generar, **necesariamente**, tanto laboriosidad (*industry*) como frugalidad (*frugality*); y éstos no pueden menos que producir riqueza. Pero, si aumenta la riqueza, aumenta también el orgullo, la pasión y el amor por el mundo en todas sus formas. ¿Cómo habrá de ser posible entonces que el metodismo, esto es: una religión del corazón que hoy prospera como un árbol que reverdece, permanezca en este estado? Los metodistas, en todas partes, son laboriosos y ahorrativos; por consiguiente, sus propiedades y sus bienes aumentan. Por lo tanto crece en ellos el orgullo, la pasión, los apetitos carnales y mundanos, y la soberbia. De este modo, la forma de la religión permanece pero el espíritu desaparece progresivamente. ¿No hay un camino para evitar esta continua decadencia de la religión? No debemos impedir que las personas sean laboriosas y austeras.

Tenemos que exhortar a todos los cristianos a ganar lo que puedan y a ahorrar lo que puedan, lo que como resultado significa exhortarlos a ser ricos” (Sigue luego diciendo que después de “ganar lo que puedan y a ahorrar lo que puedan” también deben “dar todo lo que puedan” para aumentar su Gracia y acumular así un tesoro en el cielo). Como puede verse, se trata, en todos sus detalles, de la relación que aquí hemos tratado. ([380])

Estos poderosos movimientos religiosos, cuya importancia para el desarrollo económico residió principalmente en los efectos de su **educación** ascética, desplegaron en forma regular sus plenos efectos **económicos** – en un todo de acuerdo con lo que Wesley expone aquí – recién después de pasado el cenit del entusiasmo **puramente** religioso; después de que el espasmo por la búsqueda del Reino de Dios comenzó a disolverse progresivamente en una sobria virtud profesional y la raíz religiosa fue muriendo lentamente para dar lugar a una mundanalidad utilitarista. Para utilizar las palabras de Dowden, sucedió después de que en la fantasía popular “Robinson Crusoe” – el **hombre aislado**

económicamente activo que simultáneamente trabaja de misionero – ([381]) ocupó el lugar del “peregrino” de Bunyan que en su íntima soledad se afana por alcanzar el Reino de los Cielos transitando por el “mercado de la vanidad”.

Así pues, si en lo sucesivo se hizo predominante el principio básico de “*to make the best of both worlds*” (aprovechar lo mejor de **ambos** mundos), al final – como Dowden también ya observó – la tranquilidad de conciencia tuvo que ser colocada a la par de los medios que hacían comfortable la vida burguesa, tal como en forma tan elegante lo expresa el aforismo alemán de la “suave almohada”. Lo que aquella época vivamente religiosa del Siglo XVII le legó a su heredera utilitarista fue, justamente y por sobre todo, una enorme tranquilidad – digamos sin temor: una tranquilidad **farisea** – de conciencia para ganar dinero, con tan sólo la condición que se adquiriese bajo formas legales. Cualquier remanente del “*Deo placere vix potest*” había desaparecido. ([382]) Surgió un **ethos profesional burgués**.

Con la seguridad de contar con la plena Gracia de Dios y de estar visiblemente bendecido por Él, el empresario burgués podía, **y debía**, perseguir sus intereses lucrativos – siempre y cuando se mantuviese dentro de los límites de lo formalmente correcto, su evolución moral fuese impecable y el empleo de sus riquezas no fuese ofensivo. Por otra parte, el poder de la ascesis religiosa ponía a su disposición trabajadores sobrios, escrupulosos, extraordinariamente laboriosos, que se aferraban al trabajo como un objetivo de vida deseado por Dios. ([383]) Pero además, esta ascesis religiosa le agregaba aun la tranquilizadora seguridad de que la desigual distribución de la riqueza en este mundo constituía un muy especial designio de la Providencia Divina la cual, mediante estas diferencias, al igual que con su Gracia particular, perseguía así sus misteriosos e inescrutables fines. ([384])

Ya Calvino había pronunciado su muchas veces citada declaración en cuanto a que sólo manteniendo al “pueblo” – es decir: a la masa de los trabajadores – en la pobreza podía esperarse que éste siguiera siendo obediente a Dios. ([385]) Los holandeses (Pieter de la Court y otros) “secularizaron” esto afirmando que la mayoría de los hombres sólo **trabaja** cuando la necesidad la obliga a ello, y esta formulación del *Leitmotiv* de la economía capitalista terminó desembocando en la teoría de la “productividad” de los salarios bajos. También aquí el giro al utilitarismo se infiltró subrepticamente en el pensamiento a medida en que agonizaba su raíz religiosa, y esto según el esquema del proceso que reiteradamente hemos observado.

La ética medieval no solamente toleró al mendigo sino que prácticamente glorificó la mendicidad en la Ordenes mendicantes. Los mendigos seculares fueron incluso ocasionalmente designados y valorados como “estamento” desde el momento en que brindaban la oportunidad de realizar buenas obras a través de las limosnas. La ética social anglicana de los Estuardos todavía se hallaba muy cerca de esta posición. Le quedó reservado a la ascesis puritana el colaborar con esa

dura legislación que los ingleses aplicaron a los pobres y que produjo el cambio fundamental. Y pudo hacerlo porque, en el seno de las sectas protestantes y las comunidades estrictamente puritanas en general, la mendicidad era efectivamente **desconocida**. ([386])

Por otra parte, visto desde el lado de los trabajadores, por ejemplo la versión pietista de Zinzendorf glorificaba al trabajador leal a su profesión y sin afán de lucro considerándolo como alguien que vive de acuerdo con el ejemplo de los apóstoles y, por lo tanto, dotado del carisma del apostolado. ([387]) Entre los baptistas existieron al principio concepciones más radicales todavía. Ahora bien, naturalmente la totalidad de la literatura ascética de casi **todas** las confesiones se encuentra impregnada del punto de vista que el trabajo leal realizado por alguien a quien la vida no le ha dado otras oportunidades es algo altamente agradable a Dios. A **esto** la ascesis protestante no aportó, en sí, nada nuevo. Pero, no sólo profundizó este punto de vista con la mayor intensidad, sino que creó esa norma que fue **la única** que resultó decisiva para su influencia: el **impulso psicológico** a través de la concepción del trabajo como **profesión**, entendida como el principal y en última instancia el **único** medio de estar seguro del propio estado de Gracia. ([388]) Y, por el otro lado, legalizó la explotación de esta específica disposición al trabajo al interpretar la ganancia monetaria del empresario como una “profesión”. ([389]) Resulta evidente la poderosa forma en que tenía que promover la “productividad” del trabajo – entendida ésta en el sentido capitalista de la palabra – el afán **exclusivo** de llegar al Reino de Dios a través del cumplimiento del deber laboral como profesión y la estricta ascesis que la disciplina eclesiástica le imponía natural y precisamente a las clases desposeídas.

Para el trabajador moderno, el tratamiento del trabajo como “profesión” se hizo algo tan característico como lo fue para el empresario la correspondiente concepción de la ganancia. No fue sino la descripción de esta situación, nueva para aquél entonces, la de un observador tan agudo como Sir William Petty cuando explicó el poder económico holandés del Siglo XVII señalando que allí los “*dissenters*” (calvinistas y baptistas) especialmente numerosos eran las personas que “consideraban **al trabajo y a la laboriosidad productiva como su deber para con Dios**”.

Bajo los Estuardos y el anglicanismo se produjo un giro fiscal-monopólico en la constitución “orgánica” de la sociedad, de acuerdo específicamente con las concepciones de Laud. Fue una alianza entre el Estado y la Iglesia con los “monopolistas” sobre la base de una infraestructura social-cristiana. A ello, el puritanismo – cuyos representantes estaban fervientemente **en contra** de esta clase de capitalismo que desde el Estado privilegiada a los comerciantes, a los intermediarios y a los colonialistas – le opuso los **impulsos** individualistas de la ganancia racional y legal, producto del talento propio y de la propia iniciativa. Mientras en Inglaterra las industrias monopólicas estatalmente privilegiadas pronto desaparecieron por completo, la iniciativa individualista del puritanismo participó del

surgimiento de una industria que apareció sin protección estatal y en parte a pesar del poder público. ([390]) Los puritanos (Prynne, Parker) rechazaron toda asociación con los “cortezanos e impulsores de proyectos” del gran capitalismo considerándolos una clase éticamente sospechosa y mostrándose orgullosos de su propia, superior, moral comercial burguesa que constituyó el verdadero motivo de las persecuciones que sufrieron por parte de aquellos círculos.

Defoe todavía sugirió ganar la lucha contra el *Dissent* mediante un boicot a los medios de pago bancarios y el retiro de los depósitos. La antítesis de las dos especies de tendencia capitalista estuvo ampliamente relacionada con las antítesis religiosas. A los inconformistas, sus adversarios todavía en el Siglo XVIII los ridiculizaban constantemente acusándolos de tener un “*spirit of shopkeepers*” (espíritu de tenderos) y los perseguían como corruptores de los antiguos ideales ingleses. **En esto** residió también la antítesis entre el *ethos* económico puritano y el judío, y ya los de aquella época (Prynne) sabían que el *ethos* económico **burgués** era el primero y no el segundo. ([391])

La organización racional de la vida sobre la base de la idea de la **profesión** es uno de los elementos constitutivos del espíritu capitalista moderno, y no sólo de él sino de la cultura moderna. Este elemento – y eso es lo que debería demostrar esta exposición – nació del espíritu de la ascesis cristiana. Léase otra vez el tratado de Franklin, citado al comienzo de este trabajo, y se verá que los elementos esenciales de la concepción que allí denominamos como constitutivos del “espíritu del capitalismo” son precisamente los que acabamos de descubrir como formando el contenido de la ascesis profesional puritana ([392]), sólo que sin el fundamento religioso que, en Franklin, ya había desaparecido.

De hecho, la idea que el trabajo profesional moderno tiene una impronta **ascética** no es nada nueva.

El limitarnos al trabajo especializado, con la renuncia a la amplia versatilidad de lo humano que ello implica, constituye en el mundo actual la condición indispensable para un desempeño valorado por lo que hoy “la acción” y “la renuncia” se condicionan mutua y fatalmente. Este trasfondo básico del estilo de vida burgués – si es que pretende ser realmente un estilo y no una ausencia de estilo – es lo que quiso enseñarnos también Goethe desde la cumbre de su sabiduría existencial, a través de sus “*Wanderjahren*” y en la culminación que le dio a la vida de su Fausto. ([393]) Goethe interpretó este hecho como el adiós y el abandono de una época plena de hermosa humanidad que no volverá a repetirse durante el transcurso de nuestro futuro desarrollo cultural de la misma forma en que tampoco se repitió la época del mayor esplendor de Atenas en la antigüedad.

El puritano **quiso** ser un profesional; nosotros **tenemos** que serlo. Es que la ascesis, al ser transferida de las celdas de los monjes a la vida profesional y al comenzar a dominar la moralidad mundana, contribuyó

con su parte a construir ese poderoso Cosmos del moderno orden económico que depende de las condiciones tecnológicas y económicas de la producción mecánico-maquinista. Hoy ese orden determina con abrumadora compulsión – y quizás seguirá determinando hasta que se haya consumido el último gramo de combustible fósil – el estilo de vida de todo individuo nacido dentro del ámbito de esta maquinaria, y **no tan sólo** de las personas económicamente activas.

Según la opinión de Baxter, la preocupación por los bienes materiales debería cubrir los hombros de sus santos como “un delgado manto que puede ser arrojado a un lado en cualquier momento” ([394]) Pero el destino hizo del manto una caparazón dura como el acero. A medida en que la ascesis comenzó a reestructurar al mundo y a actuar plenamente en él, los bienes materiales de ese mundo fueron adquiriendo sobre el hombre un poder primero creciente y al final ineludible, como nunca antes había sucedido en la Historia. Hoy, el espíritu de aquella ascesis se ha escapado de dicha caparazón. ¿En forma definitiva? ¿Quién sabe?

En todo caso, desde que se basa sobre fundamentos mecanicistas, el capitalismo triunfante ya no necesita este apoyo. Incluso el radiante espíritu de su risueña heredera, la Ilustración, parece palidecer definitivamente y la idea de la “obligación profesional” ronda nuestras vidas como un fantasma de los contenidos de una fe religiosa del pasado. Hoy, en la mayoría de los casos, el individuo se abstiene de interpretarla en absoluto allí en dónde el “cumplir con la profesión” no puede ser relacionado directamente con los máximos valores culturales; o bien y a la inversa, allí en dónde esto por fuerza se percibe en forma subjetiva sencillamente como una imposición económica. En el ámbito de su mayor auge, en los Estados Unidos, el afán de lucro desposeído de su sentido ético-religioso tiende a asociarse con pasiones puramente agonales que, en no pocos casos, le otorgan directamente un carácter deportivo. ([395])

Nadie sabe ya quien vivirá en el futuro dentro de aquella caparazón; o si al final de este tremendo proceso habrá profetas completamente nuevos o un poderoso renacimiento de antiguos pensamientos e ideales; **o bien** – en caso de no producirse ninguna de las dos alternativas – si la petrificación mecanizada se ocultará detrás de una especie de “darse aires de importancia”. De todas formas, en ese caso, podría ser aplicable al “último hombre” de este proceso cultural la frase de: *“Especialistas sin espíritu, hedonistas sin corazón: esta insignificancia se cree que ha logrado escalar hasta un nivel nunca antes alcanzado por la humanidad”*.

Pero con esto llegamos al ámbito de los juicios de valor y de fe con los que no debemos sobrecargar esta exposición puramente histórica. La tarea sería ahora más bien la de presentar algo que en el esquema expuesto sólo se ha indicado: la importancia que el racionalismo ascético tuvo también para el contenido de la ética **sociopolítica**; es decir: para la clase de organización y para las funciones de las comunidades sociales, desde el conventículo hasta el Estado. A

segunda mitad del Siglo XVII, inmediatamente antes del vuelco hacia el utilitarismo. Por desgracia, en el marco de este esquema hemos tenido que renunciar a la interesante tarea de describir el estilo de vida del protestantismo ascético a partir de la literatura biográfica. En especial, habría que considerar la cuáquera, ya que la misma es relativamente desconocida en nuestro medio.

[288])- Es que, a los mismos efectos, uno podría tomar los escritos de Gisbert Voët, o las discusiones de los sínodos hugonotes, o la literatura baptista holandesa. De una forma muy poco feliz, Sombart y Brentano extrajeron de Baxter justamente los elementos “ebioníticos” que yo mismo he destacado con fuerza para contraponerme el indiscutible “retraso” (capitalista) de su **doctrina**. Sin embargo: 1)- Hay que **conocer** en forma realmente profunda la totalidad de esta literatura para utilizarla en forma correcta. 2)- No hay que pasar por alto que lo que yo deseo demostrar es que, **a pesar** de la **doctrina** “anti-mamonista”, el espíritu de esta **religiosidad** ascética – igual que en las economías monacales – generó el racionalismo económico porque premiaba lo decisivo: los **impulsos** racionales condicionados por la ascesis. Es que se trata tan sólo de eso y ése es justamente el argumento central de lo aquí expuesto.

[289])- Como también en Calvino, que no fue en absoluto partidario de la riqueza burguesa. (Véanse sus violentos ataques a Venecia y Amberes en Comm. in Jes. Opp. III 140 a, 308 a).

[290])- Saints' everlasting rest Cap. X, XII. Cf. Bailey, Praxis pietatis pág. 182, o también Matthew Henry, The Worth of the Soul, Works of Pur. Div. pág. 319: *Those that are eager in pursuit of worldly wealth despise their soul, not only because the soul is neglected and the body preferred before it, but because it is employed in these pursuits: Psalm 127, 2.* [Quienes se afanan en perseguir la riqueza mundana desprecian el alma, no solamente porque se desatiende el alma y se prefiere al cuerpo, sino porque el alma es empleada en estos afanes: Salmo 127,2] – (En **la misma** página encontramos sin embargo la observación que más adelante citaremos sobre la pecaminosidad de toda clase de pérdida de tiempo, en especial por entretenimientos.) Lo mismo aparece probablemente en toda la literatura del puritanismo anglo-holandés. Véase, por ejemplo, la Filípica contra la Avaricia de Hoornbeck (op. cit. O. 1. X c. 18 u.18). – (Por lo demás, en este autor aparecen adicionalmente influencias sentimental-pietistas. Cf. el elogio de la *tranquilitas animi* agradable a Dios frente a la *solicitududo* de este mundo). “No es fácil que un rico alcance la bienaventuranza” opina también Bailey, en consonancia con un conocido pasaje bíblico. (op. cit. pág. 182) También los catecismos **metodistas** advierten en contra de “acumular tesoros en el mundo”. En el caso del pietismo esto queda completamente sobreentendido, y entre los cuáqueros la situación no es diferente. Cf. Barclay op. cit. pág. 517: *...and therefore beware of such temptation as to use their callings and engine to be richer* (. . . y por lo tanto guardaos de la tentación de usar sus aptitudes e impulsarlos **a ser más ricos**.)

[291])- Es que no se condenó severamente tan sólo a la riqueza sino también al **impulsivo afán de lucro** (o lo que se entendió por tal). En los Países Bajos, en respuesta a una consulta, el Sínodo de Holanda del Sur de 1574 declaró que, si bien el negocio de los prestamistas pignoratícios estaba permitido por la ley, quienes lo ejercían no debían ser admitidos a la comunión. El Sínodo Provincial de Deventer de 1598 (Art. 24) extendió la prohibición a los empleados de los prestamistas. El Sínodo de Gorichem de 1606 estatuyó severas y humillantes condiciones bajo las cuales estaba permitido otorgar el acceso a **las mujeres** de los “usureros” y todavía en 1644 y 1657 se discutía si estaba permitido el acceso de los prestamistas “lombardos” a la comunión (esto en contraposición a Brentano que cita sus procesos católicos – aún cuando en todo el mundo euro-asiático existieron durante milenios comerciantes y banqueros extranjeros). Gisbert Voët (Disp. theol. IV Anst. 1667 de usuris S. 665)

todavía desea excluir de la comunión a los “trapecitas” (lombardos, piemonteses). No fue diferente en los sínodos hugonotes. **Esta** clase de estratos capitalistas **no fue** de ningún modo la portadora típica de la mentalidad y del estilo de vida del que aquí se trata. Incluso respecto de la Antigüedad y el Medioevo no representaban nada **nuevo**.

[292])- Algo extensamente desarrollado en el Capítulo 10 de “The Saint’s Everlasting Rest”: Quien quiera reposar eternamente en el “albergue” que Dios otorga como propiedad, recibirá el castigo de Dios también en esta vida. La inacción satisfecha de quien descansa sobre la riqueza conseguida es casi siempre el preanuncio del colapso. Si tuviésemos todo lo que en este mundo **podemos** llegar a tener ¿sería esto también todo lo que esperábamos tener? No es posible lograr la **ausencia total de aspiraciones** en esta tierra – precisamente porque, según la voluntad de Dios, **no debe** ser.

[293])- Christ. Dir. I S. 35 / 6: *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.* (Es por la **acción** que Dios nos mantiene, a nosotros y a nuestras actividades: el trabajo es el **objetivo del poder**, tanto del moral como del natural. . . Es por medio de la **acción** que más se sirve y se honra a Dios. . . El **bienestar público o el bien de los muchos** debe ser valorado por sobre el nuestro propio.) Aquí aparece el punto de partida para la mutación de la voluntad de Dios hacia los puntos de vista puramente utilitarios de la teoría liberal posterior. Sobre las fuentes religiosas del utilitarismo véase más adelante – así como lo ya expresado en notas anteriores.

[294])- La regla del **callar** es – a partir de la condena bíblica de “toda palabra inútil” – ya desde los cluniacenses un medio ascético probadamente eficaz en la educación del autocontrol. También Baxter se extiende ampliamente sobre el pecado de hablar en forma innecesaria. La importancia caracterológica de esto ya fue evaluada por Sanford op. cit. Pág. 90 y ss. La “melancolía” y el “*moroseness*” (pesadumbre) de los puritanos que tanto impresionó a sus contemporáneos, fue precisamente consecuencia del quiebre de la **espontaneidad** del “*status naturalis*” y a este fin sirvió también la condena del hablar en forma irreflexiva. Washington Irving (“Bracebridge Hall” cap. XXX) busca las razones de ello, en parte en el “*calculating spirit*” (espíritu calculador) del capitalismo, y en parte en los efectos de la libertad política que condujo a una responsabilidad auto-impuesta. No obstante, a ello cabe observar que el mismo efecto no se dio entre los pueblos románicos y, en todo caso, para Inglaterra se aplicaría que: 1)- El puritanismo habilitó a sus creyentes a crear instituciones libres y a convertirse en una potencia mundial a pesar de ello; y 2)- transformó esa “prudencia calculadora” (Sombart designa así a ése “*spirit*”), que de hecho es constructiva para el capitalismo, en un **principio** válido para la totalidad del **estilo de vida**.

[295])- Op. cit. I. Pág. 111

[296])- Op. cit. I. Pág. 383 y ss.

[297])- Algo similar sobre el valor del tiempo se encuentra en Barclay op. cit. Pág. 14

[298])- Baxter op. cit. pág. 79: “*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 gold and silver. And if vain recreation, dressings, feasting, 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.*” (Mantén una alta estima del tiempo y cada día ten más cuidado en no perder nada de tu tiempo que en no perder nada de tu oro y de tu plata. Y si una vana recreación, vestimentas, fiestas, conversaciones intrascendentes, compañías desventajosas o el

dormir, si cualquiera de estas tentaciones te roba cualquier cantidad de tu tiempo, aumenta tu alerta correspondientemente. – Quienes son pródigos de su tiempo desprecian a sus propias almas.”) opina Matthew Henry (Worth of the soul, W. of Pur. Div. p. 315). También aquí la ascesis protestante se mueve por carriles antiguos y acreditados. Estamos acostumbrados a considerar al moderno profesional específicamente como aquél que “no tiene tiempo” y medimos – como por ejemplo Goethe en “Wanderjahren” – la medida del desarrollo capitalista por el hecho de que los **relojes** marcan los cuartos de hora (lo mismo hace también Sombart en su “Kapitalismus”). Con todo, no deberíamos olvidar que el primer personaje que (en la Edad Media) vivió de acuerdo con un **tiempo segmentado** fue **el monje** y que las campanas de la iglesia servían principalmente a **su** necesidad de subdividir del tiempo.

[299])- Cf. las consideraciones de Baxter sobre la profesión op. cit. Pág. 108 y ss. Entre ellas, 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 worldly 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 tie 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** .” (Pregunta: Pero ¿no puedo desechar al mundo a fin de pensar sólo en mi salvación? Respuesta: Puedes desechar todo exceso en materia de preocupaciones mundanas o profesionales que constituyan para ti un impedimento innecesario en cuestiones espirituales. Pero no debes desechar todo empleo corporal o trabajo mental por medio del cual **puedes servir al bien común**. Cada uno, como miembro de la Iglesia o de la Comunidad debe aportar su parte para el mayor bien de la Iglesia o Comunidad. El descuidar esto y decir: “rezaré y meditaré” es como si tu sirviente se negase a realizar el trabajo **mayor** y se limitase a hacer alguna parte menor y más fácil. Y **Dios te ha mandado trabajar** de algún modo o de otro **por el pan tuyo de cada día y a no vivir como zánganos solamente del sudor de los otros**.) A esto agrega la cita del mandato de Dios a Adán: “Con el sudor de tu frente”; y la indicación de San Pablo: “aquél que no trabaja no debe comer”. En cuanto a los cuáqueros, desde siempre se ha sabido que, incluso en los círculos más acomodados, mandaban sus hijos a aprender alguna profesión (por motivos éticos y no – como recomienda Alberti – por motivos utilitarios).

[300])- Aquí hay puntos en los cuales, por su carácter **emotivo**, el pietismo se desvía. Para Spener (ver Theol. Bedenken III p. 445), a pesar de que subraya que el trabajo profesional es un **servicio a Dios**, en un todo de acuerdo con el sentido luterano, resulta indiscutible – y esto también es luterano – que **la inquietud** de los negocios profesionales aleja la persona de Dios. Una antítesis muy característica frente al puritanismo.

[301])- Op. cit. pág. 242: “*It's they that are lazy in their callings that can find no time for holy duties.*” (Los perezosos en sus vocaciones son los que no hallan tiempo para sus deberes sagrados). De aquí proviene la opinión que principalmente las **ciudades** – es decir: los centros de la burguesía orientada al lucro racional – constituyen las sedes de las virtudes ascéticas. Así, en su autobiografía, Baxter dice de sus tejedores manuales en Kidderminster: “*And their constant **converse and traffic with London** doth much to promote civility and piety among tradesmen.*” (Y su constante **trato y tráfico con Londres** hace mucho por promover la civilidad y la piedad entre los comerciantes). (Pasaje de W. of the Pur. Div. p. XXXVIII). El que la cercanía de la capital sea fortalecedora de las virtudes es algo que sorprenderá a los eclesiásticos

actuales – al menos a los alemanes. Pero el pietismo presenta concepciones similares. Spener le escribió en una oportunidad a un colega: “Por lo menos se verá que, entre la gran multitud de las ciudades en dónde, si bien la mayor parte está corrompida, a pesar de todo aun es posible encontrar algunas buenas almas con las cuales se puede hacer algo bueno; mientras que desgraciadamente en los pueblos por lo general apenas si hay algo auténticamente bueno en toda la comunidad.” (Theol. Bed. I, 66 p. 303.) Es que el campesino califica poco para el estilo de vida ascético racional. La glorificación **ética** del campesino es algo muy moderno. No trataremos aquí la importancia que estas y similares expresiones tienen en cuanto a la cuestión de hasta qué punto la ascesis se relaciona con condiciones de **clase social**.

[302])- Tómense, por ejemplo, los siguientes pasajes: “*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 callings*” - “*See that you have a calling which will find you employment for all the time which Gods immediate service spareth.*” (Quedad completamente absorbidos en la diligente persecución de vuestras licitas vocaciones cuando no ejercitáis el más inmediato Servicio de Dios. – Trabajad duro en vuestras vocaciones. – Ocupaos de tener una vocación que os dará empleo por todo el tiempo que os deja libre el servicio inmediato a Dios.)

[303])- Hace poco, Harnack ha vuelto a subrayar claramente que la valoración específicamente ética del trabajo y su “dignidad” no fue una idea **originalmente** propia, ni siquiera característica, del cristianismo. (Mitt. des Ev.-Soz. Kongr. 14^a Entrega, 1905, N° 3 / 4, pág. 48).

[304])- Incluso en el pietismo (Spener op. cit.. III pág. 429, 430). La versión típicamente pietista es que la constancia del trabajo, que nos fue impuesta como castigo a causa de la Caída, sirve a los efectos de **eliminar** la **voluntad** propia. El trabajo profesional, como servicio de amor al prójimo, es una obligación de agradecimiento por la Gracia de Dios (¡una concepción luterana!) y, por lo tanto, no agrada a Dios que se lo realice a regañadientes y con disgusto (op. cit. III pág. 272). Por lo tanto, el cristiano será “tan diligente en su trabajo como un hombre mundano” (III pág. 278). Es obvio que esto se encuentra a la zaga de la forma puritana de verlo.

[305])- Sólo un análisis mucho más extenso puede explicar el fundamento de **esta** importante contraposición que existe manifiestamente desde la regla benedictina.

[306])- Según Baxter, la finalidad de este mandato es “*a soberprocreation of children*” (una **sobria** procreación de niños). Algo similar sostiene Spener, aunque con concesiones a la grosera concepción luterana según la cual el evitar la inmoralidad – irreprimible por otra parte – es un objetivo secundario. La concupiscencia, como fenómeno secundario de la cópula, es pecaminosa incluso en el matrimonio y, según la concepción de, por ejemplo, Spener, es recién una **consecuencia** de la Caída que transformó un proceso natural y querido por Dios en algo inevitablemente relacionado con sensaciones pecaminosas y, con ello, en un *pudendum*.

Según el criterio de incluso algunas tendencias pietistas, la forma más elevada del matrimonio cristiano es aquella en la que se preserva la virginidad; la que le sigue es aquella en la cual la relación sexual está exclusivamente al servicio de la procreación, y así sucesivamente hasta las uniones que se constituyen tan sólo por razones puramente eróticas o puramente externas y que, desde el punto de vista ético, se consideran concubinatos. Y en estos últimos niveles, el matrimonio concertado solamente por motivos externos resulta preferible al que depende de lo erótico porque, después de todo, el matrimonio por conveniencia surge de consideraciones **racionales**.

La teoría y la práctica morava pueden quedar aquí fuera del análisis. La filosofía racionalista (Chr. Wolff) adoptó la teoría ascética interpretándola como que lo ordenado como **medio** para un fin – la concupiscencia y su aplacamiento – no debe

convertirse en un **fin en si mismo**. El vuelco hacia el utilitarismo orientado puramente hacia lo higiénico está completado ya en Franklin quien, de algún modo, adopta la posición ética de los médicos modernos y bajo “castidad” entiende la limitación de las relaciones sexuales a lo aconsejable desde el punto de vista de **la salud** y que, como es sabido, también teorizó sobre el modo de lograrlo.

En la medida en que estas cosas se convirtieron en objeto de consideraciones puramente **racionales**, en todas partes se produjo el mismo desarrollo. El racionalista sexual puritano y el higiénico recorren caminos muy diferentes pero concuerdan en un punto. En una conferencia sobre el tema de los burdeles y su reglamentación, un entusiasta defensor de la “prostitución higiénica” fundamentaba la moralidad de las “relaciones sexuales extramatrimoniales” haciendo referencia a la interpretación poética en los personajes de **Fausto y Gretchen** de Goethe. El considerar a Gretchen como prostituta y el equiparar al poderoso imperio de las pasiones humanas con una relación sexual por razones higiénicas es algo que – en ambos casos – se condice **por completo** con el punto de vista puritano. Como que también se condice con el mismo punto de vista la posición auténticamente profesional que en ocasiones sostienen muy destacados médicos en cuanto a que una cuestión que incursiona tanto en los más sutiles problemas personales y culturales como la abstinencia sexual es algo que pertenece “exclusivamente” al foro del médico (como **especialista** en la materia). Entre los puritanos el “especialista” es el teórico moralista; aquí es el teórico higienista. El principio de la “competencia” – naturalmente, con signo invertido y con un matiz que se nos hace levemente filisteo – sigue siendo el mismo.

Aun con todas sus mojigaterías, el tremendo idealismo de la concepción puritana podría tener resultados positivos hasta desde el punto de vista del mantenimiento de la homogeneidad racial, incluso si se lo considera puramente desde una óptica “higiénica”. Por el otro lado, la moderna higiene sexual – debido a que le resulta inevitable apelar al “desprejuicio” – corre el peligro de desfondar el recipiente que le sirve de fuente.

Por supuesto, debe quedar aquí sin analizar la forma en que, con toda esta interpretación racional de las relaciones sexuales en los pueblos influenciados por el puritanismo, al final y a pesar de todo surgió un refinamiento y una espiritualización de las relaciones matrimoniales junto con el florecimiento de esa característica caballerosidad conyugal que se contrapone al entorno patriarcal que, entre nosotros, todavía se halla presente hasta en los círculos de la aristocracia eclesiástica con atrasos que frecuentemente se hacen sentir mucho. (Hay influencias baptistas que han contribuido a la “emancipación” de la mujer: la protección de **la libertad de conciencia** de la mujer y la extensión de la idea del “sacerdocio general” a la mujer fueron también en esto las primeras brechas abiertas dentro del patriarcalismo).

[307])- Es algo que se repite constantemente en Baxter. El fundamento bíblico es típicamente, ya sea el que conocemos por Franklin (Sentencias de Salomón 22,29), o bien la alabanza del trabajo en Sentencias de Salomón 31,16. - Cf. op. cit. I pág. 382, 377 etc.

[308])- Incluso Zinzendorf dice en una ocasión: “Uno no trabaja tan sólo para vivir sino que vive para el trabajo; y cuando no se tiene más trabajo, uno sufre o se adormece.” (Plitt I pág. 428).

[309])- Incluso una máxima de **los mormones** termina (según las citas) con las palabras: “Pero un indolente o un holgazán no puede ser cristiano y bienaventurado. Está destinado a ser aguijoneado a muerte y arrojado fuera de la colmena.” Pero, con todo, aquí se trata de esa tremenda **disciplina** que mantiene el término medio entre el claustro y la manufactura y que pone al individuo ante la disyuntiva de: trabajo o expulsión. Esta disciplina, por supuesto que **ligada** al entusiasmo religioso y posible

sólo **a través** del mismo, es la que ha producido los sorprendentes éxitos económicos de esta secta.

[310])- Por ello es que (op. cit. Pág. 380) se analizan minuciosamente sus síntomas. Es **por eso** que “*sloth*” (holgazanería) e “*idleness*” (inactividad) constituyen pecados tan graves; porque tienen carácter **continuo**. Baxter las considera directamente “destructoras del estado de gracia” (op. cit. I pág. 279/80). Es que constituyen la antítesis de la vida **metódica**.

[311])- Ver nota anterior.

[312])- Baxter Op.Cit. I pág. 108 y ss. En especial, llaman la atención los siguientes 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 . . .* [Pregunta: Pero ¿la riqueza no nos dispensará? – Respuesta: Puede dispensarte de algún trabajo sórdido haciéndote más servicial para otro; pero no estás más dispensado del servicio del trabajo . . . que el más pobre de los hombres . . .] A ello se agrega Op. Cit- I pág. 376: *Though they have no outward want to urge them, they have as great a necessity to obey God . . . God had strictly commandeth it to all.*[A pesar de que ellos {los ricos} no tienen necesidad externa que los urja, tienen la misma gran necesidad de obedecer a Dios. . Dios lo ha comandado {al trabajo} estrictamente a todos].

[313])- Lo mismo surge en Spener (Op. Cit. III, págs. 338, 425) quien, por este motivo, combate la tendencia a jubilarse antes de tiempo considerándola algo moralmente dudoso. Además, defendiéndose de una objeción contra la legitimidad de percibir intereses – el goce de intereses conduciría a la holgazanería – enfatiza que incluso quien puede vivir de intereses tiene, por mandato de Dios, **la obligación** de trabajar.

[314])- Incluyendo al pietismo. En dónde trata la cuestión del **cambio de profesión**, Spener constantemente sostiene que **después** de haber optado por una profesión, el permanecer en ella y someterse a ella es una obligación de obediencia frente a la Divina Providencia.

[315])- En los ensayos de la “Ética Económica de las Religiones Universales” se expone la medida en que la doctrina **india** de la salvación relaciona el tradicionalismo profesional con las probabilidades de la reencarnación, en una medida que domina la totalidad del estilo de vida con el más intenso patetismo. Justamente en ella se puede apreciar la diferencia que existe entre meros conceptos éticos **doctrinarios** y la creación, mediante la religión, de **estímulos** psicológicos específicos. El hindú piadoso podía llegar a tener probabilidades de reencarnación favorables **sólo** a través del cumplimiento estrictamente **tradicional** de las obligaciones de su casta de nacimiento, lo cual constituye el anclaje religioso más firme del tradicionalismo que se pueda imaginar.

De hecho, la ética india es, en este punto, la antítesis más consecuente de la puritana; así como, desde otra óptica (la del tradicionalismo estamental), constituye la antítesis más consecuente del judaísmo.

[316])- Cf. Baxter Op. Cit. I pág. 377

[317])- Aunque no por ello es deducible históricamente de la misma. Más bien lo que se expresa en esta motivación es la concepción genuinamente calvinista en cuanto a que el Cosmos del “mundo” está al servicio de la gloria de Dios y Su auto-exaltación. El giro utilitarista, en el sentido que el Cosmos económico debe servir al objetivo de que todos ganen su pan (*good of the many, common good, etc.*), fue consecuencia de la idea que toda otra interpretación conduciría al (aristocrático) endiosamiento de la creatura; o bien y en todo caso no serviría a la gloria de Dios sino a los “fines

culturales” de los seres creados. Por otra parte, la voluntad de Dios – tal como se expresa en la estructura útil del Cosmos económico – sólo puede ser el bien de la “totalidad”, es decir: la “utilidad” **impersonal**; en la medida en que en ello se consideren objetivos **mundanos** en absoluto. Por lo tanto y como ya fue dicho, el utilitarismo es consecuencia de la configuración **impersonal** del “amor al prójimo” y del rechazo a glorificar el mundo a través del exclusivismo del “*in majorem Dei gloriam*” puritano. Con cuanta intensidad todo el protestantismo ascético está dominado por esta idea que todo endiosamiento de la creatura perjudica a la gloria de Dios y por lo tanto resulta incondicionalmente abominable, es algo que puede verse de modo claro en las reflexiones y en el esfuerzo que le costó a Spener – quien de seguro no estaba “democráticamente” influenciado – mantener la utilización de los **títulos** como un *ἀδιαφορον*. Spener termina tranquilizándose con que, en la Biblia misma, el pretor Festus recibe del apóstol el título de *κραιττοσ*. El aspecto **político** de la cuestión no pertenece a este contexto.

[318])- También Th. Adams (Works of the Pur. Div. p. 77) dice: *The **inconstant** man is a stranger in his own house* (El hombre **inconstante** es un extraño en su propia casa).

[319])- En especial, sobre esto véanse las expresiones de George Fox en The Friends' Library (Ed. W. & Th. Evans Philadelphia 1837 y ss) Vol. I pág. 130

[320])- Por supuesto que no se puede considerar este giro de la ética religiosa como algo completamente ocasionado por un reflejo de las relaciones económicas objetivas. Durante la Edad Media italiana, la especialización profesional fue naturalmente más extendida que en la Inglaterra de ese período.

[321])- Pues, tal como se subraya con frecuencia en la literatura puritana, en ninguna parte Dios ha mandado que al prójimo hay que amarlo **más** que a uno mismo, sino **como** a uno mismo. Existe, pues, la **obligación** del amor por uno mismo. Así, por ejemplo, aquél que sabe que utiliza su propiedad de un modo más provechoso de lo que podría hacerlo su prójimo, no está obligado a darle una parte a ese prójimo.

[322])- También Spener se aproxima a esta postura, pero se mantiene muy reticente y más bien desaconseja el cambio de profesión aun en el caso de que se trate del pasaje de la actividad comercial (especialmente peligrosa en lo moral) a la teológica (III S. 435, 443, I S. 524). La frecuente reiteración de las respuestas a justamente a **esta** pregunta (sobre la licitud del cambio de profesión) en los dictámenes de Spener – fuertemente catalogados por su naturaleza – muestra, dicho sea de paso, la forma eminentemente **práctica** que tomaron en la vida cotidiana las distintas interpretaciones de Corintios 1:7.

[323])- Algo así **no se encuentra** al menos en los escritos de los principales pietistas continentales. La posición de Spener ante el “lucro” oscila entre el luteranismo (criterio “alimentario”) y los argumentos mercantilistas sobre la utilidad del “florecimiento de los comercios” y otros similares. (Op. Cit. . III págs. 330, 332, Cf. I pág. 418: el **cultivo del tabaco** trae dinero al país; **por ello** es útil y, **por lo tanto**, no es pecaminoso! – Compárese con III pág. 426, 427, 429, 434). Con todo, no deja de señalar que, así como lo demuestran los ejemplos de los cuáqueros y los mennonitas, se puede lucrar y aun así seguir siendo piadoso: y más todavía: que un lucro especialmente elevado puede hasta ser un **producto** directo de esta piadosa rectitud (Op. Cit. Pág. 435) – algo sobre lo cual hablaremos más adelante.

[324])- En Baxter, estas opiniones **no son** un reflejo del entorno económico en el cual vivía. **Por el contrario**, su autobiografía subraya que una de las cosas decisivas para el éxito de su obra misionera local fue que los comerciantes radicados en Kidderminster **no fueron** ricos sino que ganaron tan sólo “*food and raiment*” (comida y vestimenta) y que los maestros artesanos vivían “*from hand to mouth*” (de la mano a

la boca) y no mejor que sus obreros. “It is **the poor** that receive the glad tidings of the Gospel”. (Son **los pobres** los que reciben las buenas nuevas del Evangelio). “He (the knowing man) knows . . . that money may make a man richer, not better, and thereupon chooseth rather to sleep with a good conscience than a fall pure . . . therefore desires no more wealth **than an honest man may bear away** ”. (Él [el hombre esclarecido] sabe. . . que el dinero puede hacer a un hombre más rico pero no mejor, y por lo tanto prefiere dormir con una buena conciencia antes que con una impura. . . por lo que **no desea más riqueza que la que un hombre honesto puede sobrellevar.**) Pero, **con todo, a esa cantidad de riqueza no la deja de querer tener** (Th. Adams, Works of Pur. Div, LI.) lo cual significa que toda ganancia formalmente **lícita** también es **legítima**.

[325])- Baxter lo expresa así en Op. Cit. I Cap. X Tit. 1 Dis. 9 (§ 24) Vol. I pág. 378 P.2. Sentencias de Salomón. 23, 4: “No trabajes para ser rico” significa tan sólo: riches for our fleshly ends must not ultimately be intended (las riquezas para nuestros objetivos carnales no deben ser perseguidas como fin último). Lo odioso es la propiedad bajo la forma feudal-señorial de su **utilización** y no la propiedad **en si misma** (Cf. la observación en Op. Cit. Pág. 380 sobre la *debauched part of the gentry* [la parte corrupta de la nobleza]). **Milton**, en su primera *defensio pro populo anglicano*, sostiene la tesis que sólo el “estamento medio” puede ser portador de **la virtud** – en lo cual este “estamento medio” está pensado como “clase burguesa” opuesta a la “aristocracia” ya que, como lo expone en su demostración, tanto el “lujo” como la “misericordia” obstaculizan el ejercicio de la virtud.

[326])- **Esto** es lo decisivo. A ello hay que reiterar otra vez nuestra observación general que, naturalmente, aquí no nos interesa tanto lo que desarrolló conceptualmente la teoría ética teológica sino más bien lo que constituyó la moral **vigente** para la vida práctica de los creyentes; es decir: cómo **actuó** en la práctica la orientación religiosa de la ética profesional. En la literatura casuística del catolicismo, específicamente en la jesuítica, es dado hallar ocasionalmente consideraciones – por ejemplo sobre la cuestión de si el interés es permisible, algo en lo que no entraremos aquí – que resultan similares a las de muchos casuistas protestantes e incluso parecen ir más lejos en cuanto a lo que está “permitido” o resulta “probable” (a los puritanos se les echó en cara con harta frecuencia el sostener una ética completamente similar a la jesuítica). Así como los teólogos morales calvinistas acostumbraban a citar a Tomás de Aquino, Bernardo de Clairvaux, Bonaventura e incluso a algunos contemporáneos, del mismo modo los casuistas católicos tenían regularmente en cuenta la ética hereje – algo que aquí no trataremos en detalle.

Dejando de lado las decisivas circunstancias acerca **del premio** que **el laico** obtenía por una vida ascética, la enorme diferencia aparece ya en la teoría. Y es que estas concepciones latitudinarias del catolicismo fueron un producto no sancionado de teorías éticas específicamente **laxas** de las cuales se mantuvieron distantes justamente los más serios y estrictos partidarios de la Iglesia mientras que, a la inversa, la idea profesional protestante puso, en virtud de la valoración del éxito, justamente **a los más serios** partidarios de la vida ascética al servicio de la vida lucrativa capitalista. Lo que en el catolicismo podía estar **permitido** bajo ciertas condiciones apareció en el protestantismo como algo moral y positivamente **bueno**. Las diferencias fundamentales de ambas éticas, muy importantes en la práctica, quedaron firmemente establecidas también para la Edad Moderna luego de la disputa con los jansenitas y la Bula “Unigenitus”.

[327])- *You may labour in that manner as tendeth most to your success and lawful gain. You are **bound** to improve all your talents . . .* (Puedes trabajar de la manera que más convenga a tu éxito y a tu ganancia lícita. Estás **obligado** a mejorar todos tus talentos) es lo que sigue al pasaje arriba traducido. Un paralelismo directo entre el

afán de riquezas en el Reino de Dios y el afán de éxito en la profesión mundana se encuentra, por ejemplo, en Janeway, *Heaven upon earth*(en Works of the Pur. Div. pág. 275 infra).

[328])- Ya en la Confesión (luterana) del duque Cristoph von Württemberg, sometida al Concilio de Trento, se argumentó contra el voto de pobreza: quien es pobre por su posición social, debe soportarlo, pero el prometer que se **seguirá** siendo pobre es igual a prometer que se estará constantemente **enfermo** o que se tendrá siempre una **mala reputación**.

[329])- Así se halla en Baxter y, por ejemplo, en la Confesión del duque Christoph. Aparte de ello véanse pasajes como: “. . . *the vagrant rogues whose lives are nothing but an exorbitant course: the main begging. . .*” etc.[. . .los rufianes vagabundos cuyas vidas no son nada más que una vía desmesurada: la mayoría mendigando. . . etc.] (Th. Adams, W. of Pur. Div. pág. 259). Ya Calvino había prohibido estrictamente la mendicidad y los sínodos holandeses se opusieron con insistencia a las licencias y certificaciones que la consentían. Durante la época de los Estuardos, en especial cuando durante el régimen de Laud bajo Carlos I se desarrolló sistemáticamente el principio de la ayuda estatal a los pobres y la asignación de trabajo a los desocupados, el grito de guerra de los puritanos fue: “*Giving alms is no charity*” (Dar limosnas no es caridad) – (Título del más tarde conocido escrito de Defoe). Hacia fines del Siglo XVII comenzó el sistema de amenazas a los “*Workhouses*” (Casas de Trabajo) para desocupados (véase Leonard, *Early History of English Poor Relief*, Cambridge 1900 y H. Levy, *Die Grundlagen des ökonomischen Liberalismus in Gesch. d. engl. Volksw.*, Jena 1912, pág. 69 y ss.).

[330])- En su discurso inaugural de la Assembly in London 1903 (Baptist Handbook 1904 pág. 104), G. White – presidente de la Baptist Union of Great Britain and Ireland – enfatizó: *The best men in the roll of our Puritan churches were **men of affairs** , who believed, that religion should permeate the whole of life.* (Los mejores hombres entre los integrantes de nuestras iglesias puritanas fueron **hombres de negocios** que creían en que la religión debía impregnar la totalidad de la vida).

[331])- Justamente **en esto** reside la diferencia característica frente a cualquier concepción feudal según la cual recién **el heredero** del *parvenu* (político o social) podía gozar del éxito de su antepasado y de la consagración de la sangre. (Esto se expresa en forma característica en el hidalgo = hijo d’algo español – *filius de aliquo*: dónde el “*aliquid*” no es más que una **fortuna** heredada). Por más que estas diferencias estén hoy palideciendo debido a la europeización de la “idiosincrasia nacional” norteamericana, entre los americanos, a pesar de todo, en la actualidad sigue estando en ocasiones representada la concepción **directamente contraria** específicamente burguesa que glorifica el **éxito** comercial y la **ganancia** como síntomas de un resultado espiritual. Mientras tanto, en Europa (como ya James Bryce observó alguna vez), a los fines prácticos casi cualquier honor social es adquirible por dinero – **siempre y cuando** su titular no haya estado **él mismo** detrás del mostrador y su propiedad haya pasado por las necesarias metamorfosis (fundación de fideicomisos etc.). Véase p.ej. Th. Adams, Works of the Pur. Div. pág. 216 para una argumentación **contra** el honor de la sangre.

[332])- Así, por ejemplo, ya se aplicó a Hendrik Niclaes el fundador de la secta de los Familistas quien fue comerciante (Barclay, *Inner life of the religious communities of the Commonwealth* pág. 34.)

[333])- Para Hoornbeek esto está completamente demostrado ya que incluso Mateo 5:5 y la Primera Epístola Timoteo 4:8 constituyen promesas puramente mundanas para los santificados (Op. Cit. Vol I pág.193). Todo es producto de la Divina Providencia pero la misma se ocupa de los Suyos en forma especial: Op. Cit. pág.192:

Super alios autem summa cura et modis singularissimis versatur Dei providentia circa fideles. Sigue luego una exposición sobre cómo se puede reconocer que un caso fortuito no se debe a la “*communis providentia*” sino a esa asistencia especial. También Bailey (Op. Cit. Pág. 191) se refiere a la Providencia divina como interviniente en el éxito del trabajo profesional. En los escritos de los **cuáqueros** aparece constantemente la expresión que la *prosperity* es “con frecuencia” el premio a la vida beata (véase, por ejemplo, una afirmación en este sentido, todavía del año 1848, de la Christian Advices emitida por la S. of Fr. en Londres VIth Ed. Londres 1851, S. 209.) Volveremos más adelante sobre la relación de esto con la ética cuáquera.

[334])- Como ejemplo de esta orientación hacia los patriarcas bíblicos – y que, al mismo tiempo, resulta característica de la concepción puritana de la vida – podemos tomar el análisis que hace Thomas Adams del conflicto entre Jacob y Esaú. (Works of the Pur. Div. pág. 235): *His (Esau's) folly may be argued from the base estimation of the birthright* (el pasaje también es importante en cuanto al desarrollo de la idea del derecho de primogenitura, sobre esto trataremos más adelante), *that he would so lightly pass from it and a so easy condition as a pottage.* (Su necedad [la de Esaú] puede ser explicada por una baja estima de la primogenitura, tanto que la pudo vender tan livianamente y bajo una **condición tan fácil** como un potaje). La **perfidia** sin embargo, consistió en que, después, Esaú no quiso convalidar la venta aduciendo haber sido engañado. Es que Esaú es un *cunning hunter, a man of the fields* (un astuto cazador, un hombre de los campos): la incultura que vive de modo irracional – mientras que Jacob representa a un *plain man, dwelling in tents* (un hombre simple, que mora en tiendas), al *man of grace* (hombre que posee la Gracia). Köhler (Op. Cit.) halló incluso en Holanda, muy difundido entre los campesinos, ese sentimiento de íntima afinidad con el judaísmo como el que se expresó en el conocido escrito de Roosevelt. Por el otro lado, sin embargo, el puritanismo, en su dogmática práctica, fue bien conciente de su **antítesis** con la ética judía, tal como lo demuestra claramente el escrito de Prynnes contra los judíos (a propósito de los planes de tolerancia de Cromwell).

[335])- *Zur bäuerlichen Glaubens- und Sittenlehre.* De un pastor rural de Turingia. 2^a Ed. Gotha 1890 pág.16. Los campesinos que aquí se describen son típicamente producto de la iglesia luterana. Constantemente me encontré con que estaba anotando “luterana” al margen de los pasajes en dónde este excelente autor suponía una religiosidad “campesina”.

[336])- Cf. por ejemplo la cita en Ritschl – *Pietismus* II, pág. 158. También Spener fundamenta sus objeciones al cambio de profesión y al afán de lucro utilizando sentencias de Jesus Sirach. Theol.Bd. III pág. 426

[337])- Por supuesto, Bailey por ejemplo recomienda su lectura a pesar de todo y aparecen algunas citas de los apócrifos, al menos aquí y allá, pero esporádicamente por lo general. No recuerdo (quizás sea casualidad) ninguna tomada de Jesus Sirach.

[338])- Cuando los evidentemente condenados obtienen un éxito aparente, un calvinista (como por ejemplo Hoornbeeck) – de acuerdo con la “teoría del empecinamiento” – se tranquiliza con la certeza de que Dios les otorga esa conquista para endurecerlos y condenarlos con tanta mayor seguridad.

[339])- Sobre este punto y en este contexto no entramos en más detalles. Aquí lo que interesa es tan sólo el caracter formalista de la “legalidad”. Sobre la importancia de la ética vetotestamentaria para la *lex naturae* hay abundante referencia en las “Soziallehren” (Doctrinas Sociales) de Tröltzsch.

[340])- Según Baxter (Christian Directory III pág. 173 ss.) la obligatoriedad de las normas éticas de las Escrituras rige en la medida en que 1). constituyen sólo un

“*transcript*” de la Ley Natural, o bien, 2). Conllevan el “*express character of universality and perpetuity*” (el carácter expreso de universalidad y perpetuidad).

[341])- Por ejemplo Dowden (refiriéndose a Bunyan) Op. Cit. Pág. 39

[342])- Más sobre esto se encuentra en los ensayos sobre “La Ética Económica de las Religiones Universales”. Aquí no podemos analizar la tremenda influencia que tuvo por ejemplo sobre la evolución caracterológica del judaísmo su característica racional, ajena a la cultura de los sentidos; en especial el **segundo Mandamiento** (“No te harás una imagen tallada ni ninguna semejanza. . .” etc.). En todo caso, quizás pueda ser mencionado como algo notable el que uno de los directores de la “Educational Alliance” en los Estados Unidos – una organización dedicada, con sorprendente éxito y excelentes medios, a la americanización de los judíos inmigrantes – me indicara que “la emancipación del segundo Mandamiento” constituía su primer objetivo para la culturización de las personas, algo que intentaba lograr con todo tipo de clases de educación artística y social.

En el puritanismo, la desaprobación israelita de todo antropomorfismo relacionado con Dios se corresponde con la prohibición deificar a la criatura que, si bien es algo distinta, actúa en un sentido similar. También hay rasgos principales de la moralidad puritana seguramente emparentados con el judaísmo talmúdico. Por ejemplo, en el Talmud (Ed. Alemana: Wünsche, Babyl. Talmud II, pág. 34) se especifica que: es mejor y más premiado por Dios el realizar algo bueno **por obligación** que el hacer algo bueno a lo cual uno **no está** obligado por la Ley. Es decir: el frío cumplimiento de las obligaciones está éticamente por encima de la filantropía sentimental. Esto, en esencia, lo aceptaría tanto la ética puritana como, en última instancia, también Kant, que contaba con una ascendencia escocesa y una educación fuertemente influenciada por el pietismo (al punto que algunas de sus formulaciones provienen directamente del protestantismo ascético – algo en cuyo detalle no podemos entrar aquí).

Sucede que, por un lado, la ética talmúdica se encuentra profundamente sumergida en el tradicionalismo oriental: “R. Tanchum ben Chanilai dijo: «Jamás cambie el hombre una costumbre» (Gemara a la Mischna VII, 1 Fol. 86 b, N° 93 en Wünsche – Ed. Alemana – refiriéndose al alimento de los jornaleros). Sólo frente a extranjeros deja de ser válido este compromiso. Por el otro lado, la concepción puritana de la “legalidad” como **verificación** de la gracia, comparada la judía del mero cumplimiento los mandatos, ofrecía evidentemente motivos mucho más fuertes para la **acción** positiva. Naturalmente, al judaísmo tampoco le fue extraña la idea que el éxito denota la bendición de Dios. Sin embargo, el significado religioso-ético fundamentalmente divergente que la idea adquirió debido a la doble ética (interna y externa) del judaísmo, excluyó cualquier parentesco de su influencia precisamente en este decisivo punto. Para con el “extranjero” estaba **permitido** lo que para con el “hermano” quedaba **prohibido**. De esta forma resultaba imposible considerar al éxito, logrado en este ámbito de lo “permitido” y no “exigido”, como signo probatorio de la confirmación **religiosa** y como impulso para estructurar metódicamente la vida en todo sentido, que es como lo interpretó el puritano.

Sobre todo este problema, que **Sombart** en su libro “Los Judíos y la Vida Económica” muchas veces no trata correctamente, véanse los ensayos arriba citados. Los detalles no corresponden aquí. La ética judía, por más extraño que parezca a primera vista, se mantuvo en un fuerte tradicionalismo. Tampoco podemos tratar aquí el gran desplazamiento que sufrió la posición subjetiva frente al mundo a través de la interpretación cristiana de las ideas de la “gracia” y la “redención” que, en forma característica, siempre contenía la semilla de **nuevas** posibilidades de desarrollo. Sobre la “legalidad” veterotestamentaria, cf. también por ejemplo Ritschl, Rechtf. und Vers. II pág. 265.

Para los puritanos ingleses, los judíos de aquella época eran representantes de ese capitalismo orientado a la guerra, los empréstitos y monopolios estatales, las especulaciones inmobiliarias y los proyectos arquitectónicos o financieros de los príncipes; un capitalismo que los puritanos mismos reprobaban. De hecho, siempre con las inevitables reservas, la contraposición puede formularse diciendo que el capitalismo judío fue un capitalismo-**paria**, especulativo, mientras que el capitalismo puritano constituyó una organización burguesa del trabajo.

[343])- Para Baxter, la **verdad** de las Sagradas Escrituras proviene, en última instancia, de la “*wonderful difference of the godly and ungodly*” (maravillosa diferencia entre lo divino y lo no-divino); de la absoluta diferencia que existe entre el “*renewed man*” (hombre renovado) y los demás; y de la evidentemente muy especial preocupación de Dios por la salvación de los Suyos (la cual, naturalmente, también puede manifestarse en las “**pruebas**” a las que los somete y que deben superar). Christ. Dir. I pág. 165, Sp. 2 marg.

[344])- Como algo característico de esto sólo hay que leer al propio Bunyan – en quien ocasionalmente se puede encontrar una aproximación al ambiente de “La Libertad de un Cristiano” de Lutero (por ejemplo en *Of the Law and a Christian* [De la Ley y un Cristiano] W. of Pur. Div, pág. 254 infra – y la forma tortuosa en que explica la parábola del fariseo y el publicano. (Véase el sermón *The Pharisee and the Publican*, Op. Cit. pág. 100 y ss.). ¿Por qué se condena el fariseo? En realidad, no cumple con los mandamientos de Dios ya que, evidentemente, es un **sectario** preocupado solamente por pequeñeces y por lo externo del ceremonial (pág. 107). Pero, por sobre todo, se adjudica el mérito a si mismo y, aun así, toma el nombre de Dios en vano y “al igual que los cuáqueros” le agradece la virtud que posee y sobre cuyo astillero (pág. 126) trabaja en forma pecaminosa con lo cual, implícitamente, niega la **predestinación divina** (pág. 139 y ss.). Su oración es por lo tanto idolatría y en eso consiste lo pecaminoso de su actitud. En contrapartida y tal como lo demuestra la honestidad de su confesión, el publicano ha re-nacido interiormente ya que, tal como se 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* (p. 209) (para la correcta y sincera convicción del pecado tiene que haber una convicción de **la probabilidad** del perdón).

[345])- Publicado por ejemplo en “*Constitutional Documents*” de Gardiner. Esta lucha contra la ascesis (enemiga de la autoridad) quizás se puede poner en paralelo con la persecución de Port Royal y los jansenistas por parte de Luis XIV.

[346])- El punto de vista de **Calvino** en esto fue esencialmente más tolerante aun, al menos en lo referente a las formas aristocráticas de disfrutar de la vida. Sólo la Biblia constituye el límite; el que la respeta y mantiene una conciencia limpia no necesita temer y sospechar de cualquier inclinación a gozar de la vida que sienta. Las expresiones relacionadas con esto en el Capítulo X de Inst. Christ. Rel. (por ejemplo: *nec fugese ea quoque possumus quae videntur oblectationi magis quam necessitati inservire*), por si mismas, hubieran podido abrir todas las puertas a una praxis muy laxa. Aquí imperó también la circunstancia que, en los epígonos y al lado de la progresiva angustia por la *certitudo salutis*, en el ámbito de la “*ecclesia militans*” fueron los **pequeños burgueses** los que se convirtieron en portadores del desarrollo ético del calvinismo.

[347])- Th. Adams (Works of the Pur. Div. pág. 3). Por ejemplo un sermón sobre “*the three divine sisters*” (las tres hermanas divinas) (“Amor es, sin embargo, la mayor de todas ellas”) comienza con la observación que ¡también Paris le ofreció la manzana a Afrodita!

[348])- Las novelas y los libros similares son “*wastetimes*” (pérdidas de tiempo) y no

deben leerse (Baxter, Christ. Dir. I pág. 51 Sp. 2). En Inglaterra, el marchitamiento de la lírica y de la canción popular – y no sólo el del drama – después de la era isabelina es algo conocido. Quizás en materia de artes plásticas el puritanismo no encontró demasiado para reprimir. Lo que llama la atención es la caída de un talento musical aparentemente muy bueno (el papel de Inglaterra en la Historia de la música no fue irrelevante) hasta esa nada absoluta que podemos observar más tarde en los pueblos anglosajones y que se percibe en este sentido hasta el día de hoy. Fuera de las iglesias de los negros – y a cargo de cantantes profesionales que ahora se contratan en las iglesias como “*attractions*” (en la Trinity Church de Boston y en 1904 a \$8.000 por año) – en Norteamérica y como “canto comunitario” no se escucha mayormente más que un griterío insoportable para oídos alemanes. (**En parte**, también en Holanda se observan procesos análogos).

[349])- Tal como lo revelan los debates de los sínodos, en Holanda sucede lo mismo (Véanse las resoluciones sobre el árbol de Mayo en la Colección de Reitsma VI, 78. 139 etc.).

[350])- Siguiendo ciertas percepciones cristianas del arte adversas a la belleza que en última instancia se remontan al Deutero-Isaías y al Salmo 22, es probable que la revalorización del Antiguo Testamento y la orientación pietista contribuyeran a hacer más posible **lo feo** como objeto artístico y que en esto también jugara un papel el rechazo puritano de la idolatría. Pero todo lo particular parece ser todavía algo inseguro. En la Iglesia romana motivos (demagógicos) completamente diferentes produjeron fenómenos aparentemente similares – aunque y en todo caso, con un resultado artístico totalmente distinto. Quien se para ante el “Saul y David” de Rembrandt (en la Mauritshuis) cree percibir directamente la poderosa acción de la sensibilidad puritana. El agudo análisis de las influencias culturales holandesas expuesto en el “Rembrandt” de Cari Neumann señala posiblemente la medida de lo que actualmente se **puede** saber sobre ello y hasta qué punto al protestantismo ascético se le pueden adscribir efectos positivos y fecundos en el arte.

[351])- Resulta imposible exponer aquí las múltiples causas que determinaron la relativamente escasa penetración de la ética calvinista en la práctica cotidiana holandesa, el debilitamiento del espíritu ascético en Holanda y el menor poder expansivo del puritanismo holandés en absoluto. El proceso comienza ya a principios del Siglo XVII (a los congregacionalistas ingleses que huyeron a Holanda después de 1608 les repugnó la laxitud del descanso sabatina holandés) y se completa bajo el gobierno de Federico Enrique. En parte estas causas residieron también en la constitución política (ciudades y federaciones regionales particularistas) y en la muy menor capacidad defensiva (en lo esencial, la guerra por la libertad muy pronto se libró con **el dinero** de Amsterdam y con ejércitos mercenarios; los predicadores ingleses ilustraban la confusión de lenguas de Babilonia haciendo referencia al ejército holandés). Con ello, la seriedad del conflicto religioso quedó en buena medida transferido a otros, pero también se perdió la oportunidad de participar en el **poder** político.

Por el contrario, el ejército de Cromwell – si bien parcialmente reclutado a la fuerza – se percibía a sí mismo como un ejército de **ciudadanos**. (Por supuesto, tanto más característico resulta que fuera **precisamente este** ejército el que incluyó en su programa la eliminación de la **obligatoriedad** del servicio militar. Es que sólo estaba permitido combatir por la gloria de Dios y por una causa concientemente reconocida como buena, pero no por el capricho de los príncipes. La constitución militar inglesa, que resulta “inmoral” según los conceptos tradicionales alemanes, tuvo **históricamente** al principio motivaciones muy “morales” y fue una demanda de soldados jamás vencidos. Recién después de la Restauración esto quedó al servicio de los intereses de la Corona).

Los *schutterijen*, portadores del calvinismo durante el período de la gran guerra, aparecen en los cuadros de Hals con actitudes bien poco “ascéticas” ya media generación después del sínodo de Dordrecht. Constantemente se encuentran protestas contra su modo de vida en los sínodos. El concepto holandés de “*Deftigheid*” es una mezcla de “honorabilidad” racional-burguesa y orgullo patricio de posición social. El escalonamiento clasista de los asientos en las iglesias holandesas muestra todavía hoy el carácter aristocrático de esta institucionalidad eclesiástica. La continuidad de la economía de la ciudad frenó a la industria que prosperó sólo mediante “*refugiés*” y por consiguiente sólo en forma periódica.

Sin embargo y en la misma dirección que en otras partes, también en Holanda actuó la ascesis mundana del calvinismo y del pietismo (incluso en el sentido, que veremos en seguida, de la “obligación ascética a ahorrar” como lo testimonia Groen van Prinsterer. La casi total ausencia de literatura artística en la Holanda calvinista no es, por supuesto, ninguna casualidad. Véase sobre Holanda, por ejemplo, Busiren - Huët, *Het land van Rembrandt*, editado también en alemán por von der Ropp.) La importancia de la religiosidad holandesa como imposición ascética del ahorro aparece claramente todavía en el Siglo XVIII, por ejemplo, en los apuntes de Albertus Haller. En relación con las características típicas de la crítica artística holandesa y sus motivaciones se puede comparar, por ejemplo, las notas autobiográficas de Const. Huyghens (escritas entre 1629/31) en *Oud Holland* 1891. (El ya citado trabajo de Groen van Prinsterer, *La Hollands et l'influence de Calvin* (1864) no ofrece nada decisivo para **nuestros** problemas). Desde el punto de vista social, la colonia Nieu-Nederland en América fue un dominio semi-feudal de “patrones” – comerciantes que adelantaban el capital – y, a diferencia de la Nueva Inglaterra, resultó difícil hacer emigrar hacia allí a la “pequeña gente”.

[352])- Cabe recordar como las autoridades puritanas de la ciudad clausuraron el teatro de Stratford-on-Avon todavía en vida de Shakespeare, cuando éste se hallaba allí en sus últimos años. (El odio y el desprecio de Shakespeare por los puritanos aparece en cada oportunidad). Todavía en 1777 la ciudad de Birmingham se negaba a autorizar un teatro por considerarlo favorecedor de la “pereza” y, por lo tanto, perjudicial para el comercio (Ashley pág. 196 Nota. 2, Op. Cit. pág. 7. 8).

[353])- También aquí lo decisivo es que para los puritanos **solamente** existió una opción binaria: o bien voluntad divina, o bien vanidad humana. Por eso es que, para ellos, no podía existir una “adiáfora” estoica. Calvino, como ya hemos señalado, tuvo frente a esto una posición distinta: lo que uno come, lo que uno viste, etc. es indiferente siempre y cuando la consecuencia no sea la esclavitud del alma ante el poder del deseo. La independencia del “mundo” debe manifestarse en la indiferencia; igual que entre los jesuitas pero en Calvino significa la utilización, en forma indiscriminada y sin avidez, de los bienes que la tierra ofrece (p. 409 y ss. de la edición original del *Institutio Christianae Relig.*). Una posición que a los fines prácticos se hallaba más cerca de la luterana que del precisismo de los epígonos.

[354])- La actitud de los cuáqueros en este sentido es conocida. Pero ya a principios del Siglo XVII la comunidad de los Exulantes desató durante toda una década las más furiosas tormentas a consecuencia del sombrero y del vestido de la esposa de un pastor. (Narrado con mucho humor en *Congregationalism of the last 300 years* [Congregacionalismo de los últimos 300 años] de Dexter). Ya Sanford (Op. Cit.) ha señalado que la moda actual del peinado masculino es la misma que la de los tan ridiculizados “*roundheads*” (cabezas redondas) y que la igualmente ridiculizada **vestimenta** masculina de los puritanos también es esencialmente similar a la actual, al menos en cuanto a los **principios** subyacentes.

[355])- Sobre esto véase nuevamente el ya citado libro de Veblens: *The theory of*

business enterprise (La teoría de la empresa comercial).

[356])- Constantemente nos encontramos con este criterio. Por él se explican manifestaciones como: Every penny, which is paid upon yourselves and children and friends must be done as by Gods own appointment and to serve and please him. Watch narrowly, or else that thievish carnal self will leave God nothing. (Cada penique gastado en vosotros mismos o en vuestros hijos y amigos debe ser pagado como si lo fuera por indicación de Dios mismo y para servirle y agradarle. Prestad atención, porque de otro modo ese ladrón que es vuestra persona carnal no le dejará nada a Dios. (Baxter Op. Cit. I pág. 108 infra, a la derecha). Esto es lo decisivo: lo que se destina a fines **personales** se sustrae del servicio a la gloria de Dios.

[357])- Con justa razón se suele recordar (p. ej. Dowden Op. Cit.) que Cromwell salvó de la destrucción las obras de Rafael y “El Triunfo de César” de Mantegna que Carlos II quería vender. Frente a la literatura nacional inglesa es conocido que también la sociedad de la Restauración adoptó una postura de completa frialdad y hasta de rechazo. Es que, en las cortes, la influencia de Versalles fue en todas partes todopoderosa. El analizar en detalle el alejamiento de los placeres espontáneos de la vida cotidiana y su influencia sobre el espíritu de las más destacadas personalidades del puritanismo y de quienes pasaron por esa escuela constituye una tarea que, en todo caso, no puede ser resuelta en el marco del presente esquema. Washington Irving (Bracebridge Hall Op. Cit.), con una tradicional terminología inglesa, formula el efecto diciendo: “*it* (se refiere a la libertad política – nosotros decimos: el puritanismo) *evinces less play of the fancy , but more power of imagination .*” (se manifiesta menos libertad de **fantasía**, pero más poder de **imaginación**). Basta con pensar en la posición de **los escoceses** en materia de ciencia, literatura, inventos técnicos y hasta en la vida comercial de Inglaterra para darse cuenta de que esta observación, formulada quizás de un modo algo estrecho, se aproxima a la verdad. No trataremos aquí la importancia de esta concepción para el desarrollo de la tecnología y de las ciencias empíricas. La relación misma aparece hasta en todos los aspectos de la vida cotidiana. Para el cuáquero, por ejemplo, las “*recreations*” permitidas (según Barclay) son: visitar a los amigos, leer de obras históricas, **experimentar en matemática y física**, dedicarse a la jardinería, comentar los acontecimientos mundiales generales y los relacionados con los negocios, etc. Las razones de ello son las ya mencionadas.

[358])- Magníficamente analizado en el “Rembrandt” de Carl Neumann, una obra que, en absoluto, debería ser considerada en relación con las observaciones arriba expuestas.

[359])- Así lo expresa Baxter en la cita antes mencionada T.I pág. 108 infra.

[360])- Véase por ejemplo la conocida descripción del Coronel Hutchinson (frecuentemente citada, como por ejemplo en Sanford Op. Cit. Pág. 57) que figura en la biografía redactada por su viuda. Después de exponer todas sus virtudes caballerescas y su naturaleza inclinada al alegre goce de la vida se dice allí: “*He was wonderfully neat, cleanly and genteel in his habit, and had a very good fancy in it; but he left off very early the wearing of anything that was costly*” ... (Era maravillosamente prolijo, limpio y gentil en sus hábitos, y disfrutaba mucho de ellos; pero muy pronto **dejó de ponerse cualquier cosa que fuese costosa**). Completamente similar es el ideal de la mujer puritana, abierta al mundo y finamente educada, pero que mezquina dos cosas: 1. tiempo y 2. gastos en “pompa” y diversiones. Ver la descripción en el discurso fúnebre de Baxter para Mary Hammer (Works of the Pur. Div. pág. 533)

[361])- Aparte de **muchos** otros ejemplos, recuerdo en forma especial a un fabricante inusualmente exitoso y muy acaudalado en su vejez. Cuando, por un tenaz problema digestivo, el médico le recomendó disfrutar de algunas ostras por día, el hombre sólo con mucha dificultad pudo ser convencido de hacerlo. Por otra parte sin embargo,

muy importantes fundaciones de beneficencia, que ya en vida había instituido y que eran prueba de su “mano abierta”, demostraban que se trataba **tan sólo** del efecto de ese sentimiento “ascético” que considera moralmente objetable **el disfrute** de la propiedad y no de algo relacionado con la avaricia.

[362])- La **separación** del taller, del mostrador, el “negocio” en absoluto, de la vivienda privada – de la firma y del nombre – la diferenciación entre capital comercial y patrimonio personal; la tendencia a hacer del “negocio” un “*corpus mysticum*” (por de pronto al menos como patrimonio societario), son todos fenómenos que apuntan en la misma dirección. Véase sobre esto mi “Handelsgesellschaften im Mittelalter” (Sociedades comerciales en la Edad Media).

[363])- Con acierto, Sombart, en su “Capitalismo” (1ª Edición), ya hace referencia ocasional a este característico fenómeno. Lo que hay que tener presente, sin embargo, es que la acumulación del patrimonio proviene de dos fuentes psicológicas muy diferentes. La acción de una de ellas se extiende hasta la más remota antigüedad y se expresa en fundaciones, fideicomisos etc. con la misma intensidad y quizás con aun mayor pureza que en el equivalente afán de morir eventualmente cargando un alto peso material propio y, por sobre todo, de asegurar la continuidad del “negocio”, aunque sea perjudicando los intereses personales de la mayoría de los descendientes herederos. En **estos** casos, aparte del deseo de alcanzar una vida ideal después de la muerte mediante los propios logros, de lo que se trata es de mantener el “*splendor familiae*”, vale decir: se trata de una vanidad que apela a la – por decirlo así – personalidad extendida del fundador. En todo caso y en el fondo, los objetivos son egocéntricos.

No es lo que sucede con ese motivo “burgués” que **nosotros** tratamos aquí. En este caso, la sentencia del ascetismo: “debes renunciar, renunciar debes” se traduce positivamente al capitalismo en: “debes ganar, ganar debes” y, en su irracionalidad, queda ante nosotros simple y puramente como una especie de imperativo categórico. Aquí, entre los puritanos, el motivo es solamente la gloria de Dios y el propio deber, no la vanidad del hombre; y, **actualmente, sólo** el deber para con la “profesión”. Quien halla placer en ilustrar una idea por sus consecuencias extremas no tiene más que recordar, por ejemplo, aquella teoría de ciertos multimillonarios norteamericanos según la cual **no hay** que dejarle los miles de millones ganados a los hijos para no quitarles a éstos el beneficio moral de tener que trabajar y obtener ganancias por sí mismos. **Actualmente**, por supuesto, esto no es más que una pompa de jabón “teórica”.

[364])- Como constantemente habrá que subrayar, **esto** es lo que en forma muy especialmente clara se destaca entre los cuáqueros (aparte de los criterios puramente ascéticos de la mortificación carnal).

[365])- A la misma Baxter la rechaza (Saints' everl. rest 12) exactamente por los mismos motivos que resultan usuales entre los jesuitas: al cuerpo hay que darle lo que necesita, de otro modo uno se vuelve su siervo.

[366])- Especialmente en el cuaquerismo, este ideal ya está presente en la primera época de su desarrollo, tal como en importantes aspectos lo expuso Weingarten en su “Englischen Revolutionskirchen” (Iglesias Revolucionarias Inglesas). También las detalladas argumentaciones de Barclay (Op. Cit. 519 y ss., 533) exponen esto en forma por demás clara. Lo que hay que evitar es: 1)- La vanidad del creado, por lo tanto toda ostentación, baratijas y el empleo de cosas que no tienen un fin **práctico** o que resultan apreciadas por su rareza (consecuentemente: por vanidad). 2)- El empleo irresponsable de la propiedad como, por ejemplo, gastar en cubrir necesidades menos imperiosas en una medida **desproporcionada** a la satisfacción de las inevitables

necesidades de la vida y la previsión del futuro.

El cuáquero constituyó, pues, una “ley de la utilidad límite” ambulante. Un “*moderate use of the creature*” (uso moderado de la creatura) es completamente admisible, **sin embargo** se le podía dar importancia a la calidad y a la solidez de las telas sólo en la medida en que esto no condujese a la “*vanity*” (vanidad). Acerca de todo esto, véase: “*Morgenblatt für gebildete Leser*” [Diario de la mañana para lectores ilustrados] 1846 N° 216 y ss. (Especialmente: “*Komfort und Solidität der Stoffe bei den Quäkern*”, [Confort y solidez de las telas entre los cuáqueros] Cf. *Schneckenburgen Vorlesungen* [Conferencias de Schneckenburgo] pág. 96 y ss.)

[367])- Ya se ha señalado que **aquí** no entramos en la cuestión de las condiciones de clase de los movimientos religiosos (sobre ello, véanse los ensayos sobre “Ética Económica de las Religiones Universales”). Sin embargo, tanto como para mostrar que, por ejemplo Baxter – al que hemos utilizado principalmente aquí – no miraba a través de los anteojos de la “burguesía” de aquella época, es suficiente con recordar que incluso para él las profesiones que más agradan a Dios siguen una secuencia que, después de las profesiones académicas, coloca en primer lugar al “*husbandman*” (el agricultor – una persona cuya ocupación es la *husbandry*) y sólo **luego** vienen los *mariners, clothiers, booksellers, tailors*, etc. (marineros, tenderos, librereros, sastres) en abigarrada multitud. Incluso (y esto es bastante significativo) los mencionados *mariners* están pensados como pescadores quizás tanto como personal embarcado. En este sentido, algunas expresiones del Talmud ya son diferentes. Compárese lo anterior, por ejemplo, con las sentencias del rabino Eleazar en *Wünsche, Talmud de Babilonia* (edición alemana) II 1 pág. 20, 21. Aunque, por supuesto, también hay otras opiniones en contrario, todas las de este rabino tienen el sentido que las relaciones comerciales son mejores que la agricultura. (*Vermittler* II 2 pág. 68 – Pero la inversión aconsejable es: 1/3 en tierras; 1/3 en mercaderías y 1/3 en dinero al contado).

Para aquellos cuya conciencia causal no queda satisfecha sin interpretaciones económicas (o “materialistas” como por desgracia se sigue diciendo) sea expresado aquí que considero muy importante la influencia del desarrollo económico en el destino de las construcciones intelectuales religiosas y que en el futuro intentaré exponer cómo, en nuestro caso, se fueron estructurando los procesos de adaptación mutua. Lo que sucede es que esos contenidos intelectuales religiosos **no** se dejan **deducir** sin más y simplemente en forma “económica”. Es que – y no hay nada que hacer al respecto – justamente **por sí mismos** estos contenidos constituyen los elementos plásticos más poderosos de las “idiosincrasias étnicas” y poseen en sí mismos también su propia normatividad y su propio poder coercitivo. Y por encima de esto, en la medida en que intervienen ingredientes extra-religiosos, las diferencias **más importantes** – entre el luteranismo y el calvinismo – obedecen principalmente a condiciones **políticas**.

[368])- En esto piensa Ed. Bernstein cuando dice en su ensayo ya citado: “La ascesis es una virtud burguesa”. Sus manifestaciones en la obra citada **son las primeras** que han señalado en absoluto estas importantes relaciones. Sucede tan sólo que la interrelación es mucho más abarcadora de lo que Bernstein sospecha. Porque lo decisivo no fue la mera acumulación de capital sino la racionalización ascética de toda la vida profesional. Para las colonias norteamericanas, en Doyle aparece ya claramente la antítesis entre el Norte puritano – dónde, en virtud de la “imposición ascética del ahorro”, constantemente existió capital que necesitaba ser invertido – y las condiciones existentes en el Sur.

[369])- Doyle, *The English in America* (Los Ingleses en América) Vol. II Cap. 1. Desde el punto de vista puramente económico la existencia de sociedades siderúrgicas (1643), tejedurías (1659) para el mercado (y por lo demás también el gran florecimiento de la

manufactura) en Nueva Inglaterra durante la primera generación posterior a la fundación de la Colonia constituye un anacronismo. Estos emprendimientos están en notoria contradicción con la situación del Sur e incluso con la de Rhode Island que no era calvinista y dónde se gozaba de una completa libertad de conciencia. Allí, a pesar de la existencia de un excelente puerto, todavía en 1686 el informe del Gobernador y el Consejo expresaba: “*The great obstruction concerning trade is the want of merchants and men of considerable estates amongst us*” (El gran impedimento en lo referente al comercio es la falta entre nosotros de comerciantes y de hombres con haciendas considerables) (Arnold, *History of the State of Rhode Island*. pág. 490). De hecho, difícilmente pueda ponerse en duda que en esto participó la compulsión a reinvertir constantemente el capital ahorrado debido a la limitación puritana del consumo. Y a esto se agrega todavía el papel de la disciplina eclesiástica que aun no es el momento de tratar aquí.

[370])- Lo expuesto por Busken – Huëts (Op. Cit. Tomo. II, Cap. III y IV) demuestra que estos círculos, por supuesto, se redujeron rápidamente en los Países Bajos. Así y todo, Groen van Prinsterer (Handb. d. Gesch, v. h. V. 3ª Edic., § 303 Nota., pág. 254) señala refiriéndose a la época **posterior** a la Paz de Westfalia: “*De Nederlanders verkoopen veel en verbruiken wenig*” (Los holandeses venden mucho y consumen poco).

[371])- En cuanto a Inglaterra, Ranke (*Englische Geschichte* IV, pág. 197) cita, por ejemplo, la nota de un noble realista que, luego de la entrada de Carlos II en Londres, recomendaba prohibir por ley la adquisición de tierras por parte del capital burgués para obligarlo así a volcarse hacia el comercio. El estamento de los “regentes” holandeses emergió como “estamento” del patriciado burgués de las ciudades **mediante** la compra de las antiguas tierras señoriales (véase la querrela del año 1652 citada por Fruin en la que se alega que los Regentes ya no eran comerciantes sino rentistas). Estos círculos, por supuesto, nunca estuvieron íntimamente inclinados hacia el calvinismo. Y la notoria pasión por la nobleza y sus títulos por parte de la burguesía holandesa durante la segunda mitad del Siglo XVII ya por sí sola muestra que, al menos para **este** período, hay que aceptar con reservas esa antítesis entre las condiciones de Inglaterra y Holanda. La hegemonía del dinero heredado quebró aquí al espíritu ascético.

[372])- A la fuerte compra de campos agrícolas ingleses por parte del capital burgués siguió la gran época de la agricultura inglesa.

[373])- En no pocas oportunidades los *landlords* anglicanos se han negado, hasta incluso en este siglo, a contratar inconformistas como arrendatarios. (En la actualidad ambos partidos eclesiásticos son aproximadamente iguales en número, pero antes los inconformistas se hallaban siempre en minoría).

[374])- H. Levy tiene razón cuando advierte (en el recientemente publicado artículo que apareció en Archiv f. Sozialwiss. 46 pág. 605 y ss.) que, según la “idiosincrasia” que puede inferirse de numerosos rasgos, el pueblo inglés probablemente estuvo más bien **menos** dispuesto que otros a aceptar la ética ascética y las virtudes burguesas. Uno de los caracteres básicos de este pueblo fue (y es) una ruda y rústica alegría de vivir. El poder de la ascesis puritana por la época de su hegemonía demuestra justamente el sorprendente grado en que este rasgo fue **atemperado** entre los partidarios del puritanismo.

[375])- Algo que reaparece constantemente en la descripción de Doyle. En la postura de los puritanos, la motivación religiosa constantemente ejerció una influencia decisiva (aunque, por supuesto, no **exclusivamente** decisiva). La Colonia estuvo dispuesta (bajo la conducción de Winthrop) a permitir la inmigración de *gentlemen*, incluso un Senado con nobleza hereditaria, **con la única condición** que los *gentlemen*

se integraran a la iglesia. Fue para mantener la disciplina **de la iglesia** que se decidieron los asentamientos cerrados. (En la colonización de New Hampshire y Maine intervinieron grandes comerciantes anglicanos que fundaron grandes propiedades ganaderas. En este caso existió poca interrelación social). Ya en 1632 aparecieron quejas contra la fuerte “codicia” de los habitantes de Nueva Inglaterra (véase, por ejemplo, *Economic and Social History of New England I* pág.125 de Weeden).

[376])- Esto ya lo subrayaba Petty (Op. Cit.) y todas las fuentes contemporáneas sin excepción hablan especialmente de los **sectarios** puritanos – baptistas, cuáqueros, mennonitas – como de un estamento en parte indigente y en parte formado por **pequeños** capitalistas, poniéndolo en contraste tanto contra la aristocracia de los grandes comerciantes como contra los aventureros financistas. Pero justamente de este estamento de **pequeños** capitalistas, y **no** de, por ejemplo, de los grandes financieros – monopolistas, proveedores del Estado, prestamistas del gobierno, empresarios coloniales, *promoters*, etc. – fue que surgió lo **característico** del capitalismo de Occidente: la organización del trabajo industrial en el marco de la burguesía y la economía privada. (Véase, por ejemplo, B. Unwin , *Industrial Organization in the 16th and 17th centuries*, Londres 1914 pág. 196 y ss.) Para demostrar que esta contraposición ya era conocida por los propios contemporáneos, véase el *Discourse concerning Puritans* de Parker, de 1641, en dónde también se subraya el contraste con los impulsores de proyectos y los cortesanos.

[377])- Sobre la forma en que se manifestó la política de Pennsylvania en el Siglo XVIII, especialmente también durante la Guerra de Independencia, véase Sharpless, *A Quaker experiment in Government Philadelphia* 1902.

[378])- Cf. el mismo en la biografía de Wesley, de Southey, Cap.29 .

[379])- Vaya este pasaje como recomendación a todos aquellos que pretenden ser más sabios y estar mejor informados sobre estas cosas que **los propios** dirigentes y contemporáneos de aquellos movimientos quienes, como puede verse, sabían perfectamente lo que estaban haciendo – y arriesgando. Realmente es inaceptable que algunos de mis críticos hayan puesto en tela de juicio, en la forma liviana en que lamentablemente ha sucedido, hechos concretos totalmente indiscutibles y por nadie discutidos de los cuales he investigado tan sólo un poco más las motivaciones internas. Nadie dudó en el Siglo XVII de la existencia de estas relaciones (Cf. Manley, *Usury of 6% examined* 1669 pág. 137). Aparte de los autores ya mencionados, las dieron por sobreentendidas poetas como H. Heine y Keats, al igual que representantes de la ciencia como Macaulay, Cunningham y Rogers, o escritores como MathewArnold. De la literatura más reciente, véase Ashley, *Birmingham Industry und Commerce* (1913), quien oportunamente me manifestó por carta su completo acuerdo. En cuanto a la totalidad del problema, véase el ya citado ensayo de H. Levy.

[380])- Que las mismas relaciones ya eran sobreentendidas en la época clásica del puritanismo es algo que quizás no puede quedar más claro que a través de lo que directamente argumenta Bunyan en “*Mr. Money-Love*” (Sr. Dinero-Amante): “está permitido volverse religioso **para volverse rico**, por ejemplo, para aumentar la clientela”, porque, **la razón por la cual** uno se ha vuelto religioso es intrascendente (pág. 114 de la edición de Tauchnitz).

[381])- Defoe fue un apasionado inconformista.

[382])- También Spener (Theol. Bedenken Op. Cit. pág. 426 y ss., 429, 432 y ss.), aun cuando considera la profesión de comerciante como llena de tentaciones y trampas, responde a una consulta afirmando: “Me parece bien, en lo que al comercio se refiere, ver que el querido amigo no conoce escrúpulos y los reconoce como un modo de vida que es tal cual es para beneficiar en mucho al género humano, por lo que se practica

el amor según la voluntad de Dios.” En varios pasajes diferentes esto se refuerza aun más con argumentos mercantilistas. Es cierto que Spener, ocasionalmente y de un modo completamente luterano, además de considerar al afán de enriquecerse como el peligro principal, lo rechaza terminantemente haciendo referencia a Tim. 1 6, 8 y 9 y a Jesus Sirach, y adopta el “criterio alimentario” (Theol. Tomo III pág. 435 supra). Pero, por otra parte, vuelve a debilitar esta afirmación señalando a los sectarios que prosperan y que, no obstante, viven en la Gracia de Dios (pág. 175 Nota 4). La riqueza, como **producto** de un trabajo profesional diligente, también para él resulta inofensiva. La postura, a consecuencia de la influencia luterana, se hace menos consecuente que la de Baxter.

[383])- Baxter en Op. Cit. pág. 16 previene contra la contratación de “*heavy, flegmatic, sluggish, fleshly, slothful persons*” (personas pesadas, flemáticas, perezosas, carnales, holgazanas) como “*servants*” (sirvientes) y recomienda la preferencia por “*godly servants*”, (sirvientes devotos) no sólo porque los “*ungodly servants*” (sirvientes herejes) no serían más que “*eyeservants*” (sirvientes que realizan bien sus tareas sólo si se los vigila) que 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.*” (un sirviente realmente devoto te brindará todo su servicio en obediencia **a Dios, como si Dios mismo le hubiera solicitado hacerlo**). Los demás, en cambio, tiene la tendencia a “*to make no real matter of conscience of it*” (no hacer de ello una real **cuestión de conciencia**). Y a la inversa, el signo de la santificación en los trabajadores no es la confesión formal de la religión sino la “*conscience to do their duty*” (conciencia de cumplir con su deber). Como puede verse, los intereses de Dios y los del empleador coinciden notoriamente bien. Incluso Spener (Theol. Bed. III pág. 272), aunque advierte enfáticamente que hay que dejarse **tiempo** para pensar en Dios, presupone como algo sobreentendido que los trabajadores se deben conformar con el absoluto mínimo de tiempo libre (incluso los domingos). Con justa razón, los escritores ingleses denominaron a los inmigrantes protestantes como “pioneros del trabajo calificado”. Véanse también las pruebas en H. Levy *Die Grundl. des ökonom. Liberalismus* pág. 53.

[384])- Véase, por ejemplo, en Hoornbeek Op. Cit. Vol. I pág. 153 la analogía que, medida en términos humanos, existe entre la distribución “injusta” de la predestinación sólo para algunos y la igualmente injusta distribución de los bienes que es casi completamente similar. Pero, encima de esto – por ejemplo, para Baxter Op. Cit. I pág. 380) – la pobreza es con mucha frecuencia un síntoma de pereza pecaminosa.

[385])- También Th. Adams (Works of the Pur. Div. pág. 158) opina que probablemente Dios permite que muchos sean pobres porque, según Su conocimiento, no estarían a la altura de las tentaciones que la riqueza trae consigo. Porque con demasiada frecuencia la riqueza expulsa a la religión del hombre.

[386])- Ver el ya citado trabajo de H. Levy. Exactamente lo mismo se subraya en todas las descripciones (como la de Manley sobre los hugonotes).

[387])- Tampoco Inglaterra careció de algo similar. A este país pertenece aquél pietismo que, haciendo referencia al “*Serious call*” de Law (1728) predicaba **la pobreza, la castidad** y – originalmente – también el aislamiento del mundo.

[388])- La actividad de Baxter, que al momento de llegar a Kidderminster halló una comunidad absolutamente envilecida, casi no tiene precedentes en la Historia de la actividad pastoral en cuanto al grado de su éxito. Simultáneamente, sin embargo, es un típico ejemplo de **la forma** en que la ascesis educó a las masas para el trabajo – para ponerlo en términos marxistas: para la producción de la “plusvalía” – e hizo, de esta manera, **posible en absoluto** el aprovechamiento de este trabajo en la relación laboral capitalista (industria doméstica y textil). En términos generales, la relación

causal es ésta. Visto desde el punto de vista de Baxter, la inclusión de su feligresía en el engranaje capitalista estuvo puesta al servicio de intereses ético-religiosos. Visto desde el ángulo del desarrollo del capitalismo, estos intereses se pusieron al servicio del desarrollo del “espíritu” capitalista.

[389])- Y otra cosa más: se puede dudar de la relevancia psicológica de esa tantas veces mencionada “satisfacción” que el artesano medieval obtenía de lo que “él mismo producía”. Con todo, es indudable que algo de ello existió. Pero, en todo caso, la ascesis **despojó** al trabajo de este encanto mundano – ahora destruido para siempre por el capitalismo – y lo orientó hacia el Más Allá. El trabajo profesional **como tal** es algo deseado por Dios. La impersonalidad del trabajo; su escasamente gratificante carencia de sentido para el que lo considera desde el punto de vista individual; está aquí todavía glorificada por la religión. Por la época de sus inicios, el capitalismo necesitaba trabajadores puestos a disposición de la explotación económica por una cuestión **de conciencia**. En la actualidad se encuentra subido al caballo y puede forzar la disposición al trabajo sin premios ultramundanos.

[390])- Sobre estas antítesis y desarrollos véase H. Levy en la ya citada obra. La muy poderosa actitud anti-monopólica de la opinión pública, típica de Inglaterra, surgió históricamente de la conjunción de luchas **políticas** por el poder contra la corona – el Parlamento Largo excluyó a los monopolistas del Parlamento – con las motivaciones éticas del puritanismo y con los intereses económicos del pequeño y mediano capitalismo burgués enfrentados a los magnates financieros del Siglo XVII. La *Declaration of the Army* (Declaración del Ejército) del 2 de Agosto de 1652 así como la petición de los *Levellers* del 28 de Enero de 1653 exigen – aparte de la eliminación de los impuestos al consumo, los impuestos aduaneros y los impuestos indirectos – la instauración de un impuesto único (*single tax*) sobre el patrimonio y, sobre todo, “*free trade*” (libertad de comercio), es decir: la eliminación de todas las barreras monopólicas del comercio interno y externo como atentatorias contra los derechos humanos.

[391])- Cf. en esto H. Levy, *Ökon. Liberal*. Pág. 51 y ss.

[392])- Corresponde a un contexto algo diferente el demostrar que tienen un origen puritano otras componentes que no ha sido rastreadas aquí hasta sus raíces religiosas; en especial la frase: *honesty is the best policy* [la honestidad es la mejor política] (consideraciones de Franklin sobre el **crédito**). Reproduciremos aquí sólo la siguiente observación de J. A. Rowntree (*Quakerism, past and present* pág. 95 /6) sobre la cual me ha llamado la atención Ed. Bernstein: “*Is it merely a coincidence , or is it a consequence , that the lofty profession of spirituality made by the Friends has gone hand in hand with shrewdness and tact in the transaction of mundane affairs ? Real piety favours the success of a trader by insuring his integrity, and fostering habits of prudence and forethought: - important items in obtaining that standing and credit in the commercial world, which are requisite for the steady accumulation of wealth.*” (¿Es meramente una **coincidencia**, o es una **consecuencia**, que la elevada profesión de espiritualidad practicada por los *Friends* ha ido de la mano de la astucia y el tacto en las transacciones de los asuntos mundanos? La verdadera piedad favorece el éxito de un comerciante asegurando su integridad y promoviendo hábitos de prudencia y previsión: importantes elementos para obtener ese renombre y crédito en el mundo comercial que constituyen el requisito para una constante acumulación de riqueza.). En el Siglo XVII “honesto como un hugonote” era un dicho tan común como el apego a la legalidad de los holandeses que admiraba Sir W. Temple y – un siglo más tarde – la de los ingleses, comparada con la de los continentales que no habían pasado por esta escuela ética.

[393])- Muy bien analizado en el *Goethe* de Bielschowsky, Tomo. II Cap. 18. En cuanto al desarrollo del “Cosmos” **científico**, también Windelband ha expresado una idea

similar al final de su “*Blütezeit der deutschen Philosophie*” (Tomo II. de “*Gesch. d. neueren Philosophie*”).

[394])- *Saints' everlasting rest*. Cap. XII.

[395])- “No podía el viejo pasar a retiro con sus \$ 75.000 anuales? - ¡No! La fachada del almacén ahora tiene que ser ampliada en 400 pies. ¿Por qué? *That beats everything* –(eso no tiene parangón) opina él. Por la noche, cuando la mujer y la hija leen en conjunto, quisiera estar en la cama. Los domingos consulta su reloj cada 5 minutos esperando que termine el día. ¡Qué existencia más equivocada!” Así opinaba el yerno (inmigrado de Alemania) de uno de los principales ciudadanos de Ohio, dueño de una mercería. Al “Viejo”, por su parte, este juicio de su yerno le hubiera parecido totalmente incomprensible y lo hubiera interpretado como un síntoma de la falta de energía alemana.

[396])- Ya esta observación (que ha quedado aquí inalterada) debiera haberle podido mostrar a Brentano (Op. Cit.) que nunca he dudado de la importancia **autónoma** del mismo. Que tampoco el humanismo fue un “racionalismo” **puro**, es algo que hace poco ha enfatizado muy fuerte Borinski en *Abhandl. der Münchener Ak. der Wiss.* 1919

[397])- El discurso académico de von Below no trata de este problema sino de la Reforma en absoluto, especialmente de la de Lutero: *Die Ursachen der Reformation* (Freiburg 1916). Para el tema que aquí se trata, en especial las controversias relacionadas con este estudio, véase el escrito de Hermelink: *Reformation und Gegenreformation* que, no obstante, está dedicado en primer lugar a otros problemas.

[398])- Es que el esquema expuesto ha incorporado adrede sólo las relaciones que resultan indudables en cuanto a la influencia de los contenidos de conciencia religiosos sobre la vida cultural “material”. Hubiera sido fácil avanzar más allá de ello hasta una “construcción” formal que **deduzca** en forma lógica **todo** lo “característico” de la cultura moderna del racionalismo protestante. Pero hemos decidido dejar algo así a ese tipo de diletantes que creen en la “homogeneidad” de la “psique social” y la posibilidad de reducirla a **una** sola fórmula. Observemos tan sólo que, el en desarrollo del capitalismo, el período **anterior** al proceso tratado **en todas partes** estuvo condicionado por influencias cristianas, tanto restrictivas como **fomentadoras**. La clase de estas influencias pertenece a un capítulo posterior. Por lo demás, no es seguro que, de los problemas adicionales ya mencionados, uno u otro podría eventualmente ser desarrollado dentro del marco de **este** escrito. No me siento muy inclinado a escribir gruesos libros que, como sería el caso, deben apoyarse tan fuertemente en trabajos (teológicos e históricos) ajenos. (Dejo inalteradas estas frases aquí). Para **la tensión** entre el ideal de vida y la realidad durante la época del “capitalismo incipiente”, **anterior** a la Reforma, véase ahora Strieder: *Studien zur Geschichte der kapitalist. Organisationsformen* (1914) Libro II (y también el escrito de Keller, utilizado contra el antes citado trabajo de Sombart)

[399])- Creo que esta frase y las notas y observaciones que la anteceden deberían haber bastado para evitar todo malentendido acerca de lo que este tratado **pretendía** lograr y no veo **ninguna razón para algún agregado**. En lugar de la intención original de continuar inmediatamente según el programa anunciado, en su momento decidí consignar por de pronto los resultados de estudios comparativos sobre las interrelaciones **universales** entre religión y sociedad. En parte esto se debe a causas fortuitas, especialmente la aparición de “*Soziallehren der christlichen Kirchen*” (Doctrinas Sociales de las Iglesias Cristianas) de E. Troeltsch (quien puso en su lugar algunas cosas por mí mencionadas de un modo que yo, que no soy teólogo, no hubiera podido). Pero, en parte también se debe a la intención de sacar estas consideraciones de su aislamiento y colocarlas dentro del contexto general del desarrollo cultural. En un volumen a continuación se encontrarán los mencionados estudios, precedidos por

un corto escrito de ocasión sobre el arriba utilizado concepto de “secta” y, simultáneamente, para exponer la importancia de la concepción puritana **de la iglesia** para el espíritu capitalista contemporáneo.