

La ética protestante y el espíritu del capitalismo

Introducción general a los “Ensayos sobre sociología de la religión” (1920)*

Introducción y edición crítica de
Francisco Gil Villegas M.



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

Sólo en Occidente hay “ciencia” en aquella fase de su desarrollo que actualmente reconocemos como “válida”. A no dudarlo, también en otras partes (India, China, Babilonia, Egipto) ha habido conocimientos empíricos, meditación sobre los problemas del mundo y de la vida, filosofía de matices racionalistas y hasta teológicos (aun cuando la elaboración de una teología sistemática haya sido más bien la obra del cristianismo, influenciado por el espíritu helénico; en el Islam y en algunas sectas indias sólo se encuentran atisbos); conocimientos y observaciones tan profundos como agudos. Pero a la astronomía de los babilonios, como a cualquier otra, le faltó la fundamentación matemática, que los helenos fueron los primeros en darle (aun cuando eso mismo hace tanto más asombroso el desarrollo alcanzado por la astrología, sobre todo entre los babilonios). A la geometría // le faltó la “demostración racional”, que también fue producto del espíritu helénico, el primero igualmente en crear la mecánica y la física. Las ciencias naturales indias carecieron de la experimentación racional (producto del Renacimiento, salvando algunos fugaces atisbos de la Antigüedad) y del moderno laboratorio; por eso, la medicina (tan desarrollada en la India en el orden empírico-técnico) careció de todo fundamento biológico y bioquímico, singularmente. Ninguna civilización no occidental ha conocido la química racional. A la historiografía china, que alcanzó un alto desarrollo, le falta el *pragma* tucididiano. Maquiavelo tuvo precursores en la India;* pero a la teoría asiática del Estado le falta una sistematización semejante a la aristotélica y toda suerte de conceptos racionales. Fuera de Occidente no existe una ciencia jurídica racional,* a pesar de todos los indicios que puedan encontrarse en la India (Escuela de Mimamsa), a pesar de todas las amplias codificaciones y de todos los libros jurídicos, indios o no, puesto que faltaban los esquemas y las categorías estrictamente jurídicas del derecho romano y de todo el derecho occidental amamantado por él. Algo semejante al derecho canónico no se conoce fuera de Occidente.

Lo mismo ocurre con el arte. Parece ser que el oído musical estuvo mucho más finamente desarrollado en otros pueblos que actualmente entre nosotros o, en todo caso, no era menos fino que el nuestro. Todos los pueblos conocían la polifonía, la instrumentación, los distintos compases, y, como nosotros, conocían y combinaban los intervalos tónicos racionales; pero sólo en Occidente ha existido la música armónica racional* (contrapunto, armonía), la composición musical sobre la base de los tres

tritonos y la tercera armónica, nuestra cromática y nuestra enarmonía (que sólo a partir del Renacimiento han sido conocidas racionalmente como elementos de la armonización), nuestra orquesta con su cuarteto de cuerda como núcleo y la organización del conjunto de instrumentos de viento, el bajo fundamental, nuestro pentagrama (que hace posible la composición y ejecución de las modernas obras musicales y asegura, por tanto, su duración // en el tiempo), nuestras sonatas, sinfonías y óperas (a pesar de que siempre ha habido música de programa y de que todos los músicos han empleado como medio de expresión musical el matizado, la alteración de tonos, la cromática) y, como medios de ejecución, nuestros instrumentos básicos: órgano, piano y violines.

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

También ha estado muy extendida la organización estamentaria de las corporaciones políticas y sociales; pero sólo Europa ha conocido el Estado estamentario: *rex et regnum*, en sentido occidental. Y, desde luego, sólo el Occidente ha creado parlamentos con “representantes del pueblo” periódicamente elegidos, con demagogos y gobierno de los líderes como ministros responsables ante el parlamento:* aun cuando es natural que en todo el mundo ha habido “partidos” en el sentido de organizaciones que aspiraban a conquistar o, al menos, influir en el poder. También el Occidente es el único que ha conocido el “Estado” como organización política, con una “constitución” racionalmente

establecida, con un derecho racionalmente estatuido y una administración de funcionarios especializados guiada por reglas racionales positivas: las “leyes”; fuera de Occidente, todo esto se ha conocido de modo rudimentario, pero siempre faltó esta esencial combinación de los elementos característicos decisivos.

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

“Afán de lucro”, “tendencia a enriquecerse”, sobre todo a enriquecerse monetariamente en el mayor grado posible, son cosas que nada tienen que ver con el capitalismo. Son tendencias que se encuentran por igual en los camareros, los médicos, los cocheros, los artistas, las *cocottes*, los funcionarios corruptibles, los jugadores, los mendigos, los soldados, los ladrones, los cruzados: en *all sorts and conditions of men*, en todas las épocas y en todos los lugares de la tierra, en toda circunstancia que ofrezca una posibilidad objetiva de lograr una finalidad de lucro. Es preciso, por tanto, abandonar de una vez para siempre un concepto tan elemental e ingenuo del capitalismo, con el que // nada tiene que ver (y mucho menos con su “espíritu”) la “ambición”, por ilimitada que ésta sea; por el contrario, el capitalismo debería considerarse precisamente como el freno o, por lo menos, como la moderación racional de este irracional impulso lucrativo. Ciertamente, el capitalismo se identifica con la aspiración a la ganancia lograda con el trabajo capitalista incesante y racional, la ganancia siempre renovada, la “rentabilidad”. Y así tiene que ser; dentro de una ordenación capitalista de la economía, todo esfuerzo individual no enderezado a la probabilidad de conseguir una rentabilidad está condenado al fracaso.

Comencemos por definirlo con alguna mayor precisión de lo que suele hacerse de ordinario. Para nosotros, un acto de economía “capitalista” significa un acto que descansa en la expectativa de una ganancia debida al juego de recíprocas probabilidades de cambio; es decir, en probabilidades (formalmente) pacíficas de lucro. El hecho formal y actual de lucrar o adquirir algo por medios violentos tiene sus propias leyes, y en todo caso no es oportuno (aunque no se pueda prohibir) colocarlo bajo la misma categoría que la actividad orientada en último término hacia la probabilidad de obtener una ganancia en el cambio.¹ Cuando se aspira de // modo racional al lucro de tipo capitalista, la actividad correspondiente se basa en un cálculo de capital; es decir, se integra en una serie planificada de prestaciones útiles reales o personales, como medio adquisitivo, de tal suerte que, en el balance final, el valor de los bienes estimables en dinero (o el valor de estimación periódicamente calculado de la riqueza valorable en dinero de una empresa estable) deberá exceder al “capital”, es decir, al valor de estimación de los medios adquisitivos reales que se emplearon para la adquisición por cambio (debiendo, por tanto, aumentar continuamente con la vida de la empresa). Ya se trate de mercancías *in natura* entregadas en consignación a un comerciante en viaje, cuyo producto puede consistir a su vez en otras mercancías *in natura*; o de una fábrica cuyos edificios, máquinas y existencias en dinero, materias primas y productos fabricados o a medio fabricar representan créditos a los que corresponden sus respectivas obligaciones, lo decisivo en todo caso es el cálculo realizado con el capital en metálico, ya por medio de la moderna

contabilidad o del modo más primitivo y rudimentario que se quiera: al comenzar la empresa se hará un presupuesto inicial, se realizarán otros cálculos antes de emprender ciertas acciones, otros posteriores al controlar y examinar la conveniencia de las mismas, y al final de todo se hará una liquidación, que establecerá la “ganancia”. El presupuesto inicial de una consignación, por ejemplo, consiste en determinar el valor dinerario convencional de los bienes entregados (si no consisten ya éstos en dinero) y su liquidación será la evaluación final que servirá de base al reparto de las pérdidas y las ganancias; y en cada acción concreta que emprenda el consignatario, si obra racionalmente, habrá un cálculo previo. Hay veces, ciertamente, en que falta todo cálculo y estimación exactos, procediéndose por evaluaciones aproximativas o de modo puramente // tradicional y convencional, y esto ocurre en toda forma de empresa capitalista, incluso en la actualidad, siempre que las circunstancias no obliguen a realizar cálculos exactos; pero esto no afecta la esencia, sino solamente el grado de racionalidad de la actividad capitalista.

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

Ahora bien, en Occidente el capitalismo tiene una importancia y unas formas, características y direcciones que no se conocen en ninguna otra parte. En todo el mundo ha habido comerciantes: al por mayor y al por menor, locales e interlocales, negocios de préstamos de todas clases, bancos con diversas funciones (pero siempre semejantes en lo esencial a las que tenían en nuestro siglo XVI); siempre han estado también muy extendidos los empréstitos navales, las consignaciones, los negocios y las asociaciones comanditarias. Siempre que ha habido haciendas dinerarias de las corporaciones públicas ha aparecido el capitalista que —en Babilonia, Grecia, India, China, Roma...— // presta su dinero para la financiación de guerras y piraterías, para suministros y construcciones de toda clase; o que en la política ultramarina interviene como empresario colonial, o como comprador del cultivador de plantaciones con esclavos o trabajadores apresados directa o indirectamente; o que arrienda grandes fincas, cargos o, sobre todo, impuestos; o se dedica a subvencionar a los jefes de partidos con finalidades electorales o a los *condotieros* para promover guerras civiles; o que, en último término, interviene como

“especulador” en toda suerte de aventuras financieras. Este tipo de empresario, el “capitalista aventurero”, ha existido en todo el mundo. Sus probabilidades (con excepción de los negocios crediticios y bancarios, y del comercio) eran siempre de carácter irracional y especulativo; o bien se basaban en la adquisición por medios violentos, ya fuese el despojo realizado en la guerra en un momento determinado, o el despojo continuo y fiscal explotando a los súbditos.

El capitalismo de los fundadores, el de todos los grandes especuladores, el colonial y el financiero; en la paz, y más que nada el capitalismo que especula con la guerra, llevan todavía impreso este sello en la realidad actual del Occidente, y hoy como antes, ciertas partes (sólo algunas) del gran comercio internacional están todavía próximas a ese tipo de capitalismo. Pero hay en Occidente una forma de capitalismo que no se conoce en ninguna otra parte de la tierra: la organización racional-capitalista del trabajo formalmente libre.* En otros lugares no existen sino atisbos, rudimentos de esto. Aun la organización del trabajo de los siervos en las plantaciones y en los ergástulos de la Antigüedad sólo alcanzó un grado relativo de racionalidad, que fue todavía menor en el régimen de prestaciones personales o en las fábricas sitas en patrimonios particulares o en las industrias domésticas de los terratenientes que empleaban el trabajo de sus siervos o clientes en la incipiente Edad Moderna. Fuera de Occidente sólo se encuentran auténticas “industrias domésticas” aisladas sobre la base del trabajo libre; y el empleo universal de jornaleros no ha conducido en ninguna parte, salvo // excepciones muy raras y muy particulares (y, desde luego, muy diferentes de las modernas organizaciones industriales, consistentes sobre todo en los monopolios estatales), a la creación de manufacturas, ni siquiera a una organización racional del artesano como existió en la Edad Media. Pero la organización industrial racional, la que calcula las probabilidades del mercado y no se deja llevar por la especulación irracional o política, no es la manifestación única del capitalismo occidental. La moderna organización racional del capitalismo europeo no hubiera sido posible sin la intervención de dos elementos determinantes de su desarrollo: la separación de la economía doméstica y la industria (que hoy es un principio fundamental de la actual vida económica) y la consiguiente contabilidad racional.* En otros lugares (así, el bazar oriental o los ergástulos de otros países) ya se conoció la separación material de la tienda o el taller y la vivienda; y también en el Asia oriental, en Oriente y en la Antigüedad se encuentran asociaciones capitalistas con contabilidad propia. Pero todo eso ofrece un carácter rudimentario comparado con la autonomía de los modernos establecimientos industriales, puesto que faltan por completo los supuestos de esta autonomía, a saber, la contabilidad racional y la separación jurídica entre el patrimonio industrial y los patrimonios personales; o, en caso de haberse desarrollado, es con carácter completamente rudimentario.² En otras // partes el desarrollo se ha orientado en el sentido de que los establecimientos industriales se han desprendido de una gran economía doméstica (del *oikos* real o señorial; tendencia ésta que, como ya observó Rodbertus,* es directamente contraria a la occidental, pese a sus afinidades aparentes.

En la actualidad, todas estas características del capitalismo occidental deben su importancia a su conexión con la organización capitalista del trabajo. Lo mismo ocurre

con la llamada “comercialización”, con la que guarda estrecho vínculo el desarrollo adquirido por los títulos de crédito y la racionalización de la especulación en las bolsas; pues sin organización capitalista del trabajo, todo esto, incluso la tendencia de desarrollo hacia la comercialización (supuesto que fuese posible), no tendría ni remotamente un alcance semejante al que hoy tiene. Un cálculo exacto —fundamento de todo lo demás— sólo es posible sobre la base del trabajo libre; y así como —y porque— el mundo no ha conocido fuera de Occidente una organización racional del trabajo, tampoco —y por eso mismo— ha existido un socialismo racional. Ciertamente, lo mismo que el mundo ha conocido la economía ciudadana, la política municipal de abastecimientos, el mercantilismo y la política providencialista de los reyes absolutos, los racionamientos, la economía planificada, el proteccionismo y la teoría del *laissez faire* (en China), también ha conocido economías comunistas y socialistas de distinto tipo: comunismo familiar, religioso o militar; socialismo de Estado (en Egipto), monopolio de los *cárteles* y organizaciones consumidoras de la más variada índole. Pero, del mismo modo que fuera de Occidente faltan los conceptos de “burgués” y de “burguesía” (a pesar de que en todas partes ha habido privilegios municipales para el // comercio, gremios, guildas y toda clase de distinciones jurídicas entre la ciudad y el campo en las formas más variadas), así también faltaba el “proletariado” como clase; y tenía que faltar, precisamente porque faltaba la organización racional del trabajo libre como industria. Siempre ha habido “lucha de clases” entre deudores y acreedores, entre latifundistas y desposeídos, entre el siervo de la gleba y el señor de la tierra, entre el comerciante y el consumidor o el terrateniente; pero la lucha tan característica de la Edad Media occidental entre los trabajadores a domicilio y los explotadores de su trabajo, apenas si ha sido presentida en otras partes. Y sólo en Occidente se da la moderna oposición entre el empresario en grande y el jornalero libre; por eso, en ninguna otra parte ha sido posible el planteamiento de un problema de la índole del que caracteriza la existencia del socialismo.

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

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

Es evidente que, en todos estos casos, se trata de un “racionalismo” específico y peculiar de la civilización occidental. Ahora bien, bajo estas dos palabras pueden entenderse cosas harto diversas, como habrá ocasión de poner de relieve en las páginas siguientes.* Hay, por ejemplo, “racionalizaciones” de la contemplación mística (es decir, de una actividad que, vista desde otras esferas vitales, constituye algo específicamente “irracional”),* como las hay de la economía, de la técnica, del trabajo científico, de la educación, de la guerra, de la justicia y de la administración. Además, cada una de estas esferas puede ser “racionalizada” desde distintos puntos de vista, y lo que desde uno se considera “racional” parece “irracional” desde otro.* Procesos de racionalización, pues, se han realizado en todos los grandes “círculos culturales” (*Kulturkreisen*)* y en todas las esferas de la vida. Lo característico de su diferenciación histórica y cultural es precisamente cuáles de estas esferas, y desde qué punto de vista, fueron racionalizadas en cada momento. Por tanto, lo primero que interesa es conocer las características peculiares del racionalismo occidental, y, dentro de éste, del moderno, explicando sus orígenes. Esta investigación ha de tener en cuenta muy principalmente las condiciones

económicas, reconociendo la importancia fundamental de la economía; pero tampoco deberá ignorar la relación causal inversa, pues el racionalismo económico depende en su origen tanto de la técnica y el derecho racionales como de la capacidad y aptitud de los hombres para determinados tipos de conducción de vida (*Lebensführung*)* prácticoracional. Cuando ésta fue obstruida por obstáculos de tipo mental, el desarrollo de una conducción de vida económica racional (*die Entwicklung einer wirtschaftlich rationalen Lebensführung*) también encontró la oposición de fuertes resistencias internas. Entre los elementos formativos más importantes de la conducción de vida (*Lebensführung*) se cuentan, en el pasado, la fe en los poderes mágicos y religiosos y la consiguiente idea del deber ético. A su debido tiempo hablaremos de esto con la extensión precisa.

Comienza este volumen con dos trabajos escritos hace algún tiempo, // que intentan arrojarse en un punto concreto de gran importancia a la médula más difícilmente accesible del problema: determinar la influencia de ciertos ideales religiosos en la formación de una “mentalidad económica”, de un *ethos* económico, fijándonos en el caso concreto de las conexiones de la ética económica moderna con la ética racional del protestantismo ascético. Por tanto, nos limitamos a exponer aquí uno de los aspectos de la relación causal. Los trabajos subsiguientes sobre la “ética económica” de las religiones* aspiran a exponer los dos aspectos de dicha relación (en cuanto que ello es necesario para encontrar el punto de comparación con el desarrollo de Occidente que ulteriormente se analiza), poniendo de relieve las conexiones que las más importantes religiones habidas en el mundo guardan con la economía y la estructura social del medio en que nacieron, pues sólo así es posible declarar qué elementos de la ética económica religiosa occidental son imputables causalmente a dichas circunstancias sociológicas, propias de Occidente y no de otra parte. Estos trabajos, pues, no pretenden constituir un análisis amplio o esquemático de la civilización, sino que se limitan de propósito a marcar lo que en cada cultura está y estuvo en oposición con el desarrollo de la cultura occidental, eligiendo algunos puntos de vista que nos parecen de especial interés; y no parece posible seguir otro procedimiento para realizar nuestro propósito. Pero, con el fin de evitar equívocos, hemos de insistir en esta limitación del fin que nos proponemos. Todavía hay otro aspecto sobre el que conviene mucho precaver al desorientado acerca del alcance de este trabajo. El sinólogo, el egiptólogo, el semitista, el indólogo,* nada encontrarán en él de nuevo, naturalmente; a lo que aspiramos es a que no encuentre en nuestro asunto algo esencial que él considere positivamente falso. El autor no puede saber hasta qué punto ha logrado acercarse siquiera a este ideal, en cuanto que ello es posible a quien no es un especialista en la materia. Bien se comprende que quien tiene que recurrir a traducciones,* y que en lo no traducido ha de guiarse al valorar y utilizar las fuentes documentales, // literarias o monumentales por la bibliografía de los especialistas, en continua controversia entre ellos mismos, y sin poder juzgar por cuenta propia acerca de su valor, tiene harto motivo para sentirse más que modesto sobre el valor de su aportación; tanto más cuanto que todavía es muy pequeña (sobre todo en relación con China)* la cantidad de traducciones de las “fuentes” efectivas (documentos,

inscripciones), principalmente habida cuenta de lo mucho más que existe y tiene importancia. La consecuencia es el valor puramente provisional de estos trabajos, sobre todo en lo relativo a Asia.³ Sólo a los especialistas corresponde emitir el juicio definitivo. Pero si nos hemos lanzado a escribirlos, ha sido precisamente porque nunca lo han hecho los especialistas con esta específica finalidad y desde este específico punto de vista en que lo hacemos nosotros. Por lo mismo, son trabajos destinados a ser “superados” en mayor medida y más hondo sentido de lo que hasta ahora es corriente en la literatura científica. Por otra parte, en ellos no ha sido posible evitar (por lamentable que sea) la continua irrupción, para fines comparativos, en otras especialidades; pero, ya que hubo necesidad de hacerlo, precisa deducir la consecuencia de una previa y abnegada resignación ante el posible resultado. El especialista cree que hoy es posible prescindir o degradar a la categoría de “trabajo subalterno”, bueno para aficionados, toda moda o ensayismo. Sin embargo, casi todas las ciencias deben algo a los diletantes, incluso, en ocasiones, puntos de vista valiosos y acertados. Pero el diletantismo como principio de la ciencia sería su fin. Quien quiera “ver cosas” que vaya al cine:* allí se las presentarán masivamente, incluso en forma literaria, precisamente sobre los problemas a que nos referimos.⁴ Desde luego, // una mentalidad semejante está radicalmente alejada de los sobrios propósitos de nuestro estudio, puramente empírico. También podría añadir que quien desee “sermones” que vaya a los conventículos. No pensamos dedicar una sola palabra a discutir qué relación de valor existe entre las distintas culturas estudiadas comparativamente.* Eso no quiere decir que el hombre que se ocupa de tales problemas, que marcan la trayectoria seguida por los destinos de la humanidad, se sienta indiferente y frío; pero hará bien, sin embargo, en guardar para sí sus pequeños comentarios personales, como se los guarda cuando contempla el mar o la montaña, a no ser que se sienta dotado de formación artística o de don profético. En casi todos los otros casos, el recurrir de continuo a la “intuición” suele no indicar sino un acercamiento al objeto, que ha de juzgarse del mismo modo que la actitud análoga ante los hombres.

Necesitamos justificar ahora por qué no hemos utilizado la investigación etnográfica, como parecía ineludible dado el actual estado de la misma, sobre todo para exponer de modo más completo la religiosidad asiática. Pero la capacidad humana de trabajo tiene sus límites; y, sin embargo, precisamente aquí había que referirse a las conexiones de la ética religiosa de aquellas capas sociales que, en cada país, encarnaban la cultura respectiva; y de lo que se trata precisamente es de las influencias ejercidas por su modo de conducción de vida (*Lebensführung*), influencias cuyas características sólo pueden ser captadas confrontándolas con el hecho etnográfico-folclórico. Confesemos, pues, e insistamos en ello, que nuestro trabajo presenta aquí una laguna, contra la que el etnógrafo reclamará con plena razón. En algún trabajo sistemático sobre sociología de las religiones* espero poder compensar en parte esta laguna; pero, de intentarlo aquí, hubiera sobrecargado con mucho el espacio de que dispongo para este trabajo, de fines // mucho más modestos; y me he conformado con poner de relieve del modo más hacedero posible los puntos de comparación con nuestras religiones occidentales.

Finalmente, he de decir también algo sobre el aspecto antropológico del problema.

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

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

² Naturalmente, la antítesis no debe entenderse de modo demasiado radical. El capitalismo orientado en sentido político (especialmente el dedicado al arriendo de impuestos) engendró ya en la Antigüedad clásica y oriental (incluso en China e India) ciertas formas racionales de industrias estables, cuya contabilidad (que sólo conocemos muy fragmentaria y defectuosamente) tuvo seguramente un carácter “racional”. El capitalismo “aventurero” orientado a la política guarda conexiones históricas íntimas con el capitalismo industrial racional, como lo demuestra, por ejemplo, el origen de los bancos, debido en la mayoría de los casos a negocios políticos realizados con motivo de guerras; así, el Banco de Inglaterra. Esto se puso de relieve en la oposición de la individualidad de Paterson* —un típico promotor— con los miembros del Directorio que determinaron su constante actitud y que pronto fueron calificados como *the Puritan users of Grocers’ Hall*, y también en el fracaso de la política financiera de tan “solidísimo” banco, al crearse la Fundación South-Sea. La antítesis, pues, no es rígida; pero existe, en todo caso. Ninguno de los grandes *promoters* y *financiers* ha sabido crear organizaciones racionales de trabajo, como tampoco supieron hacerlo los representantes típicos del capitalismo financiero y político: los judíos (siempre hablando en general y salvando excepciones aisladas); eso fue la obra de un tipo distinto de gente.

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

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

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

V. La relación entre la ascesis y el espíritu capitalista

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

En este lugar necesitamos considerar globalmente todo el protestantismo ascético; pero de acuerdo con nuestro principio, nos fijaremos preferentemente en un representante del puritanismo inglés, ya que éste, nacido en el seno del calvinismo, dio a la idea de profesión su fundamentación más consecuente. Richard Baxter se distingue de muchos otros propagandistas de la ética puritana por su posición eminentemente práctica e irénica, y al propio tiempo por la universal acogida de que fueron objeto sus trabajos, de los que se hicieron abundantes ediciones // y traducciones. Presbiteriano y apologeta del sínodo de Westminster, pero emancipándose paulatinamente (como tantos otros de los mejores espíritus de su tiempo) de la tutela dogmática de la ortodoxia calvinista, contrario en el fondo a la usurpación de Cromwell (por su hostilidad a toda revolución, al sectarismo y al celo fanático de los “santos”), pero tolerante ante las discrepancias en materias no fundamentales y siempre objetivo ante el adversario, buscó su campo de acción en el fomento de la vida ético-eclesiástica y (demostrando un sentido realista excepcional), por servir esta finalidad, púsose a la disposición del gobierno parlamentario, de Cromwell y de la Restauración,¹ hasta que durante esta última, y antes del “día de san Bartolomé”, dimitió su cargo. Su *Christian Directory* es el más amplio compendio existente de moral puritana, y, en general, trata de satisfacer las necesidades prácticas de la cura de almas. Limitaciones de espacio nos impiden dar mayores referencias de las *Dificultades teológicas* de Spener, representante del pietismo alemán, y de la *Apology* de Barclay, representante de los cuáqueros; todavía cabría mencionar otros cultivadores de la ética ascética,² pero no es posible insistir más, a pesar de lo // interesante que resultaría un más detallado estudio comparativo entre todas estas figuras.³

Cuando se leen el *Christian Directory* o la *Eterna paz del santo* de Baxter, o cualquier otro trabajo análogo,⁴ lo primero que sorprende en los juicios emitidos sobre la propiedad y su adquisición⁵ es la especial acentuación de los elementos ebioníticos* del Nuevo Testamento.⁶ La riqueza constituye en // sí misma un grave peligro, sus tentaciones son incesantes, y aspirar a ella⁷ no sólo es absurdo por comparación con la infinita superioridad del reino de Dios, sino que es también éticamente reproable. El

ascetismo se endereza ahora a matar toda aspiración al enriquecimiento con bienes materiales, con más dureza que en Calvino, quien no creía que la riqueza constituyese un obstáculo para la acción de los clérigos, sino todo lo contrario, un laudable aumento de su prestigio, ya que con el lucro podían crearse un patrimonio, con la sola condición de evitar el escándalo. [Podrían amontonarse las citas extraídas de los escritos puritanos condenando el afán de bienes y dinero, que contrastan duramente con los tratados morales de la última // época de la Edad Media, infinitamente más despreocupada en este punto.] Y las objeciones contra la riqueza están seriamente pensadas, y sólo precisa hacer algunas aclaraciones para darse cuenta de su auténtico sentido y entronque éticos. Lo que realmente es reproable para la moral es el descanso en la riqueza,⁸ el gozar de los bienes, con la inevitable consecuencia de sensualidad y ociosidad y la consiguiente desviación de las aspiraciones hacia una vida “santa”. Sólo por ese peligro del “descanso en la riqueza” es ésta condenable; pues el “reposo eterno del santo” está en la otra vida; pero aquí en la tierra, el hombre que quiera asegurarse de su estado de gracia, tiene que “realizar las obras del que le ha enviado, mientras es día”. Según la voluntad inequívocamente revelada de Dios, lo que sirve para aumentar su gloria no es el ocio ni el goce, sino el obrar;⁹ por tanto, el primero y principal de todos los pecados es la dilapidación del tiempo: la duración de la vida es demasiado breve y preciosa para “afianzar” nuestro destino. Perder el tiempo en la vida social, en “cotilleo”,¹⁰ en lujos,¹¹ incluso en // dedicar al sueño más tiempo del indispensable para la salud —de seis a ocho horas como máximo—¹² es absolutamente condenable desde el punto de vista moral.¹³ Todavía no se lee como en Franklin: “el tiempo es dinero”, pero el principio tiene ya vigencia en el orden espiritual; el tiempo es infinitamente valioso, puesto que toda hora perdida es una hora que se roba al trabajo en servicio de la gloria de Dios.¹⁴ Por eso es también disvaliosa e incluso moralmente reproable en // ciertos casos la contemplación inactiva, por lo menos cuando se realiza a costa del trabajo profesional;¹⁵ pues para Dios es aquella mucho menos grata que el cumplimiento de su voluntad en la profesión.¹⁶ Y en último término, ya existe el domingo para dedicarlo a la contemplación; a este propósito observa Baxter que los que permanecen ociosos en su profesión son precisamente los mismos que nunca tienen tiempo para Dios cuando llega la hora de dedicárselo.¹⁷ // A esto se debe la insistente predicación de Baxter en su obra principal a favor del trabajo duro y continuado, corporal o espiritual.¹⁸ Dos motivos cooperan a ello.¹⁹ En primer lugar, el trabajo es el más antiguo y acreditado medio ascético, reconocido como tal por la Iglesia occidental en todos los tiempos [, no sólo contra el Oriente,²⁰ sino contra casi todas las reglas monásticas del mundo];²¹ además, es el preventivo más eficaz contra todas aquellas tentaciones que el puritanismo agrupó bajo el concepto de *unclean life*, cuyo papel no es nada // secundario. La diferencia entre la ascesis sexual puritana y el ascetismo monacal es meramente de grado, no de principio, y por el modo de entender la vida matrimonial resulta incluso más rígida que aquella. En efecto, el comercio sexual sólo es lícito incluso en el matrimonio como medio querido por Dios para aumentar su gloria, de acuerdo con el precepto: “creced y multiplicaos” *²² Contra la tentación sexual, como contra // la duda o la angustia religiosa, se prescriben distintos remedios: dieta

sobria, régimen vegetariano, baños fríos; pero, sobre todo, esta máxima: “trabaja duramente en tu profesión”.²³

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

Aquí se pone claramente de relieve el desvío de las concepciones medievales. También santo Tomás de Aquino había interpretado dicho principio; pero, según él,²⁷ el trabajo es necesario sólo *naturali ratione* para la conservación de la vida individual y social; cuando este fin no existe, cesa también la validez del principio, validez genérica, no individualizada en cada caso. Quien tenga riqueza suficiente para vivir sin trabajar no está obligado por el precepto; y no hay que decir que la contemplación, como forma espiritual del obrar en el reino de Dios, está también por encima de la interpretación literal del precepto. Para la teología popular, la forma más noble de la “productividad” monástica consistía en el aumento del *thesaurus ecclesiae** por medio de la oración y el servicio de coro. Es natural que Baxter no sólo no admite estas infracciones del deber ético del trabajo, sino que la riqueza no desliga para él de su cumplimiento, y en esto insiste repetidamente con la mayor energía.²⁸ Si el rico no trabaja, no tiene derecho a comer, // pues aun cuando no necesita hacerlo para cubrir sus necesidades, está sometido al precepto divino, al que tiene que dar cumplimiento lo mismo que el pobre.²⁹ Pues Dios ha asignado a cada cual, sin distinción alguna, una profesión (*calling*) que el hombre debe conocer y en la que ha de trabajar, y que no constituye, como en el luteranismo,³⁰ un “destino” que hay que aceptar y con el que hay que conformarse, sino un precepto que Dios dirige a todos los hombres con el fin de promover su propia honra. Esta diferencia de intrascendente apariencia produjo, sin embargo, efectos [psicológicos] de gran alcance y estuvo en conexión con el desenvolvimiento de la interpretación providencialista del cosmos económico que ya era corriente en la escolástica.

El fenómeno de la división del trabajo y de la estructuración profesional de la sociedad ya había sido interpretado, entre otros, por santo Tomás de Aquino como derivación directa del plan divino del mundo. Ahora bien, la integración del hombre en este cosmos seguía *ex causis naturalibus** y era puramente casual (o “contingente”, en lenguaje escolástico); mientras que, para Lutero, la integración del hombre en la profesión y estado dados con arreglo al orden histórico objetivo era derivación directa de la divina voluntad, y constituía, por tanto, un deber religioso para el hombre mantenerse dentro de los límites y // en la situación que Dios le había asignado.³¹ Obsérvese a este propósito que las relaciones de la religiosidad luterana con el “mundo” eran y siguen siendo bastante inseguras; por eso, de las ideas luteranas no podían deducirse principios éticos capaces de dar al mundo una nueva estructura, puesto que Lutero nunca rompió del todo con la indiferencia paulina hacia el mundo: de donde derivaba la obligación de aceptarlo tal y como es, obligación estrictamente religiosa. En cambio, en la concepción puritana adquiere matices nuevos el carácter providencial de la interacción de los

intereses económicos-privados. Cual sea el fin providencial de la adscripción del hombre a una profesión, se reconoce en sus frutos, según el esquema puritano de interpretación pragmática. Acerca de esto, Baxter hace manifestaciones que en más de un punto recuerdan directamente los conocidos elogios que hacía Adam Smith de la división del trabajo.³² La especialización de las profesiones, al posibilitar la destreza (*skill*) del trabajador, produce un aumento cuantitativo y cualitativo del trabajo rendido y redonda en provecho del bien general (*common best*), que es idéntico con el bien del mayor número posible. La motivación, pues, es puramente utilitaria y afin en absoluto a criterios ya corrientes en la literatura profana de la época;³³ por eso, la envoltura puritana aparece cuando // Baxter pone al frente de todos sus razonamientos el siguiente motivo: “cuando el hombre carece de una profesión fija, todos los trabajos que realiza son puramente ocasionales y efímeros, y en todo caso dedica más tiempo al ocio que al trabajo”; de donde concluye que “él [el trabajador profesional] realizará en orden su trabajo, mientras que el otro vivirá en perpetuo desorden, y su negocio no conocerá tiempo ni lugar [...]”³⁴ y, por eso, lo mejor para cada uno es poseer una profesión fija” (*certain calling*; en otro lugar dice *stated calling*). El trabajo efímero a que se encuentra condenado el jornalero es una situación inevitable por lo general, transitoria y en todo caso lamentable. La vida de quien carece de profesión no tiene el carácter metódico, sistemático, que exige la ascetización de la vida intramundana. Según la ética cuáquera, la vida profesional del hombre debe ser un ejercicio ascético y consecuente de la virtud, una comprobación del estado de gracia en la honradez, cuidado y // método que se pone en el cumplimiento de la propia tarea profesional;³⁵ Dios no exige trabajar por trabajar, sino el trabajo racional en la profesión. En este carácter metódico de la ascesis profesional radica el factor decisivo de la idea puritana de profesión, no (como en Lutero) en el conformarse con lo que, por disposición divina, le toca a uno en suerte.³⁶ En consecuencia, no sólo se afirma sin reservas que cada cual puede combinar distintas *calling* —si ello es compatible con el bien general o particular³⁷ y a nadie se perjudica, y si no conduce a que alguien se haga poco escrupuloso (*unfaithful*) en alguna de las profesiones ejercidas—, sino que ni siquiera se considera reproable cambiar de profesión, si no se hace a la ligera, sino a favor de una profesión más grata a Dios³⁸ —es decir, más útil, de acuerdo con el principio general. Hasta qué punto una profesión es útil o grata a Dios, se determina, en primer lugar, según criterios éticos y, en segundo, con arreglo a la importancia // que tienen para la “colectividad” los bienes que en ella han de producirse; a lo que se añade como tercer criterio —el más importante, desde luego, desde el punto de vista práctico— el “provecho” económico que produce al individuo.³⁹ en efecto, cuando Dios (al que el puritano considera actuante en los más nimios detalles de la vida) muestra a uno de los suyos la posibilidad de un lucro, lo hace con algún fin; por tanto, al cristiano creyente no le queda otro camino que escuchar el llamamiento y aprovecharse de él.⁴⁰ “Si Dios os muestra un camino que os va a proporcionar más riqueza que siguiendo camino distinto (sin perjuicio de vuestra alma ni de la de los otros) y lo rechazáis para seguir el que os enriquecerá menos, ponéis obstáculos a uno de los fines de vuestra vocación (*calling*) y os negáis a ser administradores (*Steward*) de Dios y a aceptar sus dones para utilizarlos

en su servicio cuando Él os lo // exigiese. Podéis trabajar para ser ricos, no para poner luego vuestra riqueza al servicio de vuestra sensualidad y vuestros pecados, sino para honrar con ella a Dios”.⁴¹ La riqueza es reprobable sólo en cuanto incita a la pereza corrompida y al goce sensual de la vida, y el deseo de enriquecerse sólo es malo cuando tiene por fin asegurarse una vida despreocupada y cómoda y el goce de todos los placeres; pero, como ejercicio del deber profesional, no sólo es éticamente lícito, sino que constituye un precepto obligatorio.⁴² Esto es lo que parece expresar la // parábola de aquel criado que se condenó porque no supo sacar provecho de la libra que le habían prestado.*⁴³ Se ha dicho muchas veces que querer ser pobre es lo mismo que querer estar enfermo.⁴⁴ sería en los dos casos santificar las obras e ir contra la gloria de Dios. De modo especial, la mendicidad por parte de los hombres capacitados para el trabajo no sólo es reprobable moralmente, como uno de los pecados capitales —la pereza—, sino que incluso va también contra el amor al prójimo, según las palabras del Apóstol.⁴⁵ // La especialización que domina en la humanidad actual aureola éticamente con un nimbo de gloria esta constante predicación puritana del valor ascético de la profesión fija; y lo mismo hace el hombre de negocios con la interpretación providencialista de las probabilidades de lucro.⁴⁶ Para el ascetismo, tan odioso resulta la elegante despreocupación señorial como la zafia ostentación del nuevo rico; mientras que la figura austera y burguesa del *self made man* le merece toda suerte de glorificaciones.⁴⁷ *God blesses his trade* es la frase que se aplica a los “santos”⁴⁸ que habían cumplido con éxito los decretos divinos; el poder del dios de los judíos, que recompensaba // precisamente en esta vida la piedad de sus fieles,⁴⁹ tenía que seguir haciendo lo propio para los puritanos que, siguiendo el consejo de Baxter, controlaban el estado de gracia confrontándolo con el estado del alma de los héroes bíblicos⁵⁰ e interpretaban las sentencias de la Biblia como los “artículos de un código”. Las palabras del Antiguo Testamento no eran en sí mismas lo suficientemente claras. Ya vimos que Lutero aplicaba gramaticalmente el concepto de “profesión”, en sentido profano, en la traducción de un pasaje de Sirach. Pero [a pesar de las // influencias helenísticas que son patentes en él,] el libro de Jesús Sirach está lleno todavía, por el espíritu que lo anima, de los elementos aún vivos de sentido tradicionalista del Antiguo Testamento (ampliado). Es característico el que este libro goce todavía hoy de gran popularidad entre los campesinos alemanes luteranos;⁵¹ y el carácter luterano de muchas corrientes del pietismo alemán se revela en sus preferencias por Jesús Sirach.⁵² Los puritanos rechazaban como no inspirados los evangelios apócrifos, de acuerdo con su rígida contraposición de lo divino y la naturaleza.⁵³ De los libros canónicos influía preferentemente el Libro de Job, en el que la profunda veneración a la Divina Majestad (absolutamente soberana y sustraída a toda humana medida), tan cara a las concepciones calvinistas, aparecía combinada con la seguridad final (tan secundaria para Calvino como importante para el puritanismo) de que Dios acostumbra derramar sobre los suyos sus dones, incluso materiales, precisamente [—y, según el Libro de Job, sólo—] en esta vidas.⁵⁴ Por su parte, Baxter abandonó tanto el quietismo oriental que se revela en muchos de los salmos más inspirados y en las

sentencias de Salomón, como el matiz tradicionalista del párrafo primero de la Epístola a los Corintios, no obstante // su fundamental importancia para determinar el concepto de profesión. Por eso se insistió tanto en aquellos pasajes del Antiguo Testamento que ensalzan la rectitud, la honradez formal como signo de la conducta grata a Dios. Se pensaba que la ley mosaica sólo había sido desprovista de validez por la nueva ley en sus preceptos puramente ceremoniales o cuyo alcance histórico se limitaba al pueblo judío, mientras que en los demás seguía en plena vigencia como expresión de la *lex naturae*.⁵⁵ esta doctrina hacía posible, por una parte, prescindir de aquellos preceptos que ya no podrían hallar cabida en la vida moderna, dejando en cambio vía libre para que se fortaleciese el espíritu de legalidad austera y honrada propio del ascetismo intramundano de este protestantismo, tan afin en muchos de sus rasgos a la moral de la antigua ley.⁵⁶ Por tanto, cuando no sólo los escritores de la época, sino incluso los contemporáneos, califican de *English hebraism* el sentido fundamentalmente ético del puritanismo inglés,⁵⁷ proceden con acierto, a condición de que dicha designación se entienda debidamente. No hay que pensar únicamente en el judaísmo palestino de la época en que se dieron los preceptos del Antiguo Testamento, sino en el judaísmo tal como se fue formando lentamente bajo la influencia de muchos siglos de educación formalista, legalista y talmúdica [; y ya por eso precisa proceder con la máxima cautela al señalar paralelismos]. Al puritanismo era completamente ajeno el sentido despreocupado de la vida que caracterizaba tanto al antiguo judaísmo [, como a la ética económica del judaísmo medieval y contemporáneo, en // aquellos rasgos específicos que marcan su posición en el desarrollo del *ethos* capitalista. La mentalidad judaica coincidía más bien con la del capitalismo “aventurero” de tipo políticoespeculador; su *ethos*, en una palabra, era el del capitalismo del paria, mientras que el puritanismo tenía el *ethos* de la industria racional burguesa y de la organización racional del trabajo, y sólo lo que encajaba en estos moldes fue lo que tomó de la ética judaica].

Dentro del breve espacio que nos permite este bosquejo, no es posible mostrar las consecuencias caracterológicas que tuvo esta asimilación vital de las normas del Antiguo Testamento, labor ésta que, pese a su atractivo, no ha sido realizada ni siquiera en relación con los mismos judíos.⁵⁸ Aparte de las ya // indicadas relaciones, interesa advertir que la antigua creencia de ser el pueblo elegido por Dios experimentó entre los puritanos un grandioso renacimiento,⁵⁹ lo que tuvo formidables consecuencias de orden psicológico. El suave Baxter agradecía a Dios haberle permitido nacer en Inglaterra y en el seno de la // verdadera Iglesia, no en otra parte alguna; y un reconocimiento análogo dominaba todo el sentido de la vida de la burguesía puritana, que se sentía de conducta irreprochable por la gracia de Dios,⁶⁰ determinando el carácter formalista, austero y correcto propio de los ejemplares representativos de aquella época heroica del capitalismo.

Veamos ahora en qué puntos concretos pudo influenciar directamente el estilo de vida capitalista la concepción puritana de la profesión y el estímulo para una conducción de vida ascética. Ya sabemos que la ascesis se dirigía, ante todo, contra el goce “despreocupado” de la existencia y de cuanto en ella puede proporcionar alegría; este

rasgo se manifiesta del modo más claro en la lucha en torno al *Book of Sports*,⁶¹ que Jacobo I y Carlos I elevaron a ley con el fin de combatir el puritanismo, y cuya lectura ordenó el último que se efectuase en todos los púlpitos. // Los puritanos combatieron con furia la disposición real, que toleraba legalmente ciertos esparcimientos populares en domingo fuera de las horas dedicadas al cumplimiento de los deberes religiosos, no sólo porque perturbaba el descanso del sábado, sino porque implicaba una directa oposición a lo que debe ser la ordenada conducción de vida (*Lebensführung*) del santo. Y cuando el rey conminó con severos castigos todo ataque contra la legalidad de aquellos deportes, lo hacía precisamente con el fin de acabar con ese rasgo ascético que, por antiautoritario, parecía peligroso para el Estado. La sociedad monárquico-feudal protegía a cuantos se sentían inclinados a la diversión, contra la naciente moral burguesa y los conventículos ascéticos enemigos de la autoridad, del mismo modo que la sociedad capitalista de hoy favorece a los que sienten el ánimo dispuesto para el trabajo, contra la moral clasista de los trabajadores y sindicatos más o menos anarquistas. Pero contra eso se alzaban los puritanos con su principio de la conducción de vida (*Lebensführung*) ascética, que era lo importante: el desvío que el puritano y el cuáquero sentían ante el deporte no se basaba en principios religiosos, y aun lo admitían, con la condición de que sirviese para un fin racional: ser el alivio necesario para la capacidad de rendimiento físico; sólo era condenable, por el contrario, en calidad de simple modo de poner al desnudo los instintos desatados, o como puro instrumento de goce o, finalmente, cuando servía para despertar la ambición agonal, el instinto salvaje o el placer irracional de la apuesta, cosas totalmente reprobables. El goce desenfrenado de la vida, tan alejada del trabajo profesional como de la piedad, era el enemigo del ascetismo racional, ya se manifestase aquél como deporte “señorial” o como la frecuente asistencia al baile y la taberna por parte del hombre vulgar.⁶² //

En consecuencia, también ofrece rasgos de desconfianza, cuando no de hostilidad directa, la actitud ante los bienes culturales no valorables directamente desde el punto de vista religioso. No quiere decirse con esto que el ideal de vida del puritanismo implicase precisamente un recelo hosco o un marcado desprecio hacia la cultura, pues la verdad está exactamente en lo contrario, al menos en lo que respecta a la ciencia (salvo, claro es, la aborrecida escolástica); y los más grandes representantes del movimiento puritano poseen hondísima formación renacentista: los sermones del ala presbiteriana del movimiento rezumaban clasicismo,⁶³ y los mismos radicales, a pesar de hacer de ello un motivo de crítica, no desdeñaban hacer uso de ese tipo de cultura en la polémica teológica. Quizá no ha habido nunca un país tan sobrado de *graduates* como la Nueva Inglaterra en la primera generación de su existencia. Las sátiras de los adversarios (así, Butler, en *Huidibras*)* atacan precisamente la sabiduría de gabinete y la dialéctica escolástica de los puritanos: lo que estaba, en parte, en conexión con la estimación religiosa del saber: consecuencia de la actitud ante la católica *fides implicita*.* Otro es, ciertamente, el cuadro que se ofrece en el ámbito de la literatura no científica⁶⁴ y del arte. Aquí, la ascesis fue lo que sofocó la // alegría vital de la vieja Inglaterra. [Los dardos no se dirigieron sólo contra las fiestas profanas; el odio encarnizado de los puritanos contra

todo lo que olía a *superstition*, contra todas las reminiscencias de administración mágica de la gracia, se enderezó por igual contra la cristiana fiesta de Nochebuena, contra el árbol de mayo⁶⁵ y contra el despreocupado sentido artístico de la Iglesia.] Es verdad que en Holanda pudo desarrollarse un gran arte, crudamente realista a menudo,⁶⁶ pero esto prueba tan sólo cuán poco eficaz podía ser en esta materia la reglamentación autoritaria de las costumbres, frente a la influencia de la corte y de la clase dominante [(los rentistas)] y el sensualismo de los pequeños burgueses enriquecidos, una vez que el breve dominio de la teocracia calvinista había quedado convertido en una // árida Iglesia estatal, incapaz de devolver al calvinismo su primitiva fuerza ascética proselitista.⁶⁷ También el teatro era // condenable para los puritanos⁶⁸ y la absoluta proscripción de lo erótico y el desnudo impidió que en la literatura y el arte pudiesen mantenerse las concepciones más radicales. Los conceptos de *idle talk*, de *superfluities*,⁶⁹ de *vain ostentation* y demás modos de designar todo modo irracional de comportarse (es decir, obrar sin un fin, de modo no ascético, y no en servicio de la gloria de Dios, sino del hombre) fueron rápidamente empleados para favorecer el más severo finalismo en la utilización de motivos artísticos. Y este criterio finalista y racional se aplicó plenamente cuando se trataba, por ejemplo, del adorno de la persona, del traje.⁷⁰ Esta poderosa tendencia a // uniformizar el estilo vital —que es el *pendant* del actual interés capitalista en la estandarización de la producción—,⁷¹ tenía sus fundamentos ideales en la repulsa a la “idolatría”.⁷² Ciertamente, no debe olvidarse que el puritanismo encerraba un mundo de contradicciones, que el sentido instintivo de lo que en el arte posee magnitud intemporal estuvo de seguro más afinado en sus jefes que en los “caballeros”⁷³ y que la creación // artística de un genio representativo como Rembrandt, a pesar de que su “comportamiento” no hubiese hallado gracia a los ojos del dios puritano, estuvo esencialmente orientada por el medio sectario en que se movió.⁷⁴ Pero esto en nada modifica el cuadro de conjunto que hemos trazado, por cuanto que la poderosa interiorización de la personalidad que pudo ser y fue de hecho la consecuencia del creciente imperio del estilo vital puritano, favoreció predominantemente a la literatura y las generaciones posteriores.

Es imposible penetrar más al detalle en la discusión de las influencias del puritanismo en todos estos sectores; recordemos solamente que la licitud de la alegría en aquellos bienes de la cultura que tan sólo favorecen el goce artístico o deportivo encuentra siempre un límite característico: no deben costar nada. El hombre es tan sólo un administrador de los bienes que la gracia divina se ha dignado concederle y, como el criado de la Biblia, ha de rendir cuenta de cada céntimo que se le confía⁷⁵ y por lo menos es arriesgado gastarlo en algo cuyo fin no es la gloria de Dios, sino el propio goce.⁷⁶ Basta tener los ojos abiertos para encontrar, incluso en la actualidad, representantes de esta mentalidad.⁷⁷ El hombre que está dominado // por la idea de la propiedad como obligación o función cuyo cumplimiento se le encomienda, a la que se supedita como administrador y, más aún, como “máquina adquisitiva”, tiene su vida bajo el peso de esta fría presión que ahoga en él todo posible goce vital. Y cuanto mayor es la riqueza, tanto

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

El ascetismo intramundano del protestantismo, podemos decir resumiendo, actuaba con la máxima pujanza contra el goce despreocupado de la riqueza y estrangulaba el consumo, singularmente el de artículos de lujo; pero, en cambio, en sus efectos [psicológicos], destruía todos los frenos que la ética tradicional ponía a la aspiración a la riqueza, rompía las cadenas del afán de lucro desde el momento que no sólo lo legalizaba, sino que lo consideraba como precepto divino (en el sentido expuesto). La lucha contra la sensualidad y el amor a las riquezas no era una lucha contra el lucro racional [sino contra el uso irracional de aquéllas]: así lo atestiguan expresamente no sólo el puritanismo, sino también Barclay, el gran apologista cuáquero. Por uso irracional de la riqueza se entendía, sobre todo, el aprecio de las formas ostentosas del lujo —condenable como idolatría—,⁸⁰ de “las que tanto gustó el feudalismo”, en lugar de la utilización racional y utilitaria querida por Dios, para los fines vitales del individuo y de la colectividad. No se pedía “mortificación al rico,”⁸¹ sino que usase de sus bienes para cosas necesarias y prácticamente útiles”. El concepto de *confort* // comprende de modo característico el círculo de los fines éticamente lícitos, y es lógico que los primeros en quienes encarnase el estilo de vida inspirado en tal concepto fuesen precisamente los representantes de la correspondiente concepción de la vida: los cuáqueros. Al oropel y relumbrón del fausto caballeresco que, apoyado en insegura base económica, prefiere la elegancia deslucida a la sobria sencillez, se opone ahora el ideal de la pulcra y sólida comodidad del *home* burgués.⁸²

En cuanto a la producción de bienes, el ascetismo luchaba tanto contra la deslealtad como contra la sed meramente instintiva de riquezas; esto sólo es lo que condenaba como *covetousness*, como mammonismo, etc.: aspirar a la riqueza por el fin único y exclusivo de ser rico. Considerada en sí misma, la riqueza es una tentación. Resultaba de ahí que, por desgracia, el ascetismo actuaba entonces como aquella fuerza “que siempre quiere lo bueno y siempre crea lo malo”* (lo malo en su sentido: la riqueza y sus tentaciones); en efecto, de acuerdo con el Antiguo Testamento y de modo análogo a la valoración ética de las “buenas obras”, no sólo vio en la aspiración a la riqueza como fin último el colmo de lo reprochable y, por el contrario, una bendición de Dios en el enriquecimiento, como // fruto del trabajo profesional, sino que (y esto es más importante) la valoración ética del trabajo incesante, continuado y sistemático en la profesión, como medio ascético superior y como comprobación absolutamente segura y visible de regeneración y de autenticidad de la fe, tenía que constituir la más poderosa palanca de expansión de la concepción de la vida que hemos llamado “espíritu del capitalismo”.⁸³ Si a la estrangulación del consumo juntamos la estrangulación del espíritu de lucro de todas sus trabas, el resultado inevitable será la formación de un capital como

consecuencia de esa coacción ascética para el // ahorro.⁸⁴ Como el capital formado no debía gastarse inútilmente, fuerza era invertirlo en finalidades productivas. Naturalmente, la magnitud de este efecto no puede calcularse en números exactos. Pero su existencia en Nueva Inglaterra ya no escapó a la sagacidad de un historiador tan notable como Doyle;⁸⁵ y en Holanda, donde el calvinismo estricto sólo dominó siete años, la creciente sencillez y modestia de los círculos más seriamente religiosos, poseedores de enormes riquezas, acabó por desatar un afán desmedido de acumular capitales.⁸⁶ Más tarde, empero, la tendencia existente en todos los tiempos // y lugares, y aún hoy no del todo desaparecida, de “aristocratizar” el patrimonio burgués, chocó con la antipatía que sintió el puritanismo hacia las formas feudales de vida. Los escritores ingleses mercantilistas del siglo XVII atribuían la superioridad del poder capitalista holandés sobre el de Inglaterra a que en aquel país no ocurría lo que en éste, donde los nuevos capitales se colocaban normalmente en tierras y, lo que también importa, sus propietarios adquirían hábitos feudales, tratando de ese modo de imprimirse un sello de aristocracia, arrancando sus patrimonios del torrente de la circulación capitalista.⁸⁷ El puritanismo y, concretamente Baxter, tuvieron en gran estima la agricultura como rama particularmente importante de la actividad económica y específicamente compatible con la piedad; pero las simpatías no se concentraban en el *lordman*, sino en el *yeoman** y el *farmer*; y en el siglo XVII no en el *Junker** sino en el “agricultor racional”.⁸⁸ [La sociedad inglesa de la época aparece dividida desde el siglo XVII por la separación entre la *squirearquia*, representante de la “antigua alegre Inglaterra”, y los círculos puritanos, cuyo poder social era todavía inseguro.⁸⁹ //

Estos dos rasgos: la ingenua alegría vital, de una parte, y el dominio de sí mismo, severamente regulado y reservado junto con un cierto convencionalismo ético, de otra, coexisten todavía hoy en la imagen del “carácter nacional” inglés.⁹⁰ Del mismo modo, a través de la más antigua historia de la colonización norteamericana se percibe la oposición radical entre los *adventurers*, que establecían plantaciones con el trabajo de *intended servants* y aspiraban a vivir al modo señorial, y la mentalidad específicamente burguesa de los puritanos.]⁹¹

El poder ejercido por la concepción puritana de la vida no sólo favoreció la formación de capitales, sino, lo que es más importante, fue favorable sobre todo para la formación de la conducción de vida (*Lebensführung*) burguesa y racional (desde el punto de vista económico), de la que el puritano fue el representante típico y más // consecuente; dicha concepción, pues, asistió al nacimiento del moderno “hombre económico”. Ahora bien, estos ideales de vida fracasaron al no poder resistir la dura prueba de las “tentaciones de la riqueza”, bien conocidas por los mismos puritanos. Con gran frecuencia hallamos a los más genuinos adeptos del espíritu puritano formar en las filas de los pequeños burgueses, entonces en pleno apogeo económico, y de los *farmer*,⁹² y aún entre los cuáqueros vemos a los *beati possidentes** dispuestos a negar muchos de sus antiguos ideales.⁹³ Es el mismo destino que en su día hubo de sufrir [la predecesora de este ascetismo intramundano]: la ascesis monacal de la Edad Media; cuando la racionalización de la economía, sobre la base de una vida sobriamente regulada y una

estrangulación del consumo, había conseguido sus efectos, la riqueza acumulada o bien fue “aristocratizada” (como en la época anterior a la división religiosa) o amenazó cuando menos con relajar la disciplina monástica (y entonces se imponía la realización de alguna de las muchas “reformas”). De hecho, toda la historia de las órdenes religiosas // es en cierto sentido una continua lucha en torno a los problemas de la acción secularizadora de la riqueza. Exactamente lo mismo ocurrió con el ascetismo intramundano del puritanismo. El poderoso *revival* del metodismo, que precedió al florecimiento de la industria inglesa hacia fines del siglo XVII, puede ser comparado perfectamente con cualquiera de estas reformas de las órdenes religiosas. [Podríamos aducir un pasaje de John Wesley,⁹⁴ que sería muy adecuado para figurar como lema a la cabeza de cuanto llevamos dicho, pues demuestra cómo los jefes de todas las direcciones ascéticas veían con claridad, y exactamente en el mismo sentido que nosotros, la relación aparentemente paradójica expuesta;⁹⁵ dice así:

“Yo temo: donde la riqueza aumenta, la religión disminuye en medida idéntica; no veo, pues, cómo sea posible, de acuerdo con la naturaleza de las cosas, una larga duración de cada nuevo despertar de la religiosidad verdadera. Pues, necesariamente, la religión produce laboriosidad (*industry*) y sobriedad (*frugality*), las cuales son a su vez causa de riqueza. Pero una vez que esta // riqueza aumenta, aumentan con ella la soberbia, la pasión y el amor al mundo en todas sus formas. ¿Cómo ha de ser, pues, posible que pueda durar mucho el metodismo, que es una religión del corazón, aun cuando ahora la veamos crecer como un árbol frondoso? Los metodistas son en todas partes laboriosos y ahorrativos; por consiguiente, aumenta su riqueza en bienes materiales. Por lo mismo, crece en ellos la soberbia, la pasión, todos los antojos de la carne y del mundo, el orgullo de vivir. Subsiste la forma de la religión, pero su espíritu se va secando paulatinamente. ¿No habrá algún camino que impida esta continuada decadencia de la pura religiosidad? No podemos impedir a la gente que sea laboriosa y ahorrativa. Tenemos que advertir a todos los cristianos que están en la obligación y el derecho de ganar cuanto puedan y de ahorrar lo que puedan; es decir, que pueden y deben enriquecerse”. (Sigue a esto la advertencia de que “deben ganar y ahorrar cuanto puedan” y de que igualmente deben “dar cuanto puedan” para progresar en la gracia y reunir un tesoro en el cielo.) Como se ve, Wesley percibe en todos sus detalles la misma conexión descrita por nosotros.⁹⁶

Este poderoso movimiento religioso, cuyo alcance para el desarrollo económico consistió ante todo en sus efectos educativos ascéticos, no desarrolló la plenitud de su influencia económica [(en el sentido descrito por Wesley)] mientras no pasó la exacerbadón del entusiasmo religioso, cuando la busca exaltada del reino de Dios convirtiéndose en austera virtud profesional, cuando las raíces religiosas comenzaron a secarse y a ser sustituidas por consideraciones utilitarias; en una palabra, cuando (para hablar con Dowden)* Robinson Crusoe, el // hombre económico aislado, que sólo incidentalmente ejerce también trabajo de misión,⁹⁷ comenzó a sustituir en la fantasía popular al “peregrino” de Bunyan, que va corriendo a través de la “feria de la vanidad”, guiado por una solitaria aspiración interior en busca del reino de los cielos. Cuando más

tarde dominó el principio de *to make the best of both worlds*, ocurrió lo que ya observó Dowden, a saber: que la buena conciencia fue simplemente uno de tantos medios de vida burguesa confortable, es decir, lo que el burgués alemán da a entender cuando habla de “conciencia tranquila”. Lo que esta época del siglo XVII legó como herencia a su sucesora utilitaria fue la exigencia de una conciencia buena (podríamos decir, farisaicamente buena) en materia de enriquecimiento, con tal de que éste se realizase en formas legales. Desapareció todo resto del *Deo placere vix potest*⁹⁸ y nació el *ethos* profesional burgués. El empresario burgués podía y debía guiarse por su interés de lucro si poseía la conciencia de hallarse en estado de gracia y de sentirse visiblemente bendecido por Dios, a condición de que se moviese siempre dentro de los límites de la corrección formal, que su conducta ética fuese intachable y no hiciese un uso // inconveniente de sus riquezas. Además, el gran poder del ascetismo religioso ponía a su disposición trabajadores sobrios, honrados, de gran resistencia y lealtad para el trabajo, considerado por ellos como un fin de la vida querido por Dios;⁹⁹ y, por otra parte, tenía la seguridad tranquilizadora de que la desigual repartición de los bienes de este mundo es obra especialísima de la Providencia Divina, que, por medio de estas diferencias y del particularismo de la gracia, persigue finalidades ocultas, desconocidas para nosotros.¹⁰⁰ Ya Calvino había dicho que “el pueblo”, es decir, la masa de trabajadores y artesanos, sólo obedece a Dios cuando se mantiene en la pobreza;¹⁰¹ esta afirmación había sido “secularizada” por los holandeses (Pieter de la Cour y otros) en el sentido de que los hombres sólo trabajan cuando la necesidad les impulsa a hacerlo, y la formulación de // este *leitmotiv* de la economía capitalista es lo que condujo, más tarde, a construir la teoría de la “productividad” de los salarios bajos. Una vez más, el utilitarismo se fue imponiendo insensiblemente a medida que se iba secando la raíz religiosa (confirmándose de nuevo el esquema que hemos trazado de este desarrollo, y que conviene no olvidar). [La ética medieval no sólo había tolerado la mendicidad, sino que había llegado a glorificarla en las órdenes mendicantes; y los mendigos seculares habían llegado a constituir una “clase” y ser valorados en esa calidad, por cuanto que daban al rico ocasión de realizar buenas obras al dar limosnas. Y todavía estuvo hartó cercana a esta actitud la ética social anglicana de los Estuardo. Estaba reservada al ascetismo puritano la colaboración en la dura legislación inglesa sobre los pobres, que introdujo en esta materia los cambios más radicales; y pudo hacerlo porque las sectas protestantes y las comunidades estrictamente puritanas no admitían en su seno la mendicidad.]¹⁰²

Cuanto a los trabajadores, la variedad pietista de Zinzendorff, por ejemplo, glorificaba al trabajador fiel a su profesión, que no se preocupa de la ganancia, que vive con arreglo al modelo apostólico y está urgido, por tanto, con el carisma de los discípulos.¹⁰³ Más radicales todavía eran las ideas, de tipo análogo, que en un principio se habían extendido entre los bautistas. Desde luego, toda la literatura ascética de casi todas las confesiones estaba dominada por la idea de que el trabajo honrado es también cosa grata a Dios, aun cuando se realice por bajo salario de parte de aquel a quien la vida no ha brindado otras posibilidades más favorables; en esto, el ascetismo protestante // no introdujo novedad alguna, pero no sólo profundizó en esta idea con la mayor agudeza,

sino que desarrolló lo que más importaba para la eficacia de la norma: el impulso psicológico motivado por la concepción de este trabajo como profesión, como medio preferible y aun único de alcanzar la seguridad de la gracia;¹⁰⁴ por otra parte, legalizaba la explotación de esta buena disposición para el trabajo desde el momento que también el enriquecimiento del empresario constituía una “profesión”.¹⁰⁵ Ya se ve, pues, cuán poderosamente tenía que influir sobre la “productividad” del trabajo en sentido capitalista la exclusiva aspiración a alcanzar el reino de Dios por medio del cumplimiento del deber profesional y el severo ascetismo, que la disciplina eclesiástica imponía como cosa natural a las clases desposeídas. Para el trabajador moderno, la consideración del trabajo como “profesión” es algo tan característico como la correspondiente concepción del enriquecimiento para el empresario. [Por eso, podía chocar entonces que un observador anglicano // tan austero como sir William Petty* imputase el poderío económico holandés en el siglo XVII al hecho de que, en Holanda, los *dissenters*,* particularmente numerosos (calvinistas y baptistas) eran gente que consideraba “el trabajo y la industria como un deber para con Dios”. A la constitución social “orgánica” (en la orientación fiscal-monopolista que adoptó en el anglicanismo bajo los Estuardo y sobre todo en la concepción de Laud*), y a la alianza del Estado y la Iglesia con los monopolistas sobre una base cristiano-social, oponía el puritanismo (cuyos adeptos eran apasionados adversarios de este capitalismo oficialmente privilegiado de los grandes comerciantes, de los explotadores del trabajo a domicilio y de los mercaderes coloniales) los impulsos individuales de lucro racional y legal conseguido gracias a la propia capacidad e iniciativa, que de modo tan decisivo contribuyeron al florecimiento de las industrias creadas sin el apoyo (o a pesar del apoyo, o incluso en contra suya) del poder público, mientras que las industrias monopolizadas privilegiadas por el Estado desaparecieron nuevamente en Inglaterra.¹⁰⁶ Los puritanos (Prynne,* Parker*) rechazaban todo contacto con los “cortezanos y proyectistas” de estilo grancapitalista (a los que consideraban como una clase social éticamente recusable), sintiéndose orgullosos de la superioridad de su propia moral burguesa mercantil; y esto precisamente constituía // la verdadera razón de las persecuciones de que fueron objeto por parte de aquellos elementos: Defoe se proponía ganar la batalla contra el *dissent* boicoteando sus bancos y retirando depósitos. La oposición de los dos tipos de comportamiento capitalista guardó relación estrechísima con la oposición de idearios religiosos. Los adversarios de los no conformistas se burlaron siempre del *spirit of shopkeepers* que a su juicio representaban éstos, y los persiguieron como corruptores de los antiguos ideales ingleses. Aquí también tenía sus raíces la oposición del *ethos* económico puritano contra el *ethos* judío, y los contemporáneos como Prynne sabían que no el último, sino el primero, constituía el auténtico *ethos* económico burgués.]¹⁰⁷

Tratábamos de demostrar que el espíritu del ascetismo cristiano fue quien engendró uno de los elementos constitutivos del [moderno] espíritu capitalista, y no sólo de éste, sino de la misma civilización moderna: la racionalización de la conducción de vida (*Lebensführung*) sobre la base de la idea profesional. Léase una vez más el tratado de Franklin citado al comienzo de este trabajo y se verá que los elementos esenciales de esa

mentalidad que llamamos “espíritu del capitalismo” son justamente los mismos que acabamos de reconocer como contenido de la ascesis profesional puritana,¹⁰⁸ aun sin la raíz religiosa ya existente en Franklin. //

A decir verdad, la idea de que el trabajo profesional moderno posee carácter ascético no es nueva. Es lo mismo que quiso enseñarnos Goethe desde las cimas de su profundo conocimiento de la vida, en los “Wanderjahren”* y en la conclusión del Fausto,¹⁰⁹ a saber: que la limitación al trabajo profesional, con la consiguiente renuncia a la universalidad fáustica de lo humano, es una condición del obrar valioso en el mundo actual, y que, por tanto, la “acción” y la “renuncia” se condicionan recíprocamente de modo inexorable; y esto no es otra cosa que el motivo radicalmente ascético del estilo vital del burgués (supuesto que, efectivamente, constituya un estilo y no la negación de todo estilo de vida). Con esto expresaba Goethe su despedida, su renuncia a un periodo de humanidad integral y bella que ya no volverá a darse en la historia, del mismo modo que no ha vuelto a darse otra época de florecimiento ateniense clásico. El puritano quiso ser un hombre profesional; nosotros tenemos que serlo también,* pues desde el momento en que el ascetismo abandonó las celdas monásticas para instalarse en la vida profesional y dominar la eticidad intramundana,* contribuyó en lo que pudo a construir el grandioso cosmos de orden económico moderno que, vinculado a las condiciones técnicas y económicas de la producción mecánico-maquinista, determina hoy con fuerza irresistible el estilo vital de cuantos individuos nacen en él (no sólo de los que en él participan activamente), y de seguro lo seguirá determinando durante muchísimo tiempo más. A juicio de Baxter, la preocupación por la riqueza no debía // pesar sobre los hombros de sus santos más que como “un manto sutil que en cualquier momento se puede arrojar al suelo”.¹¹⁰ Pero la fatalidad hizo que el manto se trocase en un caparazón duro como el acero (*ein Stahlhartes Gehäuse*). El ascetismo se propuso transformar el mundo y quiso realizarse en el mundo; no es extraño, pues, que las riquezas de este mundo alcanzasen un poder creciente y, en último término, irresistible sobre los hombres como nunca se había conocido en la historia. El caparazón (*Gehäuse*) ha quedado vacío de espíritu, quién sabe si definitivamente. En todo caso, el capitalismo victorioso no necesita ya de este apoyo religioso, puesto que descansa en fundamentos mecánicos. También parece haber muerto definitivamente la rosada mentalidad de la riente sucesora del puritanismo, la “ilustración”,* y la idea del “deber profesional” ronda por nuestra vida como un fantasma de ideas religiosas ya pasadas. El individuo renuncia a interpretar el cumplimiento del deber profesional cuando no puede ponerlo en relación directa con ciertos valores espirituales supremos o cuando, a la inversa, lo siente subjetivamente como simple coacción económica. En el país donde tuvo mayor arraigo, los Estados Unidos de América, el afán de lucro, ya hoy exento de su sentido ético-religioso, propende a asociarse con pasiones puramente agoniales, que muy a menudo le dan un carácter en todo semejante al de un deporte.¹¹¹ Nadie sabe quién ocupará en el futuro ese caparazón (*Gehäuse*), y si al término de este monstruoso desarrollo surgirán nuevos profetas y se asistirá a un pujante renacimiento de // antiguas ideas e ideales, o si, por el contrario, lo envolverá todo una ola de petrificación [mecanizada]* y una convulsa lucha

de todos contra todos. En este caso, los “últimos hombres” de esta fase de la civilización podrán aplicarse esta frase: “Especialistas sin espíritu, gozadores sin corazón: estas nulidades se imaginan haber ascendido a una nueva fase de la humanidad jamás alcanzada anteriormente”.*

Pero estamos invadiendo la esfera de los juicios de valor y de fe, que no deben cargar esta exposición puramente histórica. Y en lugar de valorar, todavía queda materia importante por investigar. En primer lugar, convendría mostrar el alcance que el racionalismo ascético posee para la ética político-social, es decir, para la organización y el funcionamiento de los grupos sociales desde el conventículo al Estado, ya que hasta ahora sólo parcialmente lo hemos expuesto. En segundo lugar, debería estudiarse su relación con el racionalismo humanista¹¹² y sus ideales de vida e influencias culturales, y ulteriormente, con el desarrollo del empirismo filosófico y científico, con el desenvolvimiento técnico y con los bienes espirituales de la civilización. Por último, valdría la pena seguir su desarrollo histórico desde los atisbos medievales de un ascetismo intramundano hasta su disolución en el utilitarismo, a través de las distintas esferas sobre las que actuó la religiosidad ascética. Sólo entonces podría mostrarse en toda su plenitud la medida del formidable alcance cultural del protestantismo ascético en relación con otros elementos plásticos de la cultura moderna.

[Aquí hemos intentado poner de relieve los motivos fundamentales del hecho y el modo de su actuación en sólo un punto, si bien importante. Por lo mismo,] ahora debería investigarse // la manera como el ascetismo protestante fue influenciado a su vez en su desarrollo y características fundamentales por la totalidad de las condiciones culturales y sociales, *en especial por las económicas*, en cuyo seno nació.¹¹³ Pues reconociendo que, en general, el hombre moderno, aun con su mejor voluntad, no es capaz de representarse toda la efectiva magnitud del influjo que las ideas religiosas han tenido sobre el modo de conducción de vida (*Lebensführung*), la civilización y el carácter nacional, nuestra intención no es tampoco sustituir una interpretación causal unilateralmente “materialista” de la cultura y de la historia por otra interpretación contraria de causalismo espiritualista igualmente unilateral. *Ambas* interpretaciones son *igualmente posibles*,¹¹⁴ // pero como trabajo preliminar; si, por el contrario, pretenden ser la conclusión de la investigación, entonces ambas sirven muy poco a la verdad histórica.¹¹⁵

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

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

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

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

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

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

⁷ [Pues también fue duramente juzgada no sólo la riqueza, sino también la tendencia instintiva hacia el lucro. En los Países Bajos se declaró por el sínodo sudholandés de 1574, contestando a una pregunta, que los “prestamistas”, aun cuando ejercen legalmente su negocio, no deben ser admitidos a la comunión; el sínodo provincial de Deventer de 1598 extendió (artículo 24) esta prohibición a los empleados de los banqueros, y el sínodo de Gorichem de 1606 determinó las condiciones, duras y humillantes, bajo las que podía admitirse a las mujeres de los “usureros” y todavía en 1644 y 1657 se discutía si cabía admitir a los banqueros a la comunión (dicho sea contra Brentano, quien cita a sus ascendientes católicos, a pesar de que en todo el mundo asiático-europeo han existido desde hace miles de años comerciantes y banqueros de origen extranjero), e incluso Gisbert Voet se permitía excluir de la comunión a los “trapezistas” —lombardos, piemonteses— (*Disp. theol.*, IV, Anst. 1667, *De usuris*, p. 665). Lo mismo ocurría en los sínodos de los hugonotes. Pero esta clase capitalista no constituía la típica representante de la mentalidad y el tipo de conducción de vida (*Lebensführung*) del que hemos hablado largamente en nuestro libro: no representaba nada nuevo en relación con la Antigüedad y la Edad Media.]

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

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

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

¹¹ Loc. cit., I, p. 111.

¹² Loc. cit., I, pp. 383 ss.

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

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

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

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

¹⁷ Loc. cit., p. 242: “Its they are lazy in their calling that can find no time for huly duties”. Por eso piensa que

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

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

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

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

²¹ Así también en el pietismo (Spener, loc. cit., III, pp. 429-430). La formulación característica del pietismo es ésta: que la lealtad profesional, que nos es impuesta como pena a consecuencia del pecado, sirve para la mortificación de nuestra propia voluntad. El trabajo profesional, como servicio de amor al prójimo, es un deber de gratitud por la gracia de Dios (idea luterana), y por eso no es grato a Dios que se le haga a la fuerza y con fastidio (loc. cit., III, p. 272). Por eso, el cristiano “se mostrará tan diligente en su trabajo como un hombre del mundo” (III, p. 278). A no dudarlo, esto queda muy atrás de la concepción puritana.

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

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

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

²⁴ El mismo Zinzendorff dice en una ocasión: “No se trabaja porque se vive, sino que se vive por el trabajo, y cuando no se trabaja, se perezca o se duerma” (Plitt, I, p. 428).

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

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

²⁷ Véase *supra*, nota 5 de la p. 90.

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

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

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

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

³² Baxter, loc. cit., I, p. 377.

³³ Mas no por eso derivable históricamente de ellos. Más bien se impuso la idea genuinamente calvinista de que el cosmos del “mundo” sirve a la // gloria de Dios, a su auto-glorificación. La dirección utilitarista, que pone el cosmos económico al servicio del bienestar de todos (*good of many, common good*, etc.) era consecuencia de la idea de que toda otra interpretación tiene que conducir a una idolatría aristocrática o, cuando menos, no a la gloria de Dios, sino al servicio de “fines de cultura” materiales. Pero la voluntad divina, manifestada (véase *supra*, nota 35 en la p. 131) en la estructura finalista del cosmos económico, sólo puede ser el bien de la “colectividad”,

es decir, la utilidad impersonal (en cuanto que sólo interesan fines terrenales). Por tanto, como antes se dijo, el utilitarismo es la consecuencia de la configuración impersonal del “amor al prójimo” y de la negación a honrar el mundo por el exclusivismo del *in maiorem Dei gloriam** puritano. Pues la intensidad con que dominaba en todo el protestantismo ascético la idea de que toda honra de la criatura daña a la gloria de Dios (por lo cual es incondicionalmente condenable) se muestra claramente en las dificultades y los trabajos que costaba al mismo Spener, ciertamente no de ideas demasiado “democráticas”, frente a las muchas demandas de considerar el uso de títulos como *ἀδιαφορον**, y se tranquiliza con que, en la Biblia, el pretor Festo fue titulado por el Apóstol como *χρᾶτιστος*.* Aquí no interesa el aspecto político del asunto.

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

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

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

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

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

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

⁴⁰ Estas opiniones de Baxter no son un reflejo del ambiente económico en que vivía. Por el contrario, su autobiografía pone de relieve que para el éxito de su trabajo misionario interior fue decisivo el hecho de que los comerciantes afincados en Kinnminster no eran ricos, sino que sólo ganaban *food and raiment*, y que los maestros, no mejor que sus trabajadores, tenían que vivir *from the hand in the mouth* [al día]. “It is the poor that receive the glad tidings of the Gospel.” Th. Adams observa sobre la aspiración al lucro: “He [the knowing man] knows [...] that money may make a man richer, not better, and thereupon chooseth rather to sleep with a good conscience than a full purse [...] therefore desires no more wealth than an honest man may bear away”; pero quiere tanta, sin embargo (T. Adams, *Works of the Pur. Div.*, LI) [lo que quiere decir que toda ganancia formalmente honrada es también legítima].

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

⁴² Esto es lo decisivo. Todavía esta observación general: no nos interesa tanto lo que expuso teóricamente la teología moral, como la moral vigente en la vida práctica de los creyentes, es decir, la influencia práctica de la orientación religiosa en la ética profesional. En la literatura casuista del catolicismo, singularmente del jesuítico, se pueden leer a veces discusiones sobre materias como la de la legitimidad del interés (en la que aquí no entramos),

que recuerdan las de muchos casuistas protestantes o que incluso parecen ir mucho más allá en lo que consideran “lícito” o “reprobable” [(a los puritanos se objetó más tarde la esencial semejanza de su ética con la de los jesuitas)]. Así como los calvinistas acostumbraban citar obras católicas de teología moral, y no sólo las de Tomás de Aquino, Bernardo de Clairvaux y Buenaventura, sino también las de autores contemporáneos, del mismo modo los casuistas católicos solían acudir regularmente a la ética heterodoxa (punto que no discutimos con más amplitud). [Prescindiendo de la circunstancia decisiva de la recompensa religiosa de la vida ascética en el mundo, la diferencia mayor consistía, en la misma teoría, en que] estas consecuencias latitudinarias en el catolicismo eran productos de teorías éticas específicamente laxas, no sancionadas por la autoridad eclesiástica, de las que precisamente se alejaban los más fieles y serios adeptos de la Iglesia, mientras que, por el contrario, la idea profesional protestante ponía a los partidarios más austeros de // la vida ascética al servicio de la vida económica del capitalismo. Lo que en el catolicismo podía ser permitido condicionalmente, en el protestantismo era positiva y moralmente bueno. Las fundamentales diferencias, prácticamente importantes, de ambas éticas quedaron definitivamente fijadas desde la disputa jansenista y la *Bula Unigenitus*.

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

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

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

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

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

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

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

También Bailey (loc. cit., p. 191) basa en la Divina Providencia el éxito del trabajo profesional. En los escritos de los cuáqueros se encuentra repetidas veces la afirmación de que la *prosperity* es “a menudo” el premio de la vida beata (tal manifestación se encuentra todavía el año 1848 en la *Selection from the Christian Advices Issued by the General Meeting of the S. of Fr. London V1th*, Londres, 1851, p. 209). Todavía hemos de insistir en la conexión con la ética cuáquera.

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

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

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

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

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

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

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

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

⁵⁸ [Más detalles sobre esto en los artículos sobre la ética económica de las religiones.] No podemos analizar aquí la extraordinaria influencia que sobre el desarrollo caracterológico del judaísmo ha tenido su carácter racional, extraño a la cultura de los sentidos, especialmente el segundo mandamiento (“no te harás imágenes...”). Como no característico puede señalarse, en todo caso, el hecho de que uno de los directivos de la Educational Alliance de los Estados Unidos (organización que se propone con extraordinario éxito y abundantes medios la americanización de los inmigrantes judíos) me señalase como primera finalidad de la encarnación cultural a que aspiran por todos los medios de la enseñanza artística y social, la “emancipación del segundo mandamiento”. En el puritanismo, a la condenación israelita de todo antropomorfismo, corresponde la prohibición de divinizar la criatura, cosa algo distinta, pero que, indudablemente, va en la misma dirección. Se lee, por ejemplo, en el Talmud (en Wunsche, *Baby Talmud*, II, p. 34) que es mejor y más ricamente recompensado por Dios el hacer algo bueno por deber que el realizar una buena acción a la que no se está obligado por la ley —con otras palabras: el frío cumplimiento del deber es moralmente superior a la filantropía sentimental—, y la ética puritana aceptaría este principio lo mismo que Kant, que, de origen escocés y fuertemente influido por el pietismo en su educación, se aproximó mucho al mismo en su imperativo categórico (y aquí no nos es posible mostrar más al detalle lo que deben al protestantismo ascético en general muchas de sus fórmulas). Pero, al mismo tiempo, las raíces de la ética talmúdica se sumergen en el tradicionalismo oriental: “R. Tanchum ben Chanilai ha dicho: Nunca cambie el hombre un uso” (*Gemara en Mischna*, VII, I, fol. 86 b, núm. 93, en Wunsche: se trata del sustento de // los jornaleros), y sólo frente a los extranjeros deja de valer esta vinculación. Por tanto, la concepción puritana de la

“legalidad” como comprobación ofrecía motivos mucho más fuertes para un obrar positivo que la concepción judaica de la misma como simple cumplimiento de un precepto. [Naturalmente, no es extraña al judaísmo la idea de que el éxito evidenciara la bendición de Dios. Pero la significación fundamentalmente perturbadora que, desde el punto de vista éticoreligioso, alcanzó en su judaísmo a consecuencia de su doble moralidad, interior y exterior, impide afirmar en este punto decisivo la existencia de una afinidad esencial. Frente al “extranjero” estaba permitido todo lo que se prohibía para con el “hermano”. Por eso, era imposible que el éxito fuese en esta esfera de lo no “preceptivo”, sino simplemente “permitido”, un signo inequívoco de comprobación religiosa y un impulso favorable para una metodización de la vida, como en los puritanos. Véanse los trabajos citados anteriormente acerca de este problema, cuya entraña no ha visto bien Sombart en su libro *Die Juden und das Wirtschaftsleben* (*Los judíos y la vida económica*). Más detalles no interesan aquí. Por extraño que parezca, la ética judaica tenía un fuerte sentido tradicionalista.]* No hemos de entrar aquí en señalar el gran cambio sufrido por la actitud interior ante el mundo por obra de la doctrina cristiana sobre la “gracia” y la “redención” que siempre ha albergado en su seno, de modo peculiar, el germen de nuevas posibilidades de desarrollo. Sobre la “legalidad” en las concepciones del Antiguo Testamento, cf. también Ritschl, *Rechtf. u. Vers.*, op. cit., II, p. 265.

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

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

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

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

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

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

⁶⁴ Novelas y cosas semejantes no deben leerse: son *wastetimes* (Baxter, *Chr. Direct.*, I, p. 51, 2). Ya es conocido el agotamiento de la lírica y del canto popular, no sólo del drama, después de la época isabelina en Inglaterra. Y sobre todo es chocante la caída vertical de la excelente aptitud del pueblo inglés para la música (las

aportaciones de Inglaterra a la historia de la música no tenían nada de secundarias) hasta la nulidad absoluta que en este aspecto se vio más tarde y aún hoy en los pueblos anglosajones. En América, fuera de las iglesias de los negros —y por parte de aquellos cantores profesionales que ahora contratan las iglesias como *attractions* (la Trinity Church de Boston por 8 000 dólares anuales)— no se oye más que una gritería insoportable para un oído alemán, a lo que llaman “cántico de la comunidad”. (Algo parecido ocurre también en Holanda.)

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

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

⁶⁷ Es imposible explicar aquí las múltiples causas que influyeron en la penetración relativamente pequeña de la ética calvinista en la práctica de la vida y la debilitación del espíritu ascético en Holanda [ya a comienzos del siglo XVII (los congregacionalistas ingleses emigrados a Holanda en 1608 se extrañaban de lo poco que allí se guardaba el descanso dominical)] y más aún bajo el dominio del gobernador Federico Enrique, así como sobre la escasa fuerza de expansión del puritanismo holandés. Debíase en parte a la constitución política (confederación de estados y países particularistas) y a la escasa capacidad de defensa (la guerra de libertad fue pronto dirigida en lo fundamental por el dinero de Amsterdam y soldados mercenarios: los predicadores ingleses explicaban la confusión babilónica de las lenguas haciendo referencia al ejército holandés). De ese modo, la seriedad de la lucha por la fe pasó en buena parte a otros, con lo cual se descuidó también la participación en el poder político. En cambio, el ejército de Cromwell se sentía ejército ciudadano. (Y lo característico es que este ejército tenía en su programa la supresión del servicio militar, puesto que sólo se debía combatir *in gloriam Dei* por causas reconocidas en conciencia como justas, no por satisfacer el humor de un príncipe. La constitución militar inglesa, que, con arreglo al criterio [tradicional] alemán es considerada “inmoral”, tuvo en su principio motivos históricos altamente “morales” y fue una exigencia de soldados jamás vencidos [que sólo después de la restauración se pusieron al servicio de los intereses de la corona].) Los *schutterijen** holandeses, representantes del calvinismo en el período de la Gran Guerra, aparecen comportándose muy poco “ascéticamente” media generación después de los sínodos de Dordrecht, en los cuadros de Hals. En todo momento surgen en los sínodos protestas contra su modo de conducción de vida (*Lebensführung*). El concepto holandés de *deftigheid** es una mezcla de “honorabilidad” burguesa racional y de conciencia aristocrática de clase. Todavía hoy se muestra el carácter aristocrático de la Iglesia holandesa en la separación de los asientos en los templos. [La persistencia de la economía ciudadana fue obstáculo para la industria, la cual floreció por obra principalmente de los refugiados y sólo durante algunas épocas. Sin embargo, en Holanda, el ascetismo intramundano del calvinismo y del pietismo influyó en la misma dirección que en otras partes (incluso en el sentido —al que luego aludiremos— de “coacción ascética al ahorro”, como lo prueban los pasajes de Groen van Prinsterer* que citamos, *infra*, en la nota 86. Naturalmente, no es un azar la ausencia casi absoluta de la bella literatura en la Holanda calvinista.] Sobre Holanda, véase Busken-Huet, *Het land van Rembrandt* [*La patria de Rembrandt*], traducida también al alemán por Von der Ropp. [Todavía en el siglo XVIII se manifiesta la significación de la religiosidad ascética como “coacción ascética al // ahorro” en los dibujos de Albertus Halle. Sobre las particularidades del juicio artístico holandés y sus motivos, cf. las notas autobiográficas de Const. Huyghens (1629-1631), editadas en 1891. (El trabajo citado de Groen van Prinsterer, *La Hollande et l'influence de Calvin*, 1864, no ofrece nada decisivo para nuestro problema.) La colonia Nieu-Nederland en América era, desde el punto de vista social, un dominio semifeudal de “patrones” (comerciantes que anticipaban el capital) y, a diferencia de Nueva Inglaterra, ofrecía escasas facilidades para que pudieran moverse “pequeñas gentes” emigradas.]

⁶⁸ [Recuérdese que las autoridades municipales puritanas de Stratford-on-Avon cerraron el teatro de la ciudad ya en vida de Shakespeare, y durante su estancia en ella (ya es conocido el odio y desprecio que el gran dramaturgo no recataba contra los puritanos). Todavía en 1777 rechazaba la ciudad de Birmingham la apertura de

un teatro, como propulsora de “corrupción” y, por lo mismo, perjudicial al comercio (Ashley, *infra*, nota 95, loc. cit., pp. 7, 8).]

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

⁸⁰ Conviene insistir en que éste es el motivo religioso decisivo en última instancia (aparte del punto de vista puramente ascético de la mortificación de la carne), como se ve muy particularmente en los cuáqueros.

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

⁸² Este ideal ya existe claramente en el cuaquerismo en la primera época de su desarrollo, como ha demostrado en puntos importantes Weingarten en sus *Englischen Revolutionskirchen (Revoluciones eclesiásticas en Inglaterra)*. También se pone de relieve lo mismo en los agudos razonamientos de Barclay, loc. cit., pp. 519 ss., 533. Debe evitarse: a) toda vanidad carnal, es decir, toda ostentación, baratijas y empleo de cosas sin utilidad práctica y estimadas tan sólo por su rareza (por su vanidad, por tanto); b) el empleo desmedido de la riqueza consistente en el gasto desproporcionado en necesidades secundarias en relación con las necesidades reales de la vida y la previsión para el porvenir: por decirlo así, el cuáquero era la personificación de la “ley de la utilidad-límite”. Es absolutamente lícito el *moderate use of the creature*, especialmente podía uno vestirse con telas de buena calidad y solidez, siempre que no se concediese demasiado a la *vanity*. [Cf. sobre todo esto *Morgenblatt für gebildete Leser (Diario de la mañana para lectores ilustrados)*, 1846 (especialmente: confort y solidez de las telas en los cuáqueros; cf. Schneckenburger, *Lecciones*, pp. 96 ss.).]

⁸³ Ya antes dijimos que no es posible entrar en la cuestión de la condicionalidad clasista de los movimientos religiosos [(véase acerca de esto los artículos sobre la ética económica de las religiones universales)]. Pero para ver, por ejemplo, que Baxter (a quien seguimos principalmente) no miraba con los lentes de la “burguesía” de su tiempo, basta recordar que también en él aparece, en la serie de las profesiones gratas a Dios, después de las profesiones intelectuales, en primer término el *husbandman*,* y después, en confusa muchedumbre *mariners, clothiers, tailors*, etc. Ya es característica la inclusión de los marineros en esta lista, los cuales pueden entenderse tanto como pescadores o como marineros propiamente dichos. A este respecto, no es idéntica la posición de muchas proposiciones del Talmud. Cf., por ejemplo, en Wunsche, *Baby Talmud*, II, pp. 20, 21, las sentencias (ciertamente no infalibles) del rabino Eleaser, todas con el sentido de que el comercio es preferible a la agricultura. (Cf. II, 2, p. 68, sobre la manera aconsejable de invertir el capital: 1/3 en tierra, 1/3 en mercancías y 1/3 en dinero efectivo). Para aquellos cuya conciencia causal no se tranquiliza sin una interpretación económica (o “materialista”, como todavía se dice, por desgracia) haremos la siguiente observación: que yo considero altamente importante la influencia del desarrollo económico sobre el destino de la formación de idearios religiosos, y después trataré de demostrar de qué modo se han formado en nuestro caso los respectivos procesos y relaciones de adaptación. Pero siempre queda el hecho de que las ideas [religiosas] no pueden deducirse pura y simplemente de realidades económicas y, quiérase o no, constituyen por su parte los factores plásticos más decisivos de la formación del “carácter nacional” y poseen [plena autonomía y] poder coactivo propio. Y por otra parte, las diferencias más importantes, que son las que se dan entre el calvinismo y el luteranismo, reconocen causas

predominantemente políticas, es decir, motivos extra-rreligiosos.

⁸⁴ En eso piensa Ed. Bernstein cuando en su artículo ya citado anteriormente (pp. 681 y 625) dice: “el ascetismo es una virtud burguesa”. Él es el primero que ha observado esta importante conexión; sólo que ésta es mucho más amplia de la que él sospecha. Pues lo decisivo no era la mera acumulación de capital, sino la racionalización ascética de toda la vida profesional. [Doyle señala claramente, en relación con las colonias americanas, la oposición entre el sur y el norte puritano, donde la “coacción ascética al ahorro” determinaba fatalmente la acumulación de capital.]

⁸⁵ Doyle (*The English in America*, vol. II, cap. I). La existencia de sociedades de herreros (1643) y de tejedores (1659) para el mercado (y el espléndido florecimiento de los oficios manuales) en Nueva Inglaterra durante la primera generación inmediata a la fundación de la colonia, constituye un anacronismo (desde el punto de vista puramente económico) y ofrece un marcado contraste no sólo con la situación del sur, sino también con la de Rhode Island, que no era calvinista, sino que gozaba de plena libertad de conciencia, donde, a pesar de su excelente puerto, todavía en 1686 decía el informe del *Governer* y el *Council*: “The great obstruction concerning trade is the want of merchants and men of considerable Estates amongst us” (Arnold, *Hist. of the State of R. I.*, p. 490). Apenas se puede dudar, en efecto, que ello se debía principalmente a la forzosidad de ir haciendo nuevas inversiones del capital ahorrado por la limitación puritana del consumo. Otro factor determinante, en el que aquí no entramos, fue la disciplina eclesiástica.

⁸⁶ La exposición de Busken-Huet muestra que estos círculos fueron decreciendo rápidamente en Holanda (loc. cit., t. II, caps. III y IV). [Por su parte, decía Groen van Prinsterer (*Hand. d. Gesch. v. de. Vaderland [Manual de historia de la patria]*, 3ª ed., § 303, nota, p. 254): *De Nederlanders vorkoopen veel en verbruiken wenig* (“los holandeses venden mucho y malgastan poco”), refiriéndose a la época posterior a la paz de Westfalia.]

⁸⁷ Leopold von Ranke (*Englische Geschichte [Historia inglesa]*, IV, p. 197) cita el memorial de un aristócrata realista, después de la entrada de Carlos II en Londres, en el que recomendaba la prohibición de adquirir tierras con capital burgués, que debía dedicarse exclusivamente al comercio. En Holanda la clase de los “regentes” se diferenciaba como “clase” del patriciado de las ciudades por el acaparamiento de los antiguos bienes de la nobleza [(véase sobre esto Fruin, *Tien jaren uit den tachtigjarigen oorlog*, donde se reproduce la queja hecha el año 1652 de que los regentes son rentistas y no comerciantes)]. Ciertamente, estos círculos jamás sintieron interiormente demasiada afección por el calvinismo. Y el notorio afán existente en la burguesía holandesa de hacerse con títulos de nobleza, en la segunda mitad del siglo XVII, muestra ya que en este período sólo puede aceptarse con cierta cautela la oposición de que se habla entre la situación de Holanda e Inglaterra. La prepotencia lograda por el [capital heredado en] dinero rompió el espíritu ascético.

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

⁸⁹ [Los terratenientes anglicanos se han negado incluso en este siglo a admitir como arrendatarios a los no conformistas. (Actualmente, ambos partidos religiosos están casi equiparados numéricamente; en épocas anteriores, en cambio, los no conformistas eran siempre la minoría.)]

⁹⁰ [Con razón observa H. Levy (en su reciente artículo publicado en el *Archiv für Sozialwissenschaft und Sozialpolitik*, 46, pp. 605 ss.) que el carácter del pueblo inglés, revelado en innumerables rasgos específicos, le hacía mucho menos apto para admitir un *ethos* ascético y unas virtudes burguesas que el de otros pueblos; pues era y sigue siendo un rasgo fundamental de su naturaleza el goce intenso y casi brutal de la vida. El poder de la ascesis puritana en la época de su dominio muéstralo precisamente el asombroso grado en que supo moderar en sus adeptos este rasgo característico.]

⁹¹ [También Doyle insiste repetidas veces en lo mismo. En la actitud de los puritanos siempre influyó de modo decisivo el motivo religioso (naturalmente, no siempre; pero siempre decisivamente). La colonia estaba dispuesta (bajo el gobierno de Winthrop) a admitir que se trasladasen *gentlemen* a Massachusetts, incluso a crear un senado de nobleza hereditaria, a condición de que los *gentlemen* se afiliasen a la Iglesia. Por conservar la disciplina eclesiástica siguió como institución cerrada. (La colonización de New Hampshire y Maine la llevaron a cabo grandes comerciantes anglicanos, que establecieron extensos ranchos. Aquí existió mucha menor conexión social.) Sobre la “avidez de ganancia” entre los habitantes de la colonia ya hubo quejas en 1632 (cf. la *Economic and Social History of New England* de Weeden, I, p. 125).]

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

sectarios puritanos (baptistas, cuáqueros, menonitas) como de una clase en parte desprovista de medios y, en parte, compuesta de pequeños capitalistas, poniéndola en oposición con la aristocracia de los grandes comerciantes y los aventureros de las finanzas. Pues bien, de esta clase de los pequeños capitalistas y no de las manos de los magnates financieros (proveedores y prestamistas del Estado, monopolistas, empresarios coloniales, *promoters*, etc.) procede lo que fue característico del capitalismo occidental: la organización económica burguesa del trabajo industrial. Así, por ejemplo, Unwin, *Industrial Organisation in the 16th and 17th centuries (La organización industrial en los siglos XVI y XVII)*, Londres, 1914, pp. 196 ss. Ese contraste ya era conocido por los contemporáneos, como lo demuestra Parker, *Discourse Concerning Puritans (Discurso sobre los puritanos)*, 1641, en el que también se acentúa la oposición contra los proyectistas y cortesanos.]

⁹³ Sobre la manera como esto se manifestó en la política de Pensilvania, especialmente en la guerra de la independencia, cf. Sharpless, *A Quaker Experiment in Government Philadelphia (Un experimento cuáquero en el gobierno de Filadelfia)*, 1902.

⁹⁴ [Se le puede ver en Southey, *Leben Wesleys (Vida de Wesleys)*, cap. 29. La cita (yo no la conocía) la debo a una carta del profesor Ashley (1913). E. Troeltsch (a quien se la comuniqué para este fin) ya ha tenido ocasión de citarla.]

⁹⁵ [Recomiendo la lectura de estos pasajes a todos cuantos se preocupen de estar informados de estas cosas y quieran ser más prudentes que los jefes y contemporáneos de aquellos movimientos, los cuales sabían perfectamente, como se ve, lo que hacían y los riesgos que corrían. Realmente no se puede negar tan a la ligera, como por desgracia está ocurriendo por parte de mis críticos, hechos absolutamente innegables y que nadie ha discutido, y en cuya investigación me he limitado a fijarme algo más en sus agentes internos. Ningún hombre del siglo XVII ha puesto en duda esta conexión (cf. Manley, *Usury of 6% Examined*, 1669, p. 137). Aparte de los escritos modernos citados anteriormente, la han tratado poetas como H. Heine y Keats, y científicos como Macaulay,* Cunningham,* Rogers* y escritores como Matthew Arnold.* De la bibliografía moderna, cf. Ashley,* *Birmingham Industry and Commerce (El comercio y la industria en Birmingham)* (1913), el cual me manifestó anteriormente por carta su plena conformidad con mi tesis. En relación con este problema véase el trabajo de H. Levy citado, *supra*, nota 90.]

⁹⁶ [También para los puritanos de la época clásica era totalmente evidente esta conexión, y no podría darse mejor prueba de ello como el que Bunyan haga razonar así a “Mr. Money-Love”: “Es lícito ser religioso para hacerse rico, por ejemplo, para aumentar la clientela”; pues es indiferente el motivo por el que se es religioso (véase la p. 114 de la edición de Tauschnitz).]

⁹⁷ Defoe era un celoso no conformista.

⁹⁸ También Spenser (*Theol. Bedenken*, pp. 426 ss., 429, 432 ss.) considera que la profesión de comerciante está llena de tentaciones y peligros; sin embargo, responde así a una consulta: “Me place ver que el amable amigo no conoce escrúpulos por lo que respecta al comercio mismo, sino que lo reconoce como lo que es, como un modo de vivir en el que se puede hacer mucho de utilidad en favor del género humano, practicándose el amor de acuerdo con la voluntad de Dios”. En diversos lugares, la misma idea aparece confirmada más concretamente con argumentos mercantilistas. Hay ocasiones en que Spenser parece profesar el criterio luterano relativo a considerar la ambición de enriquecerse como el principal peligro (siguiendo a I Tim., 6, 8 y 9, o invocando a Jesús Sirach) y arrimarse al “punto de vista del sustento” (*Theol. Bedenken*, vol. III, p. 435, *supra*); pero pronto atenúa semejante posición refiriéndose a la vida próspera y, sin embargo, santa de los sectarios (p. 175, A. 4). Tampoco tiene inconveniente en reconocer la licitud de la riqueza como consecuencia de la diligencia en el trabajo profesional. Por sus influjos luteranos, su punto de vista es menos consecuente que el de Baxter.

⁹⁹ Baxter, loc. cit., II, p. 16, habla contra la colocación como *servants* de *heavy, flegmatik, sluggish, fleshly, slothful persons*, y recomienda que se prefiera *godly servants*, no sólo porque los *ungodly servants* serían meros *eye-servants*, sino sobre todo porque *a truly godly servant will do all your service in obedience to God, as if God himself had bid him do it*. En cambio, los otros propenden *to make no great matter of conscience of it*. Y, a la inversa, en los trabajadores el signo de la santidad no es la confesión externa de la religión, sino la *conscience to do their duty*. Como se ve, se hace coincidir el interés de Dios y el de los patronos: también Spenser (*Theol. Bedenken*, II, p. 272) —quien, por otra parte, insiste mucho en la necesidad de dedicar cierto tiempo a pensar en Dios— presupone como cosa evidente que los trabajadores habrán de conformarse con un minimum de tiempo libre, incluso en domingo. [Con razón llamaban algunos escritores ingleses a los emigrantes protestantes “pioneros del trabajo ilustrado”. Véanse también los comprobantes en H. Levy, *Die Grundl. des ök. Liberalismus*

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

¹⁰⁰ La analogía entre la predestinación de algunos (“injusta”, con arreglo a medidas humanas) y la también injusta, pero igualmente querida por Dios, distribución de los bienes se encuentra, por ejemplo, en Hoornbeek, loc. cit., vol. I, p. 153. La pobreza es considerada a menudo (así Baxter, loc. cit., I, p. 380) como síntoma de pereza culpable.

¹⁰¹ Según Th. Adams (*Works of the Pur. Div.*, p. 158), Dios permite que muchos permanezcan en la pobreza por los grandes peligros que la riqueza lleva consigo; pues con frecuencia arranca la religión del corazón de los hombres.

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

¹⁰³ Tampoco en Inglaterra faltó algo parecido. Así, el pietismo, que, en conexión con el *Serious call* de Law (1728) predicaba la pobreza, la castidad y (en un principio) el aislamiento del mundo.

¹⁰⁴ El éxito sin igual en la historia de la cura de almas logrado por la actividad de Baxter en Kidderminster, completamente relajada a su llegada, prueba también cómo educó el ascetismo a las masas en el trabajo (en la producción de “plusvalía”, para hablar en términos marxistas), posibilitando de ese modo su utilización en la relación capitalista de trabajo (industria doméstica, arte textil). Tal es generalmente la relación causal. Desde el punto de vista de Baxter, la integración de sus feligreses en el mecanismo del capitalismo se puso al servicio de sus intereses ético-religiosos. Desde el punto de vista de la evolución capitalista, aquéllos entraron al servicio del desarrollo del “espíritu” del capitalismo.

¹⁰⁵ Todavía más: cabe dudar sobre la magnitud del factor psicológico de la “alegría” que el artesano medieval sentía en “su creación”; pero algo de cierto habrá en ello. En todo caso, el ascetismo despojaba al trabajo de esta atracción puramente terrenal (hoy definitivamente destruida por el capitalismo), orientándolo hacia la allendidad. El trabajo profesional en cuanto tal es querido por Dios. Lo que desde el punto de vista individual parece insensatez del trabajo, su impersonalidad, recibe glorificación religiosa. El capitalismo, en su primera época, necesitaba trabajadores que se entregasen convencidos en conciencia a su explotación económica. [Hoy, firme y robusto, puede obligarlos al trabajo sin ofrecer primas ultraterrenales.]

¹⁰⁶ [Cf. sobre estos contrastes y desarrollos el libro antes citado de H. Levy. Históricamente, la actitud de la opinión pública inglesa, marcadamente contraria a todo monopolio, debe su origen a la unión de las luchas políticas contra la corona —el Parlamento Largo excluyó de su seno a los monopolistas— por los motivos éticos del puritanismo y los intereses económicos del pequeño y medio capitalismo burgués surgidos contra los magnates de las finanzas en el siglo XVII. La *Declaration of the Army* de 2 de agosto de 1652 y la *petition* de los *Leveller* de 28 de enero de 1853 exigían, además de la supresión de arbitrios, aduanas, impuestos indirectos y la creación de una *single tax* sobre los *estates* (patrimonios), esto sobre todo: *free trade*, es decir, la supresión de toda limitación por los monopolios de la industria (*trade*) en el interior y en el exterior, considerado como una violación de los derechos del hombre. Algo semejante había dicho la “gran representación”.]

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

¹⁰⁸ Corresponde demostrar en otro lugar que también son de origen puritano los elementos cuya raigambre religiosa no hemos estudiado todavía, singularmente el principio: *honesty is the best policy* (en las discusiones de Franklin sobre el crédito). [Véase el artículo siguiente.* Aquí me limitaré a reproducir una nota de J. A. Rowntree, *Quakerism, Past and Present* (*Pasado y presente del cuakerismo*), pp. 95-96, sobre la que me ha llamado la atención Ed. Bernstein: “It is merely coincidence, or is it a consequence, that the lofty profession of spiritually made by the Friends has gone hand in hand with shrewdness and tact in the transaction of mundane affairs? Real piety favours the success of a trader by insuring his integrity, and fostering habits of prudence and fore-thought: important items in obtaining that standing and credit in the commercial world which are requisite for the steady accumulation of wealth” (véase el artículo siguiente). En el siglo XVII decir “honrado como un hugonote” era tan corriente como hablar de la probidad de los holandeses, que maravillaba a sir W. Temple, y, un siglo más tarde, de los ingleses, comparados con los continentales, no educados en esta escuela de moralidad.]

¹⁰⁹ [Muy bien analizado en el *Goethe* de Bielschowsky, vol. II, cap. 18. También Windelband tiene una idea análoga sobre la evolución del cosmos científico al final de su *Blütezeit der deutschen Philosophie* (*La época de florecimiento de la filosofía alemana*) (vol. II de su *Historia de la filosofía moderna*).]

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

¹¹¹ “¿No podría retirarse a la vida privada un viejo con sus 75 000 dólares anuales? No, ahora todavía hay que alargar la fachada del almacén 400 pies. ¿Por qué? *That beats everything*, pensará. Por la tarde, mientras la mujer y las hijas leen en común, él estará pensando en ir a la cama; el domingo, mirará el reloj cada cinco minutos, deseando que acabe el día; ¡qué existencia tan absurda!”, así expresaba su juicio sobre los principales *dry-good-man* de una ciudad de Ohio el yerno de uno de ellos (emigrado de Alemania), juicio que “al viejo” hubiera resultado completamente incomprensible y demostrativo de la falta de energía alemana.

¹¹² [Esta afirmación (que no hemos variado lo más mínimo) hubiera podido mostrar a Brentano (loc. cit.) que yo nunca he puesto en duda su significación autónoma. Borinsky ha insistido recientemente en señalar que tampoco el humanismo era puro “racionalismo”. (Publicaciones de la Academia de Ciencias de Munich, 1919.)]

¹¹³ [El discurso académico de Von Below no se ocupa de este problema sino de la Reforma en general y, particularmente, de Lutero: *Die Ursachen der Reformation* (*Las causas de la Reforma*), Friburgo, 1916. Podemos también referirnos al escrito de Hermelink: *Reformation und Gegenreformation* (*Reforma y Contrarreforma*), que, aun tratando preferentemente problemas distintos del nuestro, resulta interesante para conocer las controversias en torno al tema tratado por nosotros.]

¹¹⁴ Pues nuestra descripción sólo ha tenido en cuenta aquellas relaciones en las que cabe señalar inequívocamente la influencia de las ideas religiosas sobre la vida “material” de la cultura. Hubiera sido fácil pasar de aquí a una “construcción” formal que dedujese lógicamente del racionalismo protestante todo lo “característico” de la civilización moderna. Pero esto lo dejamos para ese tipo de diletantes que creen en la “unicidad” de la “psique social” y su posibilidad de reducirla a una fórmula. Observemos únicamente que, desde luego, el periodo de desarrollo capitalista inmediatamente anterior al momento en que nosotros la tomamos, estaba condicionado por influencias cristianas, tanto propulsoras cuanto regresivas. En un capítulo posterior se estudiarán sus modalidades. Tampoco parece seguro que dispongamos ya de margen para discutir ninguno de los problemas bosquejados anteriormente, dado el carácter de esta revista. No soy aficionado a escribir libros demasiado compactos, en los que se hace inevitable, como en éste, recurrir de continuo a trabajos ajenos (teológicos e históricos).* [Cf. sobre la tensión entre el ideal de vida y la realidad en el periodo de “capitalismo incipiente” anterior a la Reforma, Strieder: *Studien zur Geschichte der kapitalist. Organisationsformen* (*Estudios sobre la historia de las formas de organización capitalista*), 1914, libro II (también contra el escrito antes citado de Keller, que ya fue utilizado por Sombart).]

¹¹⁵ [Yó encuentro que esta proposición y todas las observaciones y notas precedentes hubieran podido bastar para evitar todo equívoco acerca de las pretensiones de este trabajo y no veo motivo para añadirle nada nuevo. Había pensado en un principio continuar inmediatamente el tema, con arreglo al programa antes bosquejado, pero después me he decidido a escribir los resultados de estudios comparativos sobre las conexiones histórico-universales entre sociedad y religión; me ha movido a ello particularmente la aparición del libro de E. Troeltsch sobre las doctrinas sociales de las iglesias cristianas (que resuelve muchas cuestiones discutidas por mí de un modo que yo, que no soy teólogo, no podía hacer) y, por otra parte, el deseo de sacar de su aislamiento estas investigaciones, integrándolas dentro de la totalidad orgánica del desarrollo cultural.* Todo eso va en volumen aparte.* Las precede un artículo de circunstancias para explicar el concepto de “secta”* que hemos empleado anteriormente y para explicar, al propio tiempo, el alcance de la concepción puritana de la Iglesia para la formación del espíritu capitalista de la modernidad.]