

## Desarrollo de la ideología capitalista \*

Es un error muy extendido el de pensar que entre las condiciones decisivas para el desarrollo del capitalismo occidental figura el *incremento de la población*. Frente a esta tesis ha sostenido Marx que cada época económica tiene sus propias leyes demográficas, principio que si bien resulta inexacto, expresado de un modo tan general, no deja de tener su justificación en este caso. El desarrollo de la población occidental ha registrado sus más rápidos progresos desde principios del siglo XVIII hasta fines del siglo XIX. En la misma época, China registró un aumento de población, por lo menos, de igual intensidad, desde 60-70 a 400 millones (aun cuando haya que contar con las inevitables exageraciones), incremento que aproximadamente corresponde al de Occidente. A pesar de ello, el desarrollo del capitalismo en China no fue sino de tipo regresivo.

En efecto, el aumento de población se operó en este país en el seno de otras clases sociales distintas de las de nuestro medio. Dicho aumento convirtió a China en un país donde pululaban los pequeños agricultores; en cambio, el incremento de una clase que corresponda a nuestro

---

\* En: Max Weber: *El origen del capitalismo moderno*, en *Historia económica general* (1923-24), México, F.C.E., 1978.

proletariado sólo puede encontrarse en la utilización de los *coolies* por el mercado exterior: *kuli* 55 es, en su origen, una expresión india, y significa el vecino o compañero de linaje. El incremento de población en Europa colaboró en términos generales al desarrollo del capitalismo, ya que con un número menor de habitantes este no hubiera encontrado la mano de obra que necesitaba; pero el aumento, como tal, no provocó las concentraciones obreras.

Tampoco puede admitirse la tesis de Sombart 56 según la cual la *afluencia de metales preciosos* puede considerarse como único motivo originario del capitalismo. Es evidente que, en determinadas situaciones, el incremento de la aportación de metales preciosos puede dar lugar a que sobrevengán determinadas revoluciones de precios (como desde 1530 se registraron en Europa) y en cuanto cooperan con ello otras circunstancias favorables -por ejemplo una determinada forma de organización del trabajo- su desarrollo sólo puede resultar acelerado por el hecho de que se concentren en determinadas capas sociales grandes sumas de disponibilidades en efectivo. El ejemplo de la India revela que una afluencia de metales preciosos no es motivo suficiente para provocar por sí mismo el capitalismo. En ese país, en la época del Imperio romano, penetró una enorme cantidad de metales preciosos -25 millones de sestercios al año- a cambio de mercancías indias. Semejante afluencia solo en pequeña escala provocó en la India el capitalismo mercantil. La mayor parte de los metales preciosos fue absorbida por la tesorería de los rajás, en lugar de ser acuñada y empleada para la creación de empresas capitalistas racionales.

Este hecho revela que lo interesante es la estructura de la organización del trabajo de donde deriva esa afluencia de metales preciosos. Los metales preciosos de América

afluyeron, luego del descubrimiento, en primer término a España; pero allí, paralelamente con la importancia de metales preciosos, se registra una regresión del desarrollo capitalista. Por un lado sobrevino el aplastamiento de la sublevación de los comuneros y la destrucción de la política mercantil de la grandeza española; por otro, el aprovechamiento de los metales preciosos para fines de guerra. Así, la corriente de metales preciosos pasó por España casi sin tocarla, fructificando, en cambio, países que ya desde el siglo XV se hallaban en trance de transformar su constitución del trabajo, circunstancia que favoreció la génesis del capitalismo. 57

Ni el aumento de población ni la aportación de metales preciosos provocaron, por consiguiente, el capitalismo occidental. Las condiciones *externas* de su desarrollo son más bien, por lo pronto, de *carácter geográfico*. En China y en la India, dada la condición manifiestamente interior del tráfico en estos territorios, halló considerables obstáculos el grupo de quienes se hallaban en condiciones de beneficiarse con el comercio, y poseían la facilidad de estructurar un sistema capitalista sobre negocios mercantiles, mientras que en Occidente el carácter interior del mar Mediterráneo y la abundancia de comunicaciones fluviales produjo un desarrollo a la inversa. Tampoco debemos, sin embargo, exagerar esa circunstancia. La cultura de la Antigüedad es una cultura manifiestamente costera. Gracias a la configuración del mar Mediterráneo (en contraposición a los mares de China, sacudidos por los tifones) las posibilidades de transporte fueron muy favorables, y, sin embargo, en la época antigua no llegó a surgir el capitalismo.

Aun en la Edad Moderna el desarrollo capitalista fue, en Florencia, mucho más intensivo que en Génova o en Venecia. En las ciudades industriales del interior fue donde

nació el capitalismo, y no en los grandes puertos mercantiles de Occidente. Luego resultó favorecido por las necesidades de guerra, pero no como tales, sino por las propias de los ejércitos occidentales, y, también, por las atenciones de tipo suntuario, con las mismas restricciones. En muchos casos dio lugar más bien a formas irracionales, como los pequeños *ateliers* de Francia, o las colonias forzosas de trabajadores en algunas cortes principescas alemanas. Lo que en definitiva creó el capitalismo fue la empresa duradera y racional, la contabilidad racional, la técnica racional, el Derecho racional; a todo esto había de añadir la *ideología racional, la racionalización de la vida, la ética racional en la economía*. 58

En los comienzos de toda ética y de las condiciones económicas que de ella derivan aparece por doquier el *tradicionalismo*, la santidad de la tradición, la dedicación de todos a las actividades y negocios heredados de sus abuelos. Este criterio alcanza hasta la misma actualidad. Una generación atrás hubiera sido inútil duplicar el salario a un obrero agrícola en Silesia -obligado a segar una determinada extensión de terreno- con ánimo de incrementar su rendimiento: simplemente hubiese reducido su prestación activa a la mitad, ya que con ello podía ganar un jornal parecido al de antes. Esta ineptitud, esta aversión a separarse de los rumbos tradicionales constituye un motivo general para el mantenimiento de la tradición. El tradicionalismo primitivo puede experimentar, sin embargo, una exacerbación sustancial por dos motivos. Por lo pronto ciertos *intereses materiales* pueden coope- rar al mantenimiento de la tradición: cuando, por ejemplo, en China se intentó modificar determinadas formas de transporte o poner en práctica ciertos procedimientos más racionales, se puso en peligro los ingresos de determinados funcionarios; algo análogo ocurrió en la Edad Media, y en la Moderna, al introducirse el ferrocarril.

Estos intereses de los funcionarios, señores territoriales, comerciantes, etc. han colaborado con el tradicionalismo para impedir el fácil desarrollo de la racionalización. Todavía es más intensa la influencia que ejerce la *magia esterotipada* del tráfico, la profunda aversión a introducir modificaciones en el régimen de vida habitual, por temor a provocar trastornos de carácter mágico. Por lo regular, tras de estas consideraciones se esconde el afán de conservar prebendas, pero la premisa de ello, sin embargo, es una creencia muy extendida en ciertos peligros de carácter mágico. 59

Estos obstáculos tradicionales no *resultan superados, sin más, por el afán de lucro como tal*. La creencia de que la actual época racionalista y capitalista posee un estímulo lucrativo más fuerte que otras épocas es una idea infantil. Los titulares del capitalismo moderno no están animados de un afán de lucro superior al de un mercader de Oriente. El desenfrenado afán de lucro sólo ha dado lugar a consecuencias económicas de carácter irracional: hombres como Cortés y Pizarro, que son acaso sus representantes más genuinos, no han pensado, ni de lejos, en la economía racional.

Si el afán de lucro es un sentimiento universal, se pregunta en qué circunstancias resulta legítimo y susceptible de modelar, de tal modo que cree estructuras racionales como son las empresas capitalistas.

Originariamente existen dos criterios distintos con respecto al lucro: en el orden intrínseco, vínculos con la tradición, una relación piadosa con respecto a los compañeros de tribu, de linaje o de comunidad doméstica, excluyendo todo género de lucro dentro del círculo de quienes están unidos por esos vínculos: es lo que llamamos *moral de grupo*. Por otro lado, absoluta eliminación de obstáculos para el afán de lucro en sus relaciones con el exterior,

criterio conforme al cual toda persona extraña es, por lo pronto, un enemigo, frente al cual no existen barreras éticas: esta es la *moral respecto a los extraños*. La calculabilidad penetra en el seno de las asociaciones tradicionales, descomponiendo las viejas relaciones de carácter piadoso. En cuanto dentro de una comunidad familiar, todo se calcula, y ya no se vive en un régimen estrictamente comunista, cesa la piedad sencilla y desaparece toda limitación del afán de lucro. Este aspecto del desarrollo se advierte, especialmente, en Occidente. A su vez, el afán de ganancia se atenúa cuando el principio lucrativo actúa sólo en el seno de la economía cerrada. El resultado es la *economía regularizada con un cierto campo de acción para el afán de lucro*.

Concretamente, la evolución se desarrolla de distinto modo. En Babilonia y en China, fuera de la estirpe, cuya actuación económica era comunista o cooperativa, no existió ninguna limitación objetiva para el afán de lucro. A pesar de ello, no se desarrolló en estos países el capitalismo al estilo moderno. En la India las barreras que se oponen a las actividades lucrativas sólo afectan a las dos capas superiores, los brahmanes y los radjputas. Todos los individuos de estas dos castas tienen prohibido el ejercicio de determinadas profesiones. El brahmán puede encargarse de vigilar las fermentaciones, porque sólo él tiene las manos limpias; en cambio, sería degradado, como los rajputas, si hiciera préstamos con interés. Este tipo de préstamos es permitido a la casta de mercaderes, entre los cuales hallamos una falta de escrúpulos mercantiles como no se encuentra en ningún otro lugar del mundo. La Antigüedad, finalmente, sólo conocía limitaciones de interés que tenían carácter legal, estando caracterizada la moral económica romana por el lema *caveat emptor*. A pesar de ello, tampoco en este caso se desarrolló un capitalismo a la moderna.

Como resultado se produce el siguiente hecho característico: los gérmenes del capitalismo moderno *deben buscarse en un sector donde oficialmente dominó una teoría económica hostil al capitalismo, distinta de la oriental y de la antigua.*

La ética de la moral económica de la Iglesia se encuentra compendiada en la idea, posiblemente tomada del arrianismo, que se tiene del mercader: *homo mercator vix aut numquam potest Deo placere*, 61 (puede negociar sin incurrir en pecado, pero ni aun así será grato a Dios). Esta norma tuvo vigencia hasta el siglo XV, y sólo a partir de entonces se intentó paulatinamente atenuarla en Florencia, bajo la presión de las circunstancias económicas alteradas. La aversión profunda de la época católica, y, más tarde de la luterana, con respecto a todo estímulo capitalista, reposa esencialmente sobre el odio a lo impersonal de las relaciones dentro de la economía capitalista. Esta impersonalidad sustrae determinadas relaciones humanas a la influencia de la Iglesia, y excluye la posibilidad de ser vigilada e inspirada éticamente por ella. Las relaciones entre el señor y los esclavos podían éticamente regularse de un modo directo. En cambio, son difíciles de moralizar las relaciones entre el acreedor pignoraticio y la finca que responde por la hipoteca, o entre los endosatarios de una letra de cambio, siendo por lo menos extraordinariamente complicado, cuando no imposible, lograr esa moralización. 62 El resultado del criterio eclesiástico a este respecto fue que la ética económica medieval descansó sobre la norma del *iustum pretium* con exclusión del regateo en los precios y de la libre competencia, garantizándose a todos la posibilidad de vivir.

No coincidimos con W. Sombart 63 cuando señala a los *judíos* como responsables del quebrantamiento de este conjunto de normas. La posición de los judíos durante la

Edad Media puede sociológicamente compararse con la de una casta india: los judíos eran algo así como un pueblo de parias. Sin embargo, existe la diferencia de que según los cánones de la religión india, la reglamentación en castas tiene validez para toda la eternidad. Cada individuo puede lograr su acceso al cielo, por vía de la reencarnación, conforme a un desarrollo que depende de sus méritos; pero todo ello ocurre dentro del sistema de castas. Este sistema es eterno, y quien quiere salir de su casta es repudiado y condenado a los infiernos, a morar en las vísceras de un perro. Según el credo judío, por el contrario, vendrá un día en que la ordenación de castas se invierta, en comparación con la actualidad. Al presente los judíos están sellados como un pueblo de parias, ya sea en castigo de los pecados de sus padres (según la concepción de Isaías) o para la salvación del mundo (tal es la premisa de la influencia de Jesús de Nazaret); esta situación sólo puede quedar eliminada mediante una revolución social. En la Edad Media los judíos eran un pueblo al margen; hallábanse fuera de la sociedad burguesa, y, por ejemplo, no podían ser admitidos en ninguna federación municipal, porque no podían participar en la comunión, ni pertenecer tampoco a la *coniuriato*. No eran el único grupo étnico que se hallaba en estas condiciones.<sup>64</sup> Fuera de ellos ocupaban una posición análoga los cahorsinos, comerciantes cristianos que, como los judíos, operaban con dinero, bajo la protección de los príncipes, pudiendo dedicarse a dicha actividad mediante el pago de determinados tributos. Lo que distingue, sin embargo, a los judíos, con toda claridad, de los pueblos admitidos dentro de la comunión cristiana, era la imposibilidad que para ellos existía de sostener *commercium* y *conubium* con los cristianos. A diferencia de los judíos - los cuales temían que sus reglas alimenticias no fuesen observadas por quienes los invitaban-, los cristianos no

vacilaron en un principio en gozar de la hospitalidad judía; ahora bien, desde las primeras explosiones del antisemitismo medieval, los creyentes fueron prevenidos por los sínodos para que no se comportaran indignamente ni se dejaran invitar por los judíos, quienes por su parte rechazaban la hospitalidad de los cristianos. El *conubium* con los cristianos resultó ya imposible desde Esdras y Nehemías. Un nuevo motivo de la situación de parias de los judíos fue que, ciertamente, existió un artesanado judío, así como también una clase judaica de caballeros, pero, en cambio, nunca existieron agricultores judíos; en efecto, la dedicación a la agricultura resultaba incompatible con los preceptos rituales. Fueron estos preceptos los que constituyeron el centro de gravedad de la vida económica judía, e incitaron a los semitas a dedicarse al comercio, en particular a las operaciones con dinero.<sup>65</sup> La piedad judaica premiaba el conocimiento de la ley, y el estudio continuo de ésta se avenía muy bien al comercio con dinero. Añadíase a esto que, a causa de la prohibición de usura, la Iglesia abominaba el tráfico con dinero, pero este era indispensable, y los judíos podían practicarlo porque no reconocían los cánones de la Iglesia.

Finalmente, el judaísmo como mantenedor del universal dualismo primitivo entre moral de grupo y moral respecto a los extraños, pudo percibir interés de estos últimos, cosa que no hacían con los hermanos de religión y con las personas afines. De este dualismo se derivó, además, la tolerancia hacia negocios económicos irracionales, como el arrendamiento de tributos y la financiación de negocios públicos de todas clases. Los judíos lograron en estas operaciones, andando el tiempo, un virtuosismo que les hizo adquirir gran fama y por el que fueron generalmente envidiados. Pero este era un capitalismo de parias, no un capitalismo racional como el que se produjo en Occidente. Por eso entre los creadores de la moderna or-

ganización económica, entre los grandes empresarios, apenas si se encuentra un judío. El tipo del gran empresario es cristiano y sólo puede imaginarse sobre el terreno de la cristiandad. En cambio el fabricante judío es un fenómeno moderno. Los judíos no pudieron tener parte alguna en la génesis del capitalismo racional, puesto que se hallaban fuera de los gremios. Casi nunca pudieron subsistir junto a éstos, ni siquiera allí donde, como en Polonia, disponían de un numeroso proletariado, que hubiesen podido organizar como patronos de la industria doméstica o como fabricantes. Por último, como enseña el Talmud, la ética genuinamente judaica implica un tradicionalismo específico. El aborrecimiento que el judío piadoso siente hacia todo género de innovaciones es casi tan grande como el de los miembros de cualquier pueblo salvaje, unidos entre sí por vínculos mágicos.

No obstante, el judaísmo tuvo también una importancia decisiva para el capitalismo racional moderno; en cuanto legó al cristianismo su *hostilidad hacia la magia*. Exceptuando el judaísmo y cristianismo, así como dos o tres sectas orientales (una de ellas en el Japón), no existe religión alguna que tenga un marcado carácter de hostilidad hacia la magia. Es verosímil que el origen de tal animadversión sea que los israelitas la hallaron en Canaán, en la magia de Baal, el dios de la agricultura, mientras que Jehová fue un Dios de los volcanes, de los terremotos y de las epidemias. La enemistad entre el sacerdocio de ambas religiones y el triunfo del clero judaico desterró la magia de la fecundidad cultivada por los sacerdotes de Baal, y tachada de atea y disolvente. En cuanto el judaísmo abrió el paso al cristianismo, imprimiéndole el carácter de una religión por completo enemiga de la magia, prestó un gran servicio a la Historia de la Economía. En efecto, el imperio de la magia fuera del ámbito del cristianismo es uno de los más graves obstáculos opues-

tos a la racionalización de la vida económica. La magia viene a *estereotipar la técnica y la economía*. Cuando en China se quiso iniciar la construcción de ferrocarriles y fábricas sobrevino el conflicto con la geomancia. Exigía ésta que al hacer las instalaciones respetaran determinadas montañas, selvas y túmulos, porque de otro modo se perturbaría la paz de los espíritus.<sup>66</sup> El mismo criterio tienen las castas de la India con respecto al capitalismo. Cualquier técnica nueva empleada por los indios significa, por lo pronto, para ellos, la pérdida de la casta, y el retorno a otra etapa nueva pero inferior. Como el indio cree en la transmigración de las almas, ello significa que así queda relegado en cuanto a sus posibilidades de salvación, hasta la encarnación próxima. En vista de ello difícilmente se ve atraído por esas innovaciones. A esto se añade que cada casta contamina a las otras. Esto tiene, a su vez, como consecuencia que los obreros, que no pueden darse mutuamente un vaso de agua, no pueden estar trabajando en el mismo recinto de una fábrica. Sólo en la actualidad, después de un secular período de ocupación por los ingleses, pudo eliminarse este obstáculo. Pero el capitalismo no pudo surgir de un grupo económico que de este modo se halla atenazado por la magia.

Quebrantar la fuerza de ésta e impregnar la vida con el racionalismo sólo ha sido posible en todos los tiempos por un procedimiento: el de las grandes *profecías racionales*. Sin embargo, no toda profecía destruye el conjuro de la magia; es posible, no obstante, que un profeta, acreditado por el milagro y otros medios, quebrante las normas sagradas y tradicionales. Las profecías han roto el encanto mágico del mundo creando el fundamento para nuestra ciencia moderna, para la técnica y el capitalismo. En China faltan semejantes profecías. Cuando se encuentran, proceden del exterior, como ocurre con Lao-tsé y el taoísmo; en cambio, la India conoce una religión

redentora. Existían, sin embargo, *profecías ejemplares*; el profeta típicamente indio, Budha por ejemplo, vive ciertamente la vida que conduce a la redención, pero no se considera como un enviado de Dios, sino como un ser que libremente desea su salvación. También puede renunciarse a la salvación, ya que no todos pueden, después de la muerte, penetrar en el nirvana, y sólo los filósofos en sentido estricto son capaces, por la aversión que este mundo les causa, de desaparecer de la vida en un acto de estoica decisión. La consecuencia fue que la profecía de la India sólo tuvo importancia directa para las clases intelectuales. Sus elementos integrantes fueron habitantes de las selvas y monjes menesterosos. Para la masa, la iniciación de una secta budista significó algo completamente distinto: concretamente, la posibilidad del culto a los santos. Este culto existió para unos santos tenidos por milagrosos, a los cuales se alimentaba bien, para que dieran en cambio garantía de una mejor reencarnación o concedieran riquezas, larga vida y cosas semejantes, es decir, bienes de este mundo. Así el budismo, en su forma pura, quedó limitado a una tenue capa monacal. El profano no encontró ninguna instrucción ética conforme a la cual pudiese orientar su vida; el budismo poseía ciertamente un decálogo, pero, a diferencia del judío, no contenía normas obligatorias, sino sólo recomendaciones. El acto más importante fue y siguió siendo el sustento físico de los monjes. Una religiosidad de este tipo nunca podía estar en condiciones de eliminar la magia, sino de sustituirla, a lo sumo, por otra.

En contraste con la religión ascética redentora de la India y su falta de eficacia sobre las masas, se hallan el judaísmo y el cristianismo, que desde el principio fueron *religiones de plebeyos*, y siguieron siéndolo, a través de los tiempos, por propia voluntad. La lucha de la Iglesia antigua contra los gnósticos no fue otra cosa sino la lucha

contra la aristocracia de los intelectuales, tal como la conocen todas las religiones asiáticas, para impedir que se apoderasen de la dirección de la Iglesia. Esta lucha fue decisiva para el efecto de masas del cristianismo y a la vez para que la magia fuera desterrada en lo posible del corazón de las masas. Ciertamente, no fue posible separarla del todo hasta fechas muy cercanas a nosotros; pero fue relegada hasta la cohibición de algo antidivino y diabólico. El germen de esta posición opuesta a la magia lo encontramos ya en la ética del judaísmo primitivo. Guarda ciertos puntos de contacto con la ideología recogida en las colecciones de sentencias de los llamados textos proféticos de los egipcios. Pero las más razonables prescripciones de la época egipcia resultaban vanas cuando se consideraba suficiente colocar un escarabajo en la región cordial del muerto para que este pudiera engañar fácilmente al juez de los difuntos, pasando por alto los pecados cometidos, y hallando así más fácil acceso al paraíso.

La ética judía no conoce semejantes subterfugios sofisticos, y lo mismo ocurre con el cristianismo. La comunión ha sublimado la magia hasta la categoría de sacramento, pero no ha procurado a sus creyentes ciertos medios y recursos que les permitan soslayar el juicio final, como ocurre con la religión egipcia. Si se quiere estudiar en resumen la influencia de una religión sobre la vida, precisa distinguir entre su teoría oficial y aquel tipo de conducta efectiva que, en realidad, y acaso contra su voluntad propia, otorga premios en este mundo o en el otro; también conviene distinguir, además, entre el virtuosismo religioso de los selectos y el de las masas. El virtuosismo religioso sólo tiene un valor ejemplar para la vida cotidiana; sus exigencias representan un desiderátum pero no son decisivas para la ética de cada día. La relación de ambas es distinta según las diferentes religiones. Dentro

del catolicismo ambas se asocian de un modo peculiar, cuando las normas del virtuosismo religioso aparecen como *consilia evangelica* junto a los deberes del profano. El cristiano perfecto, propiamente dicho, es el monje; no se puede exigir, sin embargo, obras como las suyas a todo el mundo, aunque algunas de sus virtudes, en forma atenuada, constituyen el espejo para la vida de cada día. La ventaja de esta vinculación fue que la ética no pudo ser desgarrada a la manera como lo fue en el budismo. No obstante, la distinción entre ética monacal y ética de masas significó que los individuos de más elevada calidad religiosa se apartaran del mundo para formar una comunidad especial.

El cristianismo no constituye un caso aislado por lo que respecta a este fenómeno, sino que el fenómeno es frecuente en la historia de las religiones, y ello permite medir la importancia extraordinaria del *ascetismo*. Significa éste la práctica de un determinado régimen de vida metódica. Conforme esta acepción, la ascesis ha ejercido siempre su influencia. El ejemplo del Tibet revela las extraordinarias realizaciones de que es capaz un régimen de vida metódico y ascético. El país parece condenado por la naturaleza a ser eternamente desértico; pero una comunidad de ascetas sin familia ha realizado las colosales construcciones de Lhasa, empapando el país, en el aspecto religioso, con las teorías del budismo. Un fenómeno análogo se advierte en la Edad Media occidental: el monje es el primer hombre de su tiempo que vive racionalmente, y que con método y medios racionales persigue un fin, situado en el más allá. Para él sólo existe el toque de campana; sólo para él están divididas las horas del día destinadas a la oración. La economía de las comunidades monacales era economía racional. Los monjes suministraban en parte sus funcionarios a la alta Edad Media; el poderío del Dux de Venecia cayó por tierra

cuando la Guerra de las Investiduras le privó de la posibilidad de utilizar a los clérigos para las empresas transmarinas. Ahora bien, este régimen racional de vida quedó relegado al círculo monacal. El movimiento franciscano intentó extender la institución de los terciarios, haciéndola penetrar entre la gente laica. Pero frente a este intento se alzaba el instituto de la confesión. Con ayuda de esta arma la Iglesia domesticó a la Europa medieval. Más para los hombres de la Edad Media ello significaba posibilidad de descargarse por medio de la confesión, a costa de ciertas penitencias, sacudiéndose la conciencia de la culpa y el sentimiento del pecado que habían sido provocados por los preceptos éticos de la Iglesia. La unidad y severidad de la vida metódica quedó, de este modo, quebrantada en la realidad. Como concedora de hombres, la Iglesia no contó con el hecho de que cada individuo es una personalidad moral perfectamente hermética, sino que admitió como cosa firme que, a pesar de la admonición confesional y de la severa penitencia, caería de nuevo en el pecado; es decir, que su gracia tuvo que derramarse por igual sobre los justos y sobre los injustos.

La Reforma rompió definitivamente con este sistema. La supresión de los *consilia evangelica* por la reforma luterana significó la ruina de la doblez ética, de la distinción entre una moral que obliga a todos y otra de índole particular y ventajosa. Con ello cesó también el ascetismo ultraterreno. Las naturalezas rígidamente religiosas que hasta entonces se habían refugiado en el claustro tuvieron que laborar, en lo sucesivo, *dentro* mismo del mundo. El protestantismo, con sus denominaciones ascéticas, logró crear la ética sacerdotal adecuada para esta ascesis mundanal. No se exige el celibato sacerdotal; el matrimonio es sólo una institución que tiene por objeto la procreación racional. No se recomienda la pobreza, pero la adquisición de riquezas no debe inducir a un goce puramente

animal. Es, por tanto, muy exacto Sebastián Franck cuando resume el sentido de la Reforma con estas palabras: “Tú crees que has escapado al claustro: pero desde ahora serás monje durante toda tu vida.” En los países clásicos de la religiosidad ascético-protestante se puede advertir la extensión adquirida por este sello ascético, hasta la actualidad. Especialmente se reconoce este carácter en la significación de los grupos confesionales religiosos en América. Aunque el Estado y la Iglesia están separados, no ha existido, hasta hace varios lustros, ningún banquero, ningún médico, a quien al instalarse o al entablar relaciones no se le haya preguntado a qué comunidad religiosa pertenece. Según el tono de su contestación, podían ser buenas o malas sus posibilidades de prosperar. En efecto, la admisión en las sectas sólo se llevaba a cabo después de examinada la conducta moral del interesado. La pertenencia a una secta que no conocía la distinción judía entre moral de grupo y moral exterior, garantizaba la honorabilidad y la honestidad profesional, y éstas, a su vez, el éxito en la vida. De aquí el principio según el cual “la honestidad es la mejor política”, de aquí también que los cuáqueros, los baptistas y los metodistas repitan sin descanso la norma de experiencia según la cual Dios bendice a los suyos: “Los ateos no fían unos de otros, en sus asuntos; se dirigen a nosotros cuando quieren hacer negocio; la piedad es el camino más seguro para alcanzar la riqueza”. Esto no es *can't* (“no hagas tal cosa”), en modo alguno, sino una confluencia de la religiosidad con ciertos resultados que, en su origen, eran desconocidos para ella y que no figuraban entre sus propósitos inmediatos. Ciertamente, el logro de la riqueza debida a la piedad conducía a un dilema, semejante a aquel en que cayeron siempre los monasterios medievales, cuando el gremio religioso produjo la riqueza, ésta la decadencia monástica, y ésta, a su vez, la necesidad de su

restauración. El calvinismo trató de sustraerse a ;dicha dificultad mediante la idea de que el hombre es sólo *administrador* de los bienes que Dios le ha otorgado; censuraba el goce, pero no admitía la evasión del mundo, sino que consideraba como misión religiosa de cada individuo la colaboración en el dominio racional del Universo. De este criterio deriva nuestra actual palabra “profesión” (en el sentido de “vocación”), que sólo conocen los idiomas influidos por la traducción protestante de la Biblia.<sup>67</sup> expresa ese término la valoración de la actividad lucrativa capitalista, basada en fundamentos racionales, como realización de un objetivo fijado por Dios. En último término esta era también la razón de la pugna existente entre puritanos y Estuardos. Ambos eran de orientación capitalista; pero sintomáticamente para el puritano el juicio era cifra y compendio de todo lo aborrecible, porque participaba en todos los negocios irracionales e ilegales, como la usura de guerra, el arrendamiento de contribuciones, la compra de cargos, etc., como hacían también los favoritos cortesanos.<sup>68</sup>

Esta caracterización del concepto profesional suministró, por lo pronto, al empresario moderno una experiencia excepcionalmente buena, y, además, obreros solícitos para el trabajo, cuando el patrono prometió a la clase obrera, como premio por su “dedicación ascética” a la profesión y por su aquiescencia a la valoración de estas energías por el capitalismo, la bienaventuranza eterna, promesa que en época en que la disciplina eclesiástica absorbía la vida entera en un grado para nosotros inconcebible, poseía una realidad distinta de la actual. También la Iglesia católica y la luterana han conocido y practicado la disciplina eclesiástica. Ahora bien en las comunidades ascéticas protestantes, la admisión a la comunión se hacía depender de un alto nivel ético; este, a su vez, se identificaba con la honorabilidad en los negocios, mien-

tras que nadie preguntaba por el contenido de la fe. Una institución tan poderosa e inconscientemente refinada para la formación de los capitalistas no ha existido en ninguna otra iglesia o religión, y en comparación con ello carece de importancia todo cuanto hizo el Renacimiento en pro del capitalismo. Sus artistas se ocuparon de problemas técnicos y fueron experimentadores de primera magnitud. Del arte de la minería el experimento fue recogido por la ciencia. Como *concepción del Universo*, el Renacimiento determinó ampliamente la política de los príncipes, pero el alma de los hombres no quedó transformada tanto como por las innovaciones de la Reforma. Casi todos los grandes descubrimientos científicos del siglo XVI y de los comienzos del XVII han crecido sobre el suelo del catolicismo: Copérnico era católico, y en cambio Lutero y Melancton se mantuvieron hostiles a sus descubrimientos. En conjunto, el progreso científico y el protestantismo no pueden identificarse, sin más. La Iglesia católica ha cohibido en ocasiones el progreso científico; pero también las sectas ascéticas del protestantismo han tenido poco interés por la ciencia pura. Una de las realizaciones específicas del protestantismo consiste en haber puesto la ciencia al servicio de la técnica y de la economía.<sup>69</sup>

La raíz religiosa del hombre económico moderno ha muerto. Hoy el concepto profesional aparece como un *caput mortuum* en el mundo. La religiosidad ascética quedó suplantada por una concepción pesimista, pero nada ascética, como es la representada por la *Fábula de las abejas* de Mandeville, según la cual los vicios individuales pueden ser, en circunstancias, ventajosos para la colectividad. Al desaparecer hasta los últimos vestigios del tremendo *pathos* religioso primitivo de las sectas, el optimismo de la *Aufklärung*, que creía en la armonía de los intereses, ha trasladado la herencia del ascetismo pro-

testante al sector de la economía. Es ese optimismo el que inspiró a los príncipes, estadistas y escritores de las postrimerías del siglo XVIII y de los comienzos del XIX. La ética económica nació del ideal ascético, pero ahora ha sido despojada de su sentido religioso. Fue posible que la clase trabajadora se conformara con su suerte mientras pudo prometérsela la bienaventuranza eterna. Pero una vez desaparecida la posibilidad de este consuelo, tenían que revelarse todos los contrastes advertidos en una sociedad que, como la nuestra, se halla en pleno crecimiento. Con ello se alcanza el fin del protocapitalismo y se inicia la era de hierro en el siglo XIX.

## REFERENCIAS

- 55 G. Oppert, "The original inhabitants of India", Londres, 1893, p. 131 *op. cit. en art. Kuli en el "Handwörterbuch", VI*
- 56 Der moderne Kapitalismus, I, pp. 557 ss.
- 57 Cf. M. Bonn (supra, p. 264 nota 31).
- 58 Cf. M. Weber, "Gesammelte Aufsätze zur Religionssoziologie", I pp. 30 ss.
- 59 Cf. para China: Chen Huan-Chang, "The economic principles of Confucius and his school", Nueva York, 1911
- 60 Cf. supra, pp. 109 y 197.
- 61 Dist. LXXXIII, c. 11 del Decreto según "Ps. Chrysosthomus, super Matthaeum.
- 62 Cf. Gesammelte Aufsätze zur Religionssoziologie. I, p. 544.
- 63 W. Sombart, Die Juden und das Wirtschaftsleben, Munich y Leipzig, 1911
- 64 Cf. p. 174 y 191
- 65 Cf. p. 174.
- 66 Cuando los mandarines se dieron cuenta de las posibilidades de ganancia que se les ofrecían, estas dificultades fueron fáciles de superar: hoy son los principales accionistas de los ferrocarriles. A la larga no existe ninguna convicción ético-religiosa capaz de detener al capitalismo, pero el hecho de que sea capaz de derribar todas las barreras mágicas, no demuestra que haya podido surgir en un ámbito donde la magia desempeñaba tan importante papel.
- 67 Cf. M. Weber Gesammelte Aufsätze zur Religionssoziologie. I, pp. 63 ss., 98 ss., 163 ss., 207 ss.
- 68 "En conjunto y con las inevitables reservas, esa contradicción puede formularse de tal modo que el capitalismo judío aparece como un capitalismo paria, especulador, y el puritano como una

*organización burguesa del trabajo*”, M. Weber, Ges. Aufsätze zur Religionssoziologie, I, pp. 181 s., nota 2.

- 69 Cf. también E. Troeltsch, “Die Sociallehren der christlichen Kirchen und Gruppen”, 2 vols., Tubinga, 1912 (reimpresión, 1919). Entre los adversarios de la referida tesis de Max Weber acerca de la importancia del calvinismo citaremos a L. Brentano, Die Anfänge des modernen Kapitalismus, Munich, 1916, pp. 117 ss. y G. Brodnitz, Englische Wirtschaftsgeschichte, I, pp. 282 ss.

