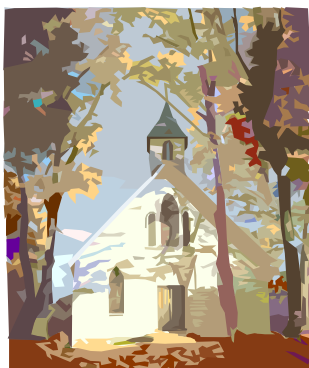


W. R. DAROS

PROTESTANTISMO, CAPITALISMO Y SOCIEDAD MODERNA

en la concepción de Max Weber



Rosario
UCEL
Universidad del Centro
Educativo Latinoamericano

W. R. Daros es profesor en Letras (Córdoba), licenciado y doctorado en Filosofía (Rosario). Ha cursado además, durante varios años, y se ha graduado también en Italia (Roma), donde ha realizado y presentado trabajos de investigación filosófica (Stresa).

Actualmente es docente de filosofía, e investigador, -con sede en la *Universidad del Centro Educativo Latinoamericano (UCEL)*-, del *Consejo Nacional de Investigaciones Científicas y Técnicas (CONICET)*, aplicando sus investigaciones preferentemente al ámbito de la filosofía de la educación. Forma parte, además, del Comité de Pares de la Comisión Nacional de Evaluación y Acreditación Universitaria (CONEAU) y de la Agencia Nacional de Promoción Científica y Tecnológica (ANP-CyT), Ministerio de Cultura y Educación.

Ha publicado numerosos artículos sobre filosofía y educación en revistas especializadas de América y Europa. En mérito a sus escritos ha recibido Medalla de Oro de la Universidad Estatal de Génova (DI.S.S.P.E).

Libros del mismo autor:

El principio gnoseológico en la filosofía de A. Rosmini, 1979. Racionalidad, ciencia y relativismo, 1980. Epistemología y didáctica, 1983. Razon e inteligencia, 1984. Educación y cultura crítica, 1986. Individuo, sociedad y educación, 1988¹, 2.000². Teoría del aprendizaje reflexivo, 1992. Introducción crítica a la concepción piagetiana del aprendizaje, 1992. Fundamentos antropológico-sociales de la educación, 1994. Verdad, error y aprendizaje, 1994. Introducción a la epistemología popperiana, 1996¹, 1998². La autonomía y los fines de la educación, 1996. El entorno social y la escuela, 1997. Filosofía de la educación integral, 1998. La filosofía posmoderna ¿Buscar sentido hoy? 1999. La construcción de los conocimientos. 2001. Filosofía de una teoría curricular. 2001¹, 2004². Problemática sobre la objetividad, la verdad y el relativismo. 2002. La primacía de tu rostro inaprensible. La perspectiva ética de E. Lévinas. 2003. La epistemología de la filosofía, 2004.



UNIVERSIDAD DEL CENTRO EDUCATIVO LATINOAMERICANO

W. R. DAROS

**PROTESTANTISMO,
CAPITALISMO
Y SOCIEDAD MODERNA**

en la concepción de Max Weber

**Rosario
UCEL
Universidad del Centro Educativo Latinoamericano**

Rector del Centro Educativo Latinoamericano
Dr. Ovidio Torres

Esta publicación presenta ideas, un estilo y redacción que son responsabilidad exclusiva del autor.

Rosario, 2005. Copyright by *UCEL: Universidad del Centro Educativo Latinoamericano*. Queda hecho el depósito que previene la ley 11.723.

Impreso y armado final en *Cerider: Centro Regional de Investigación y Desarrollo de Rosario*.

Impreso en Argentina / Printed in Argentine.

ÍNDICE

PROTESTANTISMO, CAPITALISMO Y SOCIEDAD MODERNA

7	Presentación.
9	Prólogo.
13	Enfoque de la cuestión.
18	Algunas referencias a Max Weber.
22	Antecedentes de la Edad Media y del Renacimiento en relación con las ideas económicas.
28	La influencia de tres personalidades religiosas en las ideas éticas y en la economía:
30	a) Martín Lutero.
35	b) Juan Calvino.
43	c) John Wesley.
59	El puritanismo en el inicio de la sociedad moderna en Inglaterra y los EE. UU. de Norteamérica.
62	La ética protestante, el capitalismo y la sociedad moderna, según Max Weber:
62	a) El condicionamiento de una mentalidad.
65	b) Rasgos de la ética protestante y el espíritu del capitalismo.
71	c) El capitalismo moderno se originó guiado por nuevas normas.
74	d) El trabajo como profesión.
76	e) El protestantismo ascético.
81	El sentido de la identidad social en la sociedad capitalista liberal moderna, según Max Weber.
93	El mercado libre como arquetipo de la racionalización en la sociedad moderna.
96	Secularización.
100	Aspectos críticos.
109	Supuestos filosóficos de Max Weber.
120	Concluyendo.
135	Bibliografía.

PRESENTACIÓN

El profesor William Daros nos tiene acostumbrados a presentar, en forma muy descriptiva, pensadores importantes del siglo XX. La presente investigación representa un nuevo intento de abordar el pensamiento de Max Weber y su famosa tesis acerca de cómo la Ética Protestante fue un elemento importante en la construcción conceptual del capitalismo.

Para nosotros, los metodistas, nos parece pertinente destacar, como el pensamiento teológico de Juan Wesley, y su movimiento religioso, se constituyó en un elemento moderador, frente a las graves consecuencias sociales generadas por el pre-industrialismo y el capitalismo en Gran Bretaña, con prácticas inhumanas especialmente en las minas de carbón, donde eran obreros niños de seis años, y mujeres adolescentes, con jornadas de más de catorce horas.

Wesley fue muy crítico para con la concentración de riquezas, con una intuición, tal vez fruto de su apego riguroso a las Escrituras bíblicas, llamando la atención sobre las consecuencias éticas y sobre el peligro que implican si se transforman en “un obstáculo para amar al prójimo, tentación al ateísmo... transición a la idolatría”. Y esto sucedió casi cien años antes que C. Marx usara el término *fetichismo* para describir al Capital como sinónimo de *idolatría*.

Pero Wesley no se queda sólo en la crítica; mente práctica, se ocupa de dar al pueblo ignorante las herramientas para poder incorporarse a los nuevos desafíos del proceso industrial, por medio de la educación. Así, el pueblo metodista se convirtió en parte de la “aristocracia obrera”, no sólo en su medio laboral, sino como factor de peso en la formación de los sindicatos británicos, su Secretaría Nacional, y la constitución del partido Laborista, donde la mayoría de los predicadores laicos, se convirtieron en los principales animadores.

William Daros nos abrió el apetito para seguir en la búsqueda

de un horizonte humanístico, de una sociedad más justa, siguiendo la utopía wesleyana: pan, educación y trabajo para todo el pueblo. *¿Cómo?* Wesley recomienda un camino: *Trabaja todo lo que puedas, ahorra todo lo que puedas, y da todo lo que puedas.*

Pastora Raquel M. Cáceres.

Ministro ordenado de la Iglesia Metodista Argentina.

PRÓLOGO

La religión es un fenómeno que trasciende todo tipo de fronteras, sean éstas geográficas, temporales, culturales, cognitivas.

Es propio de la religión cristiana -al ser una religión monoteísta- poseer una visión omniabarcante, una cosmovisión. Dicha cosmovisión, muchas veces se encuentra claramente en los textos bíblicos, pero en otras ocasiones, se hace necesario el concurso de *visionarios* que desentrañen el mensaje bíblico, no en forma unilateral, unívoca, autoritaria, sino en la forma de aquellos que vuelven a encauzar el mensaje de Dios, el volver a nutrirse en las fuentes, en los orígenes, en encontrar el sentido de dicho mensaje.

Ésta fue la labor de Lutero, Calvino y Wesley, pero el volver a los orígenes no significó el aferrarse al pasado, sino que se buscó restablecer la identidad, para así proyectarse hacia el futuro. La obra creadora de Dios no está acabada, continúa en los hombres y en el mundo, por ello debe ser acompañada con una interpretación actualizada.

Los tiempos de Lutero, Calvino y Wesley, no fueron sencillos; fueron tiempos turbulentos, de disputas, persecución, condenación, de guerras, donde los espíritus humanos se inflamaban con pasiones, pero que, en ellos, sin embargo, se confiaba en que el amor de Dios inspiraría la pluma de aquellos *visionarios*.

Pese a la violencia que se vivía, se forjó en esos tiempos una nueva cosmovisión a partir de estos *visionarios*.

No se repensó el cristianismo, sino que se lo encauzó en un rumbo del que se había desviado, y este volver a encauzar es lo que permitió repensar el mundo a la luz de los Evangelios.

El mensaje cristiano adquiere una nueva dimensión y, por lo tanto, el hombre también. Se descubre una nueva relación entre Dios y el hombre, donde éste último se acerca más libre y sencillamente a Dios, sin intermediarios, ni estructura, no organizaciones que sirvan de nexo entre ambos.

Los ritos se simplifican en su máxima expresión, al igual que

los dogmas. La doctrina se hace más asequible, no sólo a la razón, sino al sentir, al sentimiento cristiano. Se desvela la real dimensión de Dios: ya no hay un Dios de los sabios o pensadores, y otro de los fieles y creyentes.

Dios no es ese ser que espera de los hombres fidelidad y obediencia. Él sale al encuentro del hombre, lo busca, lo quiere rescatar, lo quiere orientar, ama al hombre, ama su libertad, no quiere al hombre sometido y esclavizado por los ritos y las doctrinas.

Dios habla directamente al corazón y a la conciencia humana, no se vale de intérpretes: el hombre debe estar atento a este mensaje, la palabra de Dios sabe de sutilezas, pero también de la simpleza y sencillez que todo Padre tiene.

La revalorización de esta nueva relación entre Dios y el hombre se la debemos a la inspiración de Lutero, Calvino y Wesley.

Es importante aclarar que ni Lutero, ni Calvino, ni Wesley deben ser vistos como reformadores, por cuanto la "Reforma", no es una reformulación. La "Reforma" fue un volver al cauce original porque, previa a ella, lo que se operó fue una de-forma, una deformación de verdadero mensaje de Cristo.

Sostenemos que son *visionarios*, por cuanto han tenido una visión extraordinariamente penetrante acerca de cuál es el significado del mensaje de los Evangelios, de tal modo que han cambiado el curso de la historia y, dicho proceso, es irreversible.

Inicialmente dijimos que la religión cristiana es una cosmovisión; pues bien, el sociólogo alemán, Max Weber, cree ver en estos tres visionarios que el núcleo de sus mensajes es ético; o al menos, lo que mayor influencia ejercerá en la época moderna, será el ámbito de lo ético. Weber intentará establecer el influjo de las ideas éticas de Lutero, Calvino y Wesley en la industria, el comercio y el trabajo en general. Afirmará que dichas actividades son propiciadas por la religión cristiana, que el mensaje de los Evangelios puede plasmarse en parte, en dichas labores.

El trabajo que nos presenta W. R. Daros sobre la época histórica y cultural, y la interpretación que lleva a cabo Weber de la misma, es penetrante y vigoroso.

Queda claramente asentada la idea de que la diferencia entre el incipiente capitalismo del Renacimiento italiano, y el capitalismo anglosajón de los siglos XVI, XVII y XVIII, se basa fundamentalmente -pero no solamente- en la concepción del ahorro y estilo de vida

de éste último.

Daros hace hincapié en que el ahorro es la base de la inversión futura que permitirá al industrial o comerciante expandir su unidad de negocio, hacer previsible sus actividades, planificar racionalmente su producción, ganarse un prestigio apoyado en ideas religiosas y prever la política a llevar a cabo respecto del personal bajo su dependencia.

Este crecimiento ordenado, sistemático y previsible de la actividad económica, es lo que diferencia también al capitalismo anglosajón, del italiano del Renacimiento, más marcado por la aventura y la opulencia y no por la austeridad de la ética protestante.

Se hace manifiesto que Weber cree ver que el capitalismo anglosajón está situado en el contexto de una fuerte influencia de la ética cristiana, mientras que el contexto en que se desenvuelve el Renacimiento italiano es, en general, el de un descrédito de los valores cristianos.

Ahora bien, el libro de Daros ayuda a contextualizar el análisis de Weber sobre la época y de los fenómenos tanto religiosos como económicos, y acercarnos a él con precaución crítica.

Daros es conocido -como lo ha demostrado en sus numerosos libros- por su capacidad de análisis e interpretaciones creativas, tras la aparente presentación de autores representativos de la filosofía y de la cultura occidental.

En su paciente búsqueda de textos nos presenta, en forma sucinta, clara y precisa, el pensamiento de los autores; pero también nos da su interpretación aguda, creativa y nueva en muchos aspectos, sobre el *complejo fenómeno de las relaciones existentes entre el protestantismo, el capitalismo y la sociedad moderna*, interpretación en parte confirmadora y en parte refutadora de la tesis tradicional sobre la ya clásica postura de Max Weber. El advertir la complejidad y hacerla presente en forma breve, clara y precisa, sin suprimirla con fáciles reduccionismos, representa un valor importante de esta investigación crítica que implica saber leer los textos y acontecimientos en un contexto fundamentado.

El autor de este libro ha sido respetuoso de los autores que trata, pero ha sabido ser crítico, sometiéndolos a la tenaz prueba de la lógica y de otras versiones históricas igualmente respetables. No se ha contentado con fuentes indirectas, con manuales o artículos sobre los temas que trata. Si bien muestra tener un amplio conoci-

miento bibliográfico de los textos, antiguos y recientes, sobre el tema, ha ido directamente a las fuentes de estos visionarios y de los analistas de la época de Weber, lo que demuestra una profunda capacidad de precaución crítica, no sólo por el contenido de las ideas que trata, sino también por el marco teórico y epistemológico que exige una investigación. Nos hallamos ante una excelente investigación filosófica sobre un tema sociológico, dentro de los límites que el mismo autor se ha impuesto. La originalidad y creatividad del Dr. Daros se encuentra, además, en que ha sabido poner de manifiesto los supuestos filosóficos de la interpretación de Weber, lo que no suele hacerse en las abundantes presentaciones del pensamiento de este autor; como también en hacer un análisis crítico acerca de la validez de su metodología al elaborar los tipos ideales, idea eje de la epistemología weberiana, pero que se acepta generalmente sin discusión alguna.

Eduardo Rodil

PROTESTANTISMO, CAPITALISMO Y SOCIEDAD MODERNA

Enfoque de la cuestión

1. El *problema* que nos mueve, en este ensayo de investigación, puede enunciarse de la siguiente manera: ¿Las ideas morales del Protestantismo fueron las reales causas que hicieron posible el surgimiento del capitalismo, como parece sostener Max Weber?

Este problema nos ha exigido realizar un análisis de la posición de este prestigioso sociólogo. Entre nuestros *objetivos* se hallaba el intentar clarificar las causas de este hecho social y político, característico de la cultura occidental moderna y someter a crítica la toma de posición de Max Weber. También nos interesaba analizar de qué manera el capitalismo se ha convertido en un punto de identidad social para un gran número de personas en la sociedad moderna.

En algunos ámbitos de la cultura universitaria existente se halla instalado un parcial desconocimiento de la importancia del contexto de la época en la que el Protestantismo aportó un elemento clave para el avance en la prosperidad en la época moderna, por las ideas renovadoras que trajo consigo, ideas tomadas desde una nueva lectura de los textos bíblicos, que generaron una nueva visión de la vida social y moral en la modernidad. La comprensión de la sociedad humana implica la comprensión de las prácticas humanas, pero justificadas éstas por algún marco teórico, por un conjunto sistematizado de ideas que hacían ver la racionalidad y utilidad de esas prácticas. En el origen de la sociedad moderna, según Weber, este marco teórico ha sido ofrecido por la ética protestante: es esto lo que se someterá a análisis en esta investigación.

Desde nuestra hipótesis de trabajo, hemos partido de la idea de que los hechos sociales no son monocausados, sino complejos, polisémicos y pluricausales. Con frecuencia, se estima que el surgimiento del capitalismo se debió a causas *solamente* económicas y que fueron éstas las que, como una infraestructura, cambiaron luego

los modos de pensar, de apreciar la vida, de establecer lo justo o lo injusto plasmado en las leyes. Mas, como todo problema social, las causas suelen ser variadas e interactuantes. En esta investigación nos interesó, pues, analizar principalmente la interpretación que realizara Max Weber sobre las causas del origen del capitalismo y la sociedad moderna, su identidad, y someterla a crítica.

2. El *marco teórico* en el que se mueve nuestra investigación acerca de la interpretación weberiana, ha postulado que: a) una forma de vida social, tiene diversas concausas que explican su aparición; b) un solo aspecto de la realidad no es una causa suficiente para explicar exhaustivamente un fenómeno social como ha sido el surgimiento del capitalismo en la época moderna; c) mas, si bien muchas pueden ser las causas concurrentes que formaron una racionalidad propicia que hicieron posible el surgimiento del capitalismo, alguna de ellas pudo haber sido un factor cultural coagulante de las otras concausas.

Es bien sabido, por ejemplo, -y generalmente aceptado- que la cultura occidental es heredera de a) la religiosidad, procedente del pueblo hebreo por medio del Cristianismo; b) de la racionalidad griega, c) de su sentido de la libertad y d) del derecho romano que supo utilizar las ideas griegas para encontrarles un sentido práctico y aplicado a la vida social. Cada una de estas partes de la herencia recibida en Occidente no hubiese sido suficiente para explicar, por sí sola, el origen de la cultura occidental; cada una de ellas no se llevaría tampoco, por sí sola, el mérito -o demérito- de lo que produjo la cultura occidental.

Análogamente, en esta investigación, se partió de la hipótesis de que era necesario considerar varias causas en el origen del capitalismo, sin que ninguna de ella fuese posiblemente, por sí sola, la única responsable de este fenómeno social.

3. Max Weber hace la *hipótesis* según la cual el factor que condensa, explica y da identidad al surgimiento del capitalismo se encuentra en *el estilo o enfoque que tomó la ética protestante*, a la que considera una causa necesaria y motora para entender el surgimiento del capitalismo en la época moderna, inicialmente en Europa.

Nuestra investigación, por su parte, implicaba aportar también otros datos para *confirmar o refutar*, total o parcialmente, la posición

de Weber sobre las causas del surgimiento del capitalismo en la sociedad moderna.

Ahora bien, para no ser mal interpretado, es conveniente establecer ahora una aclaración conceptual, -aunque sea provisoriamente y para entendernos-, acerca de qué entendía Max Weber por capitalismo.

Todo "ismo", significa un sistema de ideas filosóficas y/o científicas. El *capitalismo* hace mención a un sistema de ideas acerca de la economía política. Si entendemos que *capital* es el dinero en cuanto posee una dinámica tal de modo que él aumenta su valor por diversas formas de inversión, entonces -en forma abreviada- se puede afirmar, según Max Weber, que el capitalismo es una estilo de vida y un sistema de economía política (y -en cuanto tal- incluye la organización social, los Estados y las leyes) en el cual se estudian las posibilidades, la orientación y

"probabilidades de rentabilidad ofrecidas por la dedicación continuada a la compra y venta de mercancías en un mercado libre (comercio); es decir, por la dedicación a un tipo de intercambio que `formalmente´ no se encuentra impuesto y que `materialmente´ es por lo menos relativamente voluntario; orientación por las probabilidades de rentabilidad ofrecidas por las explotaciones que de un modo continuo y con cálculo de capital se dedican a la producción de bienes"¹.

"Capital", -como luego ampliaremos- no es sinónimo de tener dinero, ni solamente de acumular dinero (ahorrar) que, en la antigüedad, generó la plutocracia. El *capitalismo moderno*, según Weber, se identifica con el deseo de ganancia, pero con "un deseo de ganancia continua y racional, ganancia siempre renovada"², y no controlada por otros factores externo, sino por su propia lógica de ganancia renovada. Se trata de un sistema económico, que requirió la organización y el respaldo de un Estado moderno (que tiene "el monopolio del poder legítimo"³) con un sistema político, legal⁴ y cultural que aprecia un estilo de vida dedicado a la explotación racionalizada de los

¹ WEBER, Max. *Economía y Sociedad. Esbozo de sociología comprensiva*. México, FCE, 1977, Vol. I, pp. 132-133. Cfr. KIRZNER, I. *Creatividad, capitalismo y justicia distributiva*. Barcelona, Folio, 1996, p. 47. BREINER, Peter "The political logic of economics and the economic logic of modernity in Max Weber" en *Political Theory*. 1995, Feb., Vol. 23, n° 1, pp. 25-48.

² WEBER, Max. *La ética protestante y el espíritu del Capitalismo*. México, Premiá, 1985, p. 9.

³ WEBER, Max. *Economía y Sociedad*. Op. Cit., Vol. II, p. 1056.

⁴ WEBER, Max. *Economía y Sociedad*. Op. Cit., Vol. II, pp. 148-176.

bienes mediante la división del trabajo y la contabilidad, es decir, implica “una empresa lucrativa que controla su rentabilidad en el orden administrativo... estableciendo un balance”⁵, con la meta de un enriquecimiento creciente, por todos los medios posibles, según las circunstancias de consumo en masa, sin intervención de factores externos que impidan este enriquecimiento.

Más adelante ampliaremos esta concepción. Ahora cabe recordar que únicamente en Occidente, esta racionalización de la vida económica ha tenido, en su inicio y conjuntamente, *un respaldo en ideas religiosas, legales y políticas*. Únicamente en nuestro Occidente moderno: a) se conoció “el monopolio de la ordenación jurídica del dinero y el monopolio de la creación (emisión) del dinero; b) se estableció el crédito público en la forma de emisión de valores rentables, la comercialización de efectos y valores, los negocios de emisión y financiamiento como objeto de explotaciones racionales, el comercio en bolsa de mercancías y valores, los mercados de dinero y de capitales y la lucrativa empresa de producción (no solamente en empresas comerciales)”⁶; se racionalizó el trabajo, el cálculo y la administración en forma constante y permanente, generándose la burocracia. Por ello, Weber distingue el *capitalismo moderno* de ciertas manifestaciones afines como el *capitalismo aventurero*, propio de piratas como Drake, que no llegó a generar una estructura social distinta y específica.

“En China, así como en la Edad Media y en la India, tanto en la Antigüedad como en la Edad Media, existió también el ‘capitalismo’; sin embargo, carecía justamente del *ethos* que caracteriza al moderno capitalismo”⁷.

Antony Giddens, profesor de sociología de la universidad de Cambridge, reconoce que en otros sistemas sociales y en otras culturas, como por ejemplo en la China, hubo en determinados períodos “cierto número de factores ‘materiales’ que pueden señalarse como necesarios o favorables para la aparición del capitalismo”, pero tales factores estaban unidos formando una configuración diferente de la que se dio en la Europa moderna⁸ de los siglos XIV y siguientes.

⁵ WEBER, Max. *Historia Económica General*. México, FCE, 1974, p. 236.

⁶ WEBER, Max. *Economía y Sociedad*. Op. Cit., Vol. I, p. 134.

⁷ WEBER, Max. *La ética protestante y el espíritu del Capitalismo*. México, Premiá, 1985, p. 31.

⁸ Cfr. GIDDENS, A. *El Capitalismo y la moderna teoría social*. Barcelona, Labor, 1994, p. 290.

En esta investigación se presentará, pues, la hipótesis de Max Weber según la cual la ética protestante, especialmente de origen calvinista, ha condensado las ideas morales que hicieron posible el capitalismo moderno. Sin embargo, al finalizar nuestra investigación, *esta hipótesis será parcialmente refutada*, sosteniéndose que esta ética no es solo de origen protestante, sino que sus raíces ya se hallaban en los comerciantes (del Renacimiento, especialmente italianos) que interpretaron las fuerzas morales, (que luego serían llamadas “virtudes burguesas”), como una bendición de Dios para sus trabajos y encontraron gobernantes que hicieron suyas esas ideas. Por otra parte, *la hipótesis será en parte corroborada* con una variada serie de textos de Weber, según los cuales, la ética protestante, si bien tuvo una influencia significativa, no llega a explicar plenamente el origen de la sociedad moderna y la identidad social de la misma. Por un lado, esta influencia ética será solo un aspecto que debió integrarse con otros no menos importantes (como la racionalización lograda en variados sectores de la vida y de la sociedad moderna, lo que supone un sistema jurídico adecuado y estable); y, por otro, el capitalismo y la sociedad moderna surgieron secularizando la ética protestante y, luego, olvidándose de los profundos valores cristianos, entregándose a las leyes del libre mercado, regido éste por la seguridad de las leyes y la confianza mutua en la bondad del mercado en sí mismo⁹.

En esta investigación, se analizará también la impronta de la ética protestante en el origen de la *identidad social*, según Weber y, en particular, *su teoría del prestigio social como integrante de la identidad social*. La identidad social se da mediante los individuos, sus ideas y clasificaciones, pero ellos mismos son mediados y clasificados por una estructura social que les otorga prestigio y los clasifica dentro de esa estructura social y dentro de la esfera del poder político.

Finalmente, en esta investigación, se tomará posición y *recaudo epistemológico acerca de la validez de las afirmaciones de Weber*, en cuanto que las ciencias sociales, según Weber, se quedan en el ámbito de la interpretación (subjetiva), ligadas con construcciones guiadas por valores “que solo el saber empírico puede proporcio-

⁹ Cfr. EWING, Sally. “Formal Justice and the Spirit of Capitalism: Max Weber’s Sociology of Law” en *Law and Society Review* 1987, July, n° 3, pp. 487-512.

narnos”¹⁰. Este saber empírico sirve, sin embargo, de referencia para construir las interpretaciones típico-ideales, mas no para refutarlas. Nos hallamos, pues, ante *una concepción epistemológicamente débil*, con las limitaciones que ella contiene, si las confrontamos con otra falsacionista. La objetividad, en las ciencias sociales, según Weber, termina siendo una buena interpretación, a partir de tipos ideales, pero sin que se pueda esperar pruebas empíricas contundentes. No obstante, la concepción de Weber será sometida a la confrontación de interpretaciones de sus contemporáneos, especialmente de W. Sombart y H. Séé, las cuales nos llevarán a una parcial refutación y, en otros aspectos, a una parcial confirmación de la hipótesis weberiana.

En este contexto, la presente investigación del pensamiento de Max Weber posibilita hacer relevantes algunos aspectos menos conocidos de Weber, y pone de manifiesto, por un lado, la necesidad de integrarlos para lograr un conocimiento más completo del capitalismo, de la sociedad moderna y del papel que jugó la ética protestante en ellos; y, por otro, alerta sobre la debilidad epistemológica de la construcción weberiana. Finalmente habrá lugar para una toma de posición crítica acerca de la identidad social o colectiva.

Algunas referencias a Max Weber

4. Max Weber siempre estuvo interesado, desde su juventud, por la religión como expresión de un fenómeno social, si bien sus estudios de derecho y economía no le posibilitaron satisfacer este interés en sus primeros escritos.

Había nacido el 21 de abril de 1864, en Erfurt, de un padre abogado, con sólida posición económica, perteneciente a la burguesía liberal y de una madre culta preocupada por los problemas sociales y religiosos.

“Parece imposible comprender la obra weberiana sin hacer referencia a los conflictos internos sufridos por Weber y la presión de un ambiente doméstico formado por un padre, destacado político y jurista, con una estricta autoridad y una madre calvinista y puritana con una fuerte vocación religiosa”¹¹.

¹⁰ WEBER, Max. *Ensayos sobre metodología sociológica*. Op. Cit., p. 99.

¹¹ Cfr. www.sociologicus.com (08/10/04).

Max decidió estudiar derecho en la universidad de Heidelberg; hizo el servicio militar en Estrasburgo y retornó luego a sus estudios universitarios¹².

En 1887 se incorporó a la *Verein Für Sozialpolitik* (Asociación para la Política Social), creada por un grupo de teóricos alemanes de la economía. No eran socialistas; algunos eran incluso intervencionistas o fiscalistas. La mayoría defendía ideas que hoy denominaríamos de economía "social" de mercado. Destacaron entre ellos G. Schmoller (1838-1919) que encabezó la escuela histórica, y Lujo Brentano, el defensor de los derechos de los trabajadores.

En 1889, aprobó en Berlín su doctorado con la tesis *Contribuciones a la historia de las sociedades mercantiles en la Edad Media*.

Dos años después, publicó *La historia agraria romana y su significado para el derecho público y privado*, con lo que logra la habilitación para la docencia universitaria en la facultad de Derecho en Berlín.

5. En 1893, Max se casó con Marianne Schnitzer, escritora y conferencista en tópicos feministas. Vivió, en ese período de su vida, de la docencia y trabajó en favor del movimiento evangélico social. Al año siguiente, fue docente de economía política en la facultad de filosofía de la universidad de Friburgo.

En esos años, se definió como "nacionalista" en materia económica, pues consideraba a la política económica como un instrumento al servicio del Estado nacional, y se estableció en la universidad de Heidelberg, la más antigua de Alemania.

No estando satisfecho con su carrera académica, se dedicó a la política, pero no se encontró de acuerdo ni con los ideales democráticos del liberalismo de izquierda, ni con el sentido individualista de los liberales nacionalistas. Hallándose en una situación de nerviosidad constante, decidió retirarse y viajar por casi cuatro años por Suiza e Italia.

Habiendo mejorado su salud, se dedicó desde 1903, juntamente con Werner Sombart y Edgar Jaffé al tema del desarrollo económico capitalista, con los que funda la prestigiosa revista *Archiv Für Sozialwissenschaft und Socialpolitik*.

¹² Cfr. WEBER, Marianne. *Biografía de Max Weber*. México, FCE, 1995. ARON Raymond. *Etapas del pensamiento sociológico*. Bs. As., Siglo XX, 1976. MITZMAN, A. *La jaula de hierro: una interpretación histórica de Max Weber*. Madrid, Alianza, 1976.

6. En 1904 viajó a Estados Unidos y dicta conferencias sobre el capitalismo y la sociedad rural de Alemania. Acompañado por el teólogo protestante Ernst Troeltsch, pasó cinco semanas visitando las comunidades cuáqueras de Filadelfia, quedando impresionado por la relación entre economía y religión. Troeltsch, -que luego fuera su vecino-, influyó no poco en su pensamiento¹³.

Se interesó por los escritos de Georg Simmel; estudió cuidadosamente su *Filosofía del dinero* (editada en 1900) y quedó impresionado por los análisis sobre la racionalidad económica y la naturaleza de los fines y de los medios en las formas de vida¹⁴. En ese año, publicó la primera parte de "*La ética protestante y el espíritu del capitalismo*" y el ensayo "*La objetividad del conocimiento en las ciencias y la política social*".

En 1905 estudió ruso, para documentarse mejor sobre la política de los zares. Publicó en esos años: "*La situación de la democracia burguesa en Rusia*", "*La evolución de Rusia hacia un constitucionalismo superficial*", "*Estudios críticos para servir a la lógica de las ciencias de la cultura*". También publicó la segunda parte de "*La ética protestante y el espíritu del capitalismo*".

Al fallecer su padre, le legó una herencia que le permitió dedicarse tranquilamente a los estudios. En 1909, comenzó escribir "*Economía y Sociedad*" que será la obra póstuma fundamental de su madurez.

En 1910, Weber, junto a Simmel y Tönnies, fundó la Sociedad Alemana de Sociología y promovió su primer congreso. En ese mismo año, se opuso a la ideología racista y preparó el "*Ensayo acerca de algunas categorías de la sociología comprensiva*", que publicó en 1913. Trató de convencer a los dirigentes políticos de no prolongar una guerra que era desastrosa para Alemania¹⁵.

Durante la primera guerra mundial, fue administrador de un hospital en Heidelberg. En esa época, comienza a separarse de György Lukács y Ernest Bloch los cuales se orientaron hacia el mar-

¹³ Cfr. TROELTSCH, E. *Die Sociallehren der christlichen Kirchen und Gruppen*. Tubinga, 1912 (reimpresión, 1919). 2 vols. WAISMANN, A. *El historicismo contemporáneo: Spengler, Troeltsch, Croce*. Bs. As., Nova, 1960. JONES, R. *La fe y la experiencia de los Cuáqueros*. México, Casa de Publicaciones, 1946.

¹⁴ Cfr. SIMMEL, G. *Filosofía del dinero*. Madrid, Instituto de Estudios Políticos, 1977. SIMMEL, G. *Sociología. Estudios sobre las formas de socialización*. Bs. As., Espasa-Calpe, 1939.

¹⁵ Cfr. WEBER, M. *Biografía de Max Weber*. México, FCE, 1995.

xismo¹⁶.

En 1915, publicó en la revista *Archiv* una serie de artículos titulados "*La ética económica de las religiones mundiales*", conocidos luego como "*Ensayos sobre sociología de la religión*". En 1918, dictó dos conferencias en Munich, "*Politik als Beruf*" y "*Wissenschaft als Beruf*", que luego se publican, en castellano, con el título de "*El político y el científico*".

Continuó trabajando en su escrito *Economía y sociedad*, pero fallece, en Munich, el 14 de junio de 1920.

Finalmente cabe destacar el sentido en que Max Weber entendió a la sociología. Para él, la *sociología* era la "ciencia que pretendía entender, interpretándola, la acción social para explicarla causalmente en su desarrollo y efectos", entendiendo a la acción como "una conducta humana (bien consista en un hacer externo o interno, ya en omitir ya en permitir)" en la que el individuo o los individuos de "la acción la enlacen con un sentido subjetivo". La acción social estaría "referida a la conducta de otros"¹⁷. Pero lo que interesa al autor es *el sentido de la acción susceptible de ser comprendida*. Weber destaca en la investigación sociológica la intersubjetividad o el cúmulo de relaciones entre sujetos movidos por la intencionalidad, relaciones dotadas de un sentido que las hace comprensibles. Así trata de captar la lógica que subyace a los fenómenos sociales, con la que establecer inferencias causales y modelos tipológicos. Se intenta, pues, de rastrear tendencias previsibles a partir de la comprensión de orientaciones sociales.

Weber admitía que, en las sociedades, *coexisten diversas racionalidades alternativas* y que la acción social no siempre se entiende en términos racionalistas (estrictamente lógicos, no contradictorios). Por tanto, en un estudio sociológico, no sólo deben valorarse "la racionalidad con arreglo a los fines"; sino también las *guías hipotéticas de acción determinadas por los valores del individuo*, lo que crea "tipologías". Por tanto, para Weber, la sociología debe ser comprensiva y no unilateral, no prejuzgando los elementos de fondo, sino contrastando las racionalidades, aceptando que alguna de ellas es predominante.

En este contexto, hablada de "ética protestante", de "espíritu del capitalismo", de "sociedad moderna", como de *tipologías* a tra-

¹⁶ VERNIK, E. *El otro Weber. Filosofías de vida*. Buenos Aires, Colihue, 1996, pp. 85-86.

¹⁷ WEBER, Max. *Economía y Sociedad. Esbozo de sociología comprensiva*. Op. Cit., I, p. 5.

vés de las cuales es posible comprender los fenómenos sociales que vivimos.

Antecedentes de la Edad Media y del Renacimiento en relación con las ideas económicas

7. La vida social que se manifestaba en el Renacimiento requería una nueva interpretación de la vida ética y económica. Desde el 1200, se solicitaba a los Papas una reforma *in capite et in membris* (en la cabeza y en sus miembros) de la Iglesia. Diversas circunstancias, internas y externas al papado, mantuvieron el *statu quo*.

La *ética medieval* respondía desde el punto de vista económico a una sociedad pequeña en habitantes, cerrada en Europa, con un fundamento rural.

Los supuestos básicos de la vida económica medieval se fundaban en la idea de que los intereses económicos debían estar subordinados al problema del vivir y, en particular, a la salvación del alma. *La economía, en consecuencia, debía estar sometida a las reglas de moralidad*. Le economía era necesaria para vivir, pero si se separaba de la vida moral, era sospechosa. Las riquezas estaban en función del hombre, pero el hombre no debía vivir para las riquezas.

“Según el franciscano Alejandro de Hales (*Summa*, P. III, q. 50, 1) y San Buenaventura está prohibido el trabajo que busca ganancia (*lucrum*) y la adquisición y acumulación de fortunas; sólo es lícito el comercio que se limita a obtener lo necesario para el propio sustento (*sustentatio*) y para la inversión de obras de caridad”¹⁸.

La propiedad privada era una institución necesaria, dada la debilidad del hombre. Los hombres trabajan más y disputan menos si las propiedades son privadas; pero las propiedades privadas no eran exaltadas, sino toleradas. Eran casi un estorbo y debían adquirirse legítimamente. Debían hallarse en el mayor número de manos y sus propietarios debían estar dispuestos a compartirlas con los necesitados e indigentes.

La llamada “peste negra” produjo, en Europa, secuelas demográficas importantes, de gran alcance y larga duración. Sin embargo, pese a la lentitud en el progreso de las técnicas agrícolas y ganade-

¹⁸ VON MARTIN, A. *Sociología del Renacimiento*. México, FCE, 2003, p. 120.

ras, a las pérdidas de cosechas, a ningún invento tecnológico decisivo, la disminución de la población garantizó una cierta calidad de vida estable.

“Hasta cierto punto, la riqueza estaba repartida con mayor equidad. Los logros de la agricultura medieval fueron debidos en su mayor parte al intenso trabajo del suelo, ya que en ella predominó el trabajo sobre el capital, completado por una gestión más eficaz, de lo que son un testimonio los tratados agrícolas”¹⁹.

Desde el siglo XII en adelante, los nobles y los burgueses (pequeños comerciantes) vivieron juntos dentro de los muros de la ciudad. Dado el intercambio social, comenzaron a ignorarse las distinciones de nobleza. El nacimiento y el origen se volvieron menos importantes que las riquezas²⁰.

Lentamente comenzó a surgir un sentimiento de mayor libertad, pero también de mayor inseguridad: cada uno comenzaba a valer como individuo, por sus habilidades.

La Iglesia, por parte, se volvió interesada en defender a los comerciantes contra el uso de la fuerza de los señores y contra los riesgos que corrían en su trabajo. Ya en el siglo XIII, Alejandro III decreta la legitimidad de pagos de interés sobre el dinero prestado por el lucro cesante (*lucrum cessans*), por razón de la incertidumbre, por daños reales, etc²¹.

8. En el Renacimiento, muchas son las causas que rompen la estructura social medieval: lentamente se fue imponiendo un clima gnoseológico abierto a la observación, lo que posibilitó generar un clima de duda acerca de creencias consideradas inamovibles por siglos.

Pero, por otra parte, el abandono del geocentrismo por el heliocentrismo, marcó una duda generalizada por la observación directa e ingenua. Esto hizo pensar que la realidad era más compleja que las propuestas de un simple empirismo o de un aferrarse dogmática-

¹⁹ HODGETT, G. *Historia social y económica de la Europa medieval*. Madrid, Alianza, 1999, p. 213.

²⁰ FROMM, E. *El miedo a la libertad*. Bs. As., Paidós, 1999, p. 73.

²¹ LE GOFF, Jacques. *Mercaderes y banqueros de la Edad Media*. Bs. As., Eudeba, 1972, p. 85. Cfr. LE GOFF, J. *La civilización de Occidente Medieval*. Barcelona, Paidós, 1999.

mente a las interpretaciones bíblicas²².

El Renacimiento, sin embargo, aunque fue el inicio del individualismo moderno, fue también, económicamente, la expresión de un pequeño grupo de ricos y poderosos que formaron la base social necesaria para la expresión de la cultura, mediante el mecenazgo. La clase media urbana -fabricantes y comerciantes- apoyó la constitución del fundamento moderno del desarrollo capitalista en Occidente.

9. Desde el punto de vista ético, la represión del pensamiento divergente mediante la *Inquisición*, tuvo un efecto contrario a largo plazo, pues los intelectuales, prefirieron abandonar una Iglesia que quemaba a sus adversarios, y atenerse a un teísmo o a una libre interpretación de la Biblia.

En cuanto a la concepción económica, cabe recordar que la escolástica admitía la teoría de la improductividad intrínseca del dinero, ya desarrollada por Aristóteles, y consideraba ilícito percibir un alquiler sobre el dinero prestado. Algunas expresiones bíblicas parecen afirmar lo mismo (Deut. XXIII, 19-20; Ex. XXII, 25; Lev. XXV, 35-37). La prohibición del préstamo con interés ya había sido decretada por el Concilio de Nicea en 787, y fue formulada nuevamente por muchos concilios y Papas, manteniéndose en la Iglesia romana a través de los siglos. Tomás de Aquino -siguiendo una larga tradición²³- había considerado al préstamo con intereses como un usura, injusta en sí misma y contra la ley natural²⁴. No obstante, como ya indicamos, en el siglo XIII, con el Alejandro III, se decreta la legitimidad de pagos de interés sobre el dinero prestado.

Por otra parte, las circunstancias del descubrimiento de América y de otros comercios, y del oro del Potosí, generaron una inflación desconocida hasta entonces que hicieron que Carlos V y Felipe II admitiesen la legitimidad del préstamo con un interés de hasta un 12%.

Dado que el capital no es simplemente el dinero, sino el dinero que aumenta, por su propia dinámica o interés, sin embargo, no se utilizó el término "capital" hasta el siglo XVII. Las utilidades deven-

²² Cfr. KOYRÉ, A. *Del mundo cerrado al universo infinito*. México, Siglo XXI, 1999. KEARNEY, H. *Los orígenes de la ciencia moderna, 1500-1700*. Madrid, Guadarrama, 1972.

²³ Cfr. HODGETT, G. *Historia social y económica de la Europa medieval*. Op. Cit., p. 77.

²⁴ "Accipere usuram pro pecunia mutuata est secundum se iniustum quia venditur id quo non est... Secundum se est illicitum pro usu pecuniae mutatae accipere pretium, quod dicitur usura" (Aquinas, th. *Summa Theologica*, II-II, q. 78, a. 1).

gadas por el dinero se denominaban “con el nombre de *beneficios* y no con el de interés”. En Inglaterra, se utilizaba *stock* y luego *capital stock*, para designar una suma a ser invertida (*invested*) para que produjera interés²⁵.

10. Desde el punto de vista económico, el centro sobre el cual gravita la vida medieval es la tierra, el suelo; pero en el Renacimiento este centro se desplaza hacia lo económico comercial y social.

“Al desarrollarse la economía monetaria, la burguesía adquiere un poder; el pequeño traficante se convierte en gran comerciante y se inicia la disolución de las formas y concepciones sociales tradicionales... Surge una burguesía de cuño `liberal´ que se apoya en las nuevas formas del dinero y de la inteligencia, y rompe las tradicionales ligaduras de los estamentos, hasta entonces privilegiados, del clero y de la feudalidad”²⁶.

La idea de libertad, antes ceñida a la libertad para obedecer a Dios (originando mérito o castigo), se hace un derecho y tiende a abrirse lentamente a todos los campos. Uno de los primeros campos a los que se aplica es al derecho para el comercio. Esta libertad no significa, al principio, más que oposición a los privilegios de los poderes tradicionales: del clero romano medieval y de la nobleza feudataria.

11. El derecho a la libertad en el comercio marcó una apertura a nuevas posibilidades de personas de estamentos más humildes, pero lo suficientemente hábiles como para poseer e invertir sus ganancias, ejerciendo virtudes propias (la frugalidad, el trabajo, el cálculo, el ahorro, la inversión con riesgos, etc.). Comenzaron a aparecer nuevos valores: el *valor del individuo* para triunfar, de la *racionalización del comercio* y de la *administración*, la *libertad de competencia* frente al privilegio estático del nacimiento nobiliario y la tradición. En un clima social crecientemente dinámico, sólo la libertad de comercio

²⁵ Cfr. SÉE, H. *Orígenes del capitalismo moderno*. México, FCE, 1999, p. 11. Cfr. CARVAJAL ARAVENA, Patricio. “La reforma política. Una introducción al pensamiento político-jurídico del protestantismo en los siglos XVI y XVII” en *Cuadernos Jurídicos*. Facultad de Derecho. Universidad Adolfo Ibáñez, noviembre, 1999. Vol. 13, pp. 1-47.

²⁶ VON MARTIN, A. *Sociología del Renacimiento*. México, FCE, 2003, p. 14. Cfr. WEBER, Max. *Historia Económica General*. México, FCE, 1974, p. 82.

otorgaba seguridad social.

Lo esencialmente nuevo, en la economía, era *la inversión de capitales*. El capital estimula la inventiva, fomenta el espíritu de empresa y el espíritu de cálculo. Sobre esta base se crea un nuevo arte económico, político y guerrero. La conquista de poder siempre aspira a más poder, racionalizando sus procedimientos.

Se van imponiendo, entonces, *nuevos valores*: el dinero (por oposición al trueque), la propiedad mueble (por oposición a la propiedad inmueble), el tiempo, el más acá, la historia (por oposición a la eternidad y el más allá). Se valora el *prestigio* que va adquiriendo el mercader y la venta calculada²⁷. También aparecen nuevos -o más refinados- *vicios*, sobre todo para el mantenimiento del poder y el beneficio propio, que Nicolás Maquiavelo se encargó de describir.

“El señor prudente no puede mantener su palabra cuando las razones que se la hicieron empeñar han cesado y ello le perjudicaría. Y si todos los hombres fueran buenos este consejo no sería bueno; pero dado que son malvados y no guardarían su lealtad tú tampoco debes guardársela a ellos... Quien mejor supo obrar como zorra, más se ha beneficiado. Pero, a esta naturaleza, bueno es disfrazarla y saber disimular y fingir con habilidad...”²⁸

Todo ello produce una nueva dinámica social. Grandes pensadores del renacimiento italiano expresan esta dinámica ya antes de los reformadores religiosos, algunos de los cuales ayudaron a intensificar su justificación.

“Giannozzo Manetti ve en Dios como un *maestro d'uno traffico*, como invisible organizador del mundo, concebido como una gran empresa mercantil. Con Dios se entablan relaciones de cuenta corriente, práctica que corresponde a la católica de `las buenas obras´. Villani ve en la limosna y otras prácticas análogas cierto modo contractual de asegurarse la ayuda divina (y la ley de observancia de los contratos es la virtud suprema de un `comerciante honrado´)... la prosperidad, según León Bautista Alberi (1404-1472), es la recompensa visible por la buena dirección, grata a Dios, del negocio”²⁹.

²⁷ VON MARTIN, A. *Sociología del Renacimiento*. Op. Cit., pp. 92-93.

²⁸ MAQUIAVELO, N. *El príncipe*. Bs. As., Plus Ultra, 1973, p. 134.

²⁹ VON MARTIN, A. *Sociología del Renacimiento*. Op. Cit., pp. 34-35. Cfr. DRESDEN, S. *Humanismo y Renacimiento*. Madrid, Labor, 1978.

La influencia de tres personalidades religiosas en las ideas éticas y en la economía

12. La unión entre la concepción de Dios y la de la riqueza no ha tenido siempre una relación fácil, sino compleja y matizada.

Si nos atenemos a la Biblia, en *tiempos bíblicos antiguos* "la abundancia de los bienes terrenos, la posesión de rebaños, esclavos y esclavas, de oro y de plata era considerado absolutamente como signo de particular favor divino (Cf. Gén. 13,2; 24,35; 26, 12-14; 30, 29ss; 41ss.; Dt. 6,11; 18, 1-14; 33, 18ss; I Sam. 27,7)"³⁰.

Cuando con la monarquía cambian las condiciones sociales, se desarrolla una clase social rica a la que los profetas combatieron con toda viveza, contra la dura prestación personal de la agente humilde (Am. 5,7-12), contra la esclavitud (Jer. 34, 8-11) y la desvergonzada explotación de las viudas y huérfanos basada en la mentira y engaño (Am. 4,1, 6,1-14; 8,4-14, Miq. 3,2; Is. 5,8-14).

13. Luego, la reflexión de los *sabios bíblicos* hizo ver que la riqueza se puede adquirir limpiamente, mediante el trabajo, la habilidad, la prudente administración, una vida sin vicios y que el bien injusto no prospera (Prov. 10,4; 11,16; 24,4). Más aún: las riquezas traen consigo grandes ventajas (amigos, honra, paz, vida feliz y segura, posibilidad de dar limosnas: Prov. 14,20; 19,4; 10,5; 18,11). Se alaba, pues, las riquezas, pero no sin dejar de reconocer sus peligros (orgullo, falsa seguridad, pecado, etc.).

Avanzando en la historia religiosa del pueblo hebreo, las revelaciones de los sabios manifestaban la búsqueda de una solución para relacionar las riquezas con Dios. Se señalaba, entonces, que Dios restablecerá finalmente el justo orden de sus obras (Sal. 37), que los ricos no se llevan sus riquezas a la sepultura (Sal. 48,17ss.), que existe otra escala de bienes como la sabiduría, la salud, la libertad, la alegría y que la pobreza no es necesariamente una prueba del desagrado divino (Job. 42,1-6).

14. En los *Evangelios* se hace una lectura distinta del Antiguo Testamento, en este punto, a la luz de la buena nueva del Reino. Cristo no reprueba la riqueza en sí misma, sino su mal uso y los peli-

³⁰ BAUER, J. *Diccionario de teología bíblica*. Barcelona, Herder, 1987, col. 930.

gros que encierra (Lc. 6,20-25; 16,19-31; Mt. 19,16-22,26; Mc. 10,17-22). Indudablemente Jesús consideró bienaventurados a los pobres (según Lc. 6,3) y los “pobres de espíritu” (según Mt. 5,3), los humildes, o pequeños (νηπίοι) por oposición a los grandes o poderosos. De hecho Jesús considera difícil la salvación de un rico (más difícil de lo que implica que un camello pase por el ojo de una aguja. Mc. 10,25); pero no era imposible para Dios. Cristo termina poniendo como norma buscar el Reino de Dios y su justicia y, quien lo hace, recibirá por añadidura los bienes para vivir (Mt. 6,33ss.). En la *nueva jerarquía de valores* la caridad para con el hermano, los pobres, lisiados, ciegos toman el primer lugar en el banquete del Reino (Lc. 14,15-21). La riqueza no debe estar acompañada de la necesidad hacia los valores del espíritu (Lc. 12,21). Pablo marca, finalmente, la paradoja cristiana según la cual *la riqueza está en estar con Cristo, pero esto parece una locura* a los ojos del mundo (I, Cor.1,23; 3,18). Cristo siendo rico se hizo pobre para que los pobres se hicieran ricos en Cristo (2 Cor. 8,9).

15. Aproximándonos ahora a nuestro tema, cabe recordar que en el Renacimiento e inicios de la Edad Moderna, los hombres del comercio, trataron de conciliar las riquezas con Dios, considerándolas como una bendición; pero estos comerciantes no habían obtenido aún la bendición oficial para esta unión.

“Podemos hallar sospechosa una religión que con tanta facilidad mezcla a Dios con los negocios. Le pide éxitos terrenales y quizás atribuye supersticiosamente la fortuna a la protección divina. En Tolosa, en 1433, el cambiante Jacques de Saint-Antonin habla de los bienes `que Dios le ha proporcionado y que con la ayuda de Dios ha ganado en este siglo´. En todo caso observemos que esta mentalidad, de la que ha querido hacerse una de las características de la Reforma, se encuentra ya ampliamente en los mercaderes de la Edad Media”³¹.

Es necesario estudiar ahora este proceso, según el cual las ideas de personalidades religiosas, influyeron en el surgimiento de un estilo de vida moral que, según Max Weber, dio origen, a su vez, al surgimiento del capitalismo moderno y, en general, de la sociedad

³¹ LE GOFF, Jacques. *Mercaderes y banqueros de la Edad Media*. Bs. As., Eudeba, 1972, p. 99.

moderna. Para no prejuzgar estas afirmaciones, es necesario exponer, aunque sea brevemente, pero con objetividad, el pensamiento de estas personalidades.

a) Martín Lutero

16. *Martín Lutero* (1483-1546) fue un monje agustino irreproachable que insistió en la necesidad de una reforma eclesiástica, como ya lo habían hecho otros anteriormente. Pero él tuvo en su favor algunas circunstancias que hicieron posible una reforma que se venía pidiendo desde hacía casi tres siglos. La Dieta de Frankfurt (1446) solicitaba al cardenal legado que la curia romana fuese reformada en materia de simonía, porque los beneficios se vendían como puercos y vacas en el mercado (*in vendendo ecclesiastica beneficia, quaedammodum porci et vaccae...*)³², exprimiendo los bienes de la nación germana. Pero Lutero, más que una reforma moral o de las costumbres, buscaba una reforma teológica: rever la doctrina teológica de la justificación, del primado pontificio, de la jerarquía, de los sacramentos, la helenización de la visión teológica que suplantaba a la Biblia, etc., pero respetando siempre la autoridad de los primeros concilios y de Agustín de Hipona, como lo hará también luego Calvino.

Por otra parte, los tiempos habían cambiado; la sociedad económica y política estaba necesitando una visión de la ética más acorde con los intereses de los tiempos.

En este contexto, no es el momento de exponer aquí la trayectoria y la importancia de todo el pensamiento luterano, sino de marcar algunos aspectos.

17. Lutero fue un hombre profundamente creyente y sincero que aborrecía el trato comercial que se hacía de lo religioso, mediante las indulgencias, ante las personas no ilustradas. "Mera doctrina humana predicar aquellos que aseveran que tan pronto suena la moneda que se echa en la caja, el alma sale volando" afirmaba Lutero en la 27ª de las 95 proposiciones que sometía a respetuosa discusión teológica en Wittenberg, sobre las indulgencias (31 de octubre de 1517).

No era deseo de Lutero separarse de la Iglesia o dividirla, sino llamar a una reforma y a discutir ciertas prácticas. De hecho, en la tesis 37 y 38, se mostró, al inicio, dispuesto a discutir problemas,

³² GARCÍA VILLOSLADA, R. *Raíces históricas del luteranismo*. Madrid, BAC, 1997, p. 65.

respetuoso del Papa, aunque no de los abusos a los que se llevaban la teoría de las indulgencias.

“Cualquier cristiano verdadero, sea que esté vivo o muerto, tiene participación en todos los bienes de Cristo y de la Iglesia; esta participación le ha sido concedida por Dios, aun sin cartas de indulgencias.

No obstante, la remisión y la participación otorgadas por el Papa no han de menospreciarse en manera alguna, porque, como ya he dicho, constituyen un anuncio de la remisión divina”³³.

18. Desde el punto de vista religioso, quizás su mayor aporte para la mentalidad social moderna, ha consistido en liberar al creyente de los intermediarios que se necesitaban para llegar a Dios. Lutero liberó al creyente de la autoridad papal³⁴, pero no de la exigencia de una vida moral; por el contrario, llamó a una vida ética más rigurosa. En particular, Lutero no quería que se mezclara el dinero con la gracia de Dios³⁵. Todo el tema de las indulgencias tiende a llamar a los creyentes a practicar la fe, “ejercitarse con constancia en las buenas obras” y a sufrir los merecidos castigos, mientras que las indulgencias solo generan “cristianos vagos e imperfectos”, que no quieren sufrir, pues las indulgencias no obligan a nadie a enmendarse³⁶.

19. Por otra parte, en la concepción de Lutero, el pecado había dejado en el hombre una maldad innata que dirige la voluntad hacia el mal e impide a todos los hombres poder realizar, fundándose solamente en la naturaleza humana, cualquier acto bueno. La naturale-

³³ “Los obispos y curas están obligados a admitir con toda reverencia a los comisarios de las indulgencias apostólicas.

Pero tienen el deber aún más de vigilar con todos sus ojos y escuchar con todos sus oídos, para que esos hombres no prediquen sus propios ensueños en lugar de lo que el Papa les ha encomendado” (Tesis nº 69 y 70).

En enero de 1519, Lutero intenta una reconciliación, ante el notario pontificio Karl von Miltitz, sosteniendo por escrito que “a la Santa Sede romana se le debe seguir en todo, pero nunca creer a un hipócrita” (Cfr. FITZER, G. *Lo que verdaderamente dijo Lutero*. México, Aguilar, 1998, p.28).

³⁴ “Los méritos de Cristo y de los santos... siempre obran, sin la intervención del Papa, la gracia del hombre interior” (Tesis nº 58).

³⁵ “¿Qué es esta nueva piedad de Dios y del Papa, según la cual conceden al impío y enemigo de Dios, por medio del dinero, redimirlo y hacerla un alma pía y amiga de Dios, y por qué no la redimen más bien, a causa de la necesidad, por gratuita caridad hacia esa misma alma pía y amada?” (Tesis nº 84). Cfr. LINDBECK, G. “La crítica a la Iglesia y la doctrina de la justificación” en *Concilium. Revista Internacional de Teología*. Vol. 118: *Lutero ayer y hoy*. 1976, pp. 166-176.

³⁶ Cfr. FITZER, G. *Lo que verdaderamente dijo Lutero*. Op. Cit., p. 22.

za depravada del hombre impiden al hombre elegir lo justo; por ello, el hombre se salva solamente por la obra y gratia de Dios y no por las obras humanas. Con respecto a Dios, el hombre no posee libre arbitrio, sino que es un cautivo, un esclavo y un siervo de la voluntad de Dios o de la voluntad de Satán.

La posición de los miembros de la clase media, hacia el final de la Edad Media, entre los muy ricos por herencia y los muy pobres o desposeídos, se encontraba con un sentimiento de insignificancia e impotencia individual, indefenso, frente a las nuevas fuerzas económicas, como el hombre descrito por Lutero en sus relaciones con Dios.

20. Políticamente Lutero siempre se mantuvo al margen de la evolución política, a la que tenía en cuenta pero con desconfianza. De hecho procuró separar siempre toda motivación política de la misión de la Reforma y dedicarse a la predicación del Evangelio.

No obstante, su Reforma tenía raíces profundas y se la puede ceñir a las siguientes proposiciones fundamentales, que repercutirán luego en la concepción de la vida social:

- a) Los creyentes deben *atenerse solamente a la Escritura*, bajo la iluminación del Espíritu Santo, y no a las tradiciones con influencias paganas o helenísticas.
- b) La *sola fe* es la que justifica al hombre y no las obras que los hombres realizan para alcanzarla. El hombre es siempre un pecador.
- c) *Solo la gracia*, que es don gratuito de Dios, por la muerte de Jesucristo, cubre todos los pecados y salva al hombre. "La eterna e infalible preparación para la gracia y la única disposición es la eterna elección y predestinación de Dios; pero, de parte del hombre, nada sino indisposición"³⁷. El hombre es radicalmente un pecador. Su libertad no está en su poder, sino que su albedrío es esclavo (*servum arbitrium*) o del mal o del bien. La verdadera libertad se halla en obedecer a la Palabra de Dios. "En esto consiste la libertad cristiana: en la fe única que no nos convierte en ociosos o malhechores..."³⁸

³⁷ "Optima et infallibilis ad gratiam praeparatio et unica dispositio est aeterna Dei electio et praedestinatio; ex parte autem hominis nihil nisi indispositio". GARCÍA VILLOSLADA, R. *Raíces históricas del luteranismo*. Madrid, BAC, 1997, p. 111.

³⁸ LUTERO, Martín. "La Libertad Cristiana" en *Obras de Martín Lutero*. Bs. As., El Escudo,

21. En materia económica, Lutero, si bien es el iniciador de una época moderna, es hijo del Medioevo. En este contexto veía con desconfianza la utilización del dinero, como una tentación constante por la que los hombres podían creer que con que él se compra todo, incluso un lugar en el cielo.

No consideraba al dinero como un mal, -lo cual es ya una superación parcial del pensamiento medieval- pero no era, para él aún, un buen medio para expresar gratitud a Dios. En resumen, el dinero era una expresión de la inteligencia del hombre, pero no servía para mejorar la vida espiritual, como manifestaba en sus comentarios a las 95 tesis.

“Y como Cristo dijo que un mal árbol jamás daría buenos frutos, así todas las obras, por muy buenas que sean y por mucho que brillen, si no provienen de la gracia, no sirven para nada; mejor dicho, no absolutamente para nada, ya que todas las buenas obras que se hacen al margen de la gracia divina, Dios las recompensa temporalmente con riquezas, honores, fuerza, alegría, amistades, habilidad, inteligencia, etc., pero nunca nos depararán la vida eterna”³⁹.

22. Lutero en su folleto *“Sobre el comercio y la usura”*, impreso en 1524, se queja de los monopolios que “bajan y suben los precios según sus gustos”, “como si fueran señores de las creaturas de Dios”, sin normas morales, y generan la justa ira de los pequeños comerciantes.

Este reformador advertía “que comprar y vender es algo necesario de lo cual no se puede prescindir”, pero proponía que esto se hiciese cristianamente, esto es, dentro de normas morales. Por ello, no veía bien que se aprovecharse de la situación de necesidad del prójimo.

“La necesidad del prójimo es la base de la valoración y apreciación de la mercancía. Dime: ¿No es ésta la manera de obrar anticristiana e inhumana?”⁴⁰

23. Mas, por otra parte, Lutero advertía el advenimiento de una nueva época: una época comercial y veía que era casi imposible re-

1977. Vol. I, p. 154.

³⁹ FITZER, G. *Lo que verdaderamente dijo Lutero*. Op. Cit., p. 27.

⁴⁰ LUTERO, Martín. *Obras de Martín Lutero*. Op. Cit. Vol. III (*Comercio y usura*. 1524), p. 105.

vertir esa situación y esa nueva sensibilidad social.

“Todo el mundo quiere ser comerciante y enriquecerse. De esto resultan las incontables artimañas y malos ardides... que ya he perdido la esperanza de que esto pueda remediarse por completo”⁴¹.

Advertía Lutero, con realismo, que no se podía establecer precios fijos, por la complejidad misma de la cuestión, por la variedad de lugares y de artículos de venta, etc. Ante esta situación, buscó que los precios se fijaran según un valor objetivo, incluso establecido por una comisión de peritos, teniendo en cuenta los gastos, el esfuerzo y los riesgos, lo que no ocurre con el siervo o empleado.

“Ni puede establecerse nada fijo (en cuestión de precios)... Es justo y razonable que un negociante gane tanto de su mercancía que se paguen sus gastos, su esfuerzo y riesgo. Un siervo ha de tener su alimento y su jornal de trabajo”⁴².

Incluso en el comercio, entonces, la vida se rige por la justicia y Lutero *no seculariza* o separa la vida económica y moral de la relación con Dios. Esta separación de la moral y del trabajo no se deberá a la ética protestante, sino a una secularización y prescindencia de Dios, que aparecerá en la época moderna.

Desde el punto de vista legal y político, Lutero justificó la separación del poder político civil respecto del poder religioso. Distinguió claramente entre la justicia divina y la justicia civil, entre las personas públicas y las personas privadas. Lutero nivela y democratiza las diferencias de rango, desclericalizando lo referido al derecho natural⁴³, sin secularizarlo y hacerlo intramundano.

24. Lutero deseaba, empero, que se respetasen a las autoridades y que hubiese paz, con lo cual también se favorecían las propiedades y el comercio, y se opuso a los campesinos revolucionarios que en nombre de la libertad cristiana, comenzaron a desolar el norte de

⁴¹ LUTERO, Martín. *Comercio y usura*. Op. Cit., p. 113.

⁴² LUTERO, Martín. *Comercio y usura*. Op. Cit., p. 105. Cfr. MOKROSCH, R. “Política y sociedad en la teología de Lutero” en *Concilium. Revista Internacional de Teología*. Vol. 118: *Lutero ayer y hoy*. 1976, pp. 177-192.

⁴³ Cfr. MOKROSCH, R. “Política y sociedad en la teología de Lutero” en *Concilium. Revista Internacional de Teología*. Vol. 118: *Lutero ayer y hoy*. 1976, pp. 177-192

Alemania. Lutero proponía una reforma religiosa, de sumisión a Dios y a su sola gratia; pero las clases medias la interpretaron como una reforma con dimensiones directamente sociales y revolucionarias, a las que Lutero se opuso.

“Dios quiere que el hombre honre al rey y que se aniquile al rebelde... De los campesinos testarudos, obstinados y obcecados que no admiten razones, no debe apiadarse nadie”⁴⁴.

La libertad estaba en la obediencia a la gracia y al Evangelio; pero “para los cabezas dura y los hombres rústicos hay que recurrir a Moisés y a su ley”; “está prohibido preguntar por qué Dios nos ordena esto o lo otro: hay que obedecer sin chistar”⁴⁵.

b) Juan Calvino

25. *Juan Calvino* (1509-1564), siendo un abogado francés, educado en el catolicismo, se convirtió a las ideas luteranas, pero luego les fue dando una acentuación propia.

Calvino se atuvo de manera exclusiva a la Escritura, aunque aceptó también los cinco primeros concilios ecuménicos y la doctrina de Agustín contra Pelagio. La Escritura en la Iglesia goza de poder absoluto y basta el buen sentido, junto con el testimonio interior del Espíritu Santo, “para inquirir sobriamente acerca de los misterios”. Jurista por formación, Calvino pone de relieve el papel de la ley, cuya disciplina es absolutamente necesaria a causa del estado de corrupción del ser humano, y se entrega a la glorificación de la trascendencia divina, cuya soberanía se ejerce en la predestinación, incluso en la predestinación al mal.

Como Lutero, Calvino estimaba que nada nos induce a otorgar nuestra confianza y certidumbre espiritual a Dios como la desconfianza hacia nosotros mismos y la angustia que surge de la conciencia de la propia miseria⁴⁶.

⁴⁴ LUTERO, Martín. “Carta abierta respecto del riguroso panfleto contra los campesinos” en *Obras de Martín Lutero*. Op. Cit., Vol. III, p. 284, 291.

⁴⁵ FEBVRE, L. *Martín Lutero: un destino*. México, FCE., 1980, p. 247.

⁴⁶ CALVINO, Juan. *Institución de la religión cristiana*. Rijswijk (Z. H.; Países Bajos), Fundación editorial de literatura reformada, 1968, Vol. I-II. Véase también: *Institutes of the Christian Religion. (Institutiones Ecclesiae)*. Philadelphia, Presbyterian Board of Christian Education, 1928, L. II, cap. II, 23-25.

“Justamente en nuestra pobreza se reconoce más claramente la riqueza inimaginable de todos los dones que viven en Dios. Especialmente la decadencia miserable en que caímos porque el primer hombre perdió la fe, nos obliga a levantar los ojos: hambrientos y sedientos debemos implorar que Dios nos dé lo que nos falta, pero al mismo tiempo debemos aprender llenos de espanto y terror, a ser humildes (...). Sentimos nuestra ignorancia, vanidad, pobreza, debilidad, nuestra maldad y depravación, y así llegamos a comprender que sólo en Dios se hallan la verdadera luz de la sabiduría, la verdadera fuerza y virtud, una riqueza inmensa de todos los bienes y la verdadera justicia. Es justamente nuestra miseria la que nos hace contemplar los dones de Dios, y sólo cuando hemos empezado a ver nuestros defectos, tratamos seriamente de alcanzarlo a Él”⁴⁷.

26. En muchos aspectos, las ideas de Calvino se acordaban con las de Lutero, pero la mayoría de los autores, es conteste de que Calvino se separa de aquél en el tema de la *predestinación* de los hombres hecha por Dios, con prescindencia del obrar de los hombres⁴⁸. El Reformador define la predestinación de la siguiente manera:

“Llamamos *predestinación* al eterno decreto de Dios, por el que ha determinado lo que quiere hacer de cada uno de los hombres. Porque Él no los crea a todos con la misma condición, sino que ordena a unos para la vida eterna, y a otros para condenación perpetua”⁴⁹.

Calvino estima que “la Escritura demuestra con toda evidencia” que Dios elige a una nación, elige entre las doce tribus, y elige a personas particulares. Todo el capítulo 22 del libro III, de su obra *Institución de la religión cristiana*, está también dedicado a ello. La tesis de la elección, por parte de Dios, antes de todo mérito previsto (*ante praevisa merita*) es la única manera de excluir, según Calvino, de la

⁴⁷ CALVINO, J. *Institución de la religión cristiana*. Op. Cit., L. I, Cap. 1, sec. 1 y 2. Cfr. en WEBER, Max. *Sociología de la religión*. Bs. As., Leviatán, 2001, p. 107.

⁴⁸ La creencia en la predestinación, sin embargo, no fue un tema central en el pensamiento de Calvino. Después de su muerte la necesidad de distinguirse tanto de Lutero como de los católicos llevó a Teodoro Beza (1519-1605), su heredero en el liderazgo, a hacer de la predestinación el rasgo distintivo del calvinismo.

⁴⁹ CALVINO, J. *Institución de la religión cristiana*. Op. Cit., L. III, Cap. XXI, sec. 5. “La razón que el Señor sea misericordioso con unos y ejerza el rigor de su juicio contra los otros, sólo Él la conoce, ya que ha querido ocultarla a todos, y esto por muy justos motivos” (CALVINO, J. *Breve Instrucción Cristiana*. Barcelona, Literatura Reformada, 1966. Original: 1536).

salvación, las obras humanas y de garantizar la tesis de la salvación por la sola fe⁵⁰.

Aunque el neocalvinismo, después de unos siglos, no se atrevió luego a defender plenamente esta doctrina, ella no quedó totalmente extirpada. Es más: dio pie a la búsqueda del *sentimiento de salvación*, a la expresión de las buenas *obras como manifestación de la elección* realizada por Dios⁵¹.

27. El punto teológico de controversia se hallaba en la manera de concebir a la libertad humana en la respuesta a la gracia de Dios. Calvino estimaba que el hombre no podía cooperar para obtener la gracia de la salvación. Si el hombre pudiese elegir su salvación, Dios no realizaría la salvación con su sola gracia. Según Calvino, Dios salva previamente al hombre cuando lo elige y predestina, aunque luego el hombre manifiesta con sus obras la salvación realizada por Dios.

Calvino interpretaba que los católicos enseñaban que el hombre puede adquirir la fe con las fuerzas naturales y adelantarse a la gracia de Dios con el mérito de las obras.

28. La posición de Tomás de Aquino, al respecto, era la siguiente:

a) Por un lado, Tomás de Aquino admitía el valor del libre albedrío y, a la vez, la utilidad del esfuerzo humano para lograr la salvación, aun cuando la voluntad humana necesitase del apoyo de la gracia divina, dada gratuitamente, sin la cual no hay salvación posible. Si bien Dios es todopoderoso, no obstante, habiendo creado al hombre libre, le ha concedido que el hombre pueda incluso rehusar la gracia que Dios le ofrece y no podrá por esto imputárselo a Dios; como no se puede imputar al sol que ilumina a alguien el cual, sin embargo, cierra sus ojos y tropieza⁵².

b) Por otra parte, parecía evidente que Dios no hizo al hombre para la vagancia, sino para que realice lo que él puede hacer: no se debe esperar de Dios lo que el hombre puede realizar. Esto iría contra el orden y la bondad divina⁵³.

⁵⁰ LARRIBA, J. *Eclesiología y antropología en Calvino*. Madrid, Cristiandad, 1995, p. 64.

⁵¹ Cfr. WEBER, Max. *Economía y sociedad*. México, FCE, 1977, Vol. I, p. 452.

⁵² "Et quum hoc sit in potestate liberi arbitrii, impedire divinae gratiae receptionem vel non impedire, non inmerito in culpam imputatur ei qui impedimentum praestat gratiae receptioni". (AQUINAS, TH. *Summa Contra Gentes*, L. III, c. 159).

⁵³ "Non est igitur expectandum a Deo ut omni actione propria qua sibi aliquis subvenire potest praetermissa, Deus ei subveniat; hoc enim divinae ordinationi repugnat et bonitati ipsius.

c) Finalmente, más concretamente respecto de la predestinación o elección previa por parte de Dios, afirmaba:

“Acerca de esta cuestión se dieron diversos errores. Algunos, en efecto, ateniéndose a la certeza de la divina predestinación, dijeron que las oraciones eran superfluas y todo lo que hacía a la consecución de la salvación eterna: porque, con estos hechos o no hechos, los predestinados conseguían la salvación y los no predestinados no la conseguían. Pero, contra esto están todas las admoniciones de la Sagrada Escritura, las exhortaciones a la oración, y a las otras buenas obras.

Otros dijeron que por las oraciones se cambia la divina predestinación. Se dice que ésta fue la opinión de los Egipcios que admitían la ordenación divina, a la que llamaban destino (*fatum apellabant*), que por medio de sacrificios y oraciones ponía ser impedido. Contra esto también está la autoridad de la Sagrada Escritura.

Luego hay que decir que en la predestinación se debe considerar en dos cosas: la misma predestinación y sus efectos. En cuanto a lo primero, de ningún modo se ayuda a la predestinación con las preces de los santos; con estas oraciones no se hace que alguien sea predestinado a Dios. A lo segundo, se dice que la predestinación es ayudada por las preces de los santos y buenas obras; porque la providencia, de la cual la predestinación es una parte, no sustrae las causas segundas, sino que así provee a los efectos, para que también el orden las causas segundas subyazca a la providencia (*ordo causarum secundarum susbiaceat providentiae*)... De este modo, la salvación de alguien está predestinada por Dios, para que también bajo el orden de la predestinación caiga lo que promueve al hombre para su salvación: sea las propias oraciones, sea la de los otros u otros bienes o semejantes, sin los cuales alguien no conseguiría la salvación. De donde se sigue que se debe intentar la salvación haciendo el bien y obrando, porque por esto se implementa el efecto de la predestinación. Por esto se dice (Petr. II, 1,10) *cuiden mucho de que por medio de las buenas obras hagáis cierta vuestra vocación y elección*⁵⁴.

29. En resumen, Dios es el que salva a los hombres ofreciéndoles a todos su gracia, previa y gratuitamente; pero en este ofrecimiento ha previsto que el hombre colabore aceptándola libremente y haciendo obras buenas. No obstante, algunos hombres pueden recha-

(AQUINAS, TH. *Summa contra gentes*. L. III, c. 85).

⁵⁴ AQUINAS, Th. *Summa Theologica*, I, q. 23, a.8.

zar la gracia ofrecida por Dios a todos.

Calvino conocía la opinión de Aquino y la considera una sutileza que lleva a engaño.

“Santo Tomás pretende probar que la gloria es en cierta manera predestinada a los elegidos por sus méritos, porque Dios les predestina la gracia con la que merezcan la gloria. Pero yo replico que, por el contrario, la gracia que el señor da a los suyos sirve para la elección y más bien le sigue que no la precede... Porque el orden que Dios sigue consiste en justificar después de haber elegido”⁵⁵.

Calvino siguió insistiendo que “aunque la voz del Evangelio llame a todos en general, sin embargo, el don de la fe es muy raro”, porque Dios no tiene a bien manifestarle su brazo, su potencia, y a los no elegidos en vano les hieren los oídos la sola predicación externa⁵⁶.

30. Escolásticos posteriores a Tomás de Aquino, como Duns Scotto (que acentuó el papel de la voluntad), Ockham, Biel (que insistieron en la importancia de los méritos), parecían minusvalorar la necesidad de la gracia de Dios requerida para la salvación. Especialmente a estos teólogos se dirigió Lutero.

La salvación es, por el contrario, según Calvino, dada o negada irrevocablemente por Dios y sólo por Él, sin la colaboración de las obras del hombre. Ante tal situación, los hombres no pueden hacer nada para cambiar la elección de Dios que salva a algunos o condena a otros; pero ante la incertidumbre acerca de si alguien es elegido o condenado anticipadamente por Dios quedaba un signo de la elección previa: la profesión de fe y la capacidad de tener *una vida moral virtuosa*. Tal esfuerzo era un signo de la pertenencia al grupo de los elegidos. El *éxito en la vida terrenal fue visto como un signo de la salvación* obrada y prelegida por Dios⁵⁷.

Calvino, en su propia vida, manifiesta las virtudes que aprecia, cuando le escribe a Farel acerca de cómo debía ser la esposa que quería elegirle:

“Ten en cuenta siempre lo que yo deseo encontrar en ella... No es

⁵⁵ CALVINO, J. *Institución de la religión cristiana*. Op. Cit., L. III, Cap. XXII, sec. 9.

⁵⁶ CALVINO, J. *Institución de la religión cristiana*. Op. Cit., L. 3, Cap. 22, sec. 10.

⁵⁷ CALVINO, J. *Institución de la religión cristiana*. Op. Cit., L. 3, Cap. 7.

sólo la belleza lo que me cautiva sino si es casta; no demasiado exigente o fastidiosa, si es económica, si es paciente, si es probable que se interesará por mi salud”⁵⁸.

31. Este reformador separó el poder civil del poder de la Iglesia: “Ni la Iglesia se apropia de la autoridad civil, ni la autoridad civil puede hacer lo que la Iglesia hace”⁵⁹.

El *trabajo* dejó de considerarse una maldición, como en la antigüedad (“*Ganarás el pan con el sudor de tu frente*” Gn. 3, 17-19); y se abandonó la idea de que era una tarea propia de esclavos o siervos, mientras los libres se dedicaban a tareas más nobles.

“Lo que cada uno posee no lo ha conseguido a la ventura o por casualidad, sino por la distribución del que es supremo Señor de todas las cosas”⁶⁰.

El éxito en el trabajo tomaba ahora un impulso interno y se convertía en un signo de la presencia de Dios que lo otorgaba y con él la riqueza. Sin esta tendencia impulsiva al trabajo exitoso, no se habría desarrollado luego el capitalismo. El dinero fue validado, aunque debía ser pensado y administrado dentro de una vida ascética.

“El dinero es una señal del reino de Dios, de la abundancia del mundo venidero así como las riquezas de la tierra prometida fueron para Israel una prefiguración de la opulencia de la vida futura. En sí, el dinero es una señal con un doble sentido: señal de la gracia para aquél que sabe discernir por la fe que todo cuanto posee viene de Dios; señal de condenación para quien recibe los bienes para su vida sin discernir que son un don de Dios”⁶¹.

Calvino afirmaba que el creyente -aunque no podía saber con certeza “quienes son los elegidos”, debía, sin embargo, “con cierto juicio de caridad”, confiar en que era elegido quien tenía fe y lo manifestaba “con el ejemplo de la vida”⁶².

32. Las nuevas doctrinas religiosas expresaron los sentimientos

⁵⁸ VAN HALSEMA, Thea. *Así fue Calvino*. Michigan, Tell, 1977, p. 135.

⁵⁹ CALVINO, J. *Institución de la religión cristiana*. Op. Cit., L. 3, Cap. XI, sec. 3.

⁶⁰ CALVINO, J. *Institución de la religión cristiana*. Op. Cit., L. 2, Cap. 8, sec. 45.

⁶¹ BIELER, A. *El humanismo social de Calvino*. Bs. As., Escaton, 1973, p. 34.

⁶² VAN HALSEMA, Thea. *Así fue Calvino*. Op. Cit., p. 258.

propios de los miembros de la clase media y, al racionalizar y sistematizar tal actitud, también la aumentaron y la reforzaron. Esas doctrinas supieron satisfacer las humanas necesidades del individuo atemorizado, desarraigado y aislado, que se veía obligado a orientarse y relacionarse con un nuevo mundo. La tendencia al trabajo, la pasión por el ahorro, la orientación a hacer de la propia vida un instrumento que expresara la trascendencia del hombre elegido por Dios, el ascetismo, el sentido del deber, *fueron las fuerzas eficientes que hicieron posible la acumulación del capital y su dinamismo*, sin las cuales sería inconcebible el desarrollo moderno y social, y el surgimiento de lo que luego se llamó la burguesía.

Sin tener que regalar nada a nadie, pudiendo cada uno poseer e invertir (capitalizar) lo suyo, poco o mucho, todo el mundo debía organizarse bajo la lógica del trabajo y del cálculo de beneficios; pero para Calvino, esto solo era lícito en un clima ascético, sin envidias ni injusticias.

“Quitarle el trabajo a un hombre es un verdadero crimen: equivale a quitarle la vida. `Aun cuando recibimos nuestro sustento de la mano de Dios -escribe Calvino- él ordenó que trabajásemos. Si el trabajo es negado al hombre, su misma vida está comprometida´... `Dios nos declara que es necesario tratar con tal humanidad a los que trabajan para nosotros, para que éstos no se encuentren cargados en demasía sino que puedan continuar trabajando y tengan ocasión de dar gracias a Dios por su labor´.”⁶³

33. Calvino estimaba que “para permanecer en su humanidad, el hombre debe imponerse una disciplina rigurosa”. Por el comportamiento de su acción y por el control de sus comportamientos individuales y sociales, el creyente “da testimonio al exterior de su sujeción al amor activo de Dios”. Se trataba, pues, de instalar una disciplina que era un ascetismo en la libertad, “un freno que el hombre se imponía libremente, para dominarse, habiendo sido devuelto a sí mismo por Cristo, después de haber renunciado a sí”⁶⁴.

Estas nuevas ideas religiosas fueron ventajosas tanto desde el punto de vista psicológico como económico, a largo plazo, para la clase media, industrial y comercial, habitantes, por lo general, de los

⁶³ BIELER, A. *El humanismo social de Calvino*. Op. Cit., p. 50.

⁶⁴ BIELER, A. *El humanismo social de Calvino*. Op. Cit., p. 14, 16, 17.

burgos.

“Si el hombre no hubiera asumido tal actitud ascética hacia el trabajo y el deseo de invertir los frutos de éste con el propósito de desarrollar las capacidades productivas del sistema económico, nunca se habría realizado el progreso que hemos logrado al dominar las fuerzas naturales; ha sido este crecimiento de las fuerzas productivas de la sociedad el que por primera vez en la historia nos ha permitido enfocar un futuro en el que tendrá fin la incesante lucha por la satisfacción de las necesidades materiales”⁶⁵.

Calvino percibía el nuevo clima social y económico que se estaba viviendo en su tiempo. Por ello, fue más tolerante para con el uso del dinero y el cobro de intereses; mas todo ello debía tener un límite moral⁶⁶.

34. Pero es necesario repetir que el capitalismo liberal moderno no tiene su causa solamente en la ética protestante propuesta por Calvino, sino que este capitalismo fue el resultado de varias concausas y un efecto no propuesto directamente por esta ética. De hecho, Calvino tuvo pensamientos y actitudes que irían contra la concepción del capitalismo posterior, el cual prescindió luego de la ética bíblica pensada por Calvino, y se atuvo a una moral secularizada y a las solas leyes del libre mercado. Calvino preveía esta posibilidad.

“Pues, he aquí como hacen a menudo los ricos -dice Calvino-: andan al acecho a fin de cercenar los haberes de la gente pobre cuando ésta no encuentra en qué emplearse. Este pobre está completamente desprovisto, piensa el rico; lo emplearé por un pedazo de pan, pues a pesar de su encono tendrá que entregarse a mí: le daré medio sueldo y aún deberá estar contento.

Al utilizar semejante rigor, aunque no hayamos retenido el salario, siempre será crueldad, pues habremos defraudado a un hombre pobre. Para evitar las frecuentes querellas que se originan en torno al pago de las remuneraciones, Calvino propone el contrato de salario: hasta imagina el contrato colectivo y recomienda el arbitraje ante los tribunales...

“Calvino interviene en varias ocasiones ante las autoridades para

⁶⁵ FROMM, E. *El miedo a la libertad*. Op. Cit., pp. 145-146.

⁶⁶ “Money makes money, and for this reason interest is permissible. Yet this fact can never be a pretext for the exploitation of the poor”. LEITH, John. *John Calvin's Doctrine of the Christian Life*. Kentucky, John Knox Press, 1989, p. 196.

obtener aumentos salariales, por ejemplo, a favor del personal docente... Calvino pide, además, en algunos casos, que el Estado se responsabilice por los huérfanos⁶⁷.

35. El reformador Calvino, siendo letrado en el derecho, organizó la comunidad creyente y sus relaciones con la autoridad política en una forma más compleja de lo que lo hiciera Lutero. Es sabido que Lutero en 1523, en uno de sus primeros escritos políticos: "*Sobre la autoridad secular: hasta dónde se le debe obediencia [Von Weltlicher Oberkeit]*", con una mentalidad medieval, (si la comparamos con la de otros contemporáneos suyos como Maquiavelo, Moro o Bodin), consideró que se debe obediencia al poder político dado que éste tiene un origen y una misión divinas, aunque el poder espiritual es más elevado que el poder temporal⁶⁸.

En Juan Calvino se encuentra una temática político-jurídica más desarrollada. Ésta toma elementos de la tradición conciliar cristiana como de la forma administrativa de la llamada república hebrea, cuya estructura está concebida de acuerdo a un orden federativo y en la noción de pacto o contrato. Estos principios sirvieron para el desarrollo, en el pensamiento teológico calvinista, de la teología federal que se manifestaron en la formación de las democracias modernas de Suiza, Holanda y los Estados Unidos⁶⁹.

36. Calvino recibió a los refugiados franceses de fe protestante, y entre ellos eligió misioneros que regresaran a fundar otras iglesias locales. Conforme al principio de autonomía, éstas fueron estableciendo sus propias bases doctrinales y organizativas: así surgió la confesión galicana (1559), escocesa (1560), belga (1561), hasta que se redactó, de común acuerdo, la confesión helvética (1566).

En los Países Bajos, los calvinistas favorecieron la rebelión contra Felipe II de España. En Escocia, el calvinismo -o puritanismo, nombre que recibió por su rigor doctrinal- tuvo desde el principio gran apoyo gracias a la labor del reformador John Knox, que hizo del presbiterianismo la religión oficial de esa región⁷⁰. En Inglaterra, tras

⁶⁷ BIELER, A. *El humanismo social de Calvino*. Op. Cit., p. 54, 55.

⁶⁸ Cfr. TOUCHARD, Jean. *Historia de las ideas políticas*. Madrid, Tecnos, 1974, p. 215.

⁶⁹ CARVAJAL ARAVENA, Patricio. "La reforma política. Una introducción al pensamiento político-jurídico del protestantismo en los siglos XVI y XVII" en *Cuadernos Jurídicos*, Facultad de Derecho. Universidad Adolfo Ibáñez, noviembre, 1999, n° 13, p. 33.

⁷⁰ El nombre de *presbiterianos* procede del consejo de los laicos, llamado *presbiterium* (anciano -

el período de la revolución puritana de Oliver Cromwell, la iglesia presbiteriana fue prohibida por el anglicanismo oficial, y sólo en 1688 se le permitió de nuevo libertad de culto.

37. Los puritanos ingleses no conformistas (cuáqueros, bautistas, congregacionistas, presbiterianos) se exiliaron y llevaron su fe a Nueva Inglaterra, colonia de la costa atlántica de lo que luego serían los Estados Unidos. Los propios ingleses y los holandeses extendieron el calvinismo por los diversos países de su imperio colonial, sobre todo en lo que sería más tarde la República de Sudáfrica.

Según Calvino, la Iglesia de los fieles a Cristo no goza de una condición gloriosa ni de pompa, sino que debía vivir siempre bajo el signo de la cruz. De este modo, la mera duración de la Iglesia, en la misma fe y en el mismo plan de salvación, era ya “un milagro insigne”⁷¹.

c) John Wesley

38. Después de Lutero, se dio un período en que sus ideas se fueron definiendo y afirmando en buena parte de Europa.

De hecho, fueron apareciendo distintas corrientes de pensamiento teológico y fue necesario establecer una fórmula de concordia, lo que acaeció en 1580, tratándose de conservar la doctrina auténtica de Lutero. Se trataba de polemizar, particularmente, contra el catolicismo que era considerado como un cristianismo deformado por el papado, la filosofía escolástica y la decadencia de la vida moral.

En el calvinismo se formaron las bases de lo que luego se llamó el *puritanismo*, sobre todo en la Iglesia Anglicana. El calvinismo, en Inglaterra, trató de *purificar* a la Iglesia de los restos no evangélicos que permanecían en su liturgia y doctrina⁷².

39. En el siglo XVII y XVIII, algunos luteranos padecieron la influencia, por una parte, de la Ilustración, tratando de explicar la fe de un modo exclusivamente racionalista. En el siglo XIX, esta corriente

πρεσβυτησ— recuerdo bíblico de la reunión de los ancianos) que, por disposición de Calvino, asiste a los pastores calvinistas y tiene el gobierno en sus Iglesias.

⁷¹ LARRIBA, J. *Eclesiología y antropología en Calvino*. Op. Cit., p. 397.

⁷² Cfr. WEBER, Max. *Economía y Sociedad*. Op. Cit., Vol. II, p. 932,

derivará en una teología liberal y en una teología historicista, que tratará de explicar el fenómeno religioso como el producto de los sucesos históricos y culturales, o como una fuerza escatológica. En el siglo XX, el neoluterismo significó una vuelta al pensamiento de Lutero, con notables teólogos que como Karl Barth (1968) construyeron una teología consecuente con las Escrituras.

Por otra parte, otra corriente espiritual, en el siglo XVII, acentuó la importancia del sentimiento religioso, de la piedad (pietismo) y caridad, generando una forma práctica de vivir cristianismo y dejando en un segundo plano los problemas doctrinales.

40. La Iglesia de Inglaterra se separó de Roma, durante el reinado de Enrique VIII (1491-1547). Bajo el reinado de Eduardo VI (1547-1553) las ideas religiosas se inclinaron más hacia el pensamiento de Lutero. Finalmente con la reina Isabel I (1558-1603) se reformaron la liturgia y la doctrina anglicanas. La reina conservó el poder de gobierno no sobre la doctrina (la cual quedó en manos de los obispos y éstos se acercaron más a las ideas de Calvino), sino sobre los hombres de la institución social de la Iglesia.

Bajo la influencia de las ideas de Calvino, la Iglesia Anglicana recibió, a veces, como dijimos, el nombre de puritanismo, deseando purificar a la Iglesia de todo lo que no fuese el mensaje bíblico y eligiendo el camino de la santificación personal y del rigor ético.

41. El movimiento de renovación religiosa del cual nació el metodismo comenzó en 1729, en un círculo estudiantil de Oxford. *Wesley* (1703-1791) tuvo abuelos y bisabuelos, no anglicanos sino disidentes, "puritanos de educación universitaria"⁷³. Su padre Samuel se había convertido a la Iglesia de Inglaterra en Oxford. John Wesley estudió en Oxford y fue ordenado diácono en 1725 y sacerdote, según la confesión anglicana, en julio de 1728. Bajo la dirección de John Wesley, un grupo de estudiantes de Oxford introdujo en la vida espiritual y en la actividad apostólica cierto método, para llevar a cabo las tareas que el alto clero no consideraba prioritarias (oración, ayuno, consolación espiritual, fortalecimiento de la autoestima, solidaridad efectiva, educación básica, luchar contra la esclavitud, la usura, etc.), por lo que fueron llamados metodistas. El metodismo se

⁷³ FAULKNER, J. *Los metodistas*. Bs. As., Imprenta Metodista, s/f., p. 8.

esforzó, en sus inicios, en destacar que “era la práctica de la piedad y no la doctrina” lo que lo separaba de la iglesia oficial⁷⁴.

42. Cabe mencionar que Wesley atribuyó su cambio de vida a la lectura del prefacio de Lutero a la Epístola a los Romanos: “Sentí que yo confiaba en Cristo, solo en Cristo para mi salvación, y me fue dada una seguridad, que él me había perdonado mis pecados...”

De hecho, en la noche del 24 de mayo de 1738, durante una reunión de oración, John Wesley -según escribió en su *Diario*⁷⁵- se sintió confirmado, en su corazón, por una gran confianza en Cristo y solamente en él para su salvación y esto le dio seguridad. *Sentir* a Dios y, sentir felicidad por ello, daba *un signo de la salvación otorgada* por Dios, a quien tenía fe. Este sentimiento aleja al creyente del temor de estar predestinado a la perdición.

Wesley no aceptó, pues, la idea de predestinación calvinista. La rechazó porque ella destruye “nuestro celo por las buenas obras” y hace innecesaria la revelación⁷⁶.

John Wesley prefería hablar no de predestinación, sino de salvación por *elección* “que ocurre en el momento en que la persona escucha el mensaje”⁷⁷ y siente que Dios lo salva.

La doctrina de la predestinación, o de la elección previa incondicional por parte de Dios, era un error. Si fuese verdad, todo el contenido de la Escritura sería falso⁷⁸.

43. John Wesley, y su hermano Charles (1707-1788), trabajaron también como ministros misioneros en Norteamérica (Georgia, 1735-1738), donde entraron en contacto con los Hermanos Moravos de quienes percibieron la importancia de la piedad y la fraternidad cristiana, y de la idea de que Dios desea salvar a todos los hombres, en contra de la idea calvinista de la predestinación y elección previa de Dios sólo para algunos. Pero J. Wesley advertía que los Hermanos Moravos esperaban con demasiada pasividad que la gracia de Dios

⁷⁴ WEBER, Max. *La ética protestante y el espíritu del Capitalismo*. Op. Cit., p. 87.

⁷⁵ Cfr. WESLEY, J. *Obras*. Franklin (Tennessee), Providence House Publisher, 1996, Vol. XI, p. 64, nº 14.

⁷⁶ DANIELS, W. *Illustrated History of Methodism in Great Britain and America*. New York, Phillips and Hunt, 1879, p. 190.

⁷⁷ WESLEY, J. *Obras*. Op. Cit., Vol. X, p. 39.

⁷⁸ WESLEY, J. “La predestinación: Una reflexión desapasionada” en WESLEY, J. *Obras*. Op. Cit., Vol. VIII, p. 359.

obrar en sus vidas.

De hecho los estudiosos de la concepción ética de J. Wesley descubren⁷⁹, en su trayectoria de vida, tres tapas superadoras fundamentales:

a) 1725-1738: Etapa de la *fe que es iniciada por las obras de mérito* (bajo la influencia mística de Thomas Kempis, según la cual el sacrificio es una vía de acercamiento a Dios).

b) 1738-1741: Etapa de *la sola fe* (bajo la influencia del pensamiento de Lutero, la experiencia con los Hermanos Moravos; y, en general, con una actitud pietista y puritana).

c) 1741-1765: Etapa de elaboración de su propia experiencia religiosa y de su pensamiento, donde lo fundamental se halla en buscar la santidad de vida, en lo cual están involucrados tanto Dios como el ser humano.

“Si Dios salvara al hombre solo por su poder, por su irresistible decreto, esto implicaría poca sabiduría de su parte. Mas bien su sabiduría se ve por salvar al hombre de tal manera que no destruye su naturaleza ni le quita la libertad con la cual lo ha dotado”⁸⁰.

44. En este aspecto referido a la capacidad del hombre para obrar el bien, se han dado diversas interpretaciones de la concepción de Wesley. Algunos autores lo acercan a Calvino (acentuando la justificación sobre la santidad de vida); y otros integrando dialécticamente los dos elementos. El resumen, la justificación por la fe realiza la salvación, y -justificado el hombre- la santificación por las obras realiza la salvación perfeccionándolo. Al justificarlo, Dios se acerca al hombre y lo salva; pero al santificarse el hombre retiene el favor de Dios recibido con y por la fe.

Por la santificación, se advierte la dimensión social y ética de la fe. Dada la fe, el hombre puede realizar ahora en Dios, y manifestarlo socialmente, lo que antes era imposible⁸¹. De esta manera, Wesley logró una síntesis original uniendo las exigencias propias de una concepción teológica y de una ética social. También logró una notable síntesis entre: a) la apreciada intimidad (defendida por Agustín de Hipona, según el cual Dios y la verdad obran en el interior del

⁷⁹ BRUNO, D. *Fundamentos teológicos de la ética wesleyana. Alcances y limitaciones en Cuadernos de Teología*, 2004, Vol. XXIII, pp. 89-109.

⁸⁰ WESLEY, J. *Obras*. Op. Cit., *Sermón 68*, sec. 4.

⁸¹ BRUNO, D. *Fundamentos teológicos de la ética wesleyana*. Op. Cit., p. 103.

hombre⁸²) donde el creyente siente que sólo Dios lo salva por la fe; y, b) por otra parte, el valor de la razón en la búsqueda de los conocimientos humanos, en las ciencias. Donde las ciencias no alcanzan a explicar (y allí suelen estar los problemas importantes de la vida y su sentido), la fe ilumina al hombre, sin contradicciones entre fe y razón; pero también sin que una suplante a la otra.

Dios no es el resultado o el término de un silogismo: ese es el Dios de ciertos filósofos. A Dios se lo siente, porque Dios es un Dios viviente; y el creyente se siente confirmado, en su corazón, por una gran confianza en Cristo. Obtenida esta fortaleza de Cristo, el creyente está en condiciones, por la gracia, de dominar sus pasiones y de organizar razonablemente su vida individual y social, integrando nuevamente las exigencias de la fe y de la razón en sus propios ámbitos. Por ello, no es de extrañar ver a un creyente (relacionado con Dios por la fe) que sabe administrar adecuada y racionalmente sus bienes, enriquecerse y ayudar socialmente a los demás.

45. En el espíritu de la religión metodista, más que los dogmas lo que interesaba era la fe y la forma de vida cristiana individual y social. Wesley se entregaba de lleno a la actividad religiosa, especialmente como predicador itinerante. Wesley estaba conmovido por la *situación de carencia y abandono de las masas* de hombres y mujeres de su época. Por ello, los metodistas tuvieron presente los problemas sociales y estuvieron en la vanguardia de la lucha por la abolición de la esclavitud y contra la segregación racial.

“En la vida religiosa se acentuaba mucho la piedad, el espíritu de penitencia y el esfuerzo para alcanzar la perfección”⁸³. Wesley dio una notable participación a las mujeres en la vida pastoral, aprobando oficialmente la predicación de las mismas (1787) y de los laicos.

“El predominio laico se manifestó, parcialmente, en una oposición a todo teólogo o predicador profesional y en la concepción de que lo decisivo no eran ni la instrucción ni el cargo sino el carisma”⁸⁴.

⁸² “Noli foras ire, in te ipsum redi, in interiore homine habitat veritas, et si tuam naturam mutabilem invenis trascende et te ipsum”: No salgas fuera de ti, vuelve a tu interior; en el interior del hombre habita la verdad, y si te encuentras con tu naturaleza mutable, también ve más allá de ti mismo” (AGUSTÍN. *Contra Academicos*, L. I, c. 8).

⁸³ Cfr. GNIDOVEC, F. *Las religiones del mundo actual*. Buenos Aires, Colegio Esloveno, 1977, p. 103.

⁸⁴ WEBER. Max. *Protestantismo y Capitalismo* en WEBER, Max. *Sociología de la religión*. Bs. As., Leviatán, 2001, p. 132.

46. Este gran hombre estaba convencido de que la Biblia, inspirada por Dios, era el libro de mayor importancia; pero admiraba y amaba también la historia de la Iglesia, especialmente la de los primeros siglos porque habían sido fieles intérpretes de las Escrituras.

No obstante, consideraba que la fe y la razón no eran -como ya se indicó- adversarias: una fe que madura trata siempre de echar raíces en una razón y en un entendimiento cabales.

Wesley valoraba también la experiencia de la fe: constatando a Dios en la Naturaleza y en la seguridad de que somos hijos de Dios. Ambas experiencias acompañaban un cambio en el comportamiento y acciones del creyente, siendo esta experiencia religiosa disciplinada por la Escritura, la tradición y la razón.

47. Si bien John Wesley se autodefinía como un "fiel hijo de la Iglesia de Inglaterra", Frederick Norwood refiriéndose al metodismo de Wesley estima que fue la unión de una "tradición católica, de mensaje reformado, de eclesiología anglicana, de disciplina puritana y de sentimiento pietista"⁸⁵.

No poco ayudaron sus orígenes y sus ideas a tener una *actitud ecuménica* con los demás creyentes (no obstante los malos tratos de los que, a veces, fue víctima, por parte de otros creyentes). "Dejemos de lado los puntos en que disentimos, afirmaba. Hemos encontrado suficientes puntos de acuerdo para conformar la base de todo comportamiento cristiano y de toda acción cristiana"⁸⁶.

Esta actitud ayudaba no solo a la paz cristiana, sino a la paz social en general. Toda la vida tenía un sentido religioso para John Wesley y, en este contexto, los hombres no son poseedores de bienes sino *administradores* de los mismos.

"Después el Señor de todo preguntará: ¿Cómo empleaste los bienes que te confié en tus manos? ¿Usaste la comida, no como consecución o motivo de tu felicidad, sino para preservar tu cuerpo saludable, fuerte y vigoroso, un instrumento adecuado para tu alma? ¿Usaste el vestido, no para alimentar el orgullo o vanidad, mucho menos tentar a otros a pecar, sino para protegerte conveniente y decentemente de las inclemencias del tiempo?

¿Preparaste y usaste tu casa y todas tus comodidades con el úni-

⁸⁵ NORWOOD, F. *The Story of American Methodism*. Nashville, Abingdon Press, 1974, p. 16.

⁸⁶ Cfr. WESLEY, J. *Obras*. Franklin (Tennessee), Providence House Publisher, 1996, Tomo VII: *Tratados Teológicos*, p. 177.

co motivo de darle la gloria, buscando a cada paso, no tu honor, sino el mío; ocupado en complacer, no a ti mismo, sino a mí? Una vez más: ¿en qué forma usaste todo el talento del dinero? ¿No en gratificar los deseos de la carne, los deseos de los ojos, o la vanagloria de la vida (I Jn. 2,16)? ¿No es despilfarrar el dinero en gastos vanos, que es lo mismo que tirarlo al mar?⁸⁷

48. Wesley condena la acumulación desmedida. En este contexto, Wesley fue un *moderador del afán inmoderado de riqueza y sin sentido social*. De ahí su preocupación -y también la percepción de Wesley hacia donde iban los valores de los demás, incluso creyentes, en esa época- para que se impartiera una *educación que tuviese sentido cristiano*, donde las riquezas espirituales, que ofrecen la felicidad, estuviesen por encima de las materiales que en raras veces dan felicidad.

“Seguramente si tú mismo amas y temes a Dios, tu primer pensamiento será: ¿Qué ocupación le brindará a mi hijo mayor oportunidad de amar y servir a Dios? ¿Qué trabajo le permitirá atesorar riquezas en el cielo? Me ha sorprendido enormemente comprobar que los padres, incluso padres piadosos, se preocupan muy poco de este tema. Aun éstos se preocupan más por el dinero que puedan ganar sus hijos que por la santidad que puedan alcanzar...

No dejes que nadie te engañe con vanas palabras: las riquezas y la felicidad rara vez van juntas”⁸⁸.

49. Wesley insistía, en particular, en las ideas que hicieron posible el trabajo, el ahorro y el sentido cristiano de dar y ayudar. Esas virtudes ya presentes en el pensamiento de Calvino y que hicieron posible el surgimiento de hombres probos lograr luego lugares estratégicos en las fábricas e industrias del siglo XIX.

Respecto del uso del dinero, Wesley aconsejaba tener *virtudes* que resultaron ser *muy adecuadas a su época*: aplicar todas las fuerzas al trabajo; reconocer la necesidad del esfuerzo, del sacrificio en lo que se hace; la necesidad de la responsabilidad por hacer las cosas lo mejor posible, la inteligencia para mejorar cualquier transacción o negocio que se hiciera; la necesidad de ahorrar

⁸⁷ Cfr. WESLEY, J. *Obras*. Op. Cit., Tomo III: *Sermón 51* pp. 255-256.

⁸⁸ WESLEY, J. *Obras*. Op. Cit., Tomo VI: *Sermón 94*, pp. 195-196. Cfr. *Sermón 95*: La educación de los niños.

invirtiendo con sentido retributivo, la austeridad en la forma de vida.

50. El trabajo toma en Wesley un sentido positivo y cristiano, por medio del cual se puede ganar y ahorrar; pero no desea que se lo gaste alocadamente o se lo retenga avaramente, sino que lo ganado se convierte en un instrumento para darlo o emplearlo con un sentido de ayuda social y productiva. Dar no consiste solo en dar a los pobres, sino también en gastar “para quienes viven bajo tu techo” y para los que comparten la misma comunidad de fe.

En este sentido, Wesley repite reiteradamente *tres reglas de conducta* para con el uso del dinero: gana, ahorra, da.

“Aplica toda tu fuerza al trabajo. No escatimes dolor. No permitas que nada sea hecho a medias, por partes o de manera descuidada. No permitas que nada, en lo que compete a tu trabajo, sea dejado sin terminar, si se puede hacer con labor y paciencia.

Gana todo lo que puedas, con sentido común, usando en tus transacciones todo el entendimiento que Dios te ha dado. Es sorprendente ver las pocas personas que lo hacen... Es penoso que un cristiano no mejore la forma de hacer cualquier transacción que le venga a la mano...

Habiendo ganado todo lo que pudiste con sabia honestidad e incasable diligencia, la segunda regla de la prudencia cristiana es, *ahorra todo lo que puedas*. No tires el precioso talento al mar: déjales esa locura a los filósofos inconversos. No lo tires gastando en cosas que no retribuyen, que sería lo mismo que tirarlo al mar. No gastes nada meramente para satisfacer los deseos de la carne, los deseos de los ojos, o la vanagloria de la vida...

No desperdicies nada de tan precioso talento meramente en gratificar los deseos de los ojos con superfluos o caros atavíos, o con ornamentos innecesarios. No malgastes nada en adornar tu casa curiosamente con mobiliario caro y superfluo; en fotos carísimas, cuadros costosos, molduras caras, libros; en jardines elegantes (en lugar de jardines útiles)...

Tampoco se puede decir en verdad que una persona ahorró algo si es sólo para guardarlo. Igual daría que tiraras tu dinero al mar o que lo enterraras... No usarlo es efectivamente como haberlo tirado. Si, por lo tanto, quieres *ganar amigos de las riquezas injustas*⁸⁹, agrega la

⁸⁹ Se llaman “riquezas injustas” “debido a la manera en que se adquieren; y, aunque se hayan adquirido honestamente, se gastan injustamente” (p. 222).

tercera regla a las dos precedentes. Después de ganar todo lo que puedas y, segundo ahorrar todo lo que puedas, entonces, *da todo lo que puedas*.

Para ver la base y razón de esto, considera: cuando el dueño del cielo y la tierra te creó y te puso en este mundo, no te instaló como propietario, sino como mayordomo. Como tal, él te confió valores de diferentes clases durante determinado tiempo. Pero el sentido de la propiedad de todo continúa residiendo en él, y no es posible usurpárselo jamás...

Le das a Dios las cosas que son de Dios (Mt. 22,21), no sólo en lo que le das a los pobres, sino también cuando gastas en lo que necesitas para ti y para quienes viven bajo tu techo"⁹⁰.

Wesley percibía, sin embargo, que las ideas del siglo XVIII iban en otro sentido y se quejaba de sus propios correligionarios.

"¡Oh vosotros metodistas, escuchad la palabra del Señor!... Pero ¿quién ha creído a nuestro anuncio? Me temo que no muchos ricos...

Da todo lo que puedas y, en un sentido cabal, todo lo que tienes".⁹¹

"Cuidate de la codicia, ese amor que respeta y honra las riquezas y el deseo de amontonar tesoros en la tierra.. Díganme cuántos han conocido que observen la tercera (regla) *`dar todo lo que puedas´*. ¿Podrían llegar a decir con cierto fundamento que entre los cincuenta mil metodistas hay quinientos que lo hacen?...

Los que cumplen las dos primeras (y) no llegan a cumplir con la tercera, estarán mucho más cerca que antes de ser hijos del infierno"⁹².

51. Estas ideas, -el aprecio por estas virtudes morales-, ayudaron no poco a dejar la mentalidad medieval y la corrupción de costumbres (que no veía bien el trabajar, ahorrar y, en consecuencia, el poder dar) y a apreciar otra forma de ver la vida laboriosa y sus efectos.

Las riquezas (bien habidas) han quedado, ahora, integradas a una nueva visión de la vida moral y cristiana.

"Juan Wesley vio que *`la religión debe necesariamente producir la-*

⁹⁰ Cfr. WESLEY, J. *Obras*. Op. Cit, Tomo III: *Sermón 50*, pp. 230, 131, 133, 134. Cfr. GATTINONI, C. *Principios del movimiento metodista*. Bs. As., Servir, 1982, p. 155.

⁹¹ Idem, p. 143.

⁹² WESLEY, J. *Obras*. Op. Cit., Tomo IV, *Sermón 122: El porqué de la ineficiencia del cristianismo*, p. 299.

boriosidad y frugalidad y éstas no pueden menos que producir ricos´. Los cristianos para evitar la resultante corrupción, deben, según él, ganar todo lo que puedan, ahorrar todo lo que puedan y dar todo lo que puedan⁹³.

Wesley veía claramente que quien es laborioso y ahorrativo, no sólo puede enriquecerse, sino que de hecho se enriquecerá. La riqueza surgía entonces como una consecuencia normal de una buena vida cristiana. Pero Wesley no deseaba la acumulación de las riquezas terrenales y -como *moderador* del efecto que ellas producían- insistía en el *dar*. Wesley, como hombre religioso que era -y no un economista-, ve como codicia tener

“un deseo de poseer más de lo que tenemos... Dando todo lo que puedo, estoy efectivamente protegido contra el peligro de hacerme tesoros sobre la tierra. Y estoy protegido de desear enriquecerme o de esforzarme por ser rico puesto que `doy todo lo que puedo´”⁹⁴.

La oposición de Wesley a la acumulación de riquezas es abierta y clara, en cuanto moralmente constituyen un peligro moral. De hecho, en cuanto a los intereses, “excluye toda usura”.

“Por ganar dinero no podemos perder nuestras almas... ¡No más ambición! Usemos, más bien, lo que Dios nos ha confiado para hacer lo bueno... Den todo lo que tengan, así como todo lo que son”⁹⁵.

Percibía Wesley que si ganas y ahorras, “en este caso, si las cosas siguen su curso natural, te harás rico”. Para escapar del infierno sólo le quedaba, al creyente, cumplir con la tercera regla: “Comparte todo lo que puedas”⁹⁶.

Recordando la solidaridad de las primeras comunidades cristianas de las que se habla en los *Hechos de los Apóstoles*, Wesley veía que el dar o compartir los bienes tenía un sentido religioso y social, si se lo hacía en forma inteligente, de modo que los necesitados pudiesen *capacitarse para mejorar su situación* en la vida.

⁹³ ANDERSON, G. *Espíritu y mensaje del protestantismo*. Bs. As., Aurora, 1946, p. 112. Cfr. WEBER, Max. *La ética protestante*. Op. Cit., p. 108.

⁹⁴ WESLEY, J. *Obras*. Op. Cit., Tomo IV, Sermón 87: *El peligro de las riquezas*, pp. 134 y 141.

⁹⁵ Idem, pp. 226, 227.

⁹⁶ WESLEY, J. *Obras*. Op. Cit., Tomo IV, Sermón 122: *El porqué de la ineficiencia del cristianismo*. Pp. 305, 306.

“Con dos mil libras podríamos atender las necesidades presentes de todos nuestros pobres, y darles los medios para que en el futuro ellos mismos puedan cubrir sus necesidades”⁹⁷.

En este contexto, Wesley llegaba a un cierto radicalismo y afirmaba:

“No me atrevo a aconsejarte a que des la mitad de lo que tienes; no, ni tampoco los tres cuartos, ¡sino todo!”⁹⁸.

Wesley combate la idea de un estilo de vida dedicado a acumular riqueza. Considera *rico* a quien, como indica Pablo (2 Cor. 2, 16) tenga “más que sustento y abrigo”. Admite, sin embargo, “que las personas dedicadas a los negocios han de guardar todo lo que les sea necesario para llevar adelante dichos negocios... Pero almacenar algo más, cuando esto ha sido hecho, es lo que nuestro Señor lisa y llanamente ha prohibido”⁹⁹.

El *carácter moderador* de Wesley ante la codicia, entendida como “amor que respeta y honra las riquezas y el deseo de amontonar tesoros en la tierra”, se oponía, en su visión teológica de la vida, a todo intento que luego se llamará capitalizador (*capital stock*):

“No tendrás recompensa en el cielo por aquello que acumulaste, sino por lo que repartiste. Cada libra que colocas en el banco terrenal, está perdida: no te dará intereses en el cielo. Mas cada libra que des a los pobres, será colocada en el banco celestial”¹⁰⁰.

Wesley consideraba a las riquezas como “un obstáculo para amar a nuestro prójimo”; como “una tentación al ateísmo” y como una fácil transición a la idolatría”¹⁰¹.

En su lucha contra el peligro de las riquezas, Wesley analiza su propia forma de vivir. Después de cuarenta y dos años de escribir

⁹⁷ Idem, p. 301.

⁹⁸ WESLEY, J. *Obras*. Op. Cit., Tomo IV, Sermón 87: *El peligro de las riquezas*, p. 142.

⁹⁹ Idem, pp. 131, 132, 133. Hoy se podría quizás decir que, para Wesley, las empresas debían ganar, siendo entidades sin fines de lucro, empleando sus ganancias para mejorar sus posibilidades para ayudar a otros.

¹⁰⁰ WESLEY, J. *Obras*. Op. Cit., Tomo IV, Sermón 89: *Un camino más excelente*, p. 167.

¹⁰¹ WESLEY, J. *Obras*. Op. Cit., Tomo IV, Sermón 87: *El peligro de las riquezas*, p. 256, 258, 259. Agradezco a la pastora Raquel Cáceres la indicación para que prestara atención a estos textos.

y vender sus libros afirmaba:

“Alguno de ellos (de sus libros) tuvieron una venta como yo no lo había pensado y, por este medio, inadvertidamente, me hice rico. Pero nunca lo desee ni me esforcé por lograrlo. Y ahora que me ha sobrenido de improviso no acumulo tesoros sobre la tierra, no acumulo absolutamente nada”¹⁰².

Las ideas morales condicionan el modo de considerar la vida, incluso en su aspecto económico. Por ello, siempre se opuso a toda forma de ganancia que implicara injusticia. En particular escribió y defendió con ardor la causa de la abolición de compra y venta de esclavos. En este contexto, contra la trata de negros, se dedicó a refutar todas objeciones de los que sostenían la necesidad de mantener el comercio de esclavos. En resumen, escribía:

“Es mejor no comerciar que comerciar realizándolo con villanía. Es mucho mejor no tener riquezas que ganar riquezas a expensas de la virtud”¹⁰³.

52. Otra virtud moderna, apreciada por Wesley, consistía en *posibilitar una forma de vida en libertad, también con libertad religiosa*. La libertad religiosa implicaba un valor moral y civil fundamental para la sociedad moderna, valor que incluso le costó aceptar a las ciudades civilizadas de Europa.

“Todas las personas del mundo desean libertad; todo el que respira, aspira a ella, y esto por una suerte de instinto natural precedente al arte o a la educación. No obstante, al mismo tiempo, todas las personas de entendimiento la reconocen como un instinto racional, puesto que sentimos este deseo no en oposición a, sino como consecuencia de nuestra razón. Por lo tanto no se la encuentra, o sólo en un nivel muy bajo, en las especies de los animales, que parecen preferir la servidumbre antes que la libertad cuando se los deja a su elección.

El amor a la libertad es entonces la gloria de los seres racionales...

¿Cuál es propiamente esa llamada libertad, que desea toda persona sabia y buena?

... La libertad religiosa es libertad para elegir nuestra propia religión, adorar a Dios según nuestra propia conciencia y de acuerdo a nues-

¹⁰² WESLEY, J. *Obras*. Op. Cit., Tomo IV, Sermón 87: *El peligro de las riquezas*, p. 142.

¹⁰³ WESLEY, J. *Obras*. Op. Cit., Tomo VII, *Reflexiones sobre la esclavitud*, pp. 99-128.

tras luces. Cada persona viviente, en tanto ser humano, tiene derecho a ello en cuanto es criatura racional. El Creador le ha dado este derecho cuando la dotó de inteligencia. Cada persona debe juzgarlo por sí misma, dado que todo ser humano deberá dar cuenta de sí ante Dios. Por lo tanto, éste es un derecho irrevocable, inseparable de la humanidad. Dios jamás otorgó autoridad a un ser humano o a varios de ellos, para privar a cualquier criatura humana de sea libertad, cualquiera fuera el pretexto.

¡Por tanto, cuán sorprendente es que los sectores gobernantes de casi toda nación bajo el cielo y en todas las edades, hayan tomado sobre sí el despojar de esta libertad a todo lo que le estuviera sujeto! ¡Sí, que estos días hayan tomado sobre sí el forzar a las criaturas racionales hacia su religión!¹⁰⁴

53. Wesley apreciaba también la *libertad civil* que implicada la posibilidad de la libre disposición de los bienes propiedades de las personas. “¿Qué es la libertad civil? Una libertad para gozar de nuestras vidas y fortunas según nuestra propia manera; usar nuestra propiedad, cualquiera que legalmente sea nuestra, de acuerdo a nuestra propia elección”¹⁰⁵.

En cuanto a la *libertad política*, siempre sostuvo que las colonias americanas debían pagar sus impuestos y no separarse de Inglaterra, una nación que otorgaba una amplia libertad, superior a otras naciones; en consecuencia deseaba que se mantuviese “lealtad hacia su legítimo soberano”¹⁰⁶. No compartía, en este punto, la idea de John Locke acerca de la soberanía del poder puesta en el pueblo y representada mediante el parlamento. Locke expresaba la idea secularizada de la libertad (los hombres se encuentran por naturaleza en un estado de perfecta libertad¹⁰⁷); mientras que Wesley tenía una visión teológica de la libertad¹⁰⁸ y estimaba que era Dios el que otor-

¹⁰⁴ Cfr. WESLEY, J. *Obras*. Op. Cit., Tomo VII: *Reflexiones sobre la libertad*, p. 61, 66-67.

¹⁰⁵ Idem, p. 71.

¹⁰⁶ Idem: *Apacibles palabras a los habitantes de Inglaterra*, p. 196.

¹⁰⁷ LOCKE, J. *Dos ensayos sobre el gobierno civil*. Barcelona, Planeta-Agostini, 1996, Segundo Ensayo, Cap. II, n° 4.

¹⁰⁸ La elección de una religión “según nuestra propia conciencia y de acuerdo a nuestras luces” es una temática propia de la modernidad. En Wesley tiene aún in sentido teológico (en cuanto es un derecho dado por el Creador); pero ya en su contemporáneo John Locke tomará un sentido más racionalista, secular y político. “El carácter racional del cristianismo se manifiesta en que es una religión de la libertad que hace posible la capacidad de elección en cada uno de los individuos y la promulgación de la ley natural de modo tal que ningún hombre, ni ninguna clase, pueda atribuirse el privilegio sobre los demás” (LOCKE, John, *La racionalidad de cristianismo*. Madrid, Paulinas, 1977, p.35).

gaba el poder al rey, e inicialmente la libertad al hombre y la liberación del mal.

54. Otras virtudes cristianas eran estimadas por John Wesley, como la austeridad, el esfuerzo, la prudencia en el hablar, el ser activos en la vida, evitar la holgazanería, la pérdida de tiempo.

“Guárdense de ser demasiado permisivos con ustedes mismos, de convertir esto en una virtud y burlarse del mandato de negarse a sí mismo, tomar la cruz cada día, practicar el ayuno y la abstinencia. ...Una vez más les recuerdo que se cuiden del solifidianismo (sola fe), y no decir otra cosa que: `¡Tengan fe, tengan fe!´ y acusar de ignorante o legalista a quien habla utilizando un lenguaje más bíblico...

Manténgase activos. No den lugar a la haraganería o la indolencia...

Manténgase ocupado, no pierdan ni un minuto de tiempo, aprovechen cada instante. Cualquiera sea la tarea que deban realizar, dedíquenle su mejor esfuerzo. Sean lentos para hablar y prudentes en sus palabras...

Cuiden que su manera de actuar refleje en todo momento aquello en que ustedes creen”¹⁰⁹.

55. Mas Wesley tiene una profunda preocupación no solo religiosa, sino también social por sus contemporáneos. No evita, pues, preguntarse por las causas sociales y económicas que estaba padeciendo la sociedad en la que predicaba su mensaje evangélico.

“Pregunto, primero, ¿por qué miles de personas están hambrientas, pereciendo de necesidad en cada lugar de la nación? Lo que conozco, lo que he visto con mis propios ojos, en cada rincón del país. He conocido a gente que sólo podía comer una comida ordinaria día por medio. Conocí a una persona en Londres (que pocos años antes tenía todas las comodidades para vivir) que recogía sobras de un basurero maloliente, llevándolas a casa para sí misma y para sus hijos”¹¹⁰.

Mas Wesley, graduado en Oxford, contemporáneo de John Locke, es afecto a la lógica, al razonamiento sobre los acontecimientos empíricamente constatados. Por ello, Wesley se sigue preguntando y “¿por qué toda esta gente no tiene nada que comer?”; y se

¹⁰⁹ Cfr. WESLEY, J. *Obras*. Op. Cit., Tomo VIII: *Tratados Teológicos*, p. 144, 145, 148, 149.

¹¹⁰ WESLEY, J. *Obras de Wesley*. Op. Cit., Tomo VII, p. 89-97. 20 de Enero de 1773.

responde: "La sencilla razón de por qué no tienen comida es porque no trabajan".

Luego continúa preguntándose: "¿Pero por qué no tienen trabajo? ¿Por qué hay tantos miles de personas en Londres, en Bristol, en Norwick, en cada condado, desde un confín a otro de Inglaterra totalmente carentes de empleo?"; y se responde, percibiendo los problemas del intercambio comercial de su tiempo: "Porque las personas que acostumbraban a emplearlas ya no tienen los medios para hacerlo".

Y no existe empleo porque tampoco existe salida para los productos. Por otra parte, los productos se destinan a bienes no estrictamente necesarios (como la destilación para la fabricación de bebidas alcohólicas) o suntuosos, y por la evasión del pago de los impuestos. Wesley advertía, además, que "hay cuatro veces más caballos destinados a los carruajes y volantas particulares que lo que había pocos años atrás. Por tanto, a menos que la avena que se cultive ahora sea cuatro veces la que se cultivó antes, no puede estar al mismo precio".

Percibía también el problema del monopolio en la escasez y aumento de los alimentos: "La monopolización de las granjas, acaso el monopolio más dañino jamás introducido en estos reinos".

Wesley percibía el nacimiento de un nuevo estilo de vida, fundado en el lujo y en la deuda externa, que generaba un círculo de gastos crecientes en los ricos y de miseria en los ya pobres. "Los caballeros no pueden vivir como estaban acostumbrados a hacerlo sin incrementar su ingreso, lo que muchos no pueden lograr sino elevando sus rentas. Entonces el granjero, al pagar una renta más alta por la tierra, debe ponerle un precio más elevado a lo que produce. Esto a su vez hace aumentar el precio de la tierra, y así la rueda sigue rodando".

Wesley proponía, entonces, una política que incentivase la ocupación y el empleo y, para ello, estimaba que era necesario bajar los precios de los comestibles para generar un mercado interno creciente. Proponía también: a) un control de precios para los productos de comercio exterior y para los bienes suntuosos, dando el ejemplo de una vida moderna y parsimoniosamente vivida; b) promover la producción, la eficiencia en el trabajo y combatir la corrupción, por ejemplo, "anulando toda pensión inútil, tan pronto como mueren

quienes la gozan: especialmente aquellas pensiones ridículas que son otorgadas a centenares de personas inútiles".

Mas Wesley, dada la debilidad y el egoísmo humanos, dudaba mucho de que esto podría llegarse a cabo: "¿Alguna vez será llevado a cabo? Temo que no".

56. En cuanto a la dimensión política de Wesley, el terreno es vasto y discutido. No obstante, es claro que él ayudó y acompañó al huérfano, al pobre y a la viuda, sin pensar que fuese necesario un cambio en los orígenes de las fuentes del poder político. Apelando a la Biblia (Rom. 13, 1), Wesley admitía, como dijimos, que todo poder procede de Dios, y en Inglaterra el rey era la fuente de todo poder, derivado de Dios¹¹¹. En este contexto, la obediencia a la autoridad era una virtud loable y el mejor remedio contra el caos popular y la anarquía¹¹².

En resumen, desde el punto de vista económico y sociopolítico, sin embargo, dado este contexto, sería precipitado atribuir a la ética protestante las consecuencias indeseadas e injustas a las que ha llegado cierto neo-liberalismo en la actualidad, si en nombre de las solas leyes de la economía, olvida otros valores humanos, sociales y religiosos, claramente defendidos por Wesley¹¹³. En él se percibe claramente el deseo de que las personas trabajaran, ganaran todo lo que pudieran, ahorraran todo lo posible y dieran todo lo que podían, sin que apareciera en sus escritos la idea de capitalizar o invertir con lucro.

En este sentido, se puede aplicar a Wesley lo que Weber afirma en general de Lutero, esto es, que aunque ambos autores hayan revalidado el sentido ético del trabajo en este mundo, sin embargo "no se puede comprobar ninguna afinidad entre Lutero y el `espíritu del capitalismo´", en el sentido moderno de este término¹¹⁴. Ambos consideraban que las personas debían contentarse con lo necesario para una vida moralmente sana. Todo lo que excedía a esta medida era considerado pecado.

¹¹¹ WESLEY, J. *Obras de Wesley*. Op. Cit., *Pensamientos sobre el origen del poder*. XI, p. 48.

¹¹² Cfr. JENNINGS, Th. Jr. *Good news to the poor: John Wesley's Evangelical Economics*. Nashville, Abingdon Press, 1990, p. 223.

¹¹³ Cfr. HIRSCHMAN, A. O. *Retóricas de la Intransigencia*. México, Fondo de Cultura Económica, 1991. WEBER, Th. *Politics in the Order of Salvation: Transforming Wesleyan Political Ethics*. Nashville, Kingswood Books, 2000.

¹¹⁴ WEBER, Max. *La ética protestante*. Op. Cit., p. 50.

Wesley percibía claramente el valor de la libertad; pero no buscaba una libertad económica y secularizada, como lo van a hacer luego los liberales individualistas, sino *una libertad agradecida a Dios, empleada en la producción de bienes sin fines de lucro y con sentido de ayuda social para con los que sufrían*.

No obstante, las ideas de trabajo, ahorro, frugalidad y donación, promovidas por las personalidades religiosas, sucederá que cuando luego el comercio se *seculariza*, se acentuará la idea del ahorro como inversión y lucro e incidirán en la base de la concepción económica moderna, sin haber sido expresamente ésta la intención, por ejemplo de Wesley, y habiéndose perdido la dimensión del *dar*.

Finalmente, se debe tener en cuenta los matices que tienen las ideas morales de las distintas personalidades religiosas, y no confundir indistintamente, por ejemplo, las ideas de Lutero con las del Calvino ni la de éstos con las de Wesley.

De hecho, al menos una vez Weber, distingue y matiza a diversas comunidades creyentes y, en particular, admite que algunas de ellas -entre las cuales están los metodistas no consideran la riqueza como una finalidad religiosa de la vida.

“Con *riqueza* bendecía Dios a los judíos piadosos. Pero la *riqueza*, cuando ha sido adquirida racional y legalmente, es también uno de los síntomas de `corroboración` del estado de gracia en todas direcciones ascéticas del protestantismo (calvinistas, baptistas, mennonitas, cuáqueros, pietistas reformados, metodistas). Con estos últimos casos nos encontramos ya, sin embargo, dentro de una concepción que rechaza de un modo decisivo como `fin religioso` la riqueza y cualquier otro bien terrenal”¹¹⁵.

El puritanismo en el inicio de la sociedad moderna en Inglaterra y en los EE. UU. de Norteamérica

57. Los escritos de Lutero, Calvino, Wesley resultaron ser las nuevas autoridades morales. No poseyeron un *magisterio* al modo del magisterio papal (aunque tuvieron ellos un carácter firme en el ejercicio de la autoridad, en casos controversiales); pero fueron y *son puntos de referencia, de unidad e identidad* para los creyentes, en cuanto posibilitaron una nueva lectura de las Escrituras y nuevas formas

¹¹⁵ Cfr. WEBER, Max. *Economía y Sociedad*. Op. Cit., Vol. I, p. 418.

de vida.

Las ideas morales que influirán en el surgimiento del capitalismo, en la época moderna, abrevan sus aguas en el espíritu del protestantismo, particularmente, de las ideas de Calvino que los obispos anglicanos hicieron, en parte, suyas.

58. Desde el punto de vista moral, las ideas de la ética protestante recibió el nombre de puritanismo. El *puritanismo* ha sido un movimiento evangélico iniciado en los siglos XVI y XVII. En Inglaterra, tuvo el propósito de *purificar* la Iglesia de las prácticas de origen católico romano o mundano. Los puritanos interpretaron las Escrituras al estilo de los calvinistas europeos. Rechazaron -entre otras prácticas- el persignarse, los ornamentos, algunos rituales y el gobierno jerárquico de los obispos.

El puritanismo fue al principio un movimiento, iniciado durante el reinado de Isabel I de Inglaterra, que tendía a una *completa reforma calvinista de la Iglesia Anglicana*. Más tarde se convirtió en un modo de vida, en una interpretación de la peregrinación cristiana que acentuaba la importancia de la regeneración personal, las oraciones domésticas y un estricto código moral.

El puritanismo apareció en 1564, al rebelarse algunos miembros de la Iglesia anglicana contra los restos de catolicismo. Influido por el calvinismo, anticatólico y presbiteriano («ni rey ni obispo»), desempeñó un activo papel en tiempos de Isabel I por medio de la Universidad de Cambridge.

59. En la búsqueda de signos de predestinación, el celo calvinista acentuó una cierta rigidez moral, que desembocó luego en el más rígido puritanismo. Desde el punto de vista moral, los puritanos promovían una vida austera, y apreciaban el ahorro y la actividad productiva para mejorar la condición humana a través del comercio y la industria.

En 1640, los puritanos asumieron ideas políticas que respaldaban al Parlamento en contra de la corona. En esa época, Óliver Cromwell, encabezó la primera revolución industrial y comercial moderna, marcando una nueva experiencia de Estado o Commonwealth.

Con la restauración de los monarcas Estuardos, los puritanos, perseguidos por la Alta Comisión Eclesiástica, fueron expulsados de la Iglesia Anglicana. *Emigraron entonces a los Países Bajos* y decidie-

ron realizar una nueva experiencia en los que después fueron los Estados Unidos de Norteamérica. El puritanismo llegó a Norteamérica con los "*Padres Peregrinos*", en el *Mayflower*, en la década de 1620.

Los puritanos, al insistir en la austeridad de vida, sosteniendo que la prosperidad en los negocios era señal de elección divina, contribuyeron, con su doctrina, a la formación de la burguesía capitalista en Inglaterra y EE. UU. y a la expansión del régimen parlamentario.

"En el puritanismo, este comportamiento constituyó determinada manera de vida metódica, racional, la cual, en condiciones específicas, dispuso el terreno para el `espíritu´ del capitalismo moderno. Los premios radicaban en el hecho de haberse `probado´ ante Dios, respecto del logro de la salvación -lo cual se manifiesta en todas las sectas puritanas-, y haberse `probado´ ante los hombres, respecto de la demostración social del propio valor en el seno de las sectas puritanas"¹¹⁶.

60. Suprimido el sacramento de la confesión que, en el Catolicismo, aseguraba el perdón manifiesto de Dios, fue necesario buscar la confianza en Dios en el interior de las conciencias, que les asegurase que los que trabajan duramente tienen el signo de la salvación. La impresión en los billetes del dólar "*In God we trust*" es una expresión de lo mismo, concreta en el ámbito social, político y financiero. Con el avance de la secularización, en los siglos posteriores, el billete se convierte en el objeto que da confianza en sí mismo, perdiéndose -como afirmaba Max Weber- los valores trascendentes.

"El destino de nuestro tiempo, racionalizado e intelectualizado y, sobre todo, desmitificador del mundo, es el de que precisamente los valores últimos y más sublimes han desaparecido de la vida pública"¹¹⁷.

Debemos lamentar y criticar el hecho de que Weber no analizara el hecho de esta ruptura o separación de los valores religiosos, últimos; ruptura que es la causante principal del surgimiento del capitalismo moderno, generador de su propia lógica moral intramundana.

Según Weber, la religión ha servido progresivamente para: a)

¹¹⁶ WEBER, Max. *Protestantismo y Capitalismo* en WEBER, Max. *Sociología de la religión*. Bs. As., Leviatán, 2001, p. 137.

¹¹⁷ WEBER, Max. *El político y el científico*. Madrid, Alianza, 1980, p. 229.

dar racionalidad al mundo, facilitando el tránsito de la magia a la doctrina de las religiones; pero b) en la modernidad, la religión es despojada por la ciencia de ese poder que se le atribuyó en la sociedad no secularizada: poder de ser la depositaria de la razón que articula satisfactoriamente a Dios con la naturaleza y el hombre en la vida social.

61. Con el avance de la sociedad moderna, se le atribuyó a la ciencia otra función inversa a la religión: el racionalismo de la ciencia empírica *desplazó progresivamente a la religión del reino del orden social*, logrado antes por las grandes personalidades religiosas, según las cuales Dios daba sentido y valor al mundo social¹¹⁸.

Se partió del *Deus absconditus* y sus misterios inescrutables. Él daba sentido y ordenaba la acción humana en el Medioevo; mas luego, en un largo proceso de secularización, Dios es vuelto a ubicar por la ciencia moderna (con un difuso teísmo, y en un sostenido naturalismo) en el misterio suprasocial, dejándose el accionar de las cosas a una mano invisible: es el proceso de secularización propio de la Edad Moderna.

La ética protestante, el capitalismo y la sociedad moderna, según Max Weber

a) El condicionamiento de una mentalidad

62. El pasaje de la sociedad medieval a la sociedad moderna no se debe a una sola causa: ni al solo cambio económico, ni al descubrimiento de América, ni a la invención de nuevas técnicas o ciencias, etc.

Como la niñez se distingue de la edad adulta, por un sin número de causas que confluyen y se interalimentan, generando una *nueva mentalidad y una nueva forma de vida*, más compleja y dinámica que la anterior, en forma análoga, el pasaje de la Edad Media a la Edad Moderna, implicó numerosas causas. Entre esas causas, se puede mencionar la pérdida de la relativa estabilidad de la posición de los artesanos y de los mercaderes, la diferenciación de los miem-

¹¹⁸ WEBER, Max. *Gesammelte Aufsätze zur Religionssoziologie*. Tübingen, Mohr Siebeck, 1988. Versión castellana: *Ensayos sobre sociología de la religión*. Taurus, Madrid, 1998, Vol. I, p. 459.

bros dentro de una misma corporación por su creciente capital, la creación de monopolios por parte de los gremios, pérdida de la estabilidad económica y de la seguridad de los pequeños comerciantes, el pasaje del comercio interurbano al comercio nacional e internacional, el nuevo concepto del tiempo y del trabajo, el principio de eficiencia y competencia como la más alta virtud moral y social, el deseo de riqueza y de éxito material, etc.

De todas esas causas, se desea, en esta investigación, dar ahora solamente algunas indicaciones sobre la ética, llamada protestante por Max Weber, a la cual, por otra parte ya nos hemos referido, sin detenernos en otras concausas. Estamos hablando de condicionamientos que no suprimieron la libertad y su dinámica social, sino que la encausaron de una determinada manera.

En la concepción de Max Weber, las religiones -en este caso, la protestante- forman *ciertas mentalidades* en las personas; mentalidades que *condicionan* el curso de las acciones de los individuos y pueden marcar una forma o estilo de vida social: *un tipo ideal*.

63. Si bien, por un lado, con el surgimiento del capitalismo, cada individuo debió seguir adelante y tentar su suerte; por otro, desde el siglo XVI en adelante, los individuos se sintieron en competencia constante, como si ya no fuesen socios. En esta situación, fue lógico que se apreciaran más las virtudes que hacían posible un tácito contrato social que apreciara ciertas virtudes que hiciese posible el nuevo estilo de vida centrado en el trabajo y la inversión.

Mas, por cierto, no todo era negativo en este nuevo movimiento del capital.

“El capitalismo liberó al individuo. Liberó al hombre de la regimentación del sistema corporativo; le permitió elevarse por sí solo y tentar su suerte. El individuo se convirtió en dueño de su destino: suyo sería el riesgo, suyo el beneficio. El esfuerzo individual podía conducirlo al éxito y a la independencia económica. La moneda se convirtió en un gran factor de igualdad humana y resultó más poderosa que el nacimiento y la casta”¹¹⁹.

64. La violencia física, propia de las épocas de la conquista armada, comenzó a aparecer inhumana. Cabe destacar aquí, nuevamente,

¹¹⁹ FROMM, E. *El miedo a la libertad*. Op. Cit., p. 91.

el enérgico combate que sostuvo John Wesley para que se suprimiera la esclavitud, fundándose en ideas humanitarias y teológicas.

Estas ideas encontraron en el incipiente liberalismo y capitalismo inicialmente moderno un fuerte apoyo, pues se advertía que los hombres necesitan libertad y motivos personales para competir y mejorar sus condiciones de vida.

“Parece que la abolición de la esclavitud guarda una relación más o menos directa con el desarrollo del capitalismo. A primera vista parecería que fue producto de sentimientos filantrópicos y de las ideas libertarias que se manifestaron tan fuertemente durante la revolución francesa. No se puede negar la influencia de los principios del 1789, ni la acción de ciertas sectas *protestantes inglesas*; pero es evidente que el progreso de la gran industria exigía un aumento de la mano de obra libre de todo lazo servil”¹²⁰.

Ya Adam Smith, en su libro *La riqueza de las naciones*, sostenía que la mano de obra hecha por la esclavitud era la más cara, aunque aparentemente solo costaba el sustento. La razón de ello era que un hombre que no puede adquirir propiedad, no tiene otro interés que “el de comer lo más que pueda y trabajar lo menos que le sea posible”.

De hecho fueron los estados comerciales e industriales del norte de Estados Unidos los que, en ese país, sostuvieron la causa de la emancipación de los esclavos.

65. El hombre ganó el sentido de la libertad económica y política. Ganó el sentido de la libertad positiva: no solo ser libre “de” la dependencia económica; sino ser libre “para” acrecentar su bienestar, aunque haya perdido el sentido de la seguridad y de la pertenencia al gremio.

Desde el inicio de la vida moderna, la vida del hombre ya no está cerrada: él es el centro; el mundo se ha vuelto abierto e ilimitado y, al mismo tiempo, amenazador¹²¹.

Como resultado, el hombre entró en duda acerca del sentido de su vida, de la existencia, llena de posibilidades pero también de amenazas.

¹²⁰ SÉE, H. *Orígenes del capitalismo moderno*. Op. Cit., p. 128.

¹²¹ Cfr. KOYRÉ, A. *Del mundo cerrado al universo infinito*. México, FCE, 1999.

En este punto, los valores religiosos y morales prepararon hombres que luego -mediando un proceso de secularización- hicieron surgir el liberalismo y el capitalismo en la Edad Moderna.

66. Como introducción cabe recordar que, en primer lugar, para Weber, una religión universal era aquella que “reunían multitudes de adeptos”; que, en segundo lugar, su interés se hallaba no en hacer una historia de las religiones, sino en explicar la ética económica religiosa entendida como “estímulos prácticos para la acción fundados en las implicaciones psicológicas y pragmáticas de las religiones”¹²².

Se oponía, también, a reducir la explicación del origen de la religión a un reflejo de la estructura económica (marxismo vulgar), o a un resentimiento (Nietzsche), aunque no trató ampliamente este tema.

b) Rasgos de la ética protestante y el espíritu del capitalismo

67. Weber, comparando la cultura oriental con la occidental, advierte que el distintivo de ésta, especialmente en la modernidad, ha sido su poder de *racionalización de la vida* tanto en el derecho, como en el arte, en la teología y en la administración del Estado.

El capitalismo surge en este clima occidental. Ante todo, se debe descartar una concepción elemental e ingenua que identifica el capitalismo con el simple deseo de lucro entendido como ambición. El *capitalismo* se identifica con el deseo de ganancia, pero con “un deseo de ganancia continua y racional, ganancia siempre renovada”¹²³.

68. La economía capitalista se apoya en actos racionales, calculados, que implica un primer presupuesto, seguidos de otros cálculos antes de dar determinados pasos, continuados por otros actos de control, para terminar con una liquidación y ganancia.

Weber distingue, además, como ya mencionamos, el mercader ocasional y el mercader aventurero, del capitalista moderno. “El capitalista aventurero ha existido en todas partes del mundo”: generalmente su accionar fue irracional y especulativo, usando como medios tanto la violencia y el despojo en guerra, como el despojo fiscal

¹²² WEBER, Max. *Ensayos sobre sociología de la religión*. Taurus, Madrid, 1998, Vol. I, p. 194.

¹²³ WEBER, Max. *La ética protestante y el espíritu del Capitalismo*. Op. Cit., p. 9.

e interminable.

Mas el capitalismo de Occidente tuvo una característica esencial: "la organización racional-capitalista del trabajo básicamente libre"¹²⁴.

69. La organización racional moderna del capitalismo europeo se ha logrado gracias a *factores que determinaron* luego su evolución:

- a) La bifurcación de la economía doméstica de la economía industrial y la consecuente contabilidad racional.
- b) La contabilidad racional y la separación del patrimonio industrial del individual.
- c) La comercialización vinculada a títulos de créditos y especulación racionalista en las Bolsas.
- d) Lo que ha llevado a la organización capitalista del trabajo libre y a la oposición entre el gran empresario y el jornalero libre.
- e) Una vida económica dotada de Derecho y administración, con exactitud técnico-jurídica.

70. Ni una de estas causas podría explicar, por sí sola, el surgimiento del capitalismo y de la sociedad moderna. Por ello, es interesante preguntarse porqué los intereses capitalistas no actuaron en el mismo sentido en China, por ejemplo.

¿Por qué la racionalización de todos esos factores actuaron solo en Occidente?

La racionalización implica saber usar medios para lograr fines. Por ello, es necesario saber claramente cuáles son los medios y cuáles son los fines que se persiguen. Esos fines pueden chocar con factores psicológicos o internos (religiosos) con los cuales la mentalidad económica tuvo que luchar.

71. Estos factores psicológicos o internos están relacionados con la forma de ver la vida, desde una perspectiva moral.

En este punto es donde Weber advierte una mayor aplicación de lo que él llama "espíritu de la ética protestante" a la actividad económica que la que existió entre los católicos, por ejemplo. Los católicos, (hablando en general, y admitiendo excepciones en las

¹²⁴ WEBER, Max. *La ética protestante*. Op. Cit., p. 12.

prácticas de la jerarquía como luego mencionaremos) en el surgimiento de la modernidad, parecían tener, en sus ideas, “un mayor distanciamiento” de los bienes terrenales.

De hecho, los protestantes calificaban a las ideas católicas de “idealismo ascético” poco comprometido con la vida social; y los católicos tildaban a los protestantes de “espíritu materialista”, preocupados excesivamente por los problemas sociales de este mundo¹²⁵.

72. Para elaborar una primera idea acerca del espíritu del capitalismo, Weber recurre a los escritos de Benjamín Franklin (*Necessary hints to those that would be rich*), deísta, pero cuyo padre fue calvinista¹²⁶. Weber le atribuye particular importancia a los textos de Franklin porque ellos fueron, por un tiempo, libros de lectura escolar en los Estados de América del Norte, y Weber presume que ellos ayudaron a formar una mentalidad.

Weber nos recuerda las siguientes expresiones de Franklin como significativas¹²⁷:

- “Considera que el tiempo es dinero”.
- “Considera que el crédito es dinero”.
- “Considera que el dinero es fecundo y provechoso. El dinero puede engendrar dinero. A cuanto más dinero invertido, tanto más es el producto. Así, pues, el beneficio se multiplica con rapidez y en forma constante”.
- “Un buen pagador es amo de la bolsa de quien sea”.
- “Lo que más contribuye al progreso de un joven es la puntualidad y la rectitud en todas sus empresas”.
- “Anota minuciosamente tus gastos e ingresos... Te convencerás de cuánto pudiste ahorrar y de lo que aún estás a tiempo de hacerlo en lo sucesivo”.

Según Weber, en estas expresiones “se trasluce el espíritu capitalista”¹²⁸. En Norteamérica, hasta poco antes de la Guerra de Independencia, para tener plenitud de derechos políticos, era necesari-

¹²⁵ WEBER, Max. *La ética protestante*. Op. Cit., p. 24.

¹²⁶ Entre los adversarios de Max Weber acerca de la importancia que otorgaba al calvinismo cabe recordar a L. BRENTANO, (*Die Anfänge des modernen Kapitalismus*, Munich, 1916) y a G. BRODNITZ (*Englische Wirtschaftsgeschichte*).

¹²⁷ WEBER, Max. *La ética protestante*. Op. Cit., pp. 29-30.

¹²⁸ WEBER, Max. *La ética protestante*. Op. Cit., p. 30.

rio que un hombre no solo fuese eficiente en los negocios, sino que, además, perteneciese a una sociedad religiosa, lo que indicaba que practicaba “una ética profesional ascética que fue característica de las primeras etapas del capitalismo moderno”¹²⁹. Esto era garantía de que jamás cobraban dos precios distintos por las mercaderías que vendían. De allí se formó la idea de que “la honradez es la mejor política”.

73. Weber *crítica* a Lutero, en la formación de las ideas del capitalismo, algunas ideas medievales que aún conservó: por ejemplo, el hecho de que predique la *obediencia* a la autoridad, que hace que cada cual se “conforme” con lo que le ha tocado en la vida. Weber estima que no hay afinidades muy claras entre Lutero y el capitalismo; por ello desvía la investigación hacia el *calvinismo* y otros grupos puritanos, con el objetivo de buscar ese nuevo sentido que se da en la ética, previa al capitalismo: actuar con sentido social, para expresar la elección de Dios.

El capitalismo requería una *ética profesional* que estuviese al servicio de la vida terrenal y del intercambio de bienes en la comunidad y que apreciase el lucro. Requería pensar en tareas impuestas de manera objetiva e impersonal por *ley natural*, y no como elegidas por Dios. De hecho, la idea de manifestación de la gracia dada por Dios, se fue secularizando con el transcurrir de los siglos; y *otros valores fueron ocupando su lugar*, como el valor de la autonomía, de la libertad secularizada, lo cual podía lograrse con trabajo y la fe en *uno mismo*, con seguridad, utilizando las luces de la razón para obtener lucro¹³⁰.

La *necesidad del trabajo* se inculcó para ahuyentar toda duda religiosa, racionalizando así la vida moral, sistematizándola (lo que era adecuado con el ascetismo protestante). Dentro de esta perspectiva entra la preocupación por el *porvenir* terrenal y no por el goce inmediato. Esto se adecuaba con el nuevo espíritu jurídico y activo del *empresario burgués del capitalismo*.

74. El ascetismo presentado por Lutero y Wesley marcaba todavía

¹²⁹ WEBER, Max. *Sociología de la religión*. Bs. As., Leviatán, 2001, p. 124.

¹³⁰ Cfr. CASSIRER, E. *Filosofía de la Ilustración*. México, FCE, 1997. LEOCATA, F. *Del Iluminismo a nuestros días. Síntesis de las ideas filosóficas en su relación con el cristianismo*. Bs. As., Don Bosco, 1979.

un camino contra todo ánimo de lucro y de riquezas... Era moralmente reprobable *descansar en la riqueza* y gozar de los bienes, aunque Lutero no deseaba que se tomase al *trabajo* como algo ligero y ocioso porque era una finalidad de la vida humana *prescrita por Dios*, después de la caída en el pecado.

El capitalismo requería, pues, una *secularización del ascetismo* protestante (que guardase la importancia del trabajo y del esfuerzo, pero prescindiendo -en la práctica- de Dios y adecuándose a este mundo) y esto se fue dando lentamente.

“La creación de una ética capitalista fue obra -no deliberada- del ascetismo intramundano del protestantismo, que empujó a la vida de los negocios a los elementos más piadosos y más rigoristas, que buscaban el éxito en los negocios como fruto de una conducta racional de vida... Sobre todo, el calvinismo destruyó en general las formas tradicionales de la *caritas*. Lo primero que eliminó fue la limosna sin orden ni concierto... La atención a los pobres se organiza con miras a asustar a los haraganes”¹³¹.

75. Algunas *consecuencias de esta nueva ascesis laica*, en el clima del surgimiento del capitalismo, fueron:

- La religiosidad se volvió ascético-racional.
- Se apreció la *especialización y profesionalización* de los trabajos; se requirió mayor destreza, por lo que aumentó tanto cualitativa como cuantitativamente el provecho del bien general.
- Se consideró que la *profesión no fija* (el vagabundeo) llevaba al *ocio* en el trabajo y al desorden en la vida.
- El trabajador que era *profesional* tenía un orden en su trabajo; realizaba un ejercicio virtuoso y obtenía una comprobación del estado de gracia a través de la honradez, cuidado y método.
- Las personas *no debían conformarse*, como pensaba Lutero, con lo que "disponga Dios" (con la suerte que nos toque). Si no que debían *cambiar* de trabajo si ello resultaba más grato (útil) según criterios éticos, si producía más bienes para la colectividad y era de provecho para el individuo. No se trataba de una *lucha* contra el lucro racional, sino *contra el uso irracional de las riquezas*. De este modo, si Dios otorga la oportunidad de un lu-

¹³¹ WEBER, Max. *Economía y sociedad*. México, FCE, 1977, Vol. I, pp. 460, 461.

cro en el ámbito laboral, lo hace por un fin y hay que aprovecharlo. La riqueza es ilícita solo cuando supone un goce inmediato, irracional y una despreocupación.

- Respecto de la producción de bienes, el nuevo ascetismo intramundano luchó *contra la sed de bienes* instintivos, contra la deslealtad y el consumo de lo logrado sin que se volviese a invertir. No se debía gastar inútilmente, si no invertir en *finés productivos*. Es así como se forma un capital como consecuencia de la acción ascética del ahorro.
- El empresario burgués ascético moderno comenzó a pensar que podría guiarse por *intereses de lucro* y considerarlo un estado de gracia bendecido por *Dios*. Siempre debía moverse dentro de los límites de la corrección normal, con una conducta *ética intachable*, por lo que nunca podía hacer un uso inconveniente de las riquezas: ni malgastarlas ni dejar de invertir las. En esto, las nuevas generaciones de comerciantes modernos se diferenciaron de la clase rica, ociosa y vilipendiadora del Medioevo.
- El nuevo empresario requería trabajadores sobrios, de gran resistencia y lealtad profesional.
- Cada uno debía vivir de su trabajo y si existía inicialmente una *repartición desigual* de bienes, ello era obra de la *providencia divina*¹³².
- Respecto de la "*productividad*" de los salarios bajos, opinaban que la *pobreza* movía a la gente a *trabajar*.
- De todas estas actitudes de vida se concluye que se fue dejando la raíz religiosa en la concepción del trabajo y fue siendo concebido en *sentido utilitarista* y en función del lucro.

76. Weber, después de este análisis, considera esta *ideología ascética* como la máxima palanca de la expansión de la concepción de la vida que él llama "espíritu del capitalismo".

Más tarde, según el autor, estos ideales *fracasaron* al no resistir la tentación de la *riqueza*. Lo que en un primer período fue la racionalización de la conducta sobre la base de la idea profesional, se

¹³² No pocos ataques al pensamiento liberal se dirigirán a hacer notar que éste no desea analizar "el secreto de la acumulación primitiva", que generalmente ocultaba actos de conquista, rapiña o injusticias, haciendo intervenir a la religión para encubrir o adormecer este hecho; y generando los poderosos leyes para su conveniencia, como, por ejemplo, la legislación luctuosa por la cual algunos señores tenían derecho a conservar las alhajas de la herencia de sus súbditos.

convirtió después en un capitalismo que descansa en fundamentos casi mecánicos (leyes de la economía) y acentuó el sentido de *lucha* y *competitividad*, perdiéndose el sentido religioso que la conducta moral y racional tuvo en sus inicios.

Weber estimó que el capitalismo moderno necesitó el apoyo de las ideas éticas, para superar tanto la insana avaricia, como los sentimientos innobles o el mero ahorro improductivo. Esto lo advertía Weber en las colonias de la Nueva Inglaterra “que se vieron vigorizadas por predicadores, gente graduada, conjuntamente con pequeños burgueses, artesanos y labradores, con miras religiosas”, cosa que al inicio no se dio en las otras colonias vecinas¹³³.

Para Weber este hecho constituía una clara objeción que puede hacerse a una concepción meramente materialista del capitalismo¹³⁴. La sola acumulación material habría sido incapaz de generar el capitalismo moderno. Éste necesitó una superestructura teórica que lo generara y apoyara. De hecho, el capitalismo no surgió entre ricos mandarines chinos o acaudalados patricios romanos con una absoluta carencia de escrúpulos en los negocios.

77. La acumulación de riquezas -que ya existía en el precapitalismo- ha tomado, en la Modernidad, una vía racionalizadora que lo ha convertido en una finalidad independiente de toda otra. Las riquezas, los bienes materiales dejaron de ser medios -como se los pensaba en la Edad Media- y adquirieron una dinámica propia, un valor en sí mismos. Todo lo que no procuraba esta finalidad de acrecentar la inversión lucrativa se volvía irracional, incluso la búsqueda de la utilidad sin inversión o la sola consecución de goce.

“Resulta que el *summum bonum* de esta `ética´ estriba en la persecución continua de más y más dinero, procurando evitar cualquier goce inmoderado”¹³⁵.

¹³³ WEBER, Max. *La ética protestante*. Op. Cit., p. 33.

¹³⁴ Cfr. LOWY, Michael “Weber against Marx? The Polemic with historical materialism in the protestant ethic” en *Science and Society* 1989, Spring, Vol. 53, n° 1, pp. 71-84.

¹³⁵ WEBER, Max. *La ética protestante*. Op. Cit., pp. 31, 32. WEBER, Max. *Contribución a la sociología de las religiones mundiales* en WEBER, Max. *Sociología de la religión*. Bs. As., Leviatán, 2001, p. 43.

c) El capitalismo moderno se originó guiado por nuevas normas

78. En sus inicios, el capitalismo moderno debió luchar con la forma tradicional de vida en el ámbito intelectual, político y económico.

En la época moderna, Descartes reflejó, en el aspecto intelectual la insatisfacción por la ausencia de libertad, de creatividad y de método en el pensar. Él mismo debió huir a países no católicos para poder pensar libremente, tras el caso Galileo. En el aspecto económico y político, las grandes familias (entre los italianos: los Peruzzi, los Bardi, los Médicis) establecían las compañías comerciales. La administración se organizaba en Florencia y hacía racional la forma de la recaudación y de establecer, si era posible, el monopolio.

79. De hecho, en la práctica, el ansia de obtención de riqueza hacía que, ya en el Medioevo y en parte del catolicismo, impusiera las normas éticas, anticipando la ruptura de la mentalidad del mundo medieval encerrado en Dios y dirigido hacia el más allá.

“Después de la conquista turca, el alumbre oriental desapareció casi totalmente del mercado. Entonces en 1461, se descubrieron importantes yacimientos en territorio pontificio, en Tolfa, cerca de Civita-vecchia. El gobierno pontificio confió en seguida la exploración y la venta a la firma de los Médicis. Así nació uno de los más extraordinarios intentos de monopolio internacional de la Edad Media... Al mismo tiempo, castigaba con la excomunión a todos los príncipes, ciudades y particulares que compraran alumbre que no fuera de Tolfa, y concedía derecho a enarbolar el pabellón pontificio a las naves utilizadas por los Médicis”¹³⁶.

En teoría, el espíritu del capitalismo, en el catolicismo, “considerado como un nuevo tipo de vida con sujeción a ciertas reglas, subordinado a una `ética` específica” sólo se dio en circunstancias históricas específicas que aunaron diversas variables expresadas por los predicadores religiosos, pero esta “ética” fue instalada en una concepción laica e intramundana, que priorizaba los intereses privados y la capitalización.

Se requirió un cambio también en la administración econó-

¹³⁶ LE GOFF, Jacques. *Mercaderes y banqueros de la Edad Media*. Op. Cit., pp. 27-28.

mica: nacieron, entonces, los seguros, las letras de cambio y la contabilidad que racionalizaba todo el proceso.

Al trabajador tradicional no le importaba ganar menos con tal de no trabajar más. El incentivo, por ejemplo, del trabajo a destajo, no surtiría efecto si no se acompañara de ideas éticas, donde el trabajador -mediante el trabajo y evitando el ocio- se probaba primero, ante Dios y luego ante sí mismo, y ante su comunidad y familia.

80. Desde el punto de vista social, se perfilaban dos clases sociales: la de los artesanos, maestros o aprendices, humildes e iletrados, centrados en el intercambio urbano; y, por otra parte, la de los ricos mercaderes y banqueros que organizaban las compañías, las sociedades comerciales en comandita y el comercio internacional. Esta clase irá absorbiendo a la otra, pues llegará a dominar el capital, el trabajo y el lugar donde se realizaban los trabajos. Ella se apoderó, además, del poder político de los municipios y elaboró el derecho urbano (*ius mercatorum* primitivo).

El resentimiento de los mercaderes empobrecidos pudo hacer poco ante los patricios que, aunque impopulares, tenían el poder de establecer los impuestos, realizar fraudes fiscales y quedarse con parte de los dineros públicos que iban a parar a las cajas de los mercaderes.

Por un lado, se requería, entonces, una reforma en las costumbres y, por otro, la gente humilde había perdido el interés y la posibilidad de mejorar su situación.

81. En el contexto del calvinismo, se leyó esta situación considerando que el pueblo que no tiene vida ética: "Únicamente trabaja debido a que es pobre y en tanto lo sea", por lo que es inútil incentivarlo con trabajos a destajo.

La mentalidad con sentido del ahorro lucrativo y (como luego se llamará) capitalista no era, pues, para todos. Era necesario educar y formar al trabajador para una nueva forma de ver el trabajo: capaz de cambiar, de mejorar su eficiencia, de adoptar nuevas formas de trabajo, de mostrarse con capacidad, cualidades que no tenían los empleados tradicionales, rutinarios. Se necesitó una nueva educación de la que se derivó una "ocasión propicia para la enseñanza de la

economía”¹³⁷.

82. El capitalismo requería hacer del trabajador un hombre que tuviese como meta el trabajo, “en sentido profesional”.

En este contexto, los trabajadores, con la mentalidad propia de la ética protestante, eran, según Weber, lo deseable, “dóciles en el trabajo”.

El surgimiento del capitalismo ha requerido, pues: aspiraciones lucrativas (opuesto al espíritu medieval que no apreciaba el lucro), un ejercicio constante de la profesión (producto de una educación en la responsabilidad y en el ponerse a prueba), y la obtención de un beneficio racionalmente legítimo (que requiere paz social, leyes claras y cumplimiento moral de las normas).

El comerciante capitalista, habitante de los burgos, no destina nada de su riqueza para su persona: únicamente es dueño del sentimiento de cumplir plenamente con su profesión. Mas esto era visto por el hombre precapitalista, como el resultado de perversos instintos: *auri sacra fames* (hambre sagrada de oro)¹³⁸.

d) El trabajo como profesión

83. La idea de profesión contiene, según Weber, la idea de *llamada* por parte de Dios para hacer algo: el sentido de vocación o de misión.

De hecho, fue Lutero el que tradujo -al traducir la Biblia al alemán- el quehacer de cada uno como profesión (*Beruf*).

En el inicio de la modernidad, lo que cambia es la carga de significado que adquiere este término: el trabajo de cada uno se vuelve honroso, se acrecienta la conciencia del deber en el desempeño de las tareas en este mundo. La profesión se convierte en *el deber que cada uno tiene en la vida según su posición*¹³⁹.

84. El trabajo, en la Edad Media, tenía su ejemplo en los monjes que rezaban y trabajaban y compartían entre ellos solidariamente lo que lograban; pero Lutero le hizo dos objeciones: a) este trabajo no

¹³⁷ WEBER, Max. *La ética protestante*. Op. Cit., p. 37.

¹³⁸ WEBER, Max. *La ética protestante*. Op. Cit., p. 39, 43. Cfr. ROMERO; J. *La cultura occidental*. Bs. As., Siglo XXI, p. 30.

¹³⁹ WEBER, Max. *Economía y Sociedad*. Op. Cit., Vol. I, p. 448.

tiene valor para justificarse ante Dios; b) conlleva un desamor egoísta que desobliga del cumplimiento de los deberes sociales para con todos, en su paso por el mundo¹⁴⁰.

No obstante que Lutero haya revalidado el sentido ético del trabajo en este mundo, “no se puede comprobar ninguna afinidad entre Lutero y el ‘espíritu del capitalismo’”, en el sentido moderno de este término¹⁴¹, como ya lo mencionamos refiriéndonos a Wesley. Porque tanto el tradicionalismo medieval marcado por Tomás de Aquino, como la visión ética de Lutero, consideraban que las personas debían contentarse con lo necesario para su condición (*Habere exteriores divitias prout sunt necessariae ad vitam ejus secundum suam conditionem*). Todo lo que excedía a esta medida era considerado pecado.

85. El tradicionalismo económico se halla, según Weber, en que Pablo de Tarso, centrado en la creencia de la pronta venida de Cristo, consideró que cada uno debía seguir trabajando en la condición en que se hallaba (indiferencia paulina), lo que dio lugar a una cierta resignación laboral. Mas, después de siglos, y ante la corrupción de las costumbres reinantes, Lutero impuso un nuevo sentido ético al trabajo, no considerándolo ya, como en el Medioevo, sólo una maldición.

Lo específico de los seguidores de la Reforma, para el surgimiento del espíritu del capitalismo, fue el haber acentuado los rasgos y tonos del interés religioso por el trabajo en este mundo, considerado como una profesión en sentido ético. Cada cual recibe un llamado o una profesión (*Beruf*) de Dios, y el cumplirla no vale tanto por lo efectuado, como por ser una muestra del acatamiento a esa voluntad; como la misión impuesta por Dios al hombre, según sus designios o predestinación. Al cumplimiento de los deberes de una profesión, Calvino le añadió el interés por el éxito en la misma.

“La valoración del hombre por el *cumplimiento de la profesión* es de origen luterano, como es calvinista la valoración por el *éxito en la profesión*”¹⁴².

¹⁴⁰ WEBER, Max. *La ética protestante*. Op. Cit., p. 49.

¹⁴¹ WEBER, Max. *La ética protestante*. Op. Cit., p. 50.

¹⁴² MÜLLER-ARMACK, A. *Genealogía de los estilos económicos*. México, FCE, 1967, p. 121.

86. El trabajo como profesión generó una emprendedora voluntad de trabajo, como no se conocía en el Medioevo. El estilo económico de los países calvinistas se caracterizó por una preferencia por la "empresa privada". Ésta se adecuaba mejor con las capas sociales libres, alejadas de las intervenciones del Estado y sostenedoras del desarrollo. Lentamente se impuso *un aprecio preferencial por la iniciativa privada* y por la reglamentación de las *pautas del mercado libre*. Se perfilaba así una política económica liberal.

"Abandonados a su propia fuerza, impulsados por ella hacia el éxito; en constante lucha contra los monopolios y contra las ataduras estatales, de cuyas ventajas no participan, los empresarios vienen a ser al mismo tiempo los representantes de un mercado libre, no regido por la intervención del Estado"¹⁴³.

Los empresarios en su afán de ahorrar y capitalizar, rompieron las ataduras tanto de las Iglesias como del Estado absolutista y generaron un Estado liberal.

87. Por otra parte, la filosofía empirista fue favorecida por el calvinismo. A Dios se lo encontraba en la Biblia, pero al mundo se lo conocía mediante un enfoque empírico del conocimiento y una técnica dinámica. La técnica expresó la eficacia del hombre ante la materia y el ensanche de su esfera de poder. "Esta acentuación de la energía en una actitud científico-natural es peculiar del calvinismo"¹⁴⁴.

Todo esto influyó en la generación de un concepto de educación para el trabajo y para la nueva economía. La Reforma primeramente conservó el tipo de escuela teológico-humanista, pero luego, con la presencia de educadores como Comenio (moravo, formado en universidades calvinistas) y Pestalozzi (que provenía del terreno calvinista), la educación fue acercándose a la meta de preparar para el trabajo¹⁴⁵.

e) El protestantismo ascético

88. Weber incluye, sin matices, dentro del *protestantismo ascético*

¹⁴³ MÜLLER-ARMACK, A. *Genealogía de los estilos económicos*. Op. Cit., p. 122.

¹⁴⁴ MÜLLER-ARMACK, A. *Genealogía de los estilos económicos*. Op. Cit., p.125.

¹⁴⁵ Cfr. MÜLLER-ARMACK, A. *Genealogía de los estilos económicos*. Op. Cit, p. 332,

co las ideas y conductas que surgieron de los seguidores de los movimientos religiosos calvinistas (predominante en el siglo XVII), el pietismo, el metodismo, y los bautistas¹⁴⁶.

Era común a ellos el pensamiento de que nadie se salva por sus obras. Éstas no son causas de salvación, sino solo expresiones humanas del amor a Dios y al prójimo, y tienen el sentido de glorificar a Dios.

89. El problema de sentirse elegido por Dios no fue un problema de los grandes reformadores. Ellos, personalmente, se sintieron con el apoyo y elección de Dios: Dios los había elegido para realizar esa obra reformadora, solicitada ineficazmente por siglos en la Iglesia. Mas los seguidores de sus doctrinas no poseían todos esa seguridad y esos sentimientos.

La idea atormentadora de la duda acerca de si existen indicios probatorios de una personal integración al grupo de los elegidos por Dios, se apoderaba de todos los ánimos.

En este contexto, se fueron elaborando, pastoralmente, dos recursos: en primer lugar, no había duda que era elegido el que tenía fe y no dudaba de su salvación. En segundo lugar, en nombre del

...“mejor modo de lograr la pretendida seguridad de la gracia en cada quien, se procedió a la persuasión de tenerse que valer del trabajo profesional permanente, única medida eficiente para apartar de sí la duda religiosa y conseguir el indubitable estado de gracia propio”¹⁴⁷.

90. Nadie se salva si Dios, por la sola gracia, no salva al creyente. Pero esta gracia, dada gratuitamente, *tiene que ser eficaz* una vez recibida.

En este contexto, el ascetismo protestante no niega la necesidad de realizar buenas obras. Dios tiene presente las buenas obras que realizan los creyentes.

“... Es razonable que la justicia de Dios no eche en olvido los servicios que se le han hecho, de tal manera que casi da a entender que sería injusto si los olvidase... Dios nos ha dado, para despertarnos de

¹⁴⁶ WEBER, Max. *La ética protestante*. Op. Cit., p. 59. Cfr. GIDDENS, A. *El Capitalismo y la moderna teoría social*. Op. Cit., p. 218. Se trata indudablemente de una generalización e inclusión que los creyentes de una u otra denominación no aceptarán fácilmente.

¹⁴⁷ WEBER, Max. *La ética protestante*. Op. Cit., p. 69.

nuestra pereza, la esperanza de que todo el esfuerzo que hagamos por la gloria de su nombre no se perderá ni será en vano”¹⁴⁸.

91. La gracia debe verificarse objetivamente con sus efectos, para que pueda ser el fundamento de la certeza de la salvación; porque la gracia es una gracia eficaz.

Sólo el elegido posee esa gracia eficaz y aumenta realmente la gloria de Dios, con buenas obras. El elegido manifiesta no solamente que Dios lo quiere sino, además, que Dios obra por su medio.

En el *ethos* protestante, el creyente no se santifica por las obras, sino que una vez santificado gratuitamente, santifica las obras que hace.

En resumen, Max Weber considera que el mejor fruto del protestantismo ascético ha consistido en “la racionalización metódica de la vida moral”, y en la creencia de que “Dios bendice a los suyos concediéndoles el triunfo en sus trabajos”¹⁴⁹.

92. Weber reconoce, además, tres principios fundamentales en la forma de funcionamiento con función social de las comunidades protestantes. Ante todo, la comunidad da la calificación religiosa de los que ingresan en ella y hace reservas de quienes no dan muestras de santidad. En segundo lugar, enaltece la soberanía de la comunidad local, ya que ella, haciendo uso de su carisma, califica a sus miembros y le otorga, a cada individuo, un valor y unas cualidades individualmente valiosas. Pero, al priorizar la religiosidad congregacional, se emancipa de las asociaciones políticas y prioriza también el principio de fraternidad. En tercer lugar, la comunidad es un eje de organización de una vida disciplinada, de prácticas rigurosas, de costumbres metódicas, de cualidades que quien desea integrarse al grupo debe exhibir ante ella. De ella surgían “hombres hechos”, honestos, *gentlemen*, capaces de someterse a un período de prueba. Los creyentes, lejos del ideal católico del aislamiento monástico y del rechazo de lo temporal, cumplen con su deber para con Dios en la labor de cada día¹⁵⁰.

En el marco de la secularización posterior, iniciada en el siglo XVIII y llevada a cabo en los siglos XIX y XX, esto dará lugar a los

¹⁴⁸ CALVINO, Juan. *Institución de la religión cristiana*. Op. Cit., Vol. II, L. III, Cap. 18, nº 7 c.

¹⁴⁹ WEBER, Max. *La ética protestante*. Op. Cit., p. 78, 82.

¹⁵⁰ Cfr. GIDDENS, A. *El Capitalismo y la moderna teoría social*. Op. Cit., p. 217.

“clubes selectos” entre los que ya no priorizan el valores religiosos, pero sí la selección de socios¹⁵¹.

93. En la relación entre el ascetismo y el espíritu capitalista, cabe recordar que Richard Baxter fue, quizás, el mejor representante de la ética puritana. Aunque vio la luz dentro del calvinismo, tuvo un sentido realista extraordinario y sus libros, especialmente el *Christian Directory* y *Saint´s everlasting Rest*, fueron reiteradamente impresos.

Según Baxter, lo censurable moralmente era “la satisfacción del descanso en las riquezas”. La fruición de los bienes genera ineludiblemente en sensualismo y indolencia, y desvían al hombre de la vida santa.

94. Quien quiera estar seguro de su estado de gracia debe realizar las obras de Aquél que lo ha enviado. En consecuencia, “el primero y más importante de todos los pecados es el derroche del tiempo”, pasado en murmuraciones, en la opulencia, entregándose al sueño innecesario. Trabajar, aprovechando el tiempo en la propia profesión (“*Labour hard in your calling*”), previene contra toda vida inmoral (*unclean life*).

“El trabajo es básicamente una finalidad vital de la existencia, por mandato de Dios. Responde al principio paulino de ‘Aquel que no trabaja no come’, el cual es aplicable a todos por igual; el que se fastidia al trabajar, demuestra que carece del estado de gracia”¹⁵².

El Medioevo también sugería que era necesario trabajar pero por una razón natural: para mantener la vida del hombre individual y socialmente. Cuando no existía esta necesidad, el precepto dejaba de tener sentido para todos y cada uno. *Quien tenía riquezas suficientes, podía vivir sin trabajar*¹⁵³. El tesoro máspreciado, para el hombre medio en el Medioevo, era el “tesoro de la Iglesia” que consistía en rezos.

95. Para Baxter y la moral puritana, todo hombre tiene que traba-

¹⁵¹ Cfr. WEBER, Max. *Economía y Sociedad*. Op. Cit., Vol. II, p. 934.

¹⁵² WEBER, Max. *La ética protestante*. Op. Cit., p. 97.

¹⁵³ Esta concepción existe aún hoy en personas que tienen una mentalidad precapitalista.

jar por mandato de Dios, pues Él da a todos y cada uno una profesión (*calling*) para impulsar la gloria de Dios. Si alguien no se dedica a una profesión estable (*certain calling*), solo trabajará en forma accidental y fugaz, y destinará más tiempo a la ociosidad que al trabajo; no tendrá una voluntad metódica, sistemática y su vida no será una práctica ascética, manifestación de un estado de gracia en la honestidad.

96. Alejándose del espíritu de la ascética de las grandes personalidades religiosas, la riqueza se convirtió en censurable cuando llevaba a la holganza; pero la riqueza, en sí misma, y su capitalización comenzó a ser apreciable. Si Dios señala al creyente una senda en la cual obtendrá más riqueza que en otra, sin dañar a nadie, y éste la desecha, entonces, se está poniendo trabas a la propia profesión.

Esto equivale a rehusar ser administrador (*steward*) de los bienes que Dios le da. Si alguien quiere ser pobre es comparable a alguien que quiere estar enfermo. La mendicidad es índice de uno de los pecados capitales: la pereza.

“La especialización que, en la actualidad impera en el mundo, ilumina moralmente... el valor ascético de la profesión estable, y así ocurre con el hombre de negocios, respecto a la interpretación providencialista ante la posibilidad de lucrar con él. El ascetismo ve con igual desprecio la altiva indiferencia señorial, como la tosca jactancia del nuevo rico; en tanto que la austera imagen aburguesada (*selfmade man*) le es merecedora de toda clase de alabanzas: *God bless his trade*; con estas palabras se distingue a los santos que triunfaron en el cumplimiento de los mandatos divinos”¹⁵⁴.

97. La vida del hombre justo era una vida metódica, desapegada de los juegos (los bailes y los bares) los cuales no se apoyaban en principios piadosos y ponían al descubierto los instintos, como meros instrumentos de placer. También la cultura que no tiene un valor directo para la religión es relegada. Se censura, pues, la sabiduría de gabinete y la dialéctica escolástica. El saber tiene que producir lucro.

“Al empresario burgués no sólo le estaba permitido el afán de lucro, sino que debía guiarse por él, si le asistía la seguridad de hallarse en

¹⁵⁴ WEBER, Max. *La ética protestante*. Op. Cit., p. 100.

estado de gracia y de considerarse evidentemente bendecido por Dios, siempre y cuando no se saliera de los límites de la corrección formal, se comportara con irreprochable ética, y en el uso de sus riquezas no fuese indecoroso¹⁵⁵.

Otro aporte del espíritu ético del laicado protestante, según Weber, consistió en no temer unir la ciencia con la técnica y, a ambas, ponerlas al servicio de la economía.

El sentido de la identidad social en sociedad capitalista liberal moderna, según Max Weber

98. El capitalismo no se explica con una sola y sencilla causa. Muchos factores confluyeron en su surgimiento, en la época moderna, y se acompañó con el surgimiento de la sociedad y del Estado moderno.

El mero hecho de cumplir con el deber, con la profesión, no fue suficiente para que en India, cumpliendo cada casta con su obligación, se generara el capitalismo.

El capitalismo implicó, además, y entre otras causas, la ruptura con la idea de clases sociales (nobleza y burguesía; intelectualidad y campesinado¹⁵⁶; rico y plebeyo; religioso y laico) a las que las personas podían ahora aspirar a tener libre acceso. El capitalismo implicó la idea de una igualación de las clases sociales anteriormente vigentes; generó la idea de progreso social y no solo económico¹⁵⁷.

La idea de progreso intelectual se labró casi a contrapelo de las ideas religiosas, generándose contemporáneamente el racionalismo y un particular secularismo. Los países civilizados de Europa emplearon unos trescientos años para dejar el clima mental del Medioevo y pasar al del Mundo Moderno, generar una filosofía iluminista y una política liberal. Requirió instaurar la confianza en la razón humana y reconocer que la vida poseía un valor independiente de cualquier temor o esperanza relacionados con la vida ultraterrena. La historia humana se explicaba por sí misma y su causa estaba en las decisiones de los hombres¹⁵⁸. También requirió abandonar la idea que el poder viene de Dios y es justificado por Él, a la idea que el poder procede de los pactos entre los hombres y su justificación se halla en

¹⁵⁵ WEBER, Max. *La ética protestante*. Op. Cit., p. 109.

¹⁵⁶ WEBER, Max. *Economía y sociedad*. Op. Cit. Vol. I, p. 378, 386.

¹⁵⁷ WEBER, Max. *Economía y sociedad*. Op. Cit., p. 354.

¹⁵⁸ Cfr. BURY, J. *La idea del progreso*. Madrid, Alianza, 2001, p. 37.

la responsabilidad que cada socio asume ante los demás y de la fidelidad para con los pactos. Thomas Hobbes, -filósofo que rompe con la concepción medieval del poder- ante la situación política caótica reinante en su tiempo, propone como un importantísimo principio moral el "*pacta sunt servanda*": la vida social razonable se halla en atenerse a lo pactado¹⁵⁹.

99. El Iluminismo francés especialmente creía que el progreso de la sociedad moderna conduciría a un estado de felicidad mediante el crecimiento de la opulencia que dependería del aumento de la justicia y de la libertad de comercio; pero también insistía en la importancia de la ampliación y difusión del saber. Tendió más a imponer una igualdad, para la competencia comercial, desde el poder que a la defensa de los derechos individuales de los más necesitados.

El Iluminismo inglés acentuaba la importancia de los derechos individuales (en particular de la libertad y del uso de las propiedades), del comercio exterior, del trabajo y de los negocios, como medios de progreso social. Este Iluminismo fue acompañado por una filosofía empirista (iniciada por Bacon, seguida por Locke (1632-1704) y culminada por Hume) y utilitaria (Jeremy Bentham, 1748-1832). Promovió también el ejercicio de la libertad como un estilo y un sistema de vida (liberalismo), que fue aplicándose a diversos sectores: en el arte, en la religión, en la cultura, en la economía, de la administración, etc., menos en el ámbito de la ética y buenas costumbres que quedó marcado, sobre todo en Inglaterra por un tono puritano. En general, lo que había comenzado como una mayor libertad religiosa, respecto de la autoridad papal, profundizó sus pretensiones en lo político, económico y comercial.

100. La libertad en el comercio posibilitó calcular y organizar la administración de los bienes. Ya en el renacimiento italiano, los Médicis vieron la necesidad de crear el *Palazzo degli Uffici* para organizar y centralizar la administración de los bienes, en este caso, del Estado, generándose el Estado Moderno.

"En todas partes, el desarrollo del Estado moderno comienza cuando el príncipe inicia la expropiación de los titulares `privados` de poder administrativo que junto a él existen..."

¹⁵⁹ Cfr. HOBBS, Th. *Leviatán*. Madrid, Editora Nacional, 1980, Cap. XIV, XV.

El Estado moderno es una asociación de dominación de carácter institucional que ha tratado, con éxito de monopolizar dentro de un territorio la violencia física legítima como medio de dominación...¹⁶⁰.

Los filósofos modernos apreciaron la libertad no solo religiosa (entendida como tolerancia y pluralidad de credos), sino también la política. Hobbes, Spinoza, Locke, Rousseau, Montesquieu pensaron las formas en que los ciudadanos -esto es, los socios- pueden participar en el gobierno y sus formas de administración del poder. Se hizo manifiesto que las leyes constituyen, entonces, los límites de los contratos y el marco para ejercer la libertad civil, esto es, como socios.

La sociedad moderna surgió como una ruptura de los poderes absolutos, primero de los señores feudales, luego del poder papal y finalmente de los reyes absolutistas; y se estableció bajo el signo del *liberalismo* que significó que, gobierne quien gobierne, lo importante era poder controlar el poder político del gobernante y que los individuos pudiesen reservarse un margen de poder, para la discusión pública y para las actividades privadas, porque disponían y conservaban libertades y derechos individuales, en particular para comerciar y negociar.

El *liberalismo*, en cuanto ruptura de los poderes absolutos, *significó, en ese tiempo, un gran avance político y social*: el poder pasó lentamente de los nobles a los propietarios comerciantes. El origen de este proceso hay que buscarlo en el espíritu que tuvieron los Reformadores que rescataron un margen de libertad frente al monopolio de la interpretación de las Escrituras reservado antes al Papa. Mas ellos mantuvieron el poder absoluto de Dios, y éste se fue perdiendo con el progresivo proceso llamado ya por Weber de *secularización*¹⁶¹. Esta idea de libertad y de tolerancia sangrientamente conquistada en el siglo XV y XVI, se expandió en el siglo XVII y siguió conquistando otros sectores¹⁶².

101. En el ámbito científico, la gnoseología moderna inauguró un nuevo soporte para la objetividad. La razón se convirtió en el juez

¹⁶⁰ WEBER, Max. *El político y el científico*. Op. Cit., p. 92.

¹⁶¹ Cfr. WEBER, Max. *Economía y Sociedad*. Op. Cit., Vol. II, p. 934.

¹⁶² Cfr. LACHMAN, Richard. "Origins of capitalism in Western Europe: economic and political aspects" en *Annual Review of Sociology* 1989, annual, Vol.15, pp. 47-71.

interior de las hipótesis o teorías; la mensura empírica se estableció como el criterio de lo verdadero; el poder (guerras de religión primero y de colonización luego) se impuso como un fin y un valor absoluto que justificaba todos los medios (Maquiavelo), rompiéndose, de este modo, el criterio de la verdad basado en las Escrituras. Aumentó la población, aumentaron los ejércitos y con ello una mayor demanda a la economía de los países¹⁶³.

Finalmente, el Iluminismo francés terminó admirando al Iluminismo inglés.

“Un inglés, como hombre libre, va al cielo por el camino que le parece... Entrad a la Bolsa de Londres, ese lugar más respetable que muchas cortes, y veréis a los representantes de todas las naciones reunidos en pro de la utilidad de los hombres”¹⁶⁴.

102. El utilitarismo fue haciendo valer su autoridad en la medida en que la raíz religiosa se fue secando en la sociedad. En los tiempos modernos, *el ascetismo laico se fue perdiendo y confundiendo con el afán de riqueza y utilidad*: ser bueno terminó significando *ser bueno para hacer negocios*. Este fenómeno se unió con el racionalismo humanístico de la cultura moderna, con las aspiraciones vitales, con la ciencia empírica, con los nuevos descubrimientos geográficos y técnicos.

En la concepción de Max Weber, el fenómeno de la sociedad moderna es un fenómeno complejo. Una interpretación sólo materialista o sólo espiritualista del mismo sería insuficiente para explicarlo en su totalidad.

103. Para intentar comprenderlo, Weber creó una de las herramientas analíticas más famosas de su sociología: la *descripción de uniformidades o los tipos ideales*.

“Las uniformidades, lo mismo que los conceptos generales, están constituidas mediante un procedimiento abstractivo que, aislando dentro de la multiplicidad de lo empíricamente dado algunos elementos, procede a coordinarlos en un cuadro coherente, sin contradicciones.

¹⁶³ Cfr. CLARK, G. *La Europa moderna, 1450-1720*. México, FCE, 1970, p. 175.

¹⁶⁴ VOLTAIRE. *Cartas filosóficas*. Bs. As., Centro Editor de América Latina, 1968, p. 44, 48. Cfr. GARCÍA ORSA, R. (Comp.) *Método científico y poder político. El pensamiento del siglo XVII*. Bs. As., Centro Editor de América Latina, 1973, pp. 5-27.

De este modo, el resultado de tal procedimiento abstractivo es siempre un *tipo ideal*, que por un lado se diferencia de la realidad y no puede ser confundido con ella; pero que, por otro, debe servir instrumentalmente para la explicación de los fenómenos en su individualidad”¹⁶⁵.

Weber no hablaba aún, en su época, de identidad social, pero ésta categoría ya había sido formalizada por Karl Marx, por ejemplo, bajo el nombre de *clase social* o *sociedad de clases* como identificatoria de la sociedad moderna capitalista. Para Marx la conciencia de clase otorga la identidad social a un grupo y, si toda la sociedad no constituye más que una sola clase social (o la desaparición de todas ellas) sería la que identificaría socialmente esa nueva sociedad. La identidad estaba dada por la acumulación de riquezas (que ubica a las personas en una clase o las sustrae de la misma); y por el mantenimiento de esta riqueza mediante su relación con el poder político. Sin negar, estos elementos, Weber añade el *prestigio* como un tercer elemento esencial a la identidad social.

La temática de la identidad social es posterior a los escritos del sociólogo Weber. Sin embargo, él ha dejado indicaciones que nos permiten avanzar en esta temática y poder decir que desde la perspectiva de Weber la *identidad social* se expresa a través de *un sistema de estratificación social* y éste implica tres elementos fundamentales:

- a) El análisis de las formas de acumulación de la riqueza y de sus poseedores.
- b) La relación de éstos con el poder político (entendido como capacidad para ejercer autoridad en todo el grupo social). El poder de algún modo participado -aunque sea de manera burocrática y formal- da un sentimiento, significa un “un poder propio y un sentimiento de prestigio” o pertenencia¹⁶⁶.
- c) El prestigio por la representación en la realización de intereses compartidos¹⁶⁷; prestigio reconocido -sustentado también por los dos elementos anteriores¹⁶⁸- por la mayoría de las personas en

¹⁶⁵ WEBER, Max. *Ensayos sobre metodología sociológica*. Buenos Aires, Amorrortu, 1982, p. 26.

¹⁶⁶ Cfr. WEBER, Max. *Economía y Sociedad*. Op. Cit., Vol. II, p. 669.

¹⁶⁷ Cfr. WEBER, Max. *Economía y Sociedad*. Op. Cit., Vol. I, p. 239.

¹⁶⁸ Cfr. WEBER, Max. *Economía y Sociedad*. Op. Cit., Vol. II, p. 669.

cuanto se ubican en una determinada forma en el sistema de estratificación social. Este prestigio reconocido se da a través de ideas, conductas, formas de vida vigentes: en el surgimiento de la sociedad moderna, las ideas y conductas de la ética protestante laicizada o secularizada constituyeron, según Weber, un elemento importante (pero no único), para constituir la *identidad social capitalista*, asumiéndose los valores del trabajo productivo y del ahorro invertido y capitalizador; pero descuidándose el valor de la solidaridad o donación o reduciéndolo a una asistencia voluntaria y esporádica. Pero el mero prestigio puede ser suficiente como factor de identidad social solo para sociedades como las racistas (pertenencia a una raza), o de origen común, o heredado; pero no ha sido, él sólo, suficiente para mantener una identidad social en el mundo capitalista moderno¹⁶⁹.

Lo distintivo de la modernidad es que estos tres elementos interactúan entre ellos, porque el sólo prestigio de los ancianos¹⁷⁰, válido en otros tiempos y en comunidades primitivas, ya no será en la modernidad capitalista burguesa. En ésta, el prestigio interactuará con la riqueza, el poder, la organización racional y judicial, el saber organizado en profesiones y ciertos valores e ideas que amalgaman esos elementos.

La *identidad social se va construyendo* en forma de círculos concéntricos, desde los grupos más pequeños a los amplios -familia, grupos de familias, gremios, congregaciones, las profesiones, naciones-, girando, en general, sobre el eje del "*prestigio social* de un `honor estamental´ y los destina al ejercicio de la dominación, generando clases o estamentos con su propia *identidad social*".

La *identidad social* se construye y tiene, como elemento esencial -aunque no único-, la racionalización de la conducta "por adaptación planeada a una situación objetiva de intereses"¹⁷¹; o dicho en general, *la identidad social se halla "en la más íntima relación con los intereses de `prestigio´"*¹⁷². Ella establece un orden legítimo en la representación de la existencia de los socios, sea como una clase dominante o mayoritaria sobre otras, sea por reducción a una

¹⁶⁹ Cfr. WEBER, Max. *Economía y Sociedad*. Op. Cit., Vol. I, p. 281.

¹⁷⁰ Cfr. WEBER, Max. *Economía y Sociedad*. Op. Cit., Vol. II, p. 703.

¹⁷¹ Cfr. WEBER, Max. *Economía y Sociedad*. Op. Cit., Vol. I, p. 24.

¹⁷² Cfr. WEBER, Max. *Economía y Sociedad*. Op. Cit., Vol. II, p. 682.

sola clase si fuese posible, o por imputación.

La identidad social puede ser, entonces, calificada como identidad por permanencia real (base económica); y como identidad por pertenencia (o imputación y participación en creencias colectivas).

Las relaciones sociales se cierran en clases que otorgan identidad social por diversos motivos. Weber señala como motivos para mantenerse (*identidad como permanencia*) o decaer en la identificación con una clase social:

- a) El mantenimiento de una alta calidad y por un alto prestigio y probabilidades inherentes, de honor y ganancia.
- b) La escasez de las probabilidades con respecto a la satisfacción (consumo) de las necesidades (espacio vital alimenticio).
- c) La escasez en las probabilidades lucrativas (ámbito de lucro)¹⁷³. Base real económica.

La clase social, y su *identidad por pertenencia* a la misma, se da de dos maneras: a) por el hecho de que cada uno de los partícipes se impute toda acción con relación a todos los demás (relación de *identidad como solidaridad* por la creencia ético-religiosa o por la clase social heredada); b) por medio de la acción de un partícipe determinado imputada por los demás (*identidad por representación*).

La identidad social es, pues, una posición relativa, socialmente reconocida por los demás en la jerarquía de estratificación social, justificadora de ciertas formas de vida con determinadas ideas y valores. Esta temática ha sido más ampliamente desarrollada por Weber al tratar el tema de *los tipos de dominación y representación*; mas lo dicho es, por ahora, suficiente para el tema que nos ocupa.

104. Según Weber, el devenir de los acontecimientos humanos no se inscribe dentro de un plan global. No existe una jerarquía universal de fines; el devenir histórico no posee una necesidad general. Frecuentemente los hombres son llevados a *elegir* al enfrentarse con *valores incompatibles*. Esto hace que la historia humana no tenga una dirección previamente establecida.

La incertidumbre acerca de los fines lleva a que el bien común

¹⁷³ Cfr. WEBER, Max. *Economía y Sociedad*. Op. Cit., Vol. I, p. 37.

de una sociedad deba ser construido y reconstruido. Las ciencias sociales no son proféticas, sino constituyen sólo el intento de volver inteligibles los sistemas de creencias y de conductas de los individuos, estableciendo el orden en que suceden¹⁷⁴. El hombre, individual y socialmente, posee, en su conducta, algunos rasgos irracionales. En consecuencia, la propiedad, por ejemplo, no ha sido solamente el producto del trabajo de cada cual, como cierto socialismo romántico pretende describir la historia; sino la consecuencia de muchas causas históricas, como la herencia, los contratos, los monopolios, la violencia, la rapiña, etc.

105. En este contexto, elaborar un tipo ideal es el intento por comprender, en conceptos genéricos, individuos históricos o sus elementos singulares. El "cristianismo medieval", o bien, "espíritu del capitalismo" son *tipos ideales, formas de identificación social*, donde se incluyen determinados rasgos que el científico social reúne en una idea y se vuelven esenciales, en este caso, para comprender sociológicamente lo que es el cristianismo medieval o el capitalismo¹⁷⁵.

Para entenderlos, debemos partir de la base de que Weber consideraba la Sociología como una ciencia de la cultura con una metodología apartada de las ciencias naturales. De este modo, Weber puso de relieve *la inseparabilidad que existe entre sociedad y los factores culturales* que le afectan.

La solución para estudiar esta complejidad la encontró este sociólogo en los tipos ideales: éstos consisten en la aplicación de una metodología que tiene su base en las causalidades culturales que suponen la previsibilidad de las acciones. La confluencia de ideas religiosas, políticas, históricas y las categorías sociológicas, aparecen en *las formas ideales de dominación política*.

106. Weber, en sus *Ensayos sobre la sociología de la religión*, presenta, en particular tres aspectos para el análisis del fenómeno religioso:

- a) En su contenido explícito, el fenómeno religioso ha implicado un *proceso de racionalización* religiosa con efectos en la estructura social y económica, tanto en Oriente como en Occidente. Esta

¹⁷⁴ Cfr. COICAUD, Jean-Marc. *Legitimidad y política. Contribución al estudio del derecho y de la responsabilidad política*. Rosario, Homo Sapiens, 2000, p. 152.

¹⁷⁵ Cfr. WEBER, Max. *Ensayos sobre metodología sociológica*. Op. Cit., pp. 82-83, 85-87.

- racionalización es una exclusión del componente mágico para explicar la naturaleza de la religión en la sociedad moderna.
- b) En segundo lugar, el fenómeno religioso ha puesto el problema del *mutuo condicionamiento o interinfluencia* de las relaciones religiosas, de las relaciones ideales y las materiales o económicas, subyacentes en la estructura social.
 - c) En tercer lugar, el análisis del fenómeno religioso ha permitido los análisis históricos, generando *tipos ideales*, que pueden ser empleados como herramientas conceptuales teóricas¹⁷⁶.

107. Max Weber introdujo un enfoque en el *análisis del poder* que no sólo ve el poder desde el punto de vista del gobernante, sino también desde el punto de vista de los súbditos. Para ello, distingue dos conceptos: el *Macht* (el poder, poder desnudo) y el *Herrschaft* (el poder del señor, forma compleja de dominación).

Según Weber, las personas o grupos deben aceptar la autoridad como algo legítimo, por tanto esta autoridad debe legitimarse mediante procesos de dominación complejos. Cuando estos sistemas de autoridad hacen quiebra a lo largo de la historia, se cambian por otros. Weber distinguió *tres tipos ideales de dominación*: el carismático, el tradicional y el racional-legal¹⁷⁷.

108. La *legitimidad carismática* es definida como aquella que descansa en la santidad, heroísmo o ejemplaridad de la persona. Es la forma de legitimidad propia de las sociedades antiguas; la entraña del sistema carismático de autoridad es su excepcionalidad, como en el Israel de Moisés y de los profetas. Los súbditos se identifican, entonces, relacionándose con el poseedor de poder carismático que los representa.

Cuando el carisma se hace rutinario aparece el tipo de *dominación tradicional*, que descansa en la tradición de las instituciones creadas en la etapa anterior por esas personas excepcionales, lo que le otorga legitimidad. El carisma procedía de Dios; la tradición descansa en sí misma. El ejemplo más notable de este tipo de legiti-

¹⁷⁶ FIDANZA, E. "Racionalización cultural y desencantamiento en la sociología de la religión de Max Weber" en ARONSON, P. – WEIS, E. *Ensayos sobre la racionalización occidental. Sociología de la religión en Max Weber*. Buenos Aires, Prometeo, 2004, p. 36.

¹⁷⁷ WEBER, Max. *Economía y sociedad*. Op. Cit., Vol. II, pp. 695, 880-938, 47. Cfr. OAKES, G. *Max Weber und Heinrich Rickert. Methodologie und Werttheorie*. Frankfurt, Suhrkamp, 1989.

dad tradicional está dado por las monarquías medievales y absolutistas (de Occidente y de Oriente), en las que el carácter hereditario supone la aceptación de esa autoridad como legítima. En estas sociedades estamentales la movilidad social es inexistente¹⁷⁸. La identificación de las personas se dirige ahora al tipo de identificación social o colectiva por la permanencia en una clase, otorgada por el prestigio que le dan las probabilidades con respecto a la satisfacción (consumo) de las necesidades (espacio vital alimenticio).

Cuando aparece ese deseo de movilidad surge también el tipo de legitimidad racional-legal. La *racionalidad legal* está basada en la adecuación de una serie de normas que se consideran justas, igualitarias y aceptadas voluntariamente por el conjunto de la sociedad. El ejemplo característico de este tipo de dominación está dado por los regímenes salidos de la revolución francesa o de la independencia americana. La identidad colectiva tiende entonces a ser una identidad de clase social, jurídicamente imputable, por ejemplo, como ciudadano libre, o como tal o cual profesional, sin descartarse las otras formas de identificación, como ser el prestigio por la permanencia en un determinado *status* económico.

109. Los regímenes constitucionales se desarrollan dentro del ámbito sociológico de consolidación de la sociedad urbano-industrial. Un rasgo característico de estos regímenes será la aparición de la *burocracia*, con los atributos de la asignación de atribuciones fijas a los funcionarios mediante un reglamento, una jerarquía funcional, rasgos específicos para cada uno de los puestos y el almacenado de fondos documentados. Este rasgo será típico de las sociedades modernas, y aunque hubo algún intento de burocracia en la antigüedad, como en el imperio chino, resultó hipertrofiado e ineficaz.

110. A pesar de que Weber consideraba como un factor de modernidad la *complejidad de la burocracia*, también le atemorizaba que la aparición de ésta estuviese sujeta a un profundo proceso de racionalidad que frenara la dinámica social. El peligro de la burocratización de las sociedades modernas era real: en su anonimato puede tener cabida la corrupción social. Para no caer en una vida burocratizada, Weber estimaba que la *sociedad moderna* debería ser gobernada me-

¹⁷⁸ Cfr. BREUER, Stefan. "Max Webers Staatssoziologie" en *Kölner Zeitschrift für Soziologie und Sozialpsychologie*. 1993, n° 45, pp. 199-219.

diante constantes consultas al pueblo, mediante una participación democrática.

Según Weber, la *clase social* se define como aquel grupo que comparte una *idéntica* situación con respecto a la provisión de bienes, posición y destino o prestigio personal. La primera clasificación que él realizó estableció la diferencia entre clases propietarias y no propietarias, aunque esta clasificación parecía adecuarse mejor a la división de clases en algunas sociedades antiguas.

Con respecto a la moderna la clasificación, la estableció en función de *su posición en el mercado*, atendiéndose a la producción, la especulación financiera y el consumo. Básicamente diferenció las clases de empresarios y trabajadores y, entre ellas, una serie de clases intermedias (funcionarios, artesanos , etc.).

Veía, sin embargo, con simpatía que, dentro de una economía liberal capitalista, orientada al mercado, los movimientos políticos defendieran, para los trabajadores, el máximo de libertad política y social¹⁷⁹.

111. Otro elemento vertebrador de la sociedad según Weber era el *factor simbólico-cultural*. En este apartado, Weber ubicó sus estudios sobre la *Sociología de la Religión*.

Esta categorización simbólica le permitía establecer una distinción entre los dogmatismos y las mitologías, consideradas como formas de dominación simbólicas hasta la irrupción de la modernidad. Esas formas culturales perdieron, entonces, ese carácter significativo y utópico que las animaban y fueron desplazadas por la tecnoburocracia.

De este modo, es posible entender la organización de la sociedad moderna como una forma de vida que implicó, primero, el pasaje de la magia y sus prácticas simbólicas, a formas religiosas más racionalizadas mediante los teólogos y reformadores.

112. Iniciada la Edad Moderna, se fue ordenando la conducta social mediante la razón; y el objeto de culto se fue también sistematizando y formalizando en forma acorde con el ordenamiento de la religión. Las religiones, luego, al organizar las comunidades, debieron incorporar el carácter coactivo del elemento jurídico, formulando leyes y

¹⁷⁹ MOMMSEN, W. *Max Weber: Sociedad, política y historia*. Barcelona, Alfa, 1981, p. 195.

apelando frecuentemente a la Escritura como a la fuente de inspiración para establecerlas con legitimidad.

Por este proceso racionalizador, se pasa del politeísmo al monoteísmo, dándosele un carácter más universal a la religión. La necesidad de culminar el centralismo monoteísta llevó consigo una centralización de los preceptos éticos.

113. Dentro de las *profecías*, Weber distingue, -desde el ámbito de la sociología y sin prejuzgar el valor teológico de las mismas- las que tienen un carácter ético y las que tienen un carácter ejemplificador.

Estas profecías son fruto de la iluminación y están opuestas a lo establecido, por lo que se produce una pugna entre ambas (innovación *versus* tradición). También nos encontramos con un conflicto entre la religiosidad y el laicado. La tarea innovadora de los Reformadores consistió precisamente en romper con una organización religiosa, anquilosada y racionalizada mediante el pensamiento greco-latino, e implantar una visión básicamente bíblica de la organización religiosa, donde el carisma recobraba importancia. El aliento de libertad y coraje, que ello implicaba, impulsó la libertad que se venía solicitando en otros sectores sociales, como en el ámbito económico.

114. Weber describió el *desarrollo histórico de la religión cristiana* de la siguiente manera.

En un primer momento, gobierna el carisma profético; pero luego éste es dominado e institucionalizado por práctica sacerdotal, y terminó en una formulización de carácter dogmático y jerárquico.

En un segundo momento, el protagonismo de la religión recayó en las capas que dirigían que la sustentaban. Se fue estableciendo entonces la religiosidad urbana tomando cuerpo la forma religiosa de Occidente: el burgo y, frente a ellos, la nobleza con una concepción caballeresca de la religión. Sin embargo, en este período, es la pequeña burguesía la que introduce el carácter congregacional (comunidad) del cristianismo. Para Weber la religión, en el inicio de la Modernidad, avanza con un proceso, por un lado, de autoperfeccionamiento buscado por los individuos como manifestación de la elección que de ellos ha hecho Dios; y, por otro, de resignación ante los inescrutables designios de Dios. Este fenómeno tendrá un reflejo en la gestión técnico-racional, el cual implica creatividad y esfuerzo personal por un lado, y la inevitable racionalidad lógica y burocrática,

por el otro.

115. Todo este proceso complejo, con factores religiosos, económicos, políticos, culturales, desembocaron, según Weber, en el capitalismo de la sociedad moderna, como una nueva cultura que culminó plasmando la singularidad de Occidente.

Para Weber, *la ética protestante inaugura el crecimiento económico al no conformarse con el quietismo cristiano*. Se estableció, entonces, una diferencia con respecto a los períodos anteriores: el dominio separado del enriquecimiento personal y familiar. Según Max Weber, Occidente venía ya desde la antigüedad -ínsito en el pensamiento judeocristiano de la escatología y la búsqueda de salvación- marcándose misiones y volcándose hacia la *acción dirigida al futuro*. La aparición de la ética protestante potenció esta tendencia.

116. La idea de la *libertad* siempre estuvo presente en el cristianismo, aunque se le fueron cambiando las explicaciones y aplicaciones. Sin el presupuesto de la libertad, no hubiese tenido sentido la noción de pecado y, en general, el sentido de las religiones que proponen una salvación de la situación en la que la humanidad ha caído libremente.

Mas la libertad, para ser aplicada al logro de las buenas obras tuvo diversas interpretaciones: para algunos teólogos, estas obras preparaban el advenimiento de la gracia; para otros, eran solo expresión de la presencia de la gracia que las posibilitaba. Mas esta sola idea religiosa, sin otras concausas, no habría hecho posible explicar el surgimiento del capitalismo liberal en la sociedad moderna.

El mercado libre como arquetipo de la racionalización en la sociedad moderna

117. La racionalización y secularización de la sociedad moderna se realizó, como dijimos, en varios sectores: en el arte, en la política, en la bélica, en la administración, en la religión, etc.; pero el mercado moderno libre, dentro de sus propias leyes, "aparece como el arquetipo de toda actividad societaria racional"¹⁸⁰.

El mercado hace de las personas participantes una sociedad

¹⁸⁰ WEBER, Max. *Economía y Sociedad*. Op. Cit., Vol. I, p. 493.

comercial. En la comunidad de mercado, se entabla una "relación práctica de vida más impersonal" en la que los hombres pueden entrar.

El objetivo de la sociedad moderna, en cuanto es sociedad de mercados, organiza sus propias reglas: el mercado está "orientado exclusivamente por el interés de los bienes de cambio".

"Cuando el mercado se abandona a su propia legalidad, no repara más que en la cosa, no en la persona; no reconoce ninguna obligación de fraternidad ni de piedad"¹⁸¹.

118. La inviolabilidad formal de *lo prometido* es la cualidad que se espera del copartícipe en el cambio, y constituye el contenido de la *ética del mercado*. Tiene fe en la confianza e interés mutuo para el beneficio personal de capitalización.

El mercado se opone a toda concepción de la sociedad o comunidad entendida como "confraternización personal". El mercado tiene lugar, más bien, fuera de la comunidad de vecinos; y, en su origen, es "la única relación formalmente pacífica entre ellos".

La relación comercial tiene su garantía en el interés de continuar, en el futuro, las relaciones de intercambio.

119. Si bien el mercado puede ser considerado como el arquetipo, o tipo principal, de la racionalización en la sociedad moderna, sin embargo, él es el emergente de todo un clima social de racionalización que caracteriza a la sociedad moderna y que hizo posible la capitalización en el liberalismo moderno.

Ante todo, Weber desea dejar en claro que entiende por *capitalismo*, como, en parte, lo hemos mencionado al inicio. Se trata, según él, de una explotación de los bienes mediante una contabilidad, es decir, de "una empresa lucrativa que controla su rentabilidad en el orden administrativo... estableciendo un balance", lo que fue teóricamente propuesto por primera vez, en el año 1698, por el teórico holandés Simon Stevin¹⁸².

120. Pero la utilización y expansión del control contable debe entenderse dentro de un *contexto pluricausal*, sin el cual no habría sido

¹⁸¹ WEBER, Max. *Economía y Sociedad*. Op. Cit., Vol. I, p. 494.

¹⁸² WEBER, Max. *Historia Económica General*. México, FCE, 1974, p. 236.

posible el liberalismo y capitalismo de la sociedad moderna.

El capitalismo moderno exigió una preparación y una educación, formal e informal, para hacer posible el complejo sistema de racionalización social. Este sistema requirió:

- 1) La contabilidad racional del capital.
- 2) La apropiación de todos los bienes materiales de producción como propiedad de libre disposición.
- 3) La libertad de mercado respecto de toda intervención irracional, lo que significó la separación y diferenciación de lo político y lo económico como dos esferas autónomas, y también lo religioso de lo civil.
- 4) La técnica racional contabilizable, mecanizada en la producción e intercambio de bienes.
- 5) El derecho racional, para poder atenerse a pautas determinadas, confiables en una sociedad civil (seguridad jurídica).
- 6) El trabajo libre, esto es, personas "obligadas a vender libremente su actividad en un mercado", acuciadas por el hambre¹⁸³.
- 7) La comercialización de la economía (títulos de valor para los derechos de participación en las empresas, instituciones bancarias que lo hicieren posible, etc.).

121. Contrariando afirmaciones de Sombart, Weber estima que no puede admitirse que "la afluencia de metales preciosos pueda considerarse él *único* motivo originario del capitalismo"¹⁸⁴.

"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 ha de añadirse la ideología racional, la racionalización de la vida, la ética racional en la economía"¹⁸⁵.

¹⁸³ WEBER, Max. *Historia Económica General*. Op. Cit., p. 238. Cfr. WOOD, E. *The Origin of Capitalism*. New York, Monthly Review Press, 1999, pp. 247-248. Este es el punto que el pensamiento marxista estimó fundamental para explicar que el origen del capitalismo no surgió sólo por la mayor racionalización del trabajo, sino por porque el excedente del trabajo de los obreros ha sido apropiado, no ya como antes mediante factores extra-económicos como la superioridad militar o legal, sino sólo por medios puramente económicos con la compra del trabajo de los acosados por el hambre, a precio vil, por parte de los propietarios de las fuentes y medios de producción. Punto criticado, también y con anterioridad, por Calvino, cuando se refiere al salario de los obreros: BIELER, A. *El humanismo social de Calvino*. Op. Cit., p. 54, 55. Cfr. GARCÍA RAGGIO, A. *La política en conflicto. Reflexiones en torno a la vida pública y la ciudadanía*. Bs. As., Prometeo, 2004, p. 84.

¹⁸⁴ WEBER, Max. *Historia Económica General*. Op. Cit., p. 296.

¹⁸⁵ WEBER, Max. *Historia Económica General*. 298.

Secularización

122. El mundo religioso tiene a Dios como causa última que justifica la forma moral del actuar del creyente en este mundo. Mas esta forma de actuar no es solamente respaldada por una creencia: ella ha creado una ética laica que llevó a justificar el trabajo exitoso, como procedente de la ayuda de Dios para con el creyente.

Esta forma de trabajar tuvo otra consecuencia: formó una mentalidad de aprecio por el trabajo.

No obstante, pasado el tiempo, la modernidad que inicialmente no era atea, *comenzó a prescindir de la idea de la presencia de Dios en el mundo* y se volvió primero indiferente y luego secularizada. El artesano, el pequeño comerciante y el obrero continuaron, por mucho tiempo, manifestando una vida moral, con fundamento trascendente, con relación al trabajo; pero las potencias políticas interesadas en la expansión de su poder se secularizaron prontamente.

En este contexto, algunos autores distinguen secularidad de secularización. La *secularidad* sería el resultado de un proceso legítimo de autonomía frente a la prepotencia de un saber o poder que pretendió ilegítimamente dominar a otro (la teología sobre la filosofía; las ciencias sobre otras formas de saber, etc.). La *secularización* consistiría, por el contrario, en una negación de la presencia de Dios en el mundo; en la *negación de los valores trascendentes y la instalación de valores solamente intramundanos*.

La secularización implicaba, pues, la prescindencia de los saberes y poderes (de las autoridades civiles, de las ciencias, en particular -para nuestro caso- de la política -como lo expresara Maquiavelo- y de economía) respecto de normas morales dependientes de una moral revelada primero, y de toda moral luego, pasando la conducta individual y social a regirse por la conveniencia de los intereses individuales o de los más fuertes. La secularización supuso

“una liberación de las facultades humanas respecto del dominio del mundo y de la consiguiente contribución del hombre al desenvolvimiento y organización de la vida en el mundo”¹⁸⁶.

“...Instauró la confianza en la razón humana y se reconoció que la

¹⁸⁶ AGUILAR, F. *Discernimiento teológico de la secularización* en INSTITUTO FE Y SECULARIDAD. *Fe y nueva sensibilidad histórica*. Salamanca, Sígueme, 1972, p. 288.

vida poseía un valor independiente de cualquier temor o esperanza relacionados con la vida ultraterrena¹⁸⁷.

La ética de las grandes personalidades religiosas había sido rigurosa y se había propuesto corregir los defectos de la ética moral católica. La ética de estas personalidades se fundaba en la Biblia, confiaba en la sola fe con contenido revelado, y se fundaba en la relación entre Dios y el hombre. Para ellos, era inconcebible una ética no fundada en los valores que trascendían este mundo.

Por el contrario, la llamada por Weber "ética de capitalismo", tenía, no confianza en la fe en Dios, sino fe en las leyes autónomas de la economía; confianza para enriquecerse e interés mutuo para el beneficio personal de capitalizar.

Ambas éticas suponían y *se identificaban* en el valor del trabajo, del esfuerzo, del ahorro; pero *se separaban* profundamente, cuando la ética bíblica proponía el trabajar y ahorrar *para dar* en vista de una vida en el más allá; y la ética capitalista se ponía como objetivo el trabajar, ahorrar, *para reinvertir y capitalizar en esta tierra* que se convirtió en el único horizonte de la acción humana.

Desde esta perspectiva es imposible derivar directamente de la ética protestante la ética del capitalismo, pero *sí indirectamente* - como algo no querido por los reformadores religiosos-; porque cabe aceptar que los ideales del trabajo, del esfuerzo y del ahorro contribuyeron a crear la ética capitalista y un clima de mutua confianza en los negocios, sin cuyos ideales no hubiese sido posible el surgimiento del capitalismo moderno en Occidente¹⁸⁸.

123. La *mentalidad secular* procede de Occidente e implica la admisión de la *razón* como una facultad -descubierta por los griegos, por oposición a la mentalidad religiosa propia de Oriente- capaz de *conocer por sí misma* al mundo. El mundo fue considerado como un gran reloj que funciona mecánicamente según sus propias leyes naturales.

Primero pensó que Dios había creado este gran aparato de relojería y que Él le había dado sus propias leyes, de modo que cuando la ciencia buscaba las leyes naturales, estaba buscando inconscientemente las huellas de Dios; pero luego la mentalidad secularizada y

¹⁸⁷ Cfr. BURY, J. *La idea del progreso*. Op. Cit., p. 37.

¹⁸⁸ Cfr. WEBER, Max. *Economía y Sociedad*. Op. Cit., Vol. II, pp. 928-929.

racionalizada de Occidente fue prescindiendo, con indiferencia, también del problema del Creador. El pensamiento de Charles Darwin fue cerrando la Modernidad sin ver finalidades en el proceso evolutivo. La misma racionalidad parece agotarse en los medios sin encontrar fines. Las ciencias no pueden encontrar los fines de la vida humana. Quedó en manos de muy pocos humanistas y de las personalidades religiosas preguntarse no solo por los medios para vivir, sino también por la finalidad de la vida.

En este contexto, no es extraño que *la economía estableciera sus propias leyes autónomamente*. Las condiciones económicas de existencia tienen, en efecto, un carácter accesible al cálculo y a la influencia de un actuar racional con arreglo a fines sólo intramundanos.

Primero, en la antigüedad, se pensó en una ética fundada en elementos mágicos (los dioses tienen poderes que podemos obtener con determinados ritos eficaces); luego, en la Edad Media e inicio de la Modernidad, se pensó una ética racional como retribución (quien es justo recibirá justicia, quien trabaja merece recompensa); luego, ahogada la espontaneidad de la fe, se buscó un acercamiento a Dios, sin el intermedio de la razón y por la sola fe; finalmente, avanzándose en la Modernidad, se termina abandonando el sentido de una ética fundada en elementos racionales y trascendentes. Nuestros abuelos lo afirmaban de una manera simple con expresiones como: "No hay más religión".

No pocos escritores contemporáneos sostienen que estamos en el reino secularizado de la corrupción.

"...Se trataba, por consiguiente, de una consideración ética racional del mundo en el sentido de la retribución que está muy cerca de todas las capas no privilegiadas. En todo caso, estaba más cerca del artesano que del campesino quien, por lo general, no se inclinaba a la retribución `ética´ más que después de la extirpación de la magia por otras fuerzas... El guerrero o los potentados, interesados económicamente en la guerra y en la expansión del poder político, fueron los menos accesibles a los elementos ético-racionales de una religiosidad"¹⁸⁹.

124. El proceso de secularización de Occidente ha tenido, pues,

¹⁸⁹ WEBER, Max. *Economía y Sociedad*. Op. Cit., Vol. I, p. 387.

faces. Las personas creyentes fueron dejando de lado, primeramente, las religiones mágicas. Para abandonarlas debieron aceptar una cierta exigencia de racionalidad en el actuar de Dios.

En segundo lugar, las personas religiosas de todos los tiempos se atuvieron primero y se fueron alejando después de los profetas, esto es, de un mensaje religioso que dependiese solamente de una persona dotada carismáticamente y exigieron una interpretación más racional de ese mensaje. Pero el exceso de distinciones humanizó demasiado el mensaje religioso y le quitó toda raíz mística.

Por ello, se necesitó después una revalidación del sentimiento de poder acercarse directamente a Dios salvador, sin alejarse del mundo.

“Únicamente la ética vocacional del protestantismo ascético ha producido una unión inquebrantable y sistemática entre la ética profesional intramundana y la certeza religiosa exclusivamente como objeto del cumplimiento del deber por la acción racional, según la voluntad de un Dios que se cierne soberano sobre el mundo.

El fin racional, seco, no entregado al mundo, de la acción y su éxito, son señal de la bendición divina. No castidad, como en el monje, sino apartamiento de todo `placer´ erótico; no miseria, sino eliminación de todo goce rentístico y de toda ostentación alegre y feudal de las riquezas; no mortificación ascética en el convento, sino un estilo de vida alerta, estrictamente racional, evitando toda entrega a las bellezas del mundo o del arte, o a los propios sentimientos y estados de ánimo”¹⁹⁰.

125. Con la secularización estas exigencias, esta la disciplina y el método en la conducta de la vida se ponen como el único fin del trabajo humano para capitalizar (moral burguesa).

El hombre “profesional” -o vocacional- es el representante típico, y constituye la objetivación y socialización racionales de las relaciones sociales. Esas exigencias son consecuencias del *ascetismo intramundano occidental*, por oposición a todas las demás religiosidades del mundo, las cuales tienen siempre un elemento o valor trascendente. Pero esas exigencias posibilitaron, también y luego, la secularización del sentido ético en la vida.

Con respecto a la estructuración de las formas políticas de la Época Moderna, el significado histórico de la ética protestante calvi-

¹⁹⁰ WEBER, Max. *Economía y Sociedad*. Op. Cit., p. 439.

nista consistió en que, a partir de su estructura de Iglesia libre y de su pasado de lucha, fue *crítica ante el Estado*. Este deseo de una Iglesia libre sirvió de base, juntamente con otras causas, a la transformación moderna del Estado y no sólo a la del liberalismo.

La *tolerancia religiosa* que fue necesario aceptar mutuamente, llevó a una *igualdad de derechos políticos*, independientemente de la religión practicada. La libertad y la igualdad política y económica produjeron -según Alfred Müller-Armack- "la secularización creciente de una idea cuya formación no se puede explicar sin el calvinismo"¹⁹¹.

"Los principios de libertad de conciencia y tolerancia poseen un carácter fundador del que resultan derechos individuales tales como la propiedad, la libertad contractual y la facultad para elegir una profesión"¹⁹².

Aspectos críticos

126. Pasemos a considerar algunos aspectos críticos con relación al pensamiento de Max Weber.

Max Weber se sitúa como un intelectual de *gran importancia*, en el siglo XX, gracias a su contribución haciendo constatar, según él, que la concepción del materialismo histórico, no aportaba una explicación suficientemente compleja, como para explicar el surgimiento del capitalismo y de la sociedad moderna. La mera acumulación de fuentes y medios de producción no explicaba el surgimiento de este fenómeno social. Se requería, además, una explicación del "espíritu del capitalismo".

Los estudios de Weber acerca de la economía y la religión son aun de gran relevancia, destacándose su obra póstuma "Economía y sociedad", y sus estudios sobre las religiones mundiales, especialmente "La ética protestante y el espíritu del capitalismo".

Sus teorías se enfrentaron a aquellas que proponían a las fuentes y a los medios de producción como los únicos capaces de condicionar la conducta humana, *evitando un determinismo* que el materialismo, en cierta medida, acepta como elemento implícito en el sis-

¹⁹¹ MÜLLER-ARMACK, A. *Genealogía de los estilos económicos*. México, FCE, 1967, p. 119.

¹⁹² ARONSON, P. "Del individualismo inequívoco a la difusividad del individuo" en ARONSON, P. - WEIS, E. *Ensayos sobre la racionalización occidental*. Op. Cit., p. 130.

tema social.

127. No obstante, es posible realizar ciertas críticas a la metodología de Weber. En este aspecto, cabe recordar que Weber ha sido un sociólogo *sin experiencia de campo*. Además, ha analizado las éticas de las religiones sin ser ni filósofo ni teólogo profesional, sino leyéndolas desde una perspectiva sociológica.

Todos sus conocimientos son elaborados sin haber estado en los lugares de los que habla, excepción hecha de una breve estadía en EE.UU. con comunidades puritanas y de la experiencia propia dada su formación familiar. Ha poseído un gran conocimiento enciclopédico de los temas que ha tratado, trabajado a partir de una extensísima *bibliografía* y con la ayuda de *métodos estadísticos*. No obstante, ciertas apreciaciones acerca de otras religiones no cristianas no se acercan al grado de *precisión* que tiene cuando se refiere a las europeas.

Se debe recordar también que él mismo opina que trata aspectos superficiales, en algunos casos, de lo estudiado, lo cual puede llevar a dudar de algunas de sus conclusiones, muchas veces obtenidas a través de *inferencias*.

No obstante estos aspectos negativos, no se puede olvidar el gran valor positivo que Weber concede a la *acción humana* como capaz de modificar las estructuras sociales, y en concreto a las formas de pensar, en todas sus vertientes, y especialmente en la *religiosa*, como motor e *impulsor de la sociedad*, que se refleja constantemente en la acción humana.

128. Werner Sombart (1863-1941), contemporáneo de Max Weber, consideraba que éste *había exagerado la importancia de la ética protestante*, en la explicación del surgimiento del espíritu del capitalismo. Entre otras importantes obras, defendió esta tesis en su libro *El burgués* (1913).

Sombart admitía que, ya en su tiempo, se ha convertido en una costumbre considerar que el puritanismo había sido “un decidido protector del espíritu capitalista e incluso su progenitor”¹⁹³.

Con los puritanos, estima Sombart, el ideal de la pobreza, característico del *cristianismo primitivo*, vuelve a pasar a un primer plano. El modo de valorar la riqueza, de enjuiciar la actividad lucra-

¹⁹³ SOMBART, Werner. *El burgués. Contribución a la historia espiritual del hombre económico moderno*. Madrid, Alianza, 1977 (primera edición: 1913), p. 262.

tiva vuelve a acercarse al Evangelio, acentuándose la aversión hacia los bienes terrenales. Tanto los medievales, como Tomás de Aquino (aunque con mayor inclinación por el aprecio de las riquezas) o los puritanos (con mayor aprecio por la pobreza), estiman que ni la riqueza ni la pobreza significan algo para la salvación del alma.

129. Sombart lee, en el *Directory* de Baxter, más condenaciones a la riqueza que en los textos de Tomás de Aquino. Baxter insiste en que es más fácil que un camello pase por el ojo de una aguja que un rico se salve (Lc. 18,24); que el amor al dinero es la raíz de todos los males (Lc 6,24; I Tim. 6,10). Baxter estima que del amor al dinero se sigue el poner la confianza en las creaturas y no en el Creador; es causa de cerrar los oídos a Dios, destruir la meditación, generar disputas, injusticias, opresiones; destruir la caridad, sembrar el desorden en las familias, etc.

El Evangelio llama a tener la confianza en Dios y no angustiarse preocupados por el mañana.

“Cuando los hombres no se contentan con la comida y el vestido, sino que se afanan en acumular mayores fortunas, es justo que Dios les quite incluso el pan cotidiano y permita que los demás los miren de reojo y los desprecien mientras vivan”¹⁹⁴.

130. En consecuencia, Sombart opina que la ética puritana no favoreció, ni pudo favorecer directamente el roigen del capitalismo; aunque no intencionalmente, favoreció el surgimiento del desarrollo del capitalismo al volver a defender los principios generales de la moral cristiana, expresados en la moral tomista, en la Edad Media.

“La ética puritana vuelve a exigir de un modo tajante la *racionalización y la metodificación de la vida*, la represión de los instintos”¹⁹⁵.

Para Sombart, las exigencias éticas tomistas y las puritanas son, en cuanto a su contenido, prácticamente las mismas: laboriosidad (*industry*); los hombres deben ocuparse de cosas útiles; tener templanza, espíritu de ahorro, etc.

¹⁹⁴ SOMBART, Werner. *El burgués*. Op. Cit., p. 265.

¹⁹⁵ SOMBART, Werner. *El burgués*. Op. Cit., p. 266.

131. Sombart cree, sin embargo, ver una diferencia esencial entre la ética católica y la protestante: los católicos tienden a la *magnificencia* (el deseo de lo grandioso y espléndido), mientras que los protestantes tendían a la *parsimonia*.

Una persona es -según Tomás de Aquino, siguiendo a Aristóteles- parsimoniosa cuando sólo persigue cosas nimias. El magnificante, por el contrario, mira primero la grandiosidad de la obra y después se fija en los gastos, ante los que no retrocede con tal de realizar su propósito de hermosura y grandeza¹⁹⁶.

132. Sombart, además, estima que “en ningún caso se le puede atribuir la creación y desarrollo de las virtudes burguesas” a la moral puritana pues éstas existían ya varios siglos antes del nacimiento del puritanismo.

Apela, para confirmar esta estimación, a los libros *Sobre la familia* de Leo Alberti.

La tesis de Sombart es, pues, clara: “La ética protestante no podía hacer sino apropiarse de lo que el tomismo había creado con anterioridad”¹⁹⁷.

133. Tampoco desea Sombart hacer responsable al puritanismo del desenfrenado desarrollo del afán de lucro. La ética protestante rechaza ese deseo de enriquecerse y, más aún, de convertirlo en la finalidad del actuar humano.

Las ganancias, en el espíritu de la ética protestante, están siempre limitadas dentro de los márgenes de la salud espiritual (*in service of God, in beneficence to our neighbour, in advancing public good*).

El enriquecimiento debe realizarse siempre con medios honestos (*by honest industry*).

La competencia totalmente libre aparece a los puritanos como un principio falso (*is a false rule*).

134. Sombart cree, finalmente encontrar una *contraprueba* a la estrecha relación establecida por Weber entre puritanismo y capitalis-

¹⁹⁶ “Magnificus igitur principaliter intendit magnitudinem operis, secundario intendit magnitudinem sumptus, quam non vitat, ut faciat magnum opus” (AQUINAS, Th. *Summa Theologica*. II-II, q. 135, a. 1).

¹⁹⁷ SOMBART, Werner. *El burgués*. Op. Cit., p. 271.

mo, en Escocia. Los escoceses fueron puritanos, pero el capitalismo no surgió justamente en Escocia. Aunque el escocés Adam Smith (1723-1790) haya sido el gran teórico del capitalismo liberal moderno, no fue el productor del mismo. Supo en efecto describir el proceso capitalista que se estaba produciendo con la Revolución Industrial, y que él pudo ver en sus viajes, aprovechando también ideas de los iluministas franceses y de liberales ingleses como Locke. Según el puritanismo, el burgués con sus virtudes burguesas expresa la elección de Dios. Según Wesley la mano invisible que ordena la gestión económica no se halla en las frías leyes de la economía secularizada; sino en la fe en Dios que pone a los hombres en este mundo como a mayordomos, para administraren sus bienes, viviendo una vida sobria, produciendo con inteligencia, generando amigos para el cielo, sin saber sus nombres.

Adam Smith expresó, por el contrario, la idea *secularizada* de la competencia y de la necesidad del trabajo humano, basadas en el interés y en el egoísmo humano.

“No es la benevolencia del carnicero del cervecero o del panadero la que nos procura el alimento, sino la consideración de su propio interés. No invocamos sus sentimientos humanitarios, sino su egoísmo; ni les hablamos de nuestras necesidades sino de sus ventajas”¹⁹⁸.

135. Según Sombart, el puritanismo ha sido *una influencia, entre otras*, para el surgimiento del capitalismo; pero se trata de una *“influencia mínima”*¹⁹⁹.

En el último capítulo de su libro *El burgués*, Sombart estima que el “espíritu del capitalismo” no surgió antes que el capitalismo, sino que son contemporáneos. El capitalismo tuvo diversas fuentes confluyentes. La mecánica de las nuevas técnicas (de navegación, de descubrimiento, de producción, de transportes, de administración, etc.) hicieron que un empresario debiera acrecentar su producción compitiendo o ser absorbido por otro. El aumento de la riqueza trajo consigo, en el contexto de libertad de la modernidad, el afán de seguir multiplicándola. Este aumento de producción, de riqueza y de afán²⁰⁰, dada la competencia, ya no pudo detenerse y generó una

¹⁹⁸ SMITH Adam. *Investigación sobre la naturaleza y causas de la riqueza de las naciones*. México, FCE, 1997, p. 17.

¹⁹⁹ SOMBART, Werner. *El burgués*. Op. Cit., p. 272.

²⁰⁰ Leo Battista Alberti (1404-1472) en su obra *Della Famiglia* indicaba este dinamismo, ya

mecánica autógena y autónoma de producción y de mercado.

“Conforme progresa el desarrollo capitalista, mayor importancia va adquiriendo para la conformación del espíritu capitalista, hasta que, finalmente, se llega a un punto en que él solo es el que lo crea y le da forma... Depende en primer lugar de la situación forzada en que se encuentra el sujeto económico capitalista, acosado por la necesidad de obtener beneficios y por la presión de la competencia. Como consecuencia, *no le queda otra solución* que organizar su empresa del modo más racional posible...

El sistema anida bajo el caparazón de la empresa capitalista en forma de un espíritu invisible: `calcula´, `lleva los libros´, `hace las cuentas´, `fija los salarios´, `ahorra´, `registra´, etc. Se opone al sujeto económico con poder autoritario; le exige, le obliga y no des cansa; crece, se perfecciona. Vive su propia vida”²⁰¹.

136. Otros autores comparten con Sombart la idea de que *Weber ha exagerado la importancia de la ética calvinista* y esto se debe a que consideró el calvinismo posterior a su fundador.

“Es evidente que si Max Weber hubiera estudiado el calvinismo del siglo XVI y no el del siglo XVII, hubiera llegado a conclusiones diferentes. Habría observado, sin duda, que este calvinismo contenía las virtudes de una sociedad industriosa, pero hubiera encontrado suficientes trabas contra las desviaciones de la naturaleza humana, a fin de evitar caer en los excesos de una sociedad sometida al primado de la ganancia y a la única regla del provecho individual”²⁰².

137. En resumen, el capitalismo -entendido como el deseo y las acciones sistemáticas, racionalizadas, legalmente respaldadas, para poseer dinero y hacer que éste, a su vez, invertido, aumente su capacidad de acumulación- ha surgido de varias causas confluyentes.

También el francés Henri Sée, contemporáneo de Weber, estudiando los orígenes de capitalismo moderno, estimaba que:

presente antes de la Reforma protestante: “Quiesti (i guadagni) pertanto diventeranno maggiori crescendo in noi colle fascende insieme industria et opera” (p. 137). Alberti también señala las virtudes, que siglos más tarde mencionará B. Franklin y remarcará Weber como típicas del espíritu burgués y capitalista, como la racionalidad, la sobriedad, la diligencia, la búsqueda de utilidad. SOMBART, Werner. *El burgués*. Op. Cit., p. 356, 228..

²⁰¹ SOMBART, Werner. *El burgués*. Op. Cit., pp. 353-354.

²⁰² BIELER, A. *El humanismo social de Calvino*. Op. Cit., p. 68.

- a) "La acumulación de los capitales ha sido una condición necesaria de la génesis del capitalismo".
- b) Que esta necesidad se ha acentuado hasta nuestros días.
- c) Pero que ella no ha sido una causa suficiente para determinar la formación de la sociedad capitalista²⁰³.
- d) Esta acumulación, por otra parte, necesitó varios siglos para generarse.

En la época moderna, esta acumulación se acentuó en el ámbito de la industria, luego en el del comercio marítimo e internacional, y se acompañó del sector financiero. Dentro del capitalismo se fueron, pues, dando *diversos tipos de capitalismos*, según las zonas que fueron afectadas: capitalismo mercantil, comercial, industrial, financiero, nacional, internacional, etc. H. Sée coloca como causa principal -o al menos esencial- del origen del capitalismo "el préstamo a interés"; y ubica ese origen en la mentalidad de los financieros italianos, laicos y eclesiásticos²⁰⁴.

138. El cristianismo nunca apreció la pobreza económica como una virtud en sí misma. Tanto los cristianos, como los demás hombres, evitaron y evitan el carecer de bienes, materiales, espirituales y morales. La acumulación de bienes y de bienestar no es un problema en sí mismo; sino un ideal sensato, excepto para cierto sector del radicalismo bíblico -basado en algunas expresiones bíblicas- que maldice toda riqueza material.

El problema ético sobre la acumulación económica surge, en gran parte, *cuando esta acumulación no se acompaña de normas éticas*, volviéndose esta acumulación inhumana y atentadora contra la paz social, al hacerse injusta. Mas este hecho distorsivo no tiene su raíz en el pensamiento cristiano, sino en el inadecuado proceder humano.

En este contexto, no se puede negar al liberalismo el haber rescatado el valor de la libertad en el mundo, como un derecho individual y universal; el haber realizado un proceso de racionalización de la actividad profesional, dando una motivación a las profesiones y justificando la capitalización lograda con el trabajo industrioso, calculadamente invertido. En este cuadro de situación, Weber se inte-

²⁰³ SÉE, H. *Orígenes del capitalismo moderno*. Op. Cit., p. 11.

²⁰⁴ SÉE, H. *Orígenes del capitalismo moderno*. Op. Cit., p. 22-26, 29

resó por las religiones que se orientan a la salvación; y creyó encontrar en ellas el germen de un desarrollo posterior que compondrá el cuadro de la modernidad capitalista en lo que atañe a la conformación del carácter y la conciencia individual, y el sello de su identidad social²⁰⁵. Pero la modernidad capitalista -esto es, calculadamente inversora, legalmente instalada y relacionada con factores de poder político- incluía la lógica instrumental de racionalizarlo todo, donde la organización de la vida laboral y la burocracia no dejaron espacio para la fraternidad. La *fraternidad* emigró de la vida económica y pública y tuvo que refugiarse en la vida congregacional, donde con frecuencia tomó un sello solidario y casi religioso, de ayuda mutua.

139. Weber no acepta la interpretación de Sombart, y ni siquiera la de su vecino, colega y amigo Troeltsch, en lo relativo a la importancia que éstos le atribuyen a la relación entre confesión religiosa, individualización y acumulación de capital. Éstos autores quieren explicar el origen del capitalismo por medio del origen del capital. Weber, por su parte, desea hacer ver que "el *ethos* protestante" hizo surgir un potencial necesario y explicativo para captar el desarrollo del "espíritu capitalista".

Según Weber, el mero capital no hace al capitalismo: éste requirió de un espíritu (forma de pensar, de vivir, de justificar la vida y sus obras) y este espíritu se lo dio sólo el protestantismo.

140. Trabajar lo más posible, ahorrar lo más posible, dar lo más posible, se fue distorsionando, especialmente en su tercer aspecto.

Esta distorsión moral que se advierte en el capitalismo moderno se ha debido a variadas raíces y aspectos. No se puede negar que parte de esta acumulación y su dinámica se ha hecho por medios de conquista violenta o de rapiña (como en la conquista de hispanoamérica, o con el capitalismo aventurero) y que moralmente no es justificable. Mas sería también injusto estimar que *toda* acumulación propia del capitalismo moderno se ha realizado de este modo. Se debe admitir que, en parte, las acciones de los hombres son libres y tienen diversas consecuencias, según cual sea el uso de esa libertad en la administración de los bienes materiales, intelectuales y morales.

²⁰⁵ ARONSON, P. "Del individualismo inequívoco a la difusividad del individuo" en ARONSON, P. - WEIS, E. *Ensayos sobre la racionalización occidental*. Op. Cit., p. 119.

141. En general, se puede admitir que el cristianismo trajo una visión del mundo que apreciaba el hecho de que las personas fuesen activas, que manifestasen su alegría por estar en el mundo glorificando a Dios y agradeciéndoles el don de la vida mejorando las condiciones de vida individual y social, y dándoles una identidad religiosa. Por el contrario,

“...las religiones asiáticas despreciaban la acción transformadora del mundo por considerarla contradictoria con el decoro y dignidad de los hombres sabios. De esta manera, quedaban cerrados los caminos para que pudiera surgir la organización capitalista de la economía, a pesar de los factores objetivos que tanto en India como en China parecían favorables para ello”²⁰⁶.

142. Los preceptos religiosos tradicionales, en Oriente, custodiados por los intelectuales que trataban de impedir todo cambio en el orden, fue el principal obstáculo para el desarrollo capitalista, a pesar de que China e India se encontraban en iguales condiciones objetivas que Europa.

Por el contrario, en Occidente, con el protestantismo ascético se arrebató a los sacerdotes y dirigentes religiosos el monopolio de la interpretación religiosa, y se hizo de cada fiel un “sacerdote”, obligado a obrar, primero, cada día para la mayor gloria de Dios; luego se lanzó a la tarea de innovar y transformar el mundo; finalmente prescindió de Dios para justificar su acción mediante la idea de su autonomía personal, según la cual no dependía de nadie ni a nadie debía rendir moralmente cuentas.

143. No se puede negar que el protestantismo favoreció histórica, indirecta e involuntariamente, este aspecto en la concepción de la vida y del trabajo humano en cuanto incitaba a *ganar* lo más posible y *ahorrar* lo más posible como expresión del amor de Dios (aunque no fuera seguido en su norma de *darlo* todo).

Con la ruptura de las autoridades religiosas del catolicismo, con la ruptura de los lazos de sangre y tradiciones helenizadas del

²⁰⁶ CANAL, M. “Los intelectuales y la racionalización de la cultura en la sociología de la religión de Max Weber” en ARONSON, P. – WEIS, E. *Ensayos sobre la racionalización occidental*. Op. Cit., p. 64.

Medioevo, la ética protestante rompió el fundamento de la dominación tradicional, patrimonial, religiosa; y la ética implicó una manifestación de la elección de Dios mediante la empresa personal que acentuó el prestigio del *carisma* dado por Dios en forma personal, lo que favoreció también la iniciativa en otras empresas. Todo ello, "allanó el camino al espíritu del moderno capitalismo"²⁰⁷.

Supuestos filosóficos de Max Weber

144. Los pensadores tienen siempre -de manera más o menos explícita- algunos supuestos, ideas o creencias que no discuten, y que con ellas dan sentido a sus interpretaciones de los hechos.

Cuando estos supuestos son los últimos pensables y obviamente admitidos, los denominamos *supuestos filosóficos*.

Ahora bien, si nos detenemos en el análisis de la forma de pensar de Max Weber pueden advertirse algunos de ellos.

Ante todo, el pensamiento weberiano da por sentado: a) un cierto neokantismo, según el cual la razón es histórica. b) Ella construye, además, su propia racionalidad, condicionada por la historia en la que influyen diversas concausas (lo religioso, lo económico, lo político, etc.).

145. Otro supuesto filosófico de Weber se halla en admitir que los valores morales son más profundos y fundantes que los demás valores, cuando se trata de explicar el sentido de la vida humana.

Weber vivió ya el desencanto posterior a la ingenua fe puesta en el progreso indefinido y en la fuerza liberadora del dominio científico y tecnológico de la ciencia. En realidad, en el inicio del siglo XX, se inicia también la crítica de la razón científica, entendida como fundamento monolítico de todo valor de conocimiento (Nietzsche, Freud, los existencialistas y otros).

Contra el simplismo de la dicotomía (reglas de ciencia racional - fe irracional), Weber piensa entonces que el *tomar partido por lo racional es una opción si se funda en una racionalidad valorativa*. Dicho en otras palabras, los valores son los que establecen la racionalidad de la vida, no las solas ideas. Las mismas ideas se organizan con valores (el valor de la objetividad, de la imparcialidad, etc.). Ni

²⁰⁷ WEBER, Max. *Ensayos sobre sociología de la religión*. Taurus, Madrid, 1998, Vol. I, p. 191.

siquiera la explicación científica del mundo puede ser considerada como superior a las explicaciones religiosas. Ahora bien, quien elige el camino científico de la comprensión del mundo debe renunciar a toda ordenación del sentido de la vida humana (como la que sí ofrece la religión)²⁰⁸.

146. Weber ha tenido el mérito de volver a *poner en discusión el tema de los valores y de los fines, no sólo el de los medios* en las visiones económicas. Las religiones en general, y los reformadores religiosos en particular, siempre han pensado en la finalidad de la vida humana (y pensaron que ésta estaba orientada por Dios a la liberación del hombre de este valle de lágrimas). La economía estaba, pues, al servicio de la vida humana y a la glorificación de Dios, y no a la inversa.

Al perderse los valores últimos, la economía se independizó de toda teología y filosofía de vida, y se atuvo a sus propias leyes, las cuales luego se volvieron sagradas. La lectura de Weber, al estar atenta a las construcciones históricas de la economía y a sus condicionamientos, es una crítica contra todos los determinismos (la providencia, la mano invisible, la prolongación inevitable del condicionamiento biológico, la inevitabilidad de la pobreza, el mal menor, etc.) en los que algunos economistas desearon encuadrarla. De hecho Occidente construyó el capitalismo y la sociedad moderna, como hoy la conocemos, pero no ha sido algo inevitable, sino consecuencia de los valores elegidos, de intereses preferidos, y acompañados del suficiente poder como para lograr lentamente el consenso de la mayoría o el sometimiento de las mismas con variados recursos. La seducción por el consumo ha sido uno de ellos, la esperanza de ascenso social ha sido otro.

Esa elección de valores pudo tener consecuencias luego indeseables, pero así suele suceder con las elecciones complejas y humanas.

147. La actitud científica eleva esta renuncia (a buscar las finalidades de la vida humana) al rango de "virtud" o de progreso. Los conocimientos científicos no servirán, pues, como las afirmaciones religiosas, de ayuda para encontrar la finalidad de la vida cotidiana; no

²⁰⁸ Cfr. SCHLUCHTER, W. *Rationalismus der Weltbeherrschung - Studien zu Max Weber*. Frankfurt, Suhrkamp, 1980. LAZARTE, R. *Max Weber. Ciencia y valores*. Rosario, Homo Sapiens, 2005.

suministrarán respuestas a las cuestiones sobre el sentido de la existencia. La ciencia hace abstracción (*epojé* - en la formulación de Husserl) de esas relevancias vitales. Weber es consciente del desencanto que han producido la secularización y las ciencias, respecto de la anterior consideración religiosa del mundo.

“El destino de nuestro tiempo, racionalizado e intelectualizado y, sobre todo, desmitificador del mundo, es el de que precisamente los *valores últimos* y más sublimes han desaparecido de la vida pública y se han retirado, o bien al reino ultraterreno de la vida mística, o bien a la fraternidad de las relaciones inmediatas de los individuos entre sí”²⁰⁹.

148. Otro supuesto filosófico de Weber se halla en admitir que la realidad humana y social es compleja. Su interpretación requiere, en consecuencia, la *integración de las visiones* y la distinción de las mismas.

La tesis de la libertad de valores en la ciencia no puede interpretarse, pues, en el sentido de que Weber propugnó una separación total entre esferas heterogéneas: política o economía frente a ciencia, sino como manifestación de una idea epistemológica: Weber relativizaba todo conocimiento histórico (que era la forma de conocimiento que le interesaba), aunque no deseaba caer en el nihilismo que renuncia a la búsqueda de una verdad más objetiva.

Lo fundamental en esa "*lógica de las ciencias de la cultura*" era el estudio la relación de los valores que presenta. En la visión de la cultura, heredada de la mentalidad griega que se hace presente en la Modernidad, se dan dos formas de acercarnos a lo real: la científica que busca lo "generalizable", y la histórica que busca lo "particular". La misma realidad aparece así, según el enfoque del sujeto como Naturaleza (a explicar) o como Historia (a comprender).

149. Se advierte, en este enfoque, la *influencia del pensamiento del neokantiano* de Rickert que establecía la "diferencia" entre "explicar" (*Erklären*) y "comprender" (*Verstehen*); e introducía, como central, la categoría del "sentido" (*Sinn*). Inserto en la tradición y orientación neokantiana, Rickert quería, además, llegar a una fundamentación lógico-transcendental de las ciencias de la cultura, en cuanto

²⁰⁹ WEBER, Max. *El político y el científico*. Op. Cit., p. 229. Cfr. GALIMBERTI, K. *Nietzsche. Una guía*. Bs. As., Nueva Visión, 2004, p. 1159.

contrapuestas a las ciencias de la naturaleza²¹⁰.

Weber apela expresamente a Kant cuando se refiere al inicio de la construcción de conceptos ideales para comprender lo empíricamente dado²¹¹. Sin embargo, Weber ha tomado cierta distancia respecto de Rickert al sostener que la investigación no puede formular juicios de valor ni procurar la justificación normativa de los mismos. La investigación no puede decirnos qué valores son mejores o cuáles son peores; pero sí puede establecer la existencia empírica de ciertos valores que están presentes en una sociedad y las consecuencias a los que ellos llevan a esos ciudadanos. En Rickert, los valores tienen una existencia normativa trascendental; en Weber los hombres son quienes deciden y eligen los valores; quienes tienen fe en esos valores o en otros. Éstos tienen una trascendencia solo normativa, lo que significa que no se reducen a la existencia de hecho²¹². En este contexto, Weber no deseaba que los docentes impusiesen sus valores a los alumnos. El docente ayuda a encontrar la presencia de ciertos valores sociales y constatar las consecuencias de los mismos.

“El profesor puede situarlos a ustedes ante la necesidad de esta elección, pero no puede hacer más mientras siga siendo maestro y no se convierta en demagogo”²¹³.

150. Weber tampoco se hallaba lejos de las ideas, corrientes entonces, procedentes del pensamiento de Wilhelm Dilthey (1833-1911) sobre el valor del conocimiento histórico y expresadas también luego por Max Scheler sobre la importancia de una ética material de los valores, ínsitas en la sociología del saber y del trabajo²¹⁴.

Weber comparte con autores de su generación, por un lado, el aprecio por las búsquedas históricas concretas, documentales; pero por otro, una cierta toma de distancia posterior respecto de los datos empíricos o positivos. Como ellos, reivindica la importancia de la

²¹⁰ Cfr. WAGNER, G./ ZIPPIAN, H. “Metodologie und Ontologie. Zum Problem kausaler Erklärung bei Max Weber” en *Zeitschrift für Soziologie*, 1985, n° 14, pp. 115-130.

²¹¹ Cfr. WEBER, MAX. “La `objetividad` cognoscitiva de la ciencia social y la política social” en WEBER, MAX. *Ensayos sobre metodología sociológica*. Bs. As., Amorroutu, 1982, p. 95.

²¹² Cfr. WEBER, MAX. “La `objetividad` cognoscitiva de la ciencia social y la política social”. Op. Cit., p. 39ss.

²¹³ WEBER, Max. *El político y el científico*. Op. Cit., pp. 222, 33.

²¹⁴ SCHELER, Max. *Sociología del saber*. Bs. As., Siglo XX, 1973. SCHELER, Max. *Conocimiento y trabajo*. Bs. As., Nova, 1979.

experiencia y de la historia (que es su codificación); el rechazo de la metafísica especulativa en cuanto es incapaz de explicarnos la realidad; el aprecio por una metodología que lo llevara a encontrar regularidades o tipos, con los cuales comprender la realidad social²¹⁵. La idea de una *sociología comprensiva* difícilmente podría comprenderse sin la presencia del pensamiento de W. Dilthey en la cultura alemana de su tiempo²¹⁶.

151. Otro supuesto filosófico de Weber se halla en considerar que es lógico admitir que tras las particularidades se halla un elemento que trasciende esas particularidades y les da sentido; es lo que podríamos llamar "*mentalidades*" y éstas expresan un cierto trascendental cultural o "tipo-ideal".

Al hacer sociología, Weber trataba de partir de una reflexión sobre las condiciones mismas que posibilitan las formas de nuestra experiencia de lo real, trascendiendo esta experiencia (reflexión trascendental). Sean las que fuesen las referencias concretas (históricas) a valores concretos, siempre es posible llegar a un conocimiento general en esa referencia al valor que posibilita pensar en "tipos" de formas de vida o en mentalidades que posibilitan una identificación social.

A los tipos ideales se llega mediante la acentuación analítica de ciertos elementos de la realidad²¹⁷. Los fines individuales y socializados, convertidos en valores, eran los que permitían llegar a tipos de conductas sociales.

"La construcción de una acción rigurosamente con arreglo a fines sirve en estos casos a la sociología -en mérito de su evidente inteligibilidad y, en cuanto racional, de su univocidad- como un *tipo* (tipo ideal), mediante el cual comprender la acción real, influida por irracionalidades de toda especie (afectos, errores), como una desviación del desarrollo esperado de la acción racional"²¹⁸.

Weber partía de una lectura histórica y de enfoques particula-

²¹⁵ WEBER, Max. *Economía y Sociedad*. Op. Cit., p. 64. Cfr. BRIE, R. *Vida, psicología comprensiva y hermenéutica. Una revisión de las categorías diltheyanas*. Navarra, Universidad de Navarra, 2000, p. 13..

²¹⁶ Cfr. BERGSTRASSER, A. "W. Dilthey and Max Weber" en *Ethic. An International Journal of Social, Political and Legal Philosophy*. Chicago, 1946-1947, nº 57, pp. 92-110.

²¹⁷ Cfr. WILLER, D. *La sociología científica. Teoría y método*. Bs. As., Amorrortu, 1996, p. 81.

²¹⁸ WEBER, Max. *Economía y sociedad*. Op. Cit., p. 7.

res. De ella, elaboraba una *tipificación que trascendía los casos particulares y éstos adquirirían valor en esa tipificación*. A partir de la parte, buscaba el sentido del todo; elaborado éste, se explicaba la parte. Esta atribución, mediante un valor universalizado, era lo que configuraba el "sentido" del objeto del conocimiento. La individualidad empírica, si tenía sentido, era comprensible.

152. Weber parte de una *antropología dualista*, según la cual el sujeto se ve confrontado tanto con problemas y necesidades internas como externas, y puede pretender bienes ideales o materiales. Esto lo aleja tanto del idealismo como del realismo, a los cuales pone en interacción.

Lo que se exigía, según Weber, era que un investigador debía distinguir claramente entre la constatación de hechos empíricos (que pueden referirse a conductas valorativas humanas), y su propia posición que, en la práctica, puede ser valorativa de forma positiva o negativa ante dichos hechos.

Una crítica que no se puede dejar de hacer se halla en que Weber jamás definió lo que él comprendía bajo el término de "Wert" (valor). Weber se refiere algunas pocas veces al "valor material del dinero"; pero más que de valor, se detiene en la *validez* y ésta remite a intereses individuales²¹⁹. Lo que le interesaba era, ante todo, las relaciones entre hechos sociales y valores, ambos situados en dos niveles heterogéneos. De la determinación de lo que es un hecho (un juicio de existencia acerca de si algo es o no es), no parece pueda derivarse que ese hecho sea o no deseable, y hacer referencia al valor del hecho.

153. Otro supuesto filosófico de Weber se halla en admitir que el hombre puede obrar racionalmente.

Bajo el término de *racionalidad*, Weber entiende la forma en que el sujeto configura su acción calculando sus efectos y condicionamientos. No se trata de que los efectos de una acción son siempre racionales, sino de admitir que los sujetos humanos pueden, por ejemplo, retrotraerse causalmente de los efectos a sus causas, o enjuiciar resultados según los valores tenidos en cuenta al decidir la acción.

²¹⁹ ²¹⁹ WEBER, Max. *Economía y sociedad*. Op. Cit., Vol. I, p. 6, 17, 20, 29.

En coherencia con este supuesto filosófico, Weber distinguió entre: a) la racionalidad ligada a la consecución de objetivos (*Zweckrationalität*: en inglés "Goal-rationality"), que se podría traducir como "racionalidad instrumental"; y b) la racionalidad ligada a valores (*Wertrationalität*), traducible, según algunos autores, como "racionalidad valoral". La primera se da en la acción motivada como medio para la consecución de fines propios, previa ponderación de la adecuación entre medios y fines. En cambio en la valoral, el sujeto prescinde del éxito posible en su acción; en este caso, el motivo es la valoración de la misma actividad elegida.

154. De este supuesto filosófico, Weber admitió que toda acción puede ser éticamente orientada según dos máximas fundamentalmente distintas entre sí e irremediamente opuestas. Una acción ética podía orientarse: a) conforme a *la ética de la convicción*; o b) conforme a *la ética de la responsabilidad*. Esta distinción supone que todo efecto tiene una causa; pero, en el primer caso, las causas de un accionar no se centran en los propios actores (sino en el convencimiento de que una causa externa los produce); o bien, en la ética de la responsabilidad, remitirse a causas interiores (constatando la proporción entre causas libres y responsabilidad por efectos de los actos que alguien realiza).

La actividad política, por ejemplo, que se rige únicamente por *la ética de la convicción*, se caracteriza porque el individuo (o el grupo, o el colectivo) *no se siente responsable de las consecuencias* de sus actos, sino que responsabiliza de éstas al mundo, a la historia, al sistema, a la estupidez humana o a la voluntad de Dios que hizo así a los hombres. En cambio, quien actúa de acuerdo con una *ética de la responsabilidad* empieza por tener en cuenta todos los defectos del ser humano y calcula los efectos, y la responsabilidad de su acción libre.

En este contexto, pudieron pensarse las causas de la acción moral como centradas en la libertad de las personas (*ética de la responsabilidad*), o bien en la predestinación de las mismas, causada por Dios, causa externa al obrar de los seres humanos (*ética de la convicción*).

155. Cabe mencionar también *una observación crítica desde el punto de vista epistemológico*. Weber era consciente del *método de*

comprensión social que estaba proponiendo. Este método no tenía su base en los hechos o problemas sociales, asumidos empíricamente con valor absoluto.

Él fue plenamente consciente de estar elaborando un “tipo social”, al proponernos considerar que el espíritu del capitalismo tiene una causa originaria en la ética laica protestante. Era consciente que un tipo ideal era *una síntesis creada por él* como una “idea” o tipo-ideal que utilizaba como un principio con el que explicaba situaciones sociales más concretas o individuales²²⁰.

156. Mas aquí cabe la observación epistemológica acerca del valor de los tipos sociales ideales creados por el sociólogo. En este contexto, se puede afirmar que la metodología de Weber conlleva tres pasos: 1) lectura y observación histórica de los hechos aparentemente conflictivos (problema: ¿Cómo fue posible el surgimiento del capitalismo?); 2) elaboración de una idea sintetizadora o tipo ideal, que se convierte en causa que da sentido a los hechos empíricos (hipótesis de interpretación²²¹, por ejemplo: el origen del capitalismo tiene su esencia o espíritu en la ética laica protestante que posibilitó crear las condiciones para la racionalización posterior del capitalismo, sin la cual éste no sería pensable); 3) adecuación del sentido a lo empírico: relectura de los acontecimientos históricos desde esta perspectiva dándoles una racionalidad que, sin esta hipótesis, no se volverían racionalmente comprensibles y evidentes y, en consecuencia, no serían científicos socialmente (“verificaciones” o constataciones de la validez de la hipótesis elaborada para interpretar casos).

“En realidad la marca del conocimiento es ésta: *primero* existieron las observaciones de la experiencia y luego vino la fórmula interpretativa. Sin esta interpretación conseguida por nosotros, hubiera quedado insatisfecha nuestra necesidad causal. Pero sin la prueba, por otra parte, de que el desarrollo idealmente construido de los modos de la conducta encarna en alguna medida también en la realidad, una ley semejante, tan evidente en sí como se quiera, hubiera sido una construcción sin valor alguno para el conocimiento de la acción real. En un ejemplo es concluyente la concordancia entre adecuación de sentido y prueba empírica, y los casos deben ser lo suficientemente

²²⁰ Cfr. WEBER, Max. *Ensayos sobre metodología sociológica*. Op. Cit., pp. 86-87. Cfr. MARSHALL, G. *En busca del espíritu del Capitalismo*. México, FCE, 1982,

²²¹ Cfr. WEBER, Max. *Ensayos sobre metodología sociológica*. Op. Cit., p. 91.

numerosos para tener la prueba como suficientemente segura²²².

Para Weber, los decursos de una conducta quedan "explicados solo cuando reciben también una efectiva interpretación provista de sentido en el caso concreto"²²³. Weber ve, en el consenso, una manifestación empírica de un "actuar por consenso", y ven cumplidas sus expectativas²²⁴; aunque no exista ningún pacto previo entre los individuos y carezca de importancia que obren así por diversos motivos personales.

157. Esta construcción de lo que es un conocimiento científico y de su validación es fuertemente *positivista y empirista ingenua*, en cuanto da por válido que existen primero observaciones de la experiencia sin ideas previas, sin una concepción teórica previa. Desde una perspectiva popperiana, el inicio de una observación científica tiene sentido si se parte de un problema; y éste implica: a) conjeturas (*hipótesis, utilizando conocimientos previos*), b) lo observado en realidad, c) como contradictorio con los conocimientos previos.

La segunda parte de la concepción del proceder científico, propuesto por Weber, se podría encuadrar en lo que podemos llamar, epistemológicamente, una construcción inductiva, hipotética y deductiva, valorada en forma verificacionista (a partir de lo observado, se construye inductivamente una interpretación tipo-ideal y la realidad la verifica). La posibilidad de caer en un círculo vicioso está presente.

158. En realidad, el proceder verificacionista tiene dos debilidades: a) el científico construye hipótesis para verificar lo observado y luego lo que se observa confirma la hipótesis realizada para ello (*petitio principii* o círculo vicioso); b) en segundo lugar, el encuentro de hechos empíricamente observados no verifica la hipótesis en el sentido que ellos nos digan que la realidad es exactamente así como la pensamos, sino solamente nos hacen más firme (confirman) en la fe que tenemos en nuestras hipótesis, y en su capacidad para interpretar con ellas la realidad²²⁵.

²²² WEBER, Max. *Economía y sociedad*. Op. Cit., Vol. I, p. 10.

²²³ WEBER, Max. *Ensayos sobre metodología sociológica*. Op. Cit., p. 186, 194.

²²⁴ WEBER, Max. *Ensayos sobre metodología sociológica*. Op. Cit., pp. 204-205.

²²⁵ Cfr. BRESCIA, G. *Epistemología ed ermeneutica nel pensiero di Karl Popper*. Fasano, Schema, 1987. BROWN, H. *La nueva filosofía de la ciencia*. Madrid, Tecnos, 1999. DAROS, W. "El

No obstante, explicar (explicitar una causa), comprender (relacionar un efecto con una causa posible) no es probar ni demostrar lógicamente una hipótesis interpretativa.

Las construcciones interpretativas, en la concepción lógica y popperina, para tener lógicamente validez deben presentar casos de posible *refutación*, con indicadores empíricos básicos (*modus tollens*), y resistir la refutación, para que ella no sea simplemente una creencia, un "credo personal" de Weber que los demás deben aceptar²²⁶.

De hecho, Weber reconoció que, respecto de los "tipos ideales" la *validez* es "siempre y necesariamente muy relativa y problemática cuando pretenden ser considerados como exposición histórica de lo que existe empíricamente". Este tipo de investigación tiene sólo un elevado valor heurístico para continuar otras investigaciones y un considerable valor sistemático para posibilitar las exposiciones sobre el tema²²⁷. Queda siempre pendiente la tarea de "superar todas las construcciones típico-ideales, pero también de construir, inevitablemente, otras nuevas"²²⁸.

Desde el punto de vista de la epistemología de Karl Popper, cabría preguntarse: ¿Cuándo, en qué condiciones, una construcción típico-ideal podría ser refutada? Si la interpretación de Weber supone que la ascética laica protestante se halla, como una causa importante o principal, en el origen del espíritu del capitalismo, entonces esta hipótesis interpretativa se vería refutada cuando se encuentre una cultura en donde surgió el capitalismo moderno sin la presencia del tipo ideal de ética protestante; y esto es lo que ha pretendido realizar Sombart, acentuando que en Italia, e incluso en la economía de los monopolios y de la administración racional pontificios, tuvo lugar un

conocimiento científico en las Ciencias Sociales y en la Historia. Perspectivas popperianas" en *Revista Paraguaya de Sociología*, Asunción del Paraguay, 1993, n. 87, p. 85-103. KLIMOVSKY, G. *Las desventuras del conocimiento científico. Una introducción a la epistemología*. Bs. As., A-Z Editora, 1994. LLAMBÍ, L. *Un debate epistemológico en ecología: Popper y la prueba de hipótesis* en *Interciencia*, 1998, n° 5, p. 286-293. LONGINO, H. *Science as Social Knowledge: Values and Objectivity in Scientific Inquiry*. Princeton, University Press, 1990.

²²⁶ Cfr. DAROS, W. "La débil base empírica de nuestra ciencia empírica" en *Diálogos. Revista del Departamento de Filosofía de la Universidad de Puerto Rico*. Julio 2001, n° 78, p. 75-106. DAROS, W. R. *Introducción a la Epistemología Popperiana*. Rosario, Conicet-Cerider, 1998. DAROS, W, "Problemática de la `objetividad-subjetividad´" en *LOGOS. Revista de Filosofía*. México. 2001, n° 86, p. 11-44.

²²⁷ WEBER, Max. *Ensayos sobre metodología sociológica*. Op. Cit., p. 86. Cfr. PAIVA, L. E. *Weber e Popper*. Piracicaba, Unimep, 1997.

²²⁸ WEBER, Max. *Ensayos sobre metodología sociológica*. Op. Cit., p. 94.

capitalismo moderno.

159. Las ciencias sociales, según Weber, se quedan en el ámbito de la interpretación (subjetiva), ligadas con construcciones guiadas por valores “que solo el saber empírico puede proporcionarnos”²²⁹. Este saber empírico sirve de referencia para elaborar las interpretaciones típico-ideales construidas, mas no para refutarlas.

Nos hallamos, pues, ante una *concepción epistemológicamente débil*, por las limitaciones que ella tiene, si las confrontamos con otra falsacionista o refutacionista. La objetividad, en las ciencias sociales, según Weber, termina siendo *una buena interpretación*, a partir de tipos ideales, pero sin que se pueda esperar pruebas empíricas.

“La `objetividad´ del conocimiento de las ciencias sociales depende más bien de esto: que lo empíricamente dado se oriente de continuo con relación a aquellas ideas de valor, las únicas que le prestan *valor* cognoscitivo; que, en su justificación, sea comprendido a partir de ellas, pero que jamás sea convertido en pedestal para la prueba, imposible empíricamente, de la validez de aquellas”²³⁰.

160. Weber pone por finalidad para la sociología que él elabora “la comprensión” de hechos sociales empíricos. La comprensión implica hallar las regularidades legales entre causas y efecto o viceversa. Una interpretación es racional cuando los efectos son adecuados a los fines o causas.

La sociología es una ciencia que pretende entender o comprender una acción social atribuyéndole una causa a un efecto²³¹. Comprender se convierte en el resultado de una explicación; y ésta es el resultado de encontrar una causa o un motivo a un efecto de modo que éste se vuelve racional. Mas explicar y comprender no es probar, ni la “evidencia” observacional es gran cosa, pues lo que es evidente para uno no lo es necesariamente para otro observador, si no comparte la misma hipótesis²³². Una persona comprende que la Tierra es un planeta en la teoría heliocéntrica; pero no se comprende

²²⁹ WEBER, Max. *Ensayos sobre metodología sociológica*. Op. Cit., p. 99.

²³⁰ WEBER, Max. *Ensayos sobre metodología sociológica*. Op. Cit., p. 100. Cfr. JACOBS, Struan. “Popper, Weber and the rationalist approach to social explanation” en *The British Journal of Sociology*, 1990, Dec., Vol. 41, nº 4, pp. 559-571.

²³¹ WEBER, Max. *Economía y sociedad*. Op. Cit., Vol. I, p. 5. WEBER, Max. *Ensayos sobre metodología sociológica*. Op. Cit., p. 176.

²³² WEBER, Max. *Ensayos sobre metodología sociológica*. Op. Cit., p. 185.

en la teoría geocéntrica: la evidencia observacional parecería confirmar que el Sol es un planeta que gira a nuestro alrededor.

Concluyendo

161. La presentación del pensamiento de Max Weber nos indica que la economía política estudia el establecimiento de las instituciones que hacen posible pensar la sociedad y la política efectiva. Por ello, la política económica supone la economía política.

Un gran aporte de Weber consistió, entre otros, en hacer percibir que los hechos sociales están cargados de sentido, porque son hechos-productos de acciones humanas que se institucionalizan, al menos a través de las costumbres. Éstas, guiadas por fines, a su vez, generan formas de valorar.

Se da, pues, una dialéctica humana entre el pensar, el hacer y el valorar, que se implican mutuamente.

162. De aquí surgió la pretensión de Weber por hacer una lectura de los acontecimientos sociales que tuviese en cuenta, no solo los substratos o condicionamientos económicos, sino más ampliamente, también los valorativos, productos de complejas interacciones humanas.

Entre esas interacciones humanas, cobran particular relevancia la presencia de la aceptación de normas de conductas individuales y sociales regida por valores éticos.

163. En este contexto, Weber percibe que el espíritu del capitalismo se halla en los valores que presentaron las personalidades y comunidades protestantes.

El capitalismo ha sido una etapa necesaria e importante en la historia de la economía mundial. El espíritu de la ética laica calvinista predispuso a pensar que el buscar el bienestar en este mundo, sin injusticias, invirtiendo con cálculo el fruto de nuestro trabajo, no era una ofensa a Dios; sino, por el contrario, una expresión de la gracia de la elección dada por Dios.

164. No obstante, este espíritu del capitalismo no es el causante de las consecuencias egoístas e inhumanas en la que el capitalismo

moderno a veces ha caído.

En el contexto de la ética protestante, esas distorsiones del capitalismo moderno y posmoderno²³³ deben buscarse en el abandono de las normas éticas trascendentes propuestas por la ética protestante bíblica, y secularizada luego por el espíritu de independencia económica y política que asumió Occidente con el capitalismo.

Cabe recordar y distinguir: a) la ética de las personalidades religiosas que fue una ética bíblica, *trascendente*, relacionada esencialmente con Dios, en la búsqueda de solidaridad; b) de la *ética laica, individualista e intramundana* -como la llama Weber- que asume, en el proceso de secularización, el capitalismo en Occidente.

165. El origen del capitalismo tiene, pues, muchas causas. Este origen no tuvo, ante todo, sólo una causa material. Weber sostiene en la *Historia Económica General*²³⁴ que el incremento de población en Europa colaboró, en términos generales, en el desarrollo del capitalismo, ya que -con un número menor de habitantes- éste no hubiera encontrado la mano de obra en las condiciones (de pobreza y hambre) que necesitaba; pero el solo aumento de población, como tal, no provocó las concentraciones obreras. Tampoco puede admitirse, según Weber y contra el parecer de Sombart, que la afluencia de metales preciosos puede considerarse como único motivo originario del capitalismo.

Es evidente que, en determinadas situaciones, el incremento de la aportación de metales preciosos puede dar lugar a que sobrevengan determinadas revoluciones de precios (como desde 1530 se registraron en Europa); y, en cuanto cooperan con ello, otras circunstancias favorables -por ejemplo una determinada forma de división y 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

²³³ Cfr. BAUMAN, Z. *Ética posmoderna*. Bs. As., S. XXI, 2004.

²³⁴ Cfr. WEBER Max. *Historia Económica General* en <http://www.sociologia.de/soc/startforum.htm> (5/9/04). Cfr. WEBER, Max. *Historia Económica General*. México, FCE, 1974.

India el capitalismo mercantil. La mayor parte de los metales preciosos fue absorbida y gastada por la tesorería de los rajás, en lugar de ser acuñada y empleada e invertida para la creación de empresas capitalistas racionales.

166. 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 registró 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, se aprovecharon 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, y la inversión productiva, circunstancias que favorecieron la génesis del capitalismo.

167. Lo que en definitiva creó el capitalismo fue *la empresa duradera y racional de inversión* por parte de los poseedores, la contabilidad racional, la técnica racional, el Derecho racional que los favorecía; a todo esto se le debe añadir la ideología racional, la racionalización de la vida, la ética racional en la economía, la división del trabajo y el crecimiento de la población en su mayoría pobre que ofrecía una mano de obra barata.

Weber sostenía que “desde un comienzo” y hasta sus tiempos (siglo XX), se había dado una *mutua participación ética* entre los *económicamente burgueses* (comerciantes e industriales) y los *protestantes* (e incluía, indiscriminadamente, con este término a los luteranos, calvinistas, bautistas y metodistas). La ética de unos y de otros se superponía, integrándose la ética con la épica, hasta en la actualidad.

“Los metodistas, por ejemplo, tenían prohibido:

- 1) Hacer regateos.
- 2) Comerciar con mercaderías antes de haber pagado los impuestos de éstas.
- 3) Percibir intereses más altos de lo que permite la ley del país.

- 4) `Acumular tesoros en tierras` (referido a la conversión del capital de inversión en `capital consolidado`).
- 5) Pedir préstamos sin asegurar previamente la propia capacidad de saldar la deuda y
- 6) Toda clase de lujos²³⁵.

168. En la *Historia Económica General*, Weber sostiene que la piedad judaica premiaba el conocimiento de la ley, y el estudio continuo de ésta se avenía muy bien con el comercio con dinero. Añadíase a esto que, a causa de la prohibición de la usura, la Iglesia abominaba teóricamente el tráfico con dinero, pero éste era indispensable, y los judíos podían practicarlo porque no reconocían los cánones de la Iglesia. Los negocios de créditos y bancas fueron importantes y practicados por los judíos, aunque no fueron de procedencia específicamente judía: éstos se vieron particularmente favorecidos, en el Estado capitalista moderno, con la organización del trabajo industrial²³⁶.

Finalmente, el judaísmo como mantenedor del universal dualismo primitivo entre moral del 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.

169. Pero este era, en palabras de Weber, "un capitalismo de parias", no un capitalismo racional como el que se produjo en el Occidente moderno. Por eso, entre los creadores de la moderna organización económica, entre los grandes empresarios, apenas si se encontraba 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, pero posterior a la génesis del capitalismo. Los judíos no pudieron tener -en la tesis sostenida por Weber- parte alguna en la *génesis* del capitalismo racional, puesto que se hallaban fuera de los gremios. Otros autores -como Sombart

²³⁵ WEBER, Max. *Protestantismo y Capitalismo* en WEBER, Max. *Sociología de la religión*. Bs. As., Leviatán, 2001, pp. 125-126.

²³⁶ Véase también: WEBER, Max. *Economía y Sociedad*. Op. Cit., Vol. I, p. 477.

y Sée- sostuvieron que si bien parece ser verdad que la presencia de los judíos en el ámbito del capitalismo comercial inicial fue modesta, en el sector del capitalismo financiero, -que siempre acompañó al capitalismo en todas sus faces- los judíos tuvieron una intervención importante.

170. Weber es de la opinión de que los grandes capitalistas bur- gueses surgieron del ámbito de la ética protestante (luteranos, calvi- nistas, bautistas y metodistas). Éstos formaban sociedades no solo económicas sino también éticamente reconocidas, con prestigio e identidad propia, donde la pureza de la comunión, o santa cena, era una exigencia fundamental a la cual no podían participar los judíos²³⁷.

El protestantismo, con sus denominaciones ascéticas, -conti- núa sosteniendo Weber en la *Historia Económica General*- logró crear la ética adecuada para la ascesis mundanal. No se exigió el celibato sacerdotal; el matrimonio era sólo una institución que tiene por ob- jeto la procreación racional. No se recomendó la pobreza, aunque la adquisición de riquezas no debía inducir a un goce puramente animal.

La ética laica protestante logró que los monjes escaparan del claustro, pero hizo, por su moral, de todos los creyentes un monje durante todas sus vidas. En los países clásicos de la religiosidad as- cético-protestante se podía advertir la extensión adquirida por este sello ascético, según Weber, hasta la época en que él vivía.

171. En particular, el calvinismo acentuó la idea de que el hombre es sólo administrador de los bienes que Dios le ha otorgado, censu- rando el goce; pero, por otra parte, no admitía la evasión del mundo, sino que consideraba como misión religiosa de cada individuo la co- laboración en el dominio racional del Universo.

Weber sostiene, pues, que la ética económica nació de un ideal ascético, pero luego ésta fue despojada de su sentido religioso. "Weber sostenía que el sistema económico de Europa occidental, el capitalismo, era la consecuencia no prevista de la conformidad con la ética protestante"²³⁸.

"Fue posible que la clase trabajadora se conformara con su suerte

²³⁷ WEBER, Max. *Protestantismo y Capitalismo* en WEBER, Max. *Sociología de la religión*. Bs. As., Leviatán, 2001, p. 128.

²³⁸ GOULDNER, A. *La crisis de la sociología occidental*. Bs. As., Amorrortu, 1999, p. 118.

mientras pudo prometérselo 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 halló en pleno crecimiento. Con ello se alcanzó el fin del protocapitalismo y se inició la era de hierro en el siglo XIX"²³⁹.

172. Como lo hemos mencionando, la *organización racional moderna del capitalismo* se ha logrado gracias a factores complejos y determinantes de su evolución:

- a) La bifurcación de la economía doméstica, por un lado, y de la economía industrial, por otro, y la consecuente contabilidad racional.
- b) La contabilidad racional y la separación del patrimonio industrial del individual.
- c) La comercialización vinculada a títulos de créditos y especulación racionalista en las Bolsas.
- d) Lo que ha llevado a la organización capitalista del trabajo libre y a la oposición entre el gran empresario y el jornalero libre.
- e) Una vida económica dotada de derecho y administración, con exactitud técnico-jurídica que favorece a los poseedores y capitalizadores.
- f) El hombre "profesional" -o vocacional- representante típico de la constitución de la objetivación y socialización racionales de las relaciones sociales.
- g) La educación socializada de la conducta profesional ética que aportó primeramente la ética protestante, y las consecuencias del ascetismo intramundano occidental posterior, por oposición a todas las demás religiosidades del mundo.
- h) Finalmente la posterior secularización del sentido ético en la vida, donde el ganar todo lo posible, ahorrar todo lo posible, no se acompañó ya con el darlo todo, como proponía, por ejemplo John Wesley.

173. Podemos, pues, cerrar nuestro balance investigativo, reconociendo que la tesis de Weber puede ser *parcialmente refutada*, pero que el mismo Weber, en parte, ya reconoció que su énfasis en la ética protestante (especialmente calvinista) debía ser *integrado con*

²³⁹ WEBER, Max. *Historia Económica General*. México, FCE, 1974, p. 309.

otras causas para explicar cabalmente el origen del capitalismo moderno.

En nuestra investigación se presentó, pues, la hipótesis de Max Weber según la cual la ética protestante, especialmente de origen calvinista, ha condensado las ideas morales que hicieron posible el capitalismo moderno. Sin embargo, *esta hipótesis ha sido parcialmente refutada o al menos integrada*, sosteniéndose -con la documentación presentada por otros autores como Le Gof, Hodgett, Von Martin, Sombart, See - que esta ética no es solo de origen protestante, sino que sus raíces ya se hallaban en el pensamiento cristiano (al menos en algunos aspectos) y en los comerciantes (del Renacimiento, especialmente italianos) que interpretaron las fuerzas morales, (que luego serían llamadas "virtudes burguesas"), como una bendición de Dios a sus trabajos.

El mismo Weber, en efecto, matizó luego algunas de sus afirmaciones. En algunos párrafos de la obra *La ética protestante y el espíritu del capitalismo* en la edición en la cual la incluyó en los *Ensayos de sociología de la religión*, hizo notar que, de hecho, ya había "ciertas formas importantes de actividad capitalista que son notoriamente *más antiguas* que la Reforma"²⁴⁰.

174. Weber reconoce que Leo Battista Alberti (1404-1472), el genio del Renacimiento italiano, especialmente en su obra *Della Famiglia*²⁴¹, anterior a la Reforma, menciona la importancia de las virtudes que luego la ética protestante y el capitalismo burgués apreciarían. Alberti aprecia la "industria" o ingenio aplicado al trabajo, el interés por los negocios, el gobierno ordenado sobre todo de la economía familiar²⁴². Werner Sombart, contemporáneo de Weber, estimaba que en Alberti se encuentra un precursor del espíritu del capitalismo.

Weber sostiene, por su parte, que "Sombart yerra", porque Alberti se refiere a la ética de la tradición medieval conservada por los monjes (entendida como sapiencia de la vida) y transmitida a las familias nobles, y no a los comerciantes. Por otra parte, Alberti fue un literato no conocido masivamente. Alberti reflejaba un utilitarismo y racionalismo que es frecuente y común en las situaciones económi-

²⁴⁰ WEBER, Max. *Ensayos sobre sociología de la religión*. Taurus, Madrid, 1998, Vol. I, p. 83. Cfr. ARONSON, P. - WEIS, E. *Ensayos sobre la racionalización occidental*. Op. Cit., p. 18.

²⁴¹ Cfr. ALBERTI, Leo Battista. *Libri della Famiglia*. Florencia, Mancini, 1908.

²⁴² WEBER, Max. *La ética protestante*. Op. Cit., pp. 121-124.

cas “que existe en todas partes y en cualquier época”, como esencia de la vida piadosa y con un sentido muy provechoso del capital, como se advierte también en Bernardino de Siena y otros; pero no es el reflejo de la libertad liberada de las tradiciones económicas medievales tras la Reforma.

Weber estima que el espíritu del capitalismo moderno se ha visto reflejado en los escritos de Benjamín Franklin -cuyo padre era un recalcitrante calvinista- y cuyos libros de economía fueron por cierto tiempo “el libro de lectura escolar de América”²⁴³.

175. Algunos autores contemporáneos critican a Weber el haber centrado su análisis en el ámbito, casi exclusivamente, de la religión personal. Según estos autores -como Ruano de la Fuente, o Eduardo Weis- el tránsito a la Modernidad exigió *la transformación de las estructuras tradicionales y su legitimación religiosa*, y esto no hubiese sido posible con la solas ideas personales de la Reforma²⁴⁴.

Más cabe notar que Weber entiende la acción social como la acción del individuo orientada hacia los otros, con un sentido dado por el actor. En este contexto, las ideas religiosas de la Reforma dieron un nuevo sentido a la acción social. Antes que la actividad económica, impusiese su propia lógica a las normas de conducta, se necesitaba una orientación diferente al accionar de la sociedad premoderna. “Los impulsos psicológicos, creados por la fe religiosa y la práctica de la religiosidad, marcaron la orientación del modo de vida y mantuvieron al individuo dentro de ella”²⁴⁵. Mas estas ideas, y estas nuevas actitudes de vida, requirieron luego la racionalización (financiera, burocrática, secular, etc.) de los demás sectores de la vida social.

176. En consecuencia, cabe afirmar que la ética protestante no es una causa directa y determinante del capitalismo, sino una causa *condicionante* que, entre otras, lo explican.

“Reiteradamente (Weber) señaló que en sus investigaciones acerca

²⁴³ WEBER, Max. *La ética protestante*. Op. Cit., p. 123.

²⁴⁴ Cfr. RUANO DE LA FUENTE, Y. *Racionalidad y conciencia trágica*. Madrid, Trotta, 1996, p. 176. ARONSON, P. – WEIS, E. *Ensayos sobre la racionalización occidental*. Op. Cit., p. 20.

²⁴⁵ WEBER, Max. *Ensayos sobre sociología de la religión*. Taurus, Madrid, 1998, Vol. I, p. 86. Cfr. NAISHTAT, F. (Comp.). *El problema del individualismo metodológico en Max Weber*. Bs. As., Eudeba, 1998.

de la ética protestante sólo había descubierto un grupo de factores entre otros, que habían contribuido al ascenso del capitalismo”²⁴⁶.

El capitalismo no tiene una explicación unilateralmente marxista (o materialista) ni solamente idealista. En este sentido, Max Weber sigue siendo un sociólogo con notable actualidad. Él ha sugerido que para acceder al conocimiento de una sociedad no es suficiente estudiar un aspecto de la misma; hay que considerar los diversos campos en los que se organiza la sociedad: el económico -y en particular las formas de mercado-, el religioso, el político, el artístico, el educativo, el científico, el físico y el simbólico, etc., porque las personas, los grupos, las instituciones, aun teniendo una relativa autonomía, *ocupan relaciones de poder y subordinación entre ellos*, de los que emerge la estructura social y política, y la identidad social. Como todos los hechos sociales, éstos pueden explicarse más cabalmente en forma pluricausal²⁴⁷.

177. Weber sostiene, además, que para que surja el capitalismo se requiere “una capa social desheredada, y necesitada, por tanto, de vender su energía productiva”²⁴⁸.

Weber no deseó probar lógica e irrefutablemente sus afirmaciones sobre la influencia de la ética protestante en el surgimiento del espíritu del capitalismo. Sólo pretendió elaborar un tipo de explicación que hiciese posible la comprensión de hechos o acontecimiento sociológicos. En este contexto, la ética protestante constituye un “tipo” de “estilo de vida” construido, con recursos históricos que nos hace ver que la comprensión de algunos acontecimientos son “apropiados”.

“Es posible que así se manifiesten en la realidad y bajo formas significativas, y así lo han hecho. Estas construcciones abren el camino para la localización tipológica de un fenómeno histórico... En este sentido la construcción tiene la función de un utensilio técnico que permite un esclarecimiento e instrumentación más penetrantes”²⁴⁹.

²⁴⁶ MOMMSEN, W. *Max Weber: Sociedad, política y historia*. Barcelona, Alfa, 1981, p. 179.

²⁴⁷ WEBER, Max. *Ensayos sobre sociología de la religión*. Op. Cit., Vol. I, p. 205.

²⁴⁸ WEBER, M. *Historia Económica General*. Op. Cit., p. 238).

²⁴⁹ WEBER, Max. *Sociología de la religión*. Bs. As., Leviatán, 2001, pp. 57-58. Cfr. PINTO, J. *Max Weber actual. Liberalismo ético y democracia*. Bs. As., Eudeba, 1998.

178. No cabe duda de que Calvino ha sabido resignificar *el problema de la desigualdad económica en el mundo*, indicando que quien lograba capitalizar su trabajo y enriquecerse estaba glorificando a Dios y haciendo manifiesto el hecho de su elección y predestinación (aunque se suele olvidar el hecho de que el enriquecimiento propuesto por Calvino estaba mediado y moderado por ideas teológicas).

Por el contrario, ante la desigualdad individual, el induismo recurrió a la hipótesis de la existencia injustamente vivida en vidas anteriores (y el *karma* o destino como necesidad de reencarnarse); otras religiones culparon a los antepasados de faltas que se pagan hasta la tercera y cuarta generación.

La doctrina del *karman* marcó una imposibilidad para el progreso económico.

“Con seguridad, el descuido de los propios deberes de esta casta a favor de pretensiones más altas trae consigo infaliblemente perjuicios en esta vida y en la venidera. La virtud profesional hindú es la concepción más tradicionalista imaginable del deber profesional. Las castas podían coexistir como extrañas en medio del odio más amargo - pues el que cada uno haya `merecido´ su destino no convierte el mejor destino del otro en motivo de alegría para el socialmente inferior; pero las ideas revolucionaria o la prosecución del `progreso´ eran impensables sobre esas bases, en tanto en cuanto la doctrina *karman* se mantuviera intacta”²⁵⁰.

El afán de lucro y la apreciación por la riqueza siempre estuvo presente en India; pero en ésta no fue posible el progreso social. La religiosidad india a tenido que ver con “la ausencia de desarrollo capitalista (en sentido occidental)”²⁵¹.

El hinduismo nunca ha pretendido abarcar a la “humanidad”. Ha sido una religión exclusivista. Los pecados simplemente separan a los pecadores de la comunidad, sin tener medios para la inclusión o el ascenso en la relación social. Para quien a sabiendas ha matado una vaca, le sería imposible pertenecer a la comunidad hindú²⁵².

179. De las dos opciones (la mística o la ascética) de las religiones

²⁵⁰ WEBER, Max. *Ensayos sobre sociología de la religión*. Op. Cit., Vol. II, p. 127.

²⁵¹ WEBER, Max. *Ensayos sobre sociología de la religión*. Op. Cit., Vol. II, p. 14.

²⁵² WEBER, Max. *Ensayos sobre sociología de la religión*. Op. Cit., Vol. II, p. 17.

que postulan la redención, Occidente optó por la segunda.

La mística, como entrega contemplativa, pasiva y posesiva de Dios, fue promovida, en general, por intelectuales. La ascesis fue el camino seguido por la mayoría y suponía un llegar a Dios por medio de la acción purificadora, "con el sentimiento de ser una herramienta divina"²⁵³.

Mas la ascesis occidental tuvo sus matices, en cuanto al modo de vivir en este mundo, con su cultura, y el particular con relación al dinero:

a) En *la posición católica*, la forma de considerar el empleo del dinero no fue siempre clara. Por un lado, siguió siendo conservadora en cuanto se negó, por siglos, a legitimar el préstamo a interés. Por otro, en su mensaje apreciaba la vida en pobreza libremente elegida (monacatos); pero, por otra, la Iglesia Católica llegó a ser la sede de concentración de importantes capitales y algunas órdenes religiosas funcionaron, en la Edad Media, como precursoras de bancos, guardadoras de los caudales de los nobles, y afectas a la magnificencia antes que a la parsimonia en el estimo de vida.

Mientras los monjes, como san Francisco de Asís y tantos otros, criticaba la riqueza de la Iglesia Católica y solicitaba un retorno a la pobreza de Cristo itinerante, la institución eclesiástica se opuso a la idea de un Papa pobre. En Roma, la curia había organizado un estricto y minucioso régimen fiscal: el censo (dinero que entraba del Estado Pontificio), el dinero de san Pedro (dinero de los censos de los países que se consideraban súbditos del Papa), tasas por los palios (dinero de la constitución de arzobispos y contributos de la visita al Papa, "*ad limina*"); servicios comunes (dinero por la confirmación o reconocimiento de la confirmación de obispos). Todo este dinero se repartía por mitades entre el papa y el colegio cardenalicio (nobleza romana). A esto se le añadían los despojos (dinero de los prelados difuntos); procuraciones (dinero por las visitas canónicas a obispos); tasas de cancillería (obtenidas de privilegios); el décimo (de las ganancias para el mantenimiento de la Iglesia); los subsidios (para las cruzadas); las donaciones recomendadas en los testamentos de los comerciantes, para purificar sus pecados y salvar sus almas; los frutos intercalares de los beneficios vacantes (*fructus medii temporis*: lo obtenido en las diócesis que no tenían nombrados a sus obispos); los

²⁵³ WEBER, Max. *Ensayos sobre sociología de la religión*. Op. Cit., Vol. I, p. 208.

anuales (las ganancias del primer año de un beneficio obtenido), etc. Los que no pagaban en tiempo eran suspendidos, excomulgados o entredichos²⁵⁴. El Papa Juan XXII atacó con severidad²⁵⁵ a los *Fraticelli* que deseaban un retorno a la pobreza en toda la Iglesia, y recordaban que Cristo no había poseído propiedades: cuatro de ellos fueron quemados como heréticos por la inquisición de Marsella (1312). Mientras la nobleza se aburguesaba, el clero se secularizaba y ambos se acomodan al nuevo espíritu de la época que estaban creando. Ambos, nobleza y clero, eran hostiles a todo extremismo. La curia, en particular, percibió la importancia de lo que sería luego la racionalización capitalista futura: “un gran aparato administrativo centralizado”.

“Con Florencia, la curia es el primer centro del cálculo correcto, de la contabilidad comercial y de la correcta teneduría de libros”²⁵⁶.

En la modernidad, el pensamiento católico oficial no tuvo grandes expresiones escritas ni toma de posición teórica en favor del capitalismo. Se deberá esperar las grandes encíclicas del fin de siglo XIX y XX, para ver este tipo de documentos.

b) En la *posición calvinista*, la fe en la predestinación salvó la suprema intervención de Dios con la gracia dada gratuitamente; pero esto lo logró a un alto precio, pues parece renunciar a la bondad absoluta de Dios²⁵⁷. La ascética fue sólo expresión de la elección.

c) Un camino intermedio fue el elegido por la *comunidad metodista*. Esta no aceptaba la idea de predestinación, pero sí veía en la actividad profesional y ascética una forma de expresar el agradecimiento a Dios por los dones recibidos. La ética profesional, entonces, se vuelca al *servicio de la vida plena en la comunidad*, con un sentido de utilidad personal y social al servicio de Dios y querida por Él. Al mismo tiempo, protesta contra la paradoja de la modernidad: ésta consistió, primero, en apelar a la ética religiosa para dar sentido al mundo cotidiano; pero, luego, el pensamiento moderno, “al desli-

²⁵⁴ BIHLMEYER, K. – TUECHLE, H. *Storia della Chiesa*. Brescia, Morcelliana, 1997, Vol. III, pp. 54-57. Cfr. ARANGUREN, José Luis. *Catolicismo y Protestantismo como formas de existencia*. Madrid, Revista de Occidente, 1952.

²⁵⁵ Cfr. *Constitutio “Cum intrer nonullos”*, 12 de noviembre de 1323,

²⁵⁶ VON MARTIN, A. *Sociología del Renacimiento*. México, FCE, 2003, p. 113.

²⁵⁷ FIDANZA, E. “Racionalización cultural y desencantamiento en la sociología de la religión de Max Weber” en ARONSON, P. – WEIS, E. *Ensayos sobre la racionalización occidental. Sociología de la religión en Max Weber*. Op. Cit., p. 55.

garse de ella se revela impotente para dar una respuesta racional a la vida y al mundo"²⁵⁸. Weber advirtió el mejor fruto del protestantismo ascético ha consistido en "la racionalización metódica de la vida moral", y en la creencia de que "Dios bendice a los suyos concediéndoles el triunfo en sus trabajos"²⁵⁹, en lo que insistió Wesley. Pero *Weber no llegó a advertir la riqueza de la síntesis propuesta por Wesley* que no separó por un lado el sentimiento y por otro la razón; por un lado la fe y por otro la ciencia, por un lado el aprecio por el trabajo y, por otro, la ayuda social y el rendimiento de gracias a Dios. Es justamente la ruptura de esta unidad -no deseada por Wesley- la que dará las desastrosas consecuencias de *una acumulación sin sentido humano, de una teología racionalizada pero que no da sentido a la vida, de un mundo desmitificado pero "sin valores últimos"*, en expresión de Weber, de una ciencia con grandes medios pero frecuentemente a la deriva en sus finalidades.

180. Cabe, finalmente recordar, con las palabras de Max Weber, que lo que está en juego en la cultura humana, hoy en vías de globalización, es *el sentido de las vidas humanas*; es una cuestión de valores y no sólo de investigación, la cual generalmente se pone al servicio de ciertos valores e ideales previamente apreciados. Weber no aceptaba una ciencia que se había vuelto dogmática, la cual no deseaba ver los hechos incómodos y las realidades de la vida en su dureza. Por su parte, proponía una nueva creación de sentido (siempre relativizado); pero, en su visión racionalizadora del mundo, cautivado por la Modernidad, ya no apelaba ni daba espacio a un ámbito de fe sentida en el corazón que da lugar a la fraternidad.

"El destino de una época de cultura que ha comido del árbol de la ciencia, consiste en tener que saber que podemos hallar el *sentido* del acaecer del mundo, no a partir del resultado de una investigación, por acabada que sea, sino siendo capaces de crearlo; que las cosmovisiones jamás pueden ser producto de un avance en el saber empírico, y que, por lo tanto los ideales supremos que nos mueven con la máxima fuerza se abren camino, en todas las épocas, solo en la lucha con otros ideales, los cuales son tan sagrados para otras personas

²⁵⁸ CERVIÑO, M. "Max Weber y la razón ilustrada" en ARONSON, P. – WEIS, E. *Ensayos sobre la racionalización occidental. Sociología de la religión en Max Weber*. Op. Cit., p. 113.

²⁵⁹ WEBER, Max. *La ética protestante*. Op. Cit., p. 78, 82.

como para nosotros los nuestros"²⁶⁰.

181. La investigación sobre Weber nos da la oportunidad de advertir cómo se fue pensando una forma de vida que en gran parte dominó y domina una forma de pensar con la cual grandes grupos de personas se identifican: el capitalismo moderno. Indudablemente los hombres generan ideas e ideales, generalmente a través de personas que marcaron un cambio en el dominio político y social y en la forma de justificar la acumulación de la producción²⁶¹.

En la propuesta de la modernidad, expresada en la revolución francesa, se hallaban en juego tres ideales: el de la libertad, el de la igualdad y el de fraternidad, pero reducidos, en gran parte, a quienes lucharon por esas ideas, esto es, los señores de los burgos, propietarios y comerciantes. Sólo posteriormente, otra clase social, la de los trabajadores obreros, tratará de reivindicar esos ideales para ella.

No ha sido nuestro propósito, en esta investigación, realizar un planteamiento de todas las perspectivas sobre este tema, sino ceñirnos a la interpretación y crítica de la posición weberiana. Esto nos ha puesto de manifiesto que la sociedad no es un hecho natural, sino *una construcción realizada por personas*, mediante pactos sociales en los que intervienen *numerosas causas*: económicas, políticas, culturales y donde la *educación* informal y formal ha sido y es una concausa importante para la apreciación y gestación de una u otra forma de sociedad. Una sociedad humana no se identifica como una sola forma de ser social: existieron y existen diversas formas de organización; pero son siempre los hombres organizados los que pueden planificar y generar una forma de vivir. La ética protestante influyó en este proyecto y proceso; pero, luego, fue suplantada, por un lado, por una visión democrática; pero, por otro, por una visión de acumulación que sus fundadores no deseaban. No cabe duda que, por ejemplo, personas como John Wesley, desde una perspectiva ética, apreciaron una forma de *vida de trabajo, de ahorro y de solidaridad* para con todos, especialmente para con los más indefensos, a fin de éstos tuvieran *sus propias formas de labrar una vida digna, productiva y autónoma* y no permanecer en una constante indigencia; a fin de que la única solución permanente no fuese sólo el asistencialismo. El mismo Wesley advertía la dificultad para llegar ade-

²⁶⁰ WEBER, Max. *Ensayos sobre metodología sociológica*. Op. Cit., p. 46. Cfr. FERRÉ, N. G. "El problema ético-social del trabajo en Max Weber" en *Stromata*, 2003, nº ¾, pp. 239-259.

²⁶¹ Cfr. BOLTANSKI, L. – CHIAPELLO, É. *El nuevo espíritu del capitalismo*. Madrid, Akal, 2000.

lante sobre todo este tercer aspecto -la solidaridad, o el dar-, pero para ello luchó toda su vida.

182. Aunque los ideales fuertemente vigentes han sido los de la ética mundana secularizada del trabajo y del ahorro, pero no de la *solidaridad*; sin embargo, este ideal (organizado de diversas formas) sigue vigente e intenta ser un ideal que otorgue también *la identidad social* a la sociedad moderna contemporánea, so pena de deshumanizarse. La *identidad colectiva exige una constante construcción*; porque esta identidad es *permanencia y pertenencia* a un grupo, que otorga a sus miembros prestigio y poder, primero familiar, luego barrial, congregacional, ciudadano, patrio y cosmopolita. Esta identidad, hecha conciencia ciudadana, requiere valores y derechos humanos irrenunciables, "los *valores últimos* y más sublimes", según la herencia del pensamiento de Weber, se habían retirado por un tiempo, "o bien al reino ultraterreno de la vida mística, o bien a la fraternidad de las relaciones inmediatas de los individuos entre sí"²⁶². Estos valores hoy parecen requerir la construcción de una nueva ciudadanía que vive de ellos, participa en su construcción y los defiende como proyecto de vida individual y colectivo, con una identidad en la que tiene lugar la igualdad y la diversidad, la libertad y la fraternidad.

183. Esta es una parte fundamental de la filosofía crítica: el hombre vive siempre en dos mundos; el mundo de los intereses y deseos, y el mundo de la realidad que fluye. La crítica y el avance en el mejoramiento humano requiere siempre de una apertura que supere el presente, de un proyecto que dé una identidad inicial, que ponga en discusión y oriente la contingencia en que se vive. La identidad como proceso de identificación colectiva (como proyección, pertenencia y permanencia) es una tipificación que trascende los casos particulares y éstos adquieren valor en esa tipificación vital.

Construir la *identidad ciudadana* implica comprender su conflictiva existencia múltiple en la no fácil *tarea solidaria de ser socios*. No se trata de consolar a las minorías o enfrentarlas, sino de lograr el tipo ideal de la convivencia en igualdad de derechos y en las diferencias que genera una vida en libertad, en trabajo, en esfuerzo ciudadano y participativo, donde nada que es humano le es ajeno²⁶³.

²⁶² WEBER, Max. *El político y el científico*. Op. Cit., p. 229. Cfr. GALIMBERTI, K. *Nietzsche. Una guía*. Bs. As., Nueva Visión, 2004, p. 1159.

²⁶³ PÉREZ LINDO, A. *Reconstruir la sociedad, reinventar el Estado*. Bs. As., Proyecto, 2003, p.

BIBLIOGRAFÍA

- ALTAMIRANO, C. (Dir.) *Términos críticos de sociología de la cultura*. Bs. As., Paidós, 2002.
- ANDERSON, G. *Espíritu y mensaje del protestantismo*. Bs. As., Aurora, 1946.
- ARANGUREN, José Luis. *Catolicismo y Protestantismo como formas de existencia*. Madrid, Revista de Occidente, 1952.
- ARCAUTE, D. y otros. *Lutero ayer y hoy*. Bs. As., Aurora, 1984.
- ARMSTRONG, Karen. *Una historia de Dios: 4000 años de búsqueda en el Judaísmo, el Cristianismo y el Islam*. Madrid, Paidós, 1995.
- ARONSON, P. – WEIS, E. *Ensayos sobre la racionalización occidental. Sociología de la religión en Max Weber*. Buenos Aires, Prometeo, 2004.
- AVELING, Francis. "La Escuela alemana del racionalismo teológico", en *Racionalismo*. Ed. electrónica: <http://www.aciprensa.com/Enciclopedia/racionalismo.htm> (07/09/04)
- BAINTON, R. *Lutero*. Bs. As. Sudamericana, 1955.
- BALLIVIAN CALDERON, René. *El capitalismo en las ideologías económicas contemporáneas*. Bs. As., Paidós, 1972.
- BARBANZA, José. *Lutero: su vida, su carácter, sus controversias*. Bs. As., Atlanta, 1940.
- BAUBÉROT, Jean. "El protestantismo" en DELUMEAU, Jean (Dir.). *El hecho religioso: Enciclopedia de las grandes religiones*. Madrid, España, Alianza Editorial, 1995, pp. 175-198.
- BELLINA, IRIGOYEN, J. *La economía política de los fondos de pensión*. Rosario, UCEL, 2004.
- BENDIX Reinhard. *Max Weber*. Bs. As., Amorrortu, 1979.
- BIELER, A. *El humanismo social de Calvino*. Bs. As., Escaton, 1973.
- BIHLMAYER, K. – TUECHLE, H. *Storia della Chiesa*. Brescia, Morcelliana, 1997, Vol. I- IV.

119. ALTAMIRANO, C. (Dir.) *Términos críticos de sociología de la cultura*. Bs. As., Paidós, 2002. CEPAL. *La igualdad de los modernos. Reflexiones acerca de la realización de los derechos económicos, sociales y culturales en América Latina*. Costa Rica, Cepal – IIDH, 1997.

- BOLTANSKI, L. – CHIAPELLO, É. *El nuevo espíritu del capitalismo*. Madrid, Akal, 2000.
- BOSC, Jean y otros. *Teólogos protestantes contemporáneos*. Salamanca, Sígueme, 1988.
- BREINER, Peter "The political logic of economics and the economic logic of modernity in Max Weber" en *Political Theory*. 1995, Feb., Vol. 23, nº 1, pp. 25-48.
- CALVINO, Juan. *Institución de la religión cristiana*. Rijswijk (Z. H.; Países Bajos), Fundación editorial de literatura reformada, 1968, Vol. I-II.
- CALVINO, J. *Breve Instrucción Cristiana*. Barcelona, Literatura Reformada, 1966.
- CALVINO, J. *Treatise against the Anabaptists and against the Libertines*. Grans Rapids (MI), Baker Academic, 1982.
- CARVAJAL ARAVENA, Patricio. "La reforma política. Una introducción al pensamiento político-jurídico del protestantismo en los siglos XVI y XVII" en *Cuadernos Jurídicos*. Facultad de Derecho. Universidad Adolfo Ibáñez, noviembre, 1999. Vol. 13, pp. 1-47.
- CHIAPINI, Julio O. "El iusnaturalismo protestante a través de Pufendorf, Thomasius y Wolff" en *Revista de Ciencias Sociales*. 1989, Vol. 22, pp. 75-89.
- CHOWERS, Eyal. "Max Weber: The Fate of Homo-hermeneuticus in a Disenchanted World" en *Journal of European Studies*. 1995, June, Vol. 25, nº 98, pp. 123-141.
- COICAUD, Jean-Marc. *Legitimidad y política. Contribución al estudio del derecho y de la responsabilidad política*. Rosario, Homo Sapiens, 1997.
- CONSEJO PONTIFICIO JUSTICIA Y PAZ. *Aspectos éticos y sociales de la economía*. Madrid, PPC, 1995.
- DANIELS, W. *Illustrated History of Methodism in Great Britain and America*. New York, Phillips and Hunt, 1879.
- DAVIES, Christie. "The Protestant ethic and the comic spirit of capitalism" en *The British Journal of Sociology*, 1992, Sept., Vol. 43, nº 3, pp. 421-443.
- DIEZ DE VELASCO, Francisco. *Hombres, ritos, dioses: Introducción a la historia de las religiones*. Madrid, España, Editorial Trotta, 1995.
- DOWSE, R. – HUGHES, J. *Sociología política*. Madrid, Universidad, 1995.

- ENGEL, Mary. *John Calvin's perspectival Anthropology*. Atlanta, Sholar, 1988.
- EWING, Sally. "Formal justice and the spirit of capitalism: Max Weber's sociology of law" en *Law and Society Review* 1987, July, nº 3, pp. 487-512.
- FANFANI, Amintor. *Catolicismo y protestantismo en la génesis del capitalismo*. Madrid, Rialp, 1958.
- FAULKNER, J. *Los metodistas*. Bs. As., Imprenta Metodista, s/f.
- FEBVRE, L. *Martín Lutero: un destino*. México, FCE., 1980.
- FERNÁNDEZ Marta. *Poder y teoría sociológica*. Bs. As., Almagesto, 1992.
- FERRÉ, N. G. "El problema ético-social del trabajo en Max Weber" en *Stromata*, 2003, nº ¾, pp. 239-259.
- FITZER, G. *Lo que verdaderamente dijo Lutero*. México, Aguilar, 1998.
- GARCÍA CANCLINI, N. *Diferentes, desiguales, y desconocetados. Mapas de la interculturalidad*. Barcelona, Gedisa, 2004.
- GARCÍA VILLOSLADA, R. *Raíces históricas del luteranismo*. Madrid, BAC, 1997.
- GATTINONI, C. *Principios del movimiento metodista*. Bs. As., Servir, 1982.
- GIACOMO, Martina. *La Iglesia de Lutero a nuestros días*. Madrid, Cristiandad, 1974.
- GIDEENS, Anthony. *El capitalismo y la moderna teoría social*. Barcelona, Labor, 1994.
- GIDDENS, Anthony. *Política y sociología en Max Weber*. Madrid, Alianza, 1976.
- GONZALO MASSOT, V. *Max Weber y su sombra*. Bs. As., Ediciones INICIP-UCA, 1984.
- GRONDONA, M. *Bajo el imperio de las ideas morales. Las causas no económicas del desarrollo económico*. Bs. As., Sudamericana, 1987.
- HARTMANN, G. *Martín Lutero, su vida, su obra*. Madrid, Suárez, 1984.
- HEINS, Volker "Weber's Ethic and the Spirit of Anti-Capitalism" en *Political Studies*. 1993, June, Vol. 41, nº 2, pp. 269-284.
- HILL, Cristofer. *De la Reforma a la Revolución Industrial 1530-1780*. Barcelona, Ariel, 1980.
- HOBBSAWM, E. *Las revoluciones burguesas*. Barcelona, Labor,

- 1985.
- HOOGSTRA, Jacob. *Juan Calvino profeta contemporáneo*. Tarrassa, Clie, 1973.
- JACOBS, Struan. "Popper, Weber and the Rationalist Approach to Social Explanation" en *The British Journal of Sociology*, 1990, Dec., Vol. 41, nº 4, pp. 559-571.
- JONES, Larry E. "In the Twilight of the Liberal Era: Max Weber and the Crisis of German Liberalism" en *Central European History*, 1989, March, Vol. 22, nº 1, pp. 89-103.
- JONES, R. *La fe y la experiencia de los Cuáqueros*. México, Casa de Publicaciones, 1946.
- KARADY, V. *Los judíos en la modernidad europea*. Madrid, Siglo XXI, 2000.
- KRUIHOF, B. *The High Points of Calvinism*. Grand Rapids (Michigan), Baker Book House, 1945.
- LACHMAN, Richard. "Origins of Capitalism in Western Europe: Economic and Political Aspects" en *Annual Review of Sociology* 1989, annual, Vol. 15, pp. 47-71.
- LAZARTE, R. *Max Weber. Ciencia y valores*. Rosario, Homo Sapiens, 2005.
- LEFORT, Claude. *La incertidumbre democrática. Ensayos sobre lo político*. Barcelona, Anthopos, 2005.
- LE GOFF, Jacques. *Mercaderes y banqueros de la Edad Media*. Bs. As., Eudeba, 1972.
- LE GOFF, Jacques. *Pensar la historia: Modernidad, presente, progreso*. Barcelona, Paidós, 1991.
- LE GOFF, J. *La civilización de Occidente Medieval*. Barcelona, Paidós, 1999.
- LEITH, John. *John Calvin's Doctrine of the Christian Life*. Kentucky, John Knox Press, 1989.
- LILJE, Hanns. *Lutero*. Barcelona, Salvat, 1986.
- LOWY, Michael "Weber against Marx? The Polemic with Historical Materialism in the Protestant Ethic" en *Science and Society* 1989, Spring, Vol. 53, nº 1, pp. 71-84.
- LUTERO, M. *Escritos políticos*. México, Folios, 1982.
- LUTERO, Martín. *Obras de Martín Lutero*. Bs. As., El Escudo, 1977. Vol. I-X.
- MANENT, P. *Historia del pensamiento liberal*. Bs. As., Emecé, 1990.
- MARSHALL, G. *En busca del espíritu del capitalismo*. México, FCE,

- 1982,
- MASLOW, Abraham. *El hombre autorrealizado. Hacia una psicología del ser*. Bs. As., Troquel, 1993.
- MELOSSI, D. *El estado de control social. Un estudio sociológico de los conceptos de estado y control social en la conformación de la democracia*. México, Siglo XXI; 1992.
- MERSHMAN, Francis. *Juan Calvino*. Ed. electrónica: http://www.lafacu.com/apuntes/filosofia/Juan_calvino/default.htm (2/09/04).
- MILLER, David. *Enciclopedia del pensamiento político*. Alianza Editorial, Madrid, 1989, p. 227-229.
- MOKROSCH, R. "Política y sociedad en la teología de Lutero" en *Concilium. Revista Internacional de Teología*. Vol. 118: *Lutero ayer y hoy*. 1976, pp. 177-192.
- MOMMSEN, W. J. *The Age of Bureaucracy. Perspectives on the Political Sociology of Max Weber*. Oxford, Blackwell, 1974.
- MOMMSEN, W. *Max Weber: Sociedad, política y historia*. Barcelona, Alfa, 1981.
- MOMMSEN, W. *The Political and Social Theory of Max Weber*. Chicago, University Press, 1992.
- NAISHTAT, F. (Comp.). *El problema del individualismo metodológico en Max Weber*. Bs. As., Eudeba, 1998.
- NORWOOD, F. *The Story of American Methodism*. Nashville, Abingdon Press, 1974.
- OAKES, G. *Max Weber und Heinrich Rickert. Methodologie und Werttheorie*. Frankfurt: Suhrkamp, 1989.
- OUTLER, A. *John Wesley*. New York, Oxford University Press, 1964.
- PARSONS, Talcott y otros. *Presencia de Max Weber*. Buenos Aires, Nueva Visión, 1971.
- PÉREZ LINDO, A. *Reconstruir la sociedad, reinventar el Estado*. Bs. As., Proyecto, 2003.
- PINTO, J. *Max Weber actual. Liberalismo ético y democracia*. Bs. As., Eudeba, 1998.
- PUECH, Henri-Charles. "La Reforma y los protestantismos" en *Historia de la Religiones: Las religiones constituidas en Occidente y sus contracorrientes*. Madrid, España, Siglo Veintiuno Editores, Vol. I, pp. 253-375.
- PUFENDORF, Samuel en MILLER, David. *Enciclopedia del pensamiento político*. Alianza Editorial, Madrid, 1989, p. 535-537.

- RILLET, J. *Calvin*. Paris, Fayard, 1963.
- RINGER, Fritz. "Max Weber on the Origins and Character of the Western City" en *Critical Quarterly*. 1994, Winter, Vol 36, n° 4, pp. 12-19.
- ROMERO, J. L. *La cultura occidental*. Bs. As., Siglo XXI, 2004.
- ROSS, H. E. "Weber then and now *Critical Quarterly*" en *Perception*, 1995, 24:6, 600-602.
- RUANO de la FUENTE, Yolanda. *Racionalidad y conciencia trágica. La modernidad según Max Weber*. Trotta, Madrid, 1996.
- SARTORI, G. *La política. Lógica y método en las ciencias sociales*. México, FCE, 2003.
- SMART, Ninian. "América del Norte" en *Las religiones del mundo*. Madrid, España, Ediciones Akal, 2000, pp. 365-396.
- SMART, Ninian. "El auge de Europa y la reforma del cristianismo" en *Las religiones del mundo*. Madrid, España, Ediciones Akal, 2000, pp. 326-364.
- SPERNA WEILAND, J. *La nueva teología protestante*. Bs. As., Lohlé, 1971.
- SCHAPIRO, Jacob. *Liberalismo: su significado e historia*. Bs. As., Paidós, 1985.
- STAUFFER, Richard. *La Reforma*. Barcelona, Vilassar de Mar, 1974.
- STICKELBERGER, E. *Calvin: a Life*. Richmond (VA), John Knox, 1961.
- STOCKWELL, B. *¿Qué es el protestantismo?* Bs. As., Aurora, 1987.
- STRAND, Kenneth. *Introduction to the Religious Thought of Luter, Swingli and Calvin. Selected Studies*. Arbor, Braun-Brumfield, 1974.
- TROELTSCH, E. *El protestantismo y el mundo moderno*. México, FCE, 1951.
- VALCÁRCEL, A. *El miedo a la igualdad*. Barcelona, Crítica, 2003.
- VAN HALSEMA, Thea. *Así fue Calvino*. Michigan, Tell, 1977.
- VERNIK, E. *El otro Weber. Filosofías de vida*. Bs. As., Colihue, 1996.
- WAGNER, G./ ZIPPRIAN, H. *Wertfreiheit - Eine Studie zu Max Webers kulturwissenschaftlichen Formalismus* (Libertad de valores - Un estudio sobre el formalismo científico cultural de M. Weber). *Zeitschrift für Soziologie*, Jg. 1989, 18 Febrero, pp. 4-15.
- WAISMANN, A. *El historicismo contemporáneo: Spengler, Troeltsch, Croce*. Bs. As., Nova, 1960.
- WEBER, Marianne. *Biografía de Max Weber*. México, FCE, 1995.

- WEBER, Max. *Basic Concept in Sociology*. London, P. Owen, 1962.
- WEBER, Max. *Economía y sociedad*. México, FCE, 1977.
- WEBER, Max. *El político y el científico*. Madrid, Alianza, 1980.
- WEBER, Max. *Ensayos sobre metodología sociológica*. Buenos Aires, Amorrortu, 1982.
- WEBER, Max. *Estructuras de poder*. Leviatán, 1985.
- WEBER, Max. *Gesammelte Aufsätze zur Religionssoziologie*. Tübingen, Mohr Siebeck, 1988. Versión castellana: *Ensayos sobre sociología de la religión*. Taurus, Madrid, 1998, Vol. I-II.
- WEBER, Max. *Historia económica general*. México, FCE, 1997.
- WEBER, Max. *La ética protestante y el espíritu del capitalismo*. México, Premiá, 1985.
- WEBER, Max. *Los escritos políticos*. México, Folios, 1981.
- WEBER, Max. *Sociología de la religión*. Bs. As., Leviatán, 2001 (Incluida en el primer volumen de los *Ensayos sobre sociología de la religión*. Taurus, Madrid, 1998).
- WEBER, Max. *The Theory of Social and Economic Organization*. New York, Oxford University Press, 1947.
- WEBER, Max. *Sobre la teoría de las ciencias sociales*. Madrid, Península, 1971.
- WEBER, Max. *Sociología del trabajo social*. Madrid, Trotta, 1994.
- ZARET, David. "Calvin, covenant theology, and the Weber thesis" en *The British Journal of Sociology*. 1992, Sept., Vol. 43, nº 3, pp. 369-392.