



caen sobre su orgullo, ahora debe luchar consigo mismo. El alba espera la hora en que el hombre renuncie a su poder de hacer cosas que lo separan de los demás. Prometeo nos enseñó a dar forma al hierro. Epimeteo sólo tiene que aprender a dejar hablar a su corazón. El drama de Prometeo era una lucha con los dioses. El drama de Epimeteo es la búsqueda de la paz entre los hombres.

CAPÍTULO XIII

“LA ETICA PROTESTANTE” CON MENOS LAGRIMAS

James Luther Adams

Para buena parte del uso corriente “la ética protestante” está asociada con el muy influyente libro de Max Weber (1864-1920) aparecido por primera vez en Alemania en 1904-1905¹. Ningún libro de este tipo ha dado lugar a una tan amplia variedad de estudios eruditos, muchos de los cuales constituyen una gran tergiversación.

Una de las más groseras simplificaciones es proporcionada por William H. Whyte quien, en un análisis de Weber, afirma que el desarrollo y la supervivencia del más apto representa “la ética protestante en su forma más pura”². Otra concepción equivocada sintetiza la tesis de Weber con la fórmula siguiente: “El protestantismo —o el calvinismo— produjo el capitalismo”³. Otros recitan el clisé “El capitalismo produjo el calvinismo” como una fórmula de encantamiento, con la finalidad de demostrar que Weber era marxista. Como síntesis de las tesis de Weber, estas fórmulas son, en el mejor de los casos, mucho menos que verdades a medias. Pasan por alto que Weber rechazaba enérgicamente toda teoría monocausal de la historia, ya fuera idealista o realista (marxista).

Me he decidido a presentar este ensayo en homenaje a Erich Fromm en parte porque él ha manifestado un interés permanente y sistemático por el papel del cristianismo, y en especial del protestantismo, en la cultura occidental. Por supuesto, no es mi propósito recapitular y eva-

¹ Max Weber, *The Protestant Ethic and the Spirit of Capitalism*, trad. de Talcott Parsons, prólogo de R. H. Tawney (Nueva York, Charles Scribner's Sons, 1930). Weber también expuso sus opiniones sobre la ética protestante en un trabajo complementario de fecha posterior, “The Protestant Sects and the Spirit of Capitalism”, incluido en H. Gerth y C. W. Mills (trads. y comps.), *From Max Weber: Essays in Sociology* (Nueva York, Oxford University, 1946). En lo sucesivo designaremos a la primera de las obras mencionadas con la abreviatura PE.

² William H. Whyte, *The Organization Man* (Nueva York, Simon and Schuster, 1956), pág. 14.

³ Una versión exagerada de este estereotipo surgió durante una conversación que tuve hace algunos años en París con el filósofo ruso Nicolas Berdyaev, que escribió mucho sobre religión y capitalismo. Hablando de la ética protestante, dijo: “Podría haberse predicho que la civilización norteamericana algún día se derrumbaría, pues está basada en el calvinismo. Vemos este derrumbe no sólo en vuestros codiciosos comerciantes sino también en vuestros *gangsters*. Legs Diamond es un descendiente espiritual de Juan Calvino”. Después de una discusión de pocos minutos, Berdyaev dijo asombrado: “¡Qué sorpresa! ¿Por qué nadie me dijo hasta ahora que esos *gangsters* no son presbiterianos?”



luar todo lo que Weber intentó y realizó en sus estudios de la “ética protestante”. (Ubicaré esta expresión entre comillas cuando me refiera a su concepción.) Esa tarea ya fue realizada por un gran número de estudiosos.

Sobre todo me preocupa lograr dos propósitos: 1) recordar al lector que el estudio de Weber, puesto que trataba del “protestantismo ascético” en su relación con el comportamiento económico, de ningún modo pretendía ser una relación completa de la ética protestante, y 2) demostrar que la exposición de Weber, aun dentro de estos límites, no toma en cuenta importantes aspectos del “protestantismo ascético” y que, en consecuencia, no presta atención a una influencia significativa de la ética protestante, en particular con respecto a un rasgo indispensable de la democracia anglo-norteamericana: la asociación voluntaria. En vista de que Weber lamenta con lágrimas el resultado último (según él lo ve) de “la ética protestante”, la finalidad de este ensayo es poner límites a su concepción de esa ética, y así verla con menos lágrimas⁴. Esta evaluación debe tomar en cuenta los presupuestos filosóficos de Weber y en especial algunos juicios de valor.

Weber no era un sociólogo, si la palabra se aplica sólo al especialista que examina grupos humanos mediante encuestas y estadísticas. Weber debe ser clasificado junto con figuras fecundas tales como Marx y Nietzsche, Adam Smith y Hegel. En una carta de su juventud escribió: “La honestidad de un estudioso contemporáneo, y sobre todo de un filósofo contemporáneo, puede medirse por la posición que adopte ante Nietzsche y Marx. Quien no admita que le hubiera resultado imposible realizar la parte más importante de su tarea sin el aporte que esos dos pensadores han realizado, se engaña a sí mismo y a los demás”⁵.

Weber, preparado inicialmente en derecho y economía, era un hombre de fuertes convicciones morales. Por sobre todo le preocupaban los valores de la civilización y los modos en que estos valores habían sido formulados, puestos en práctica o deformados. En tanto científico social, empero, distinguía las afirmaciones de hecho de los juicios de valor, sosteniendo que el científico social debe limitarse a las primeras. No obstante, no pocas veces interrumpe su exposición para presentar un juicio de valor, y luego disculparse antes de retornar al tema que está tratando. Vemos aquí una aguda tensión interna entre el compromiso con la objetividad científica y los valores de la integridad moral y la responsabilidad individual. Una tensión semejante se observa entre su preocupación por la libertad y la responsabilidad individuales y su apoyo a un estado alemán fuerte.

En su examen de los valores de la civilización Weber daba por supuesta una concepción del hombre como ser histórico y social. Desde luego, llegó a desarrollar una filosofía de la historia. Para su punto de

⁴ Este ensayo es una versión considerablemente modificada de una conferencia pronunciada en la Universidad de Mainz, y que apareció en *Zeitschrift für Evangelische Ethik*, XII, Nº 4/5 (1968), págs. 247-267.

⁵ E. Baumgarten, *Max Weber, Werk und Person* (Tubinga, 1964), pág. 554. Citado por Arthur Mitzman (véase nota 7 más adelante).

vista tiene fundamental importancia el hecho de que el sociólogo, como cualquier otra persona que trate de comprender el comportamiento humano, debe ocuparse del *significado* de esa conducta. El sociólogo se ocupa del comportamiento, dice, “cuando y en la medida en que el individuo le atribuye un significado”⁶. Para Weber, como antes para Wilhelm Dilthey, el concepto de significado —un sentido de la relación entre las partes y el todo— permitía sondear por debajo del simbolismo de los mitos religiosos y culturales, en busca de “un ‘cosmos’ significativo”; es decir, de las sanciones sociales y psicológicas fundamentales y de las lealtades últimas. Sostenía que estas últimas estaban “religiosamente condicionadas” en la medida en que constituían “un completo estilo de vida”. Precisamente debido a su preocupación por el significado (y la ausencia de significado), Weber, como científico social “objetivo”, se ocupó de los aspectos más “subjetivos” de la aventura humana. En un sentido específico, entonces, era un sociólogo teológico, aunque se consideraba religiosamente “antimusical”.

Al explicar su doctrina del hombre, Weber sostenía que las ideas no son meros epifenómenos de las condiciones y luchas sociales, sino que influyen de modos decisivos en el comportamiento y la historia humanas. Al mismo tiempo, desde luego, reconocía la existencia de una relación recíproca entre las ideas y los factores condicionantes. Toda su obra, por lo tanto, está llena de tensiones, y es paradójico que, a pesar de su rechazo del determinismo y a causa de su reconocimiento de los factores condicionantes (tales como las consecuencias no buscadas de las ideas), fuera, en oposición a Marx, pesimista en su ponderación de las posibilidades presentes y futuras.

En su estudio de “la ética protestante” Weber tuvo en cuenta sus estudios anteriores acerca del despotismo de las plantaciones de esclavos romanas, de las prácticas monopolísticas de los gremios medievales, del egoísmo estrecho y la insensibilidad política de los Junkers, y también del autoritarismo de Bismarck. Por supuesto, dentro de su perspectiva, su propio padre era un bien conservado lacayo del autoritarismo de Bismarck así como un esopo insensible y dominante⁷.

Todos estos rasgos estuvieron presentes en la decisión de Weber de estudiar “la ética protestante”, pero, como el título del libro lo indica, su preocupación exclusiva era examinar la relación de esa ética con el espíritu del capitalismo. Para su concepción, tanto este espíritu como esa ética representan rasgos únicos de la historia de las religiones y de la historia de los capitalismo; además, estas entidades históricas entran entonces en relaciones recíprocas. Sin la ética del protestantismo ascético, el espíritu del capitalismo ascético no podría haberse difundido tan fácilmente. Por otra parte, el espíritu del capitalismo, a

⁶ Max Weber, *Theory of Economic and Social Organization*, Talcott Parsons (comp. y trad.) (Nueva York, Oxford University Press, 1947), pág. 88.

⁷ Arthur Mitzman en *The Iron Cage: An Historical Interpretation of Max Weber* (Nueva York, Alfred A. Knopf, 1970) presenta una detallada exposición en términos de psicología profunda de las luchas políticas y familiares con las que se vio enfrentado Weber durante el periodo inmediatamente anterior a su trabajo sobre “la ética protestante”.



su vez, afectó al desarrollo —y, por cierto, a la transformación— de “la ética protestante”.

Las características únicas de la situación moderna, según las ve Weber, pueden observarse examinando su concepción del “capitalismo racional” y de “la ética protestante”. Estas características de la cultura moderna no son sino dos aspectos de un invasor racionalismo occidental, manifiesto también en las artes, las ciencias y las formas de la organización social. El capitalismo racional conquistó su existencia cortando amarras con el capitalismo político y el orden patrimonial del período anterior. El capitalismo racional no sólo promueve la organización libre de la fuerza de trabajo y la idea del mérito intrínseco del trabajo, sino que rechaza la concepción de que adquirir dinero es un mal necesario. En cambio, considera el ganar dinero como una obligación ética; rechazando la idea de que deben fijarse límites a los niveles de vida, promueve la innovación subrayando consideraciones impersonales en la ejecución eficiente de las tareas económicas. En este sentido, constituye una crítica de las tradiciones heredadas. En síntesis, el capitalismo racional requiere una burocracia operante que suponga la dedicación impersonal a la tarea, la división especializada del trabajo y una disciplina racionalizada. Estos elementos requieren —y por cierto generan— un tipo particular de mentalidad, a la que Weber califica de “espíritu del capitalismo”⁸.

El carácter único de este espíritu Weber lo ve sintetizado en la “pureza casi clásica” de la estima que Benjamín Franklin sentía por el ahorro y el trabajo duro, obligatorio para todos los hombres como un deber profundo, y en su caso “libre de toda relación directa con la religión”⁹. Este sentido del deber halla expresión en la virtud y pericia correspondientes a una profesión. La profesión demanda racionalidad en el sentido de relacionar los medios con los fines, logrando un desempeño sistemático, metódico, y subordinando las consideraciones personales a las impersonales. La racionalidad y el cálculo, entonces, entran dentro del ámbito del deber. Además, debe evitarse el goce ostentoso de las recompensas del éxito; ello sólo puede servir para dañar el propio crédito y la propia posición. Características similares son presentadas en el ensayo de Weber “Las sectas protestantes y el espíritu del capitalismo”, donde describe a los norteamericanos que encontró en los Estados Unidos y que “usaban” la iglesia como una agencia de créditos en la comunidad empresaria y como un lugar para “hacer contactos”.

Junto con el espíritu del capitalismo ya en desarrollo, salió a escena una nueva concepción del significado de “la ética protestante”. Weber reúne pruebas para demostrar que la teología calvinista y el puritanismo anglonorteamericano conducían a una actividad racionalizada, individualista (sobre todo en la esfera económica), una actividad realizada no para obtener provecho, sino como un deber religioso, para

⁸ El uso de la palabra “espíritu” (*Geist*) por parte de Weber expresa no sólo su preocupación por el significado, sino también su conciencia de una tradición semántica alemana tanto en religión como en filosofía; pensamos especialmente en Hegel.

⁹ PE, pág. 48.

glorificar a Dios *en este mundo*. Esta visión de la existencia humana —este “protestantismo ascético”— estaba apoyado en una ética de la vocación o la profesión que se manifestaba en una rigurosa actividad metódica, liberando así una tremenda energía. Esta ética estaba motivada en una doctrina de la salvación predestinada a través de la gracia, una doctrina que daba lugar a una ansiedad cuyo resultado era un redoblar de los esfuerzos. Por lo menos en un principio, el motivo dominante, antes que la adquisición de riquezas, era el “interés” por la salvación del individuo¹⁰.

Para Weber, los motivos centrales de esta visión de la vida tenían un origen independiente en una interpretación de la Biblia y de las disciplinas de la vida cristiana. Mediante la difusión de estas ideas en Inglaterra cuando “el espíritu del capitalismo” ya estaba en desarrollo, ellas presentan una nueva actitud hacia la actividad mundana que, en sus rasgos esenciales, es “congruente” con ese espíritu. En consecuencia, las ideas de los puritanos proporcionan un medio que es a la vez receptivo del espíritu del capitalismo racional y capaz de calificar ese espíritu en términos del “interés” puritano por la salvación individual, de la cual es un signo de gracia la actividad concienzuda, industriosa, metódica en el mundo, el trabajo dentro de una profesión. Con el tiempo, empero, el capitalismo ascético perdió su poderosa orientación religiosa y sancionó una simple doctrina del trabajo en persecución de la riqueza; desde luego, incluso sancionó la doctrina de que la riqueza es un signo de gracia, y por último de que “la piedad es el camino más seguro hacia la riqueza”. Estos cambios podrían haber llamado la atención de Weber respecto de la inclinación diabólica del puritanismo ascético¹¹. Sin duda, estos desarrollos son considerados en detalle y con

¹⁰ Por razones de espacio no podemos siquiera intentar resumir la exposición que hace Weber de los fundamentos teológicos del sistema calvinista, el Dios absolutamente trascendente y supramundano, la salvación por la gracia, la teoría de la predestinación, el “aislamiento interior” del individuo ante Dios y el hombre.

¹¹ Habiendo esbozado la concepción weberiana del surgimiento y declinación de “la ética protestante”, deberíamos observar ahora que la concepción de Fromm del advenimiento y las consecuencias del protestantismo es por completo diferente. Para él, el protestantismo en la Reforma no fue en primer lugar un conjunto de ideas que inició un nuevo movimiento en la historia. Antes bien, la ruptura del orden feudal del Medioevo, que dio vida a un nuevo significado al proporcionar “un sentimiento de seguridad y pertenencia”, dejó al individuo, en especial en las clases medias, aislado y libre, y así inseguro y ansioso desde un punto de vista económico. Lutero y Calvino racionalizaron, intensificaron y sistematizaron esta actitud al enseñar a los hombres a aceptar esta impotencia y someterse. Uno de los componentes de esta ética protestante fue la compulsión individual a trabajar, y eso se convirtió en una de las fuerzas productivas de la sociedad capitalista (Erich Fromm, *El miedo a la libertad*, cap. III). El hombre moderno, tras haberse liberado de la esclavitud que le imponían los lazos económicos y políticos medievales, se encuentra impotente y solo en medio de las fuerzas suprapersonales del capital y del mercado; trata de escapar de la libertad en el espúrio y debilitante sentido de pertenencia ofrecido por el nazismo o por los engaños del capitalismo “democrático” que lo convierten en un autómatas compulsivo y conformista mientras lo seducen para hacerlo creer un individuo libre y autónomo. Aunque las ideas de Fromm y de Weber convergen y se superponen en ciertos puntos, sus concepciones respectivas de la ética protestante y de su papel en el desarrollo de la sociedad capitalista moderna presentan grandes diferencias!



considerable agudeza, pero muchos de los datos presentados en este sentido fueron discutidos por otros estudiosos¹².

Debemos subrayar otros tres aspectos de la búsqueda de Weber. Primero, Weber dice estar “interesado (...) en la influencia de aquellas sanciones psicológicas que, originadas en la creencia religiosa y en la práctica de la religión, dieron una orientación a la conducta práctica y mantuvieron al individuo aferrado a ella”¹³. Por consiguiente, su principal objeto de interés no eran tanto los rasgos sociológicos, estructurales, de los cambios sociales que tenían lugar como las sanciones psicológicas para la legitimación de un nuevo modelo de la conducta individual; es decir, de la actividad económica racional considerada como un deber. Con toda seguridad, los cambios de la estructura social se originaron, como puede verse en la naciente independencia de las actividades económicas y de otro tipo, en el control político, una condición previa para una sociedad pluralista. Weber concentra su atención en los tipos de personalidad asociados a los nuevos modelos y en sus motivaciones. También indica los medios en que la conducta individual es limitada por las mismas fuerzas sociales a las que ha liberado.

En segundo lugar, Weber trató, de acuerdo con su método, de construir “tipos ideales”. Este método, insistía, se usaba desde hacía mucho tiempo (por cierto, es ineludible en el análisis de la conducta humana), pero sentía la necesidad de clarificarlo. Una vez más, en este caso tiene una significación crucial el concepto de significado. El tipo ideal es una herramienta intelectual, un concepto analítico unificado, proyectado por el historiador o el sociólogo con la finalidad de caracterizar fenómenos de la acción humana únicos, orientados hacia un significado, y así darles una generalidad que haga posible la comparación y el contraste con otros fenómenos orientados hacia la significación. El concepto de significado está implícito aquí de dos maneras. Siendo un concepto, el tipo ideal refleja en primer lugar la orientación valorativa de quien lo diseña o utiliza como herramienta. En segundo lugar, selecciona y acentúa fenómenos concretos, individuales, de un modo unilateral, con el propósito de lograr precisión, una precisión que combina la generalidad con la individualidad en el contexto de la significación. De este modo, Weber combina intuiciones respecto de la generalidad y la particularidad que pueden rastrearse respectivamente hasta la Ilustración y el Romanticismo. Dado que los tipos ideales están compuestos de modelos sumamente elaborados, Weber habla de su carácter “utópico” (en ninguna parte se los puede hallar con todos sus detalles concretos) y también de su “artificial simplicidad”.

¹² Véase, por ejemplo, la documentada crítica que hace Winthrop Hudson de la presentación (y distorsión) de las ideas de Weber hecha por Richard Baxter, y que sirve como Prueba 1 en el “caso” Weber: “Puritanism and the Spirit of Capitalism”, *Church History*, 18:1, marzo de 1949, págs. 3-17.

¹³ *PE*, pág. 97.

Sirven como “puntos de referencia conceptuales” para “experimentos” de análisis cultural comparativo. Ejemplos notables de estos tipos ideales son conceptos tales como los de ascetismo ultramundano y mundano; un orden social patrimonial y tradicionalista y un orden capitalista racional e innovador y, desde luego, la ética protestante y el espíritu del capitalismo racional¹⁴. En escritos posteriores Weber desarrolló toda una serie de tipos ideales, como los de autoridad y dominación (tradicional, legal-racional y carismática) y de profetismo (ético y ejemplar). Se ha señalado que los tipos ideales de Weber pueden compararse con los conceptos lógicamente relacionados de Hegel. Sin duda, Weber rechazaría todo tipo de teoría “emanacionista” o dialéctica como la del idealismo hegeliano. Era “antimusical” no sólo para la religión, sino también para la metafísica.

Evidentemente, la forma individual de un tipo ideal depende por completo de los rasgos que se elija acentuar. Por lo tanto, un tipo ideal es como una nariz de cera a la que puede darse una variedad de formas. Piénsese en el prolongado debate de la generación pasada respecto del problema: ¿Qué es el Renacimiento? De modo semejante, el tipo ideal de “ética protestante” presentado por Weber, como veremos, no sólo está hecho de cera, contiene también el hueso de una argumentación.

En tercer lugar, debemos subrayar lo que ya hemos sugerido; es decir, para la concepción de Weber la racionalidad es un rasgo fundamental de la cultura occidental. Weber ve una anticipación de este elemento en el profetismo ético universal nacido del Antiguo Testamento y que, en principio, ha servido tanto al judaísmo como al cristianismo para combatir la magia. Desde luego, encuentra dicho elemento en la ciencia y lógica griegas. También señala que, junto con una ética del trabajo, aparece de modo notable en los aspectos metódicos del monasticismo medieval.

La racionalidad “abarca todo un mundo de cosas diferentes”. Además, para Weber posee un valor marcadamente ambiguo: es capaz de obstruir tanto como de promover la libertad y la realización humanas. Si distinguimos aquí sus aspectos positivos y negativos, captaremos más fácilmente el carácter de la doctrina del hombre y la filosofía de la civilización de Weber.

En sus aspectos más positivos, la racionalidad se manifiesta en: la ponderación deliberada de un curso metódico de acción; el proceso de intelectualización destinado a lograr una mayor claridad; el autocontrol que prima sobre el instinto y “todo aquello que sea impulsivo e irracional”; la racionalización de la contemplación mística; el dar forma a los medios para alcanzar fines; el método de la investigación científica (incluida la matematización del conocimiento); la producción mediante máquinas, la tecnología y el dominio del mundo; la división y coordinación de actividades con el propósito de lograr eficacia y productividad (lo que requiere, por ejemplo, una contabilidad

¹⁴ Las referencias sobre los tipos ideales en *PE*, se encuentran en las páginas 71, 98 y 200.



racional); la estabilidad y predictibilidad de la democracia; la organización del trabajo libre para crear o apelar a un mercado, la adquisición legal-racional de la riqueza en virtud de la propia capacidad e iniciativa; la limitación del esfuerzo ocupacional al trabajo especializado; la preparación militar; el sistema contrapuntístico en música; el ordenamiento y reorganización lógicos de los contenidos de la ley; la concepción de diferentes tipos de orden en la sociedad; la realización del cambio social radical y, desde luego, la construcción de tipos ideales. En todas estas formas de racionalidad encontramos la combinación de orden y significado. Muchas de estas expresiones de la racionalidad aparecieron en el conflicto del "capitalismo racional" moderno con el tradicionalismo, aunque no pocas son anteriores al período moderno. Pero la racionalidad se manifiesta de un modo único en el "capitalismo racional" y en el "protestantismo ascético" mundano, en su conducta ética y metódica motivado por un sistema coherente de doctrina y compromiso capaz de superar un sistema tradicionalista heredado.

En cuanto a su lado negativo, la racionalidad puede ser severamente restrictiva. Puede aparecer en la filosofía conservadora destinada a resistir el cambio social; puede tener la pretensión de comprender todo con una única perspectiva; puede reducir casi todo a la especialización y a la rigidez del sistema burocrático, sofocando así la decisión y la iniciativa individuales, y contribuir al "desencantamiento" del mundo y a la eliminación de todo sentido vital de significado y profundidad para la existencia. En estos sentidos, se convierte en una amenaza —y, por cierto, implica la destrucción— de la creencia en la validez supraempírica de una ética arraigada o bien en el sentido humano de los valores o bien en una concepción religiosa de la estructura última de las cosas. De este modo, puede ser el enemigo de la personalidad auténtica y del compromiso con "el numen que mantiene el hilo de su vida". En estos y otros sentidos, la racionalidad puede llevar a la deshumanización, el comportamiento compulsivo, la irracionalidad y la ausencia de significación.

Los aspectos positivos de la racionalidad (junto con la libertad y responsabilidad individuales) delineados por Weber son elementos indispensables para la civilización y, por supuesto, son apreciados por este estudioso. Los elementos negativos, por otro lado, ilustran el axioma de que lo peor es la corrupción de lo mejor. No es casual que la explicación de la corrupción de la libertad y la razón presentada por Weber, un estudioso conocedor de la tradición teológica, recuerde la explicación que da uno de los teólogos cristianos acerca de la corrupción de la *imago dei*. En este sentido, es preciso decir que Weber revela una concepción trágica de la historia, en el sentido hebraico. La libertad y la razón humanas son una pesada carga (tanto como un don) que requiere una vigilancia constante; son el pivote y a la vez la posibilidad de la caída en la falta de libertad, la irracionalidad y la carencia de significado. Tan fundamental es para Weber la dimensión negativa de la racionalidad que puede decirse que corresponde al concepto de alienación del pensamiento de Karl Marx y Erich Fromm. No obstan-

te, este último coincide con Weber en que el marxismo, en la medida en que promueve la burocracia monolítica, simplemente garantiza la continuación o creación de la alienación. La dictadura del proletariado resulta ser la dictadura de los burócratas.

El juicio más negativo de Weber sobre la racionalidad técnica y sobre "la ética protestante" secularizada y corrupta aparece en el famoso pasaje que se encuentra casi al fin de su libro:

El puritano quería trabajar en una profesión; nosotros nos vemos forzados a hacerlo. Pues el ascetismo, cuando salió de las celdas monacales para pasar a la vida cotidiana y comenzar a dominar la moralidad mundana, cumplió su papel en la construcción del tremendo cosmos del orden económico moderno. Este orden ahora está ligado a las condiciones técnicas y económicas de la producción mediante máquinas que hoy determinan con una fuerza irresistible las vidas de todos los individuos nacidos dentro de este mecanismo, no sólo de aquellos vinculados directamente a la adquisición económica. Quizá seguirá determinándolos hasta que se acabe la última tonelada de carbón. Según Baxter, el cuidado de los bienes externos sólo debe descansar sobre los hombros "del santo como una ligera túnica, de la que es posible liberarse en cualquier momento". Pero el destino decretó que la túnica se convirtiera en una jaula de hierro (...). Nadie sabe quién vivirá en esta jaula en el futuro, ni si al fin de este tremendo desarrollo aparecerán profetas totalmente nuevos, ni si habrá un renacimiento de las viejas ideas e ideales, o si, en caso de que ninguna de estas cosas ocurra, sólo quedará la petrificación mecanizada, hermoseada por una especie de convulsivo engreimiento. Pues de la última etapa de este desarrollo cultural bien podría decirse con verdad: "Especialistas sin espíritu, sensualistas sin corazón; esta nulidad imagina que ha alcanzado un nivel de civilización nunca logrado antes".¹⁵

Luego Weber continúa con sus habituales excusas por haber violado el principio de que el científico social no debe hacer juicios de valor en su exposición. "Pero esto nos lleva", dice, "al mundo de los juicios de valor y de la fe, que no debe tener peso en este análisis puramente histórico".

A pesar de los valores positivos de la racionalidad, entonces, y a pesar de la capacidad inicial del puritanismo para dar un nuevo sentido a la vida e iniciar un proceso revolucionario que desplazó un orden social restrictivo, el resultado es una jaula de hierro, un desalmado y compulsivo sistema social de especialización y burocracia carente de espíritu y corazón, una nulidad. Esta especialización y esta burocracia están estrechamente ligadas con el carácter impersonal y carente de alegría y con "su triste falta de significado". Además, el capitalismo, que hoy "lleva las riendas (...)" es capaz de obligar a las personas a trabajar sin sancio-

¹⁵ PE, págs. 181-182.



nes trascendentales¹⁶. Los aspectos negativos de la racionalidad han primado sobre los positivos.

Al leer el largo pasaje que acabamos de citar, uno recuerda la predicción de Nietzsche acerca del advenimiento del “último hombre”, que será un muñeco en una máquina, sin capacidad creadora. Según el punto de vista de Weber, éste es el resultado de las consecuencias no buscadas de impulsos inicialmente nobles, y la finalidad de sus estudios comparados de sociología de la religión fue confirmar esta intuición y servir de advertencia. En este sentido, puede pensarse en la teoría de Hegel acerca de las “astucias de la razón”. Pero mientras Hegel se refiere al instrumento oculto mediante el cual el Espíritu del Mundo se despliega y realiza un propósito divino, la concepción de Weber es pesimista, también en contraste con el optimismo final de Marx. Weber deja al hombre moderno en la jaula de hierro; pregunta si hay un modo de salir de allí, indicando sólo una variedad de nebulosas posibilidades¹⁷. Weber nunca pierde su temor a la razón pervertida. No obstante, es extraño que, a pesar de este interés básico por las fuerzas económicas, nada diga aquí acerca de la pobreza y la mala distribución de la riqueza. Tampoco examina la posibilidad de corregir la burocracia. Con todo, a pesar de las polvorientas respuestas que da a los amplios problemas sociales que plantea, debe coincidir con Benjamín Nelson en que un importante impulso del conjunto de este estudio de “la ética protestante” ha de encontrarse en su protesta final contra la “razón sin conciencia”¹⁸.

Aunque aprecio la inmensidad del trabajo de Weber y el estímulo que ha significado para el estudio de las relaciones existentes entre religión y sociedad, quiero hacer tres comentarios críticos sobre su exposición de “la ética protestante”.

En primer lugar, señalemos que el tipo ideal de “la ética protestante” de Weber es deliberadamente restringido, puesto que se lo utiliza sólo para presentar los rasgos esenciales de la relación entre esa ética y el comportamiento económico. En las últimas páginas del libro, Weber subraya este punto y especifica las grandes áreas de investigación que quedan por explorar¹⁹. El tipo ideal construido por Weber, entonces, no

¹⁶ PE, pág. 282.

¹⁷ En sus últimos escritos, Weber elaboró una de estas posibilidades en su concepción de una autoridad carismática irracional (en principio, un concepto teológico) en contraste con una autoridad racional-legal y tradicionalista. El *carisma*, dice, descansa en parte “en la creencia en poderes mágicos, revelaciones y el culto de los héroes”, pero está destinado a rutinizarse en la dirección de la burocracia. Un análisis de la probabilidad de que Weber haya tomado esta concepción del historiador eclesiástico Rudolf Sohm se encontrará en nuestro ensayo: “Rudolf Sohm’s Theology of Law and Spirit”, en Walter Leibrich (comp.), *Religion and Culture: Essays in honor of Paul Tillich* (Harper & Bros., 1959). La palabra *carisma* aparece sólo una vez en PE.

¹⁸ De un trabajo leído en 1964 en Heidelberg, en la celebración del centenario de Weber, y publicado en Otto Stammer (comp.), *Max Weber und die Soziologie Heute* (Tubinga, 1965).

¹⁹ Las áreas no económicas excluidas del estudio de Weber fueron investigadas por Robert K. Merton (en la esfera de la ciencia), Michael Walzer (en la poli-

corresponde al conjunto de la ética protestante. No incluye aquellos tipos de protestantismo que no corresponden al protestantismo ascético. Y tampoco es un tipo ideal del conjunto del protestantismo ascético.

En segundo lugar, Weber subraya que el significado de la vida en el calvinismo y el puritanismo estaba arraigado en la creencia de “un Dios supramundano” que impera soberano sobre toda la vida. Con todo, a causa de su concentración en los “intereses” y la conducta del individuo, Weber pasa por alto casi completamente la preocupación puritana por el conjunto del orden social. Actualmente se presta cada vez más atención a esta deficiencia del estudio de Weber. Por ejemplo, David Little ha reformulado la tesis weberiana dirigiendo la atención hacia la demanda calvinista y puritana de un nuevo orden social²⁰. En este sentido, debemos agregar que Weber presta escasa atención a la vida interna de las iglesias y al “pathos por el orden” arraigado entre los feligreses²¹. De este modo, no toma en cuenta la visión calvinista de que la iglesia y sus miembros tienen la obligación de trabajar por el establecimiento de una sociedad donde impere la justicia y la misericordia. Para Calvino y para muchos calvinistas de la época, el cristiano tiene en el mundo una vocación *general*, así como en la vida cotidiana tiene una profesión específica. A esta perspectiva se la llama hoy “el impulso totalista” de los calvinistas, y su reconocimiento ha dado lugar a una nueva etapa en las controversias sobre las tesis de Weber²². Como consecuencia de no haber tomado debida cuenta de este “impulso”, y de haber concentrado la atención en la predestinación y la ansiedad del individuo por su salvación, el hallazgo de Weber relativo a las “sanciones psicológicas” resulta inadecuado.

El impulso totalista del calvinismo ha de verse sobre todo en el esfuerzo de los puritanos de Inglaterra por hacerse cargo del Establishment. Cuando este esfuerzo falló, muchos de ellos se convirtieron en ardientes disidentes, formando movimientos que tendían a la reforma. El impulso totalista no murió. Se difundió en la comunidad más amplia

tica), David Little (en el derecho) y Ernst Troeltsch. Desde luego, el mismo Weber afirmó luego que, ante la aparición de la masiva obra posterior de Troeltsch, abandonó su intención inicial de explorar otras áreas de la vida social en relación con “la ética protestante”. PE, pág. 284.

²⁰ David Little, *Religion, Order, and Law: A Study in Pre-Revolutionary England* (Nueva York, Harper and Row, 1969).

²¹ A causa de esta laguna en la investigación de Weber acerca del puritanismo, Roger Mehl, en su trabajo *The Sociology of Puritanism*, versión inglesa de James H. Farley (Filadelfia, Westminster Press, 1970), se pregunta si el estudio de Weber sobre “la ética protestante” puede considerarse como “perteneciente a la sociología de la religión”, puesto que no logra interpretar la religión como “emanación del grupo social” (pág. 18).

²² Véase S. N. Eisenstadt, “The Protestant Ethic Thesis in an Analytical and Comparative Framework”, en S. N. Eisenstadt, comp., *The Protestant Ethic and Modernization* (Nueva York, Basic Books, 1968). En su ensayo, Eisenstadt rastrea las etapas de la controversia, señalando que la primera etapa se relaciona con el problema de la relación causal directa entre la ética calvinista y el desarrollo del capitalismo, y la segunda con el análisis de la influencia de protestantismo después de “fracasado el intento de llevar a la realidad sus primeros impulsos totalistas”.



(para usar una frase de John Milton). En esta nueva situación, pasaron a primer plano las doctrinas sectarias de la iglesia libre o voluntaria; sin embargo, los puritanos no abandonaron las demandas de un nuevo orden social aunque estuvieron fragmentados. A mediados de siglo, por ejemplo, John Lilburne y los Leveller formaron asociaciones de agitación política, empleando técnicas racionales para apelar a la opinión pública. (Quizás pueda decirse que en esa época nació la "opinión pública" como factor de la vida política.) En algunos círculos, la idea de una estructura democrática en la iglesia era transformada por analogía en una demanda de un orden político democrático. Muchos de estos esfuerzos ponían de manifiesto el obrar ininterrumpido de los "impulsos totalistas".

En este sentido es igualmente importante otro aspecto de este desarrollo. La idea de la Iglesia libre o voluntaria, para reivindicarse ante el *Establishment*, apeló a una lucha por la libertad de asociación religiosa. Con el tiempo esta lucha tomó una significación más amplia hasta convertirse en una lucha por la formación de otras asociaciones voluntarias. Algunas de estas asociaciones eran tan ruidosas que Thomas Hobbes afirmó que todas ellas eran subversivas y peligrosas, "gusanos en las entrañas del hombre natural" (*Leviathan*). Incluso los anglicanos comenzaron a formar sociedades religiosas para la reforma moral. Estas sociedades florecieron durante los cincuenta años posteriores a la Restauración, e incluso consiguieron la cooperación de los disidentes²³. Los Friends refinaron a principios del siglo XVIII las técnicas de agitación para poder poner en vigencia una legislación que ampliara su libertad religiosa y política²⁴.

Encontramos aquí, entonces, uno de los rasgos más significativos de la ética protestante, que Weber ignoró por los límites impuestos a su estudio. Ernst Troeltsch ha afirmado que los calvinistas eran propensos "a realizar un esfuerzo organizado y agresivo para formar asociaciones, a una lucha sistemática por moldear la vida del conjunto de la sociedad, a una especie de 'socialismo cristiano'"²⁵. Los protestantes de Inglaterra y los Estados Unidos de los siglos XVIII y XIX formaron asociaciones para promover la filantropía, la reforma educacional, penal, fabril, el libre comercio, la paz internacional, la extensión del sufragio, los derechos de la mujer, la abolición de la esclavitud y el trabajo infantil, mejores condiciones de trabajo y de vida, los sindicatos, las cooperativas, la prohibición de las bebidas alcohólicas, el "socialismo municipal", los

²³ Dudley Bahlman, *The Moral Revolution of 1688* (New Haven, Yale University Press, 1957).

²⁴ Norman Hunt, *Two Early Political Associations* (Oxford University Press, 1961). El autor muestra que en esa época los Friends inventaron las técnicas esenciales que hoy asociamos con los "grupos de presión". [Sombras de la racionalidad]

²⁵ Ernst Troeltsch, *The Social Teaching of the Christian Churches*, versión inglesa de Olive Wyon (Nueva York, Harper & Row, 1960), II, 602. Debemos señalar aquí que los primeros teóricos modernos de las asociaciones fueron calvinistas. El principal de ellos fue Althusius. Véase Frederick S. Carney, "Associational Thought in Early Calvinism", en D. B. Robertson (comp.), *Voluntary Associations* (Richmond, Va., John Knox Press, 1966). En su capítulo sobre "La teoría de las asociaciones de Hobbes", D. B. Robertson caracteriza a Hobbes como "el más grande y más formidable enemigo [de las asociaciones voluntarias] de los tiempos modernos".

derechos y libertades civiles, las camarillas, los movimientos comunitarios, las campañas *know-nothing* y una multitud de otras cosas (incluidas, por supuesto, las "causas antisociales" y los "intereses especiales")²⁶. Evidentemente, muchas de estas asociaciones han cambiado el comportamiento económico.

En Nueva Inglaterra, los comienzos de estas asociaciones pueden verse en las actividades de los Friends del siglo XVII, y más tarde en las admoniciones de Cotton Mather (*Bonifacius*, 1710) para formar asociaciones con propósitos filantrópicos y morales. Mather declara haber pertenecido a veinte de esas asociaciones²⁷. Benjamín Franklin aclara que al formar asociaciones voluntarias se inspiró en primer lugar en el libro de Mather. A principios del siglo XIX, cuando los Estados Unidos se convertían en una "nación de asociados", aparecieron complejas teorías de la asociación debidas a las plumas de los más destacados clérigos²⁸.

Estos movimientos asociativos en favor del cambio social, anticipados en principio por el puritanismo del siglo XVII, pueden caracterizarse como actividades que, de diversos modos, expresan un sentido de vocación más amplio que el que presenta Weber con respecto a la vocación del trabajo cotidiano. Proporcionan al ciudadano la posibilidad de salir de la "jaula de hierro" de la especialización y unirse a sus conciudadanos sometiendo a crítica las instituciones económicas, tanto como políticas o de otro tipo. Han servido tanto en la iglesia como en la sociedad como un medio principal de promover la crítica y la innovación, la participación y la responsabilidad individual y grupal, y así la distribución del poder. Aunque sujetos a la manipulación y a una rígida y fría burocratización, fueron una fuente de tensión vital dentro de la ética protestante. En el sentido positivo weberiano, representan una importante forma de racionalidad dentro de la vida anglo-norteamericana, con la finalidad de "flanquear las instituciones recalcitrantes"²⁹. Además, durante más de tres siglos estas asociaciones hicieron una crítica ininterrumpida a lo que Weber llama "la ética protestante". Representan la realización gradual de la revolución en el campo institucional.

¿Por qué Weber deja toda esta dimensión fuera de su representación de "la ética protestante"? La respuesta es que, al rastrear el desarrollo del individualismo, dejó de lado los residuos de los "impulsos totalistas" del puritanismo originario. Pero hay una razón adicional.

²⁶ En las historias de las sectas se encuentran abundantes ejemplos de estas asociaciones. Sólo daré un ejemplo que subraya las actividades de los Disidentes Protestantes: Raymond V. Holt, *The Unitarian Contribution to Social Progress in England* (Londres, Allen & Unwin, 1938).

²⁷ Richard E. French, *Cotton Mather and the Development of American Values* (tesis doctoral, Universidad de Harvard, 1970), pág. 163.

²⁸ Una exposición sobre los tres principales teóricos protestantes norteamericanos de la asociación voluntaria de principios del siglo XIX se encontrará en nuestro trabajo "The Voluntary Principle in the Forming of American Religion", en Elwyn A. Smith (comp.), *The Religion of the Republic* (Filadelfia, Fortress Press, 1971).

²⁹ A. D. Lindsay, *The Two Moralities* (Londres, Eyre & Spottiswoode, 1940). Lord Lindsay, Master del Balliol College, Oxford, ha sido uno de los más destacados estudiosos que se ocuparon de rastrear hasta los puritanos los esfuerzos en favor de las asociaciones.



En una conferencia de 1911 titulada “Una propuesta para el estudio de las asociaciones voluntarias”, pronunciada en Francfort, Alemania, en un Congreso Internacional de Sociología, Weber dijo:

Sin duda, el hombre actual es un hombre de asociaciones en una medida temible y nunca soñada. En este sentido, Alemania se encuentra en una muy alta posición (...) Estados Unidos es la tierra de la asociación por excelencia. En este país, la pertenencia a alguna asociación de clase media corresponde directamente a la propia legitimación como caballero. El prototipo de estas asociaciones es la secta, un gremio de personas con calificaciones específicas. Hoy en día, la asociación proporciona el examen de calificación ética para el comerciante, certificando que es digno de crédito. La democracia norteamericana no es una extensión de arena, sino un laberinto de sectas, sociedades y clubes exclusivos. Estos sustentan la selección de las personas adaptadas a la vida norteamericana; la sustentan en el sentido de que pueden ayudar a esas personas a lograr éxitos comerciales, políticos y de todo tipo en la vida social. En estas asociaciones, el norteamericano aprende a elevarse.

Nadie puede negar que ha habido una enorme variedad de estas asociaciones. Pero la asociación preocupada por el bienestar o la política pública, lejos de legitimar las calificaciones de quienes rinden culto en el altar de la liviana diosa del Exito, a menudo es origen de deshonra antes que de un envidiable status para sus miembros.

Ya hemos observado que Weber ve a Benjamín Franklin como una manifestación del espíritu capitalista de “una pureza casi clásica”, dedicado a la frugalidad y al esfuerzo para lograr éxito personal. Pero Franklin era también el hombre-asociación por excelencia. Probablemente formó más asociaciones de bien público que cualquier otro norteamericano de su tiempo: una academia para la educación de la juventud en Pennsylvania, un departamento de bomberos voluntarios, el Pennsylvania Hospital, una sociedad para la abolición de la esclavitud, la Sociedad Norteamericana de Filosofía (que aún está floreciente), etc. Si las secularizadas frugalidad y devoción a una disciplina metódica de vida y de trabajo de Franklin se debieron a la influencia de “la ética protestante”, ¿no podríamos decir también que su preocupación por la disciplina metódica de las asociaciones destinadas a promover el bien público estaba también influida por la ética protestante de “impulso totalista”?

Podríamos preguntarnos por qué Weber adoptó una concepción de la asociación voluntaria tan estrecha como la que hemos observado. La razón es quizá que en Alemania pudo ver muy pocas asociaciones de ese tipo dedicadas al bien público. En la conferencia citada acusa a las academias de canto de drenar la energía nacional hacia los “gorjeos”, distrayendo de este modo la atención de las cuestiones públicas (una actitud que, dice, era muy del gusto de los políticos berlineses). Otra razón es que, al considerar las sectas como agencias que certifican las calificaciones relativas a la piedad, Weber seleccionó las características que correspondían más a la *secta retirada* que a la *secta agresiva* de los puri-

tanos, dedicada a producir un nuevo orden social (la distinción corresponde a Troeltsch).

Vemos, entonces, que el puritanismo ascético poseía desde un principio un carácter más complejo que el que le atribuye Weber. Sin duda, ello se debía al amplio alcance de la dinámica totalista que Troeltsch atribuyó al calvinismo como segunda filosofía social de la historia del cristianismo (siendo la primera el tomismo y el catolicismo medieval). Con una perspectiva semejante, lord Acton solía decir que el nervio de la democracia, tal como la conocemos, tiene su origen en los pequeños conventos puritanos del siglo XVII.

Weber vio otra faceta del puritanismo ascético. Sin embargo, al descuidar los rasgos que hemos alumbrado aquí, nos proporcionó una visión parcial de la ética protestante. Podemos lamentarnos junto con él por el surgimiento del protestantismo degenerado, racionalizado y “enjaulado” que nos presenta. Pero, teniendo en cuenta los elementos vitales que Weber no percibió, ¿no estamos autorizados a lamentarnos con menos lágrimas?

Pero no es adecuado terminar este ensayo con esa pregunta. Han pasado 65 años desde que Weber publicó su ensayo sobre la ética protestante y el espíritu del capitalismo. La nulidad de que hablaba es hoy más evidente que cuando él la señaló. Lo que el profeta Weber nos ofrece es el impacto del descubrimiento, que nos permite ver la jaula de la así llamada sociedad opulenta. Erich Fromm, más esperanzado, durante años ha comunicado el mismo impacto, y tratado de hallar modos de salir de la jaula para alcanzar a ese hombre auténtico al que Nietzsche llamaba la criatura que se supera a sí misma, el puente hacia el futuro.