

LOS ensayos reunidos en este volumen parten de la larga investigación llevada a cabo por Max Weber en torno a la relación del pensamiento económico con las creencias de signo religioso. Cuando la conducta práctica racional se ha visto impedida por obstáculos de tipo espiritual, también en el campo de la economía el desarrollo de una conducta racional ha topado con fuertes resistencias internas.

Max Weber

*Ensayos
sobre sociología
de la religión
I*

taurus





Los dos primeros ensayos de este volumen
—*La ética protestante y el espíritu del capitalismo*
y *Las sectas protestantes y el espíritu del capitalismo*—
pretenden determinar la influencia de ciertos contenidos
de fe religiosa en la formación de una mentalidad económica,
de un *ethos* económico,
fijándose en el ejemplo de las conexiones
entre la moderna ética económica y la ética racional
del protestantismo ascético.

En el tercero, *La ética económica de las religiones universales*,

Max Weber entra en el terreno
de la sociología comparada de la religión
a partir del estudio de Confucianismo y Taoísmo.
En él se traza una vasta panorámica de las relaciones
entre las más importantes religiones y la economía
y la estratificación social de su ámbito cultural
con el objetivo de encontrar los puntos de comparación
con la evolución occidental.

La edición del monumental trabajo de Max Weber
se completará con la próxima aparición
del segundo y tercer volumen de esta obra.



ENSAYOS SOBRE
SOCIOLOGÍA DE LA RELIGIÓN
I

ENSAYISTAS-236

MAX WEBER

ENSAYOS SOBRE
SOCIOLOGÍA
DE LA RELIGIÓN

I

Versión castellana de
JOSÉ ALMARAZ
y
JULIO CARABAÑA



Título original: *Gesammelte Aufsätze zur Religionssoziologie.*
© 1920, J.C.B. MOHR (PAUL SIEBECK), Tübingen
ISBN: 3-16-134172-4

Origen del mapa:
Historia Universal Siglo XXI
Volumen XIX, «El Imperio Chino», editorial Siglo XXI

Primera edición, febrero de 1984
Segunda edición corregida, marzo de 1987

© 1984, TAURUS EDICIONES, S. A.
© 1987, ALTEA, TAURUS, ALFAGUARA, S. A.
Príncipe de Vergara, 81, 1.º - MADRID-6
ISBN: 84-306-1236-X (tomo I)
ISBN: 84-306-9963-5 (obra completa)
Depósito Legal: M. 21.227-1987
PRINTED IN SPAIN

A MARIANNE WEBER 1893
«basta el pianissimo de la postrera edad»

7 de junio de 1920

NOTA DE LOS TRADUCTORES

El presente volumen es el primero de los tres que componen la edición de los artículos de Weber sobre Sociología de la Religión.

*El primero de los trabajos, La Ética protestante y el Espíritu del Capitalismo, está ya traducido al castellano por el difunto profesor Legaz Lacambra *. En la traducción que el lector tiene ahora ante sí hemos aprovechado sin reparos todos aquellos pasajes, los más, en que la traducción del profesor Legaz nos parecía correcta, además de brillante. Damos una traducción distinta o corregida de aquellos pasajes, también numerosos, en que la fidelidad al original había padecido bajo la soltura estilística. Del resultado final, naturalmente, somos responsables nosotros, pero si el lector advierte en este ensayo una calidad literaria que no tienen los otros, debe atribuírlos al profesor Legaz. Lo justo sería que su nombre figurara junto al nuestro en esta nueva versión de la Ética Protestante.*

En general, hemos procurado en todo momento que nuestra versión se atuviera lo más literalmente posible al texto original. Hemos pretendido verter así al castellano no sólo el contenido, sino también algo de peculiar «pathos» de la escritura weberiana. Creemos que con ello no hemos hecho mayor violencia al uso común de nuestro idioma de la que Max Weber hiciera al del suyo.

Sí hemos modificado, en cambio, la transcripción fonética de los términos chinos que aparece en Weber, y que no se corresponde con un sistema unitario. Hemos tomado la transcripción del profesor M. L. Barnett, tal como aparece en la traducción inglesa de H. Gerth; esta transcripción sigue el método usado en otras obras que circulan en castellano y debido a T. Wade (1867).

Nos permitimos llamar la atención del lector acerca de algunas difi-

*Ediciones Península, Barcelona, 1969.

cultades terminológicas. La primera es que hayamos utilizado la palabra «linaje» en lugar de «clan», más usada para designar las instituciones chinas de parentesco. Seguimos con ello el criterio de Weber, que prefería el término genérico de «Sippe» al de «clan», de origen específicamente irlandés.

Hemos traducido siempre el término «Dorf» por «aldea», y nunca por «pueblo» o «villa», que hubieran podido resultar equívocos.

«Innerwellich» está traducido casi siempre por «intramundano», y siempre cuando se refiere a la ascética practicada en el interior de este mundo, no como opuesto al otro, sino en el sentido de «enemigo del alma», opuesto a «extramundano» (ausserwellich). «Weltlich», que traducimos por «profano» o «mundano», se opone a «divino», «sagrado», etc.

Habitualmente traducimos «Erlösungsreligion» por «religión de salvación». Pero también utilizamos los términos «redención» y «liberación» cuando queremos dejar claro que la «salvación» puede ser lo mismo inmanente (diesseitig) que trascendente (jenseitig), según las religiones. Traducimos «Heilandsreligiosität» por «religiosidad de salvador» o «de redentor», pues aquí la salvación, redención o liberación viene por mediación del carácter carismático o sagrado de un individuo (Jesús, Krishna, etc.)

Por lo demás, hemos confeccionado un Glosario donde el lector encontrará ulterior información sobre términos y nombres poco usuales.

INTRODUCCIÓN

El hijo de la moderna civilización occidental que trata de problemas histórico-universales, lo hace de modo inevitable y lógico desde el siguiente planteamiento: ¿qué encadenamiento de circunstancias ha conducido a que aparecieran en Occidente, y sólo en Occidente, fenómenos culturales que (al menos tal y como tendemos a representárnoslos) se insertan en una dirección evolutiva de alcance y validez *universales*?

Sólo en Occidente hay «*ciencia*» en aquella fase de su evolución que reconocemos actualmente como «válida». También en otras partes (sobre todo en India, China, Babilonia, Egipto) ha habido conocimientos empíricos, meditación sobre los problemas del mundo y de la vida, sabiduría filosófica e incluso teológica de extrema profundidad (aun cuando el desarrollo pleno de una teología sistemática es propio del Cristianismo influido por el helenismo y en el Islam y en algunas sectas indias sólo se encuentran atisbos), saber y observación de extraordinaria sublimación. Pero a la astronomía de los babilonios, como a todas las demás, le faltó la fundamentación matemática que los helenos fueron los primeros en darle (lo cual hace todavía más asombroso su desarrollo en Babilonia). A la Geometría de los indios le faltó la «prueba» matemática, producto también del espíritu heleno, que además fue el primero en crear la Mecánica y la Física. Las ciencias naturales de la India, extraordinariamente desarrolladas desde el punto de vista de la observación, carecieron de la experimentación racional (producto del Renacimiento, salvando algunos atisbos en la Antigüedad) y del moderno laboratorio; de ahí que la medicina india, tan desarrollada en el orden empírico-técnico, careciera de fundamen-

to biológico, y sobre todo, bioquímico. En todos los ámbitos culturales no occidentales se desconoce la química racional. A la historiografía china, tan desarrollada, le falta el *pragma* de Tucídides. Maquiavelo cuenta con predecesores en la India, pero a toda la teoría asiática del Estado le falta una sistematización semejante a la aristotélica y toda suerte de conceptos racionales. Pese a todos los asomos que se encuentran en la India (escuela de Mimansa), pese a las amplias codificaciones, particularmente en el Asia Anterior, y pese a todos los libros jurídicos indios y no indios, han faltado en todas partes, para la formación de una doctrina jurídica racional, los rigurosos esquemas y formas de pensamiento jurídicos del derecho romano y occidental inspirado en él. Además, una construcción como la del derecho canónico es algo que sólo el Occidente conoce.

Lo mismo ocurre en el arte. Parece que el oído musical estuvo mucho más finamente desarrollado en otros pueblos de lo que hoy lo está entre nosotros, o, en todo caso, no menos. La polifonía, en formas diversas, ha estado extendida por toda la tierra, y también en otras partes se encuentra la concertación de una pluralidad de instrumentos y los distintos compases. Todos nuestros intervalos tonales racionales se conocieron y combinaron en otras partes. Pero sólo en Occidente ha existido la música armónica racional (contrapunto, armonía), la composición musical sobre la base de los tres tritonos y la tercera armónica, nuestra cromática y nuestra enarmonía (armónicamente interpretadas en forma racional, y no según las distancias, desde el Renacimiento), nuestra orquesta con su cuarteto de cuerda como núcleo y la organización del conjunto de instrumentos de viento, el bajo fundamental, nuestro pentagrama (que hace posible la composición y ejecución de las modernas obras musicales y asegura su permanencia en el tiempo), nuestras sonatas, sinfonías y óperas —a pesar de que las más diversas músicas han tenido música de programa, matizado y alteración de tonos y cromática como medios de expresión— y, como medios de ejecución, todos nuestros instrumentos básicos: órgano, piano y violín.

Hubo arcos en ojiva como motivos decorativos en la Antigüedad y en Asia; al parecer, también en Oriente se conocía la bóveda ojival esquifada. Pero en ninguna parte se ha dado la utilización racional de la bóveda gótica como medio de distribuir y abovedar espacios conformados a voluntad y, sobre todo, como principio constructivo de grandes edificaciones monumentales y como fundamento de un estilo que abarca por igual a la escultura y a la pintura, como supo crearlo la Edad Media. Y también falta (a

pesar de que los fundamentos técnicos se habían tomado de Oriente) la solución del problema de las cúpulas y la racionalización clásica del conjunto del arte —conseguida en la pintura por el uso racional de la perspectiva lineal y aérea— que creó entre nosotros el Renacimiento. En China se dieron productos del arte de imprimir. Pero sólo en Occidente se ha producido una literatura destinada expresamente a las prensas y que sólo vive gracias a ellas, como la «prensa» y los «periódicos». En otros lugares, como China y el Islam, hubo también Escuelas Superiores de todos los tipos, algunas incluso parecidas en lo externo a nuestras Universidades y Academias. Pero el cultivo sistematizado y racional de las especialidades científicas, la formación académica del especialista como elemento dominante de la cultura es algo de lo que no hubo ni atisbos fuera de Occidente. Producto occidental es, sobre todo, el funcionario especializado, piedra angular del Estado Moderno y de la moderna economía europea; se encuentran embriones de él en otras partes, pero en ninguna fueron constitutivos de ningún aspecto del orden social en la medida que en Occidente. Es claro que el «funcionario», incluso el funcionario especializado, es un producto antiquísimo de las más diversas culturas. Pero ningún país ni ninguna época se ha visto tan inexorablemente condenado como el Occidente a encasillar toda nuestra existencia, todos los supuestos básicos de orden político, técnico y económico de nuestras vidas, en los estrechos moldes de una *organización* de funcionarios especializados, y ninguna ha sabido de funcionarios estatales de formación técnica, comercial y, sobre todo, *jurídica*, como titulares de las más importantes funciones cotidianas de la vida social.

También la *organización estamental* de las asociaciones políticas y sociales ha estado muy extendida; pero sólo en Occidente ha existido el *estado* estamental: «rex et regnum» en sentido occidental. Y, desde luego, sólo el Occidente ha creado parlamentos con «representantes del pueblo» periódicamente elegidos, los demagogos y el gobierno de los líderes de los partidos como «ministros» responsables ante el Parlamento, aunque, naturalmente, ha habido en todo el mundo «partidos» en el sentido de organizaciones que aspiraban a conquistar o, al menos, a influir sobre el poder político. También el Occidente es el único que ha conocido el «estado» como *organización* política, con una «constitución» y un derecho racionalmente articulados y una administración por funcionarios *especializados* guiada por reglas racionales positivas: las «leyes»; fuera de Occidente, todo esto se ha conocido de modo rudimenta-

rio, pero siempre faltó esta esencial combinación de características decisivas.

Y lo mismo ocurre con el poder que determina el destino de nuestra vida moderna: el *capitalismo*.

«Impulso adquisitivo», «afán de riqueza», sobre todo de riqueza monetaria, de riqueza monetaria lo mayor posible, son cosas que nada tienen que ver en sí con el capitalismo. Este afán se ha encontrado y se encuentra por igual en los camareros, los médicos, los cocheros, los artistas, las *cocottes*, los funcionarios corruptibles, los jugadores, los mendigos, los soldados, los ladrones, los cruzados: en *all sorts and conditions of men*, en todas las épocas y en todos los lugares de la tierra, en toda circunstancia que ofrezca una posibilidad objetiva de enriquecerse. Es preciso, por tanto, abandonar de una vez para siempre un concepto tan elemental e ingenuo del capitalismo, con el que nada tiene que ver (y mucho menos con su espíritu) la codicia ilimitada; más bien al contrario, debería considerarse al capitalismo como el freno o, por lo menos, como la moderación racional de este impulso irracional. Ciertamente, el capitalismo se identifica con el afán de *ganancias* logradas mediante una actividad capitalista racional y continuada: ganancia siempre *renovada*, «rentabilidad». No tiene más remedio: dentro de una ordenación capitalista de la economía, una empresa capitalista que no se oriente a la probabilidad de alcanzar una rentabilidad está condenada al fracaso. Comencemos por *definir* con alguna mayor precisión de lo que suele hacerse de ordinario. Para nosotros, un acto económico «capitalista» significa un acto que descansa en la expectativa de una ganancia debida a la utilización de recíprocas probabilidades de *cambio*, es decir, en probabilidades (formalmente) *pacíficas* de lucro. La apropiación violenta (formal y real) tiene sus propias leyes, y en todo caso, no es oportuno (aunque no se pueda prohibir) situarla bajo la misma categoría que la actividad orientada en último término hacia la probabilidad de adquirir una ganancia mediante el cambio¹. Cuando se persigue de

¹ En éste, como en otros puntos, me separo de mi venerado maestro Lujo Brentano (en la obra que más tarde citaré). Discrepo de él, en primer lugar, en la terminología, pero también mantengo con él otras discrepancias objetivas. No me parece oportuno subsumir bajo la misma categoría cosas tan heterogéneas como el producto del saqueo y el de la dirección de una fábrica, y mucho menos aún designar como «espíritu» del capitalismo —en oposición a otras formas de lucro— toda aspiración a ganar *dinero*. A mi juicio, se pierde con lo segundo toda precisión en los conceptos, y con lo primero la posibilidad de destacar lo específico del capitalismo occidental frente a otras formas de capitalismo. También G.

modo racional el lucro de tipo capitalista, la actividad correspondiente se basa en el *cálculo* de capital; es decir, se integra en el empleo planificado de prestaciones útiles reales o personales como medio adquisitivo, de tal suerte que el resultado final de una operación, calculado por el método de balance, en bienes valorables en dinero (o el valor estimado de los bienes valorables en dinero de una empresa continuada, calculado en balances periódicos) deberá *exceder*, a fin de cuentas, al «capital», al valor estimado en el balance de los medios adquisitivos reales empleados en el intercambio; (y en una empresa permanente, por tanto, este excedente debe ser *continuo*). Ya se trate de mercancías *in natura* entregadas en consignación a un viajante, cuyo producto puede consistir a su vez en otras mercancías *in natura*; o de una fábrica cuyos edificios, máquinas y existencias en dinero, materias primas y productos acabados o semiacabados representan activos a los que corresponden sus respectivas obligaciones, lo decisivo en todo caso es el cálculo de capital realizado en términos monetarios, ya por medio de la contabilidad moderna o del modo más primitivo y rudimentario que se quiera: al comenzar la empresa se hará un presupuesto inicial, se realizarán otros cálculos antes de emprender cada acción, otros posteriores al controlar y examinar la conveniencia de las mismas y al final de todo se hará una liquidación que establecerá la «ganancia». El presupuesto inicial de una consignación, por ejemplo, consiste en determinar el valor en dinero de los bienes entregados por el que se han de regir las dos partes (si no están ya en forma de dinero), y su liquidación será la evaluación final que servirá de base al reparto de pérdidas y ganancias; en cada acción concreta que emprenda el consignatario, si obra racionalmente, habrá un cálculo previo. Ciertamente, hay veces en que faltan el cálculo y la estimación exactos, procediéndose por evaluaciones aproximadas o de modo puramente tradicional y convencional; esto ocurre en toda forma de empresa capitalista, incluso en la actualidad, siempre que las circunstancias no obligan a realizar cálculos exactos, pero no afecta a la esencia, sino solamente al grado de *racionalidad* de la actividad capitalista.

Simmel en su *Philosophie des Geldes* equipara en demasía «economía monetaria» con «capitalismo», menoscabando también con ello el contenido de su exposición. En los escritos de W. Sombart, sobre todo en la última edición de su obra fundamental sobre el capitalismo, lo específico de Occidente, que es la organización racional del trabajo, queda en un plano muy secundario, tras factores evolutivos que se han dado en todo el mundo (al menos desde el punto de vista de mi problema).

Conceptualmente, importa sólo que lo decisivo para la actividad económica sea el guiarse de hecho por una comparación del dinero resultante con el dinero invertido, por primitiva que sea la forma en que se haga. En este sentido, ha habido «capitalismo» y «empresas capitalistas», aunque con escasa racionalización del cálculo de capital, en todos los países civilizados del mundo, hasta donde alcanzan nuestros conocimientos: en China, India, Babilonia, Egipto, en la Antigüedad mediterránea, en la Edad Media y en la Moderna; y no sólo negocios ocasionales y aislados, sino empresas dirigidas a iniciar continuamente negocios nuevos e incluso «empresas» estables (a pesar de que el comercio no constituía una empresa estable, sino una suma de negocios aislados y de que sólo paulatinamente y por «ramas» se fue creando una coherencia interna en el comportamiento de los *grandes* comerciantes. En todo caso, los empresarios capitalistas, no sólo ocasionales, sino también permanentes, son producto de los tiempos más remotos y han tenido una extensión prácticamente universal.

Ahora bien, el capitalismo ha tenido en Occidente una importancia y (lo que constituye su fundamento) unos tipos, formas y direcciones que no han existido en ninguna otra parte. En todo el mundo ha habido comerciantes: al por mayor y al por menor, locales e interlocales, prestamistas de todo tipo, bancos con funciones de lo más diverso (pero siempre, como mínimo, semejantes en esencia a las que tenían en nuestro siglo XVI); siempre han estado también muy extendidos los empréstitos navales, las consignaciones, los negocios y asociaciones comanditarias. Siempre que utilizaron dinero las haciendas de las corporaciones públicas, apareció el capitalista que —en Babilonia, Grecia, India, China, Roma...— prestó su dinero para la financiación de guerras y piraterías, para suministros y construcciones de toda clase; o que en la política ultramarina intervino como empresario colonial, o como comprador o cultivador de plantaciones con esclavos o trabajadores oprimidos directa o indirectamente; o que arrendó grandes fincas, cargos y, sobre todo, impuestos; o que se dedicó a subvencionar a los jefes de partido con finalidades electorales o a los *condottiers* para promover guerras civiles; o que, en último término, intervino como «especulador» en toda suerte de aventuras financieras. Este tipo de empresario, el «capitalista aventurero», ha existido en todo el mundo. Sus oportunidades eran siempre en su esencia —con excepción del comercio y de los negocios crediticios y bancarios— o de carácter puramente especulativo e irracional o dirigidas al enriquecimiento mediante la violencia, especialmente a la obtención de

botín, ya en las guerras propiamente dichas, ya mediante el saqueo fiscal crónico de los súbditos.

Todavía en la realidad actual de Occidente siguen llevando esta impronta el capitalismo de los fundadores, el de los grandes especuladores, el colonial y el moderno capitalismo financiero incluso en tiempos de paz, y, sobre todo, todo capitalismo que se orienta específicamente hacia la guerra; ciertas partes (pero sólo algunas) del comercio internacional al por mayor continúan muy próximas a él, hoy como ayer. Pero en la Edad Moderna occidental hay una forma de capitalismo que no se conoce en ninguna otra parte de la tierra: la organización racional capitalista del trabajo (formalmente) libre. En otras partes no existe esto sino en forma rudimentaria. Incluso la organización del trabajo *obligado* no logró una cierta racionalización más que en las plantaciones y en los ergasterios de la Antigüedad, siendo todavía menor la de las explotaciones basadas en prestaciones personales, los ingenios de las grandes haciendas o las industrias domésticas de los terratenientes que empleaban el trabajo de siervos y vasallos en los comienzos de la Edad Moderna. Ni siquiera las «industrias domésticas» propiamente dichas, llevadas con trabajo libre, se encuentran documentadas con seguridad sino en casos aislados fuera de Occidente; y el empleo, naturalmente universal, de jornaleros no ha conducido en ninguna parte, salvo excepciones muy raras y muy particulares y, desde luego, muy diferentes de las modernas organizaciones industriales (pues consistían sobre todo en monopolios estatales), a la creación de manufacturas, ni siquiera a una organización racional del aprendizaje artesanal como la que existió en la Edad Media. Pero la organización empresarial racional, la orientada a las oportunidades del mercado y no a la especulación irracional o política, no es el único fenómeno específico del capitalismo occidental. La moderna organización racional de la empresa capitalista no hubiera sido posible sin otros dos importantes elementos determinantes del desarrollo evolutivo: la *separación* de la *economía doméstica* y la *empresa*, que es hoy un principio dominante en la vida económica, y la *contabilidad* racional tan estrechamente ligada a ello. La separación espacial de la tienda o el taller y la vivienda se encuentra también en otras partes, como el bazar oriental y los ergasterios de otros ámbitos culturales. También en el Asia Oriental, en Oriente y en la Antigüedad se crearon asociaciones capitalistas con contabilidad empresarial separada; pero se trata de meros rudimentos en comparación con la autonomía de la moderna empresa de negocios. La razón principal es que les faltaron completamente los

medios *internos* para esta autonomía, a saber, la *contabilidad* racional y la separación *jurídica* entre el patrimonio de la empresa y los patrimonios personales, o, caso de darse, estaban tan sólo en sus inicios². En otras partes, la evolución se ha dirigido en el sentido de que los establecimientos empresariales se han ido desprendiendo de una gran economía doméstica (del *oikos*) real o señorial; tendencia ésta que, como ya observó Rodbertus, es directamente opuesta a la Occidental, pese a sus aparentes afinidades.

Pero todas estas características del capitalismo occidental deben en realidad su importancia a su conexión con la organización capitalista del trabajo. También está en relación con ella lo que suele llamarse «comercialización», es decir, el desarrollo de los títulos de crédito y la racionalización de la especulación en las bolsas. Pues sin la organización capitalista del trabajo, todo esto, incluida la tendencia a la comercialización no tendría mayor alcance (supuesto que hubiera sido posible), sobre todo para la estructura social y todos los problemas específicos de la modernidad occidental relacionados con ella. Un cálculo exacto —fundamento de todo lo demás— sólo es posible sobre la base del trabajo libre; y así como —y porque— el mundo no ha conocido fuera de Occidente una organización racional del trabajo, tampoco —y por eso mismo— ha existido un *socialismo* racional. Ciertamente ha habido en el mundo, lo mismo que economía urbana, política municipal de abastecimientos, mercantilismo y políticas del bienestar de los soberanos, racionamientos, economía regulada, proteccionismo y

² Naturalmente, la antítesis no debe entenderse como si fuera absoluta. El capitalismo político (sobre todo el basado en el arriendo de impuestos) dio lugar ya en la Antigüedad mediterránea y oriental, pero sobre todo en China y en India, a empresas racionales permanentes, cuya contabilidad, que sólo conocemos por defectuosos fragmentos, bien puede haber tenido carácter «racional». El capitalismo «aventurero» dependiente de la política está en íntimo contacto con el capitalismo empresarial racional en la génesis histórica de los modernos bancos, *nacidos casi siempre de negocios motivados por la guerra y la política* (incluyendo el Banco de Inglaterra). Es característica la oposición entre la individualidad de Paterson —un *promoter* típico— y los miembros del directorio que decidieron sobre la actitud permanente del banco y que pronto fueron caracterizados como *The puritan usurers of Grocer's Hall*, así como el descarrilamiento de la política de este «solidísimo» banco todavía con ocasión de la fundación de la *South Sea*. La antítesis es, naturalmente, totalmente fluida, pero está ahí. Ninguno de los grandes *promoters* y *financiers* ha sabido crear organizaciones racionales del trabajo, como tampoco —siempre en general y con excepciones aisladas— los exponentes típicos del capitalismo financiero y político, los judíos. Eso fue obra de gente totalmente distinta (¡en cuanto tipo!).

teorías del laissez-faire (en China), también economías socialistas y comunistas de muy distinto carácter: comunismo de raíces familiares, religiosas y militares, socialismo de Estado (en Egipto), carteles monopolistas e incluso organizaciones de consumidores de las más variadas especies. Pero del mismo modo que fuera de Occidente faltan los conceptos de «burgués» y de «burguesía» (a pesar de que en todas partes ha habido privilegios municipales para el comercio, gremios, guildas y toda clase de distinciones jurídicas entre la ciudad y el campo en las formas más diversas), así también ha faltado el «proletariado» como *clase*; y tenía que faltar cuando faltaba justamente la *empresa* como organización del *trabajo libre*. Lucha de clases ha habido siempre: entre deudores y acreedores, entre latifundistas y desposeídos, siervos de la gleba o arrendatarios, entre el comerciante y el consumidor o el terrateniente; pero ni siquiera la lucha, tan característica de la Edad Media occidental, entre el empresario a domicilio y los que trabajan para él ha sido presentida en otras partes. Nunca se dio la moderna contraposición entre grandes empresarios industriales y trabajadores asalariados libres, y por eso tampoco pudo haber una problemática de la índole de la del moderno socialismo.

Por tanto, en una historia universal de la cultura, y desde un punto de vista puramente económico, el problema central para nosotros no es, en definitiva, el del desarrollo de esta actividad capitalista, sólo cambiante en la forma, en cuanto tal (la del tipo aventurero, la del capitalismo comercial o la del capitalismo orientado a la guerra, la política, la administración y las oportunidades de lucro que ofrecen), sino más bien el surgimiento del capitalismo *empresarial burgués* con su organización racional del *trabajo libre*; o, en otros términos, el del origen de la burguesía occidental con sus propias características, que sin duda está en estrecha conexión con el origen de la organización capitalista del trabajo, aun cuando, naturalmente, no sea idéntico con la misma; pues antes de que se desarrollase el capitalismo occidental, ya había «burgueses» en el sentido estamental (aunque obsérvese que sólo en Occidente). Ahora bien, el capitalismo moderno ha estado enormemente determinado en su desarrollo por los avances de la *técnica*; su actual racionalidad se halla esencialmente condicionada por la *calculabilidad* de los factores técnicamente decisivos que son las bases de un cálculo exacto, es decir, por la especificidad de la ciencia occidental, en particular de las ciencias naturales exactas y racionales de base matemática y experimental. A su vez, el desarrollo de estas ciencias y de la técnica basada en ellas debió y debe grandes

impulsos a su aplicación por el capitalista con miras económicas, dadas las oportunidades de beneficio que ofrecen. No es que esto determinara el nacimiento de la ciencia occidental. También los indios calcularon, cultivaron el álgebra e inventaron el sistema numérico posicional, que sólo en Occidente se puso de modo inmediato al *servicio* del incipiente capitalismo: y, sin embargo, no supieron crear las modernas formas de calcular y hacer balances. Tampoco el surgimiento de la mecánica y la matemática estuvo condicionado por intereses capitalistas. Pero la utilización *técnica* de los conocimientos científicos (lo decisivo para el nivel de vida de nuestras masas) sí que estuvo condicionado por los resultados económicos que en Occidente se derivaban de ello. Y esos resultados se deben justamente a la peculiaridad del *orden social* occidental. Por consiguiente, habrá que preguntarse a qué elementos de esa peculiaridad, puesto que, sin duda, no todos poseyeron la misma importancia. Entre aquellos de cuya importancia no cabe dudar se encuentra la estructura racional del *derecho* y la administración. Pues el moderno capitalismo empresarial nacional necesita tanto de la calculabilidad de los medios técnicos del trabajo como de un Derecho previsible y una administración guiada por reglas formales; sin esto, es posible el capitalismo aventurero, comercial y especulador, y toda suerte de capitalismo político, pero es imposible la empresa racional privada con un *capital* fijo y un *cálculo* seguro. Sólo el Occidente ha puesto a disposición de la vida económica un Derecho y una administración dotados de *esta* perfección formal técnico-jurídica. Por consiguiente es preciso preguntarse: ¿De dónde proviene este Derecho? No hay duda de que, en conjunción con otras circunstancias, *también* fueron los intereses capitalistas los que contribuyeron a allanar el camino a la dominación del estamento de los juristas instruidos en el derecho racional sobre los campos de la justicia y la administración, como muestra cualquier investigación. Pero no constituyeron en modo alguno el factor único o predominante, o, en todo caso, no han sido los *creadores* de este Derecho. Otras fuerzas totalmente distintas intervinieron en esta evolución. ¿Y por qué no hicieron lo propio los intereses capitalistas en China o la India? ¿Por qué en estos lugares no encaminaron ni la evolución científica ni el desarrollo de la ciencia, ni el del arte, ni el del estado ni el de la economía por esas sendas de la *racionalización* que son características de Occidente?

Pues es evidente que, en todos los casos mencionados, se trata de un «racionalismo» de tipo especial de la cultura occidental. Aho-

ra bien, esta palabra puede significar cosas harto diversas, como se pondrá de relieve en las páginas siguientes. Hay, por ejemplo, «racionalizaciones» de la contemplación mística, es decir, de una actividad que, vista desde otros ámbitos de la vida, es específicamente «irracional», igual que hay racionalizaciones de la economía, de la técnica, del trabajo científico, de la educación, de la guerra, de la justicia y de la administración. Además, cada uno de estos ámbitos puede «racionalizarse» desde puntos de vista y objetivos últimos de la mayor diversidad, y lo que visto desde uno es «racional» puede ser «irracional» visto desde el otro. De manera que ha habido racionalizaciones de los tipos más diversos en los diferentes ámbitos de la vida en todas las culturas. Lo característico para su diferente significación históricocultural es en qué esferas se han racionalizado y en qué dirección. Por consiguiente, de nuevo se trata primariamente de conocer la *peculiaridad* específica del racionalismo occidental, y dentro de él, del racionalismo occidental moderno, y de explicarlo en su génesis. Esta investigación ha de tener en cuenta muy principalmente las condiciones económicas, reconociendo la importancia fundamental de la economía; pero tampoco deberá ignorar la relación causal inversa: pues el racionalismo económico depende en su origen tanto de la técnica y el derecho racionales como de la capacidad y aptitud de los hombres para determinados tipos de *conducta* práctica racional. Cuando esta conducta se ha visto impedida por obstáculos de tipo espiritual, también en el campo de la economía el desarrollo de una conducta racional ha topado con fuertes resistencias internas. Ahora bien, en el pasado, los poderes mágicos y religiosos y las ideas de obligación ética ligadas a ellos se contaron en todas partes entre los elementos constitutivos de la conducta. De *estos* elementos tratan precisamente los ensayos reunidos en la presente obra.

Comienza este libro con dos trabajos, escritos hace algún tiempo, que intentan acercarse a un punto concreto y muy importante de la vertiente más difícilmente accesible del problema: determinar la influencia de ciertos contenidos de fe religiosa en la formación de una mentalidad económica, de un *ethos* económico, fijándose en el ejemplo de las conexiones entre la moderna ética económica y la ética racional del protestantismo ascético. Por ello nos limitaremos aquí a perseguir *un lado* de la relación causal. Los trabajos ulteriores sobre la «Ética económica de las religiones universales» intentan exponer, mediante una panorámica de las relaciones entre las más importantes religiones y la economía y la estratificación social de su ámbito cultural, *ambas* relaciones cau-

sales, pero sólo en tanto que es necesario para encontrar los puntos de *comparación* con la evolución occidental que ha de continuar analizándose. Pues sólo así es posible emprender una *imputación* causal medianamente unívoca de aquellos elementos de la ética económica religiosa de Occidente que le son peculiares, en oposición a las demás. Por consiguiente, estos artículos no pretenden hacerse pasar por análisis culturales omnicomprendivos, ni siquiera en forma esquemática. Sino que acentúan completamente a propósito en cada ámbito cultural lo que en ellos ha sido y es *opuesto* a la evolución de la cultura occidental. Están, por tanto, totalmente orientados hacia lo que desde este punto de vista parece importante cuando se expone el desarrollo de Occidente. No parece posible proceder de otro modo para llegar al fin que nos hemos propuesto. Pero, para evitar malentendidos, hay que insistir aquí expresamente sobre esta limitación del fin que nos proponemos. Y todavía en otro aspecto es preciso prevenir, al menos al desorientado, de sobrevalorar la importancia de los trabajos que siguen. El sinólogo, el indólogo, el semitista o el egiptólogo no encontrarán en ellos, naturalmente, nada que les sea materialmente desconocido. Lo único deseable sería que no encontraran nada *esencial* para nuestro objeto que tuviera que juzgar materialmente *falso*. El autor no puede saber en qué medida ha logrado acercarse a este ideal al menos tanto como le es posible a quien no es especialista. Parece completamente claro que tiene todos los motivos para no poder pensar en el valor de su obra sino con suma modestia alguien que no tiene más remedio que utilizar traducciones y que, por lo demás, ha de orientarse a través de una literatura especializada muchas veces muy contradictoria y sobre cuyo valor, además, no puede juzgar por sí mismo en lo referente a la utilización y valoración de las fuentes documentales, monumentales y literarias en general. Mucho más cuando la proporción de traducciones de auténticas «fuentes» (es decir, de inscripciones y documentos originales) es en parte (especialmente por lo que se refiere a China) todavía muy pequeña en comparación con las que existen y son importantes. De todo esto se infiere el carácter completamente *provisional* de estos artículos, en particular las partes referidas a Asia³. Sólo los especialistas pueden emitir un juicio definitivo. Si han sido escritos es, únicamente, porque, comprensiblemente, no existían hasta ahora exposiciones de especialistas hechas con este fin particular y desde este particular punto de vista. Están destina-

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

dos a verse pronto «superados», en medida y sentido mayores de lo que al cabo lo son todos los trabajos científicos. Por otra parte, en este tipo de trabajos no suele ser fácil evitar la continua irrupción en otras especialidades, con fines comparativos, por arriesgado que ello sea; precisamente por eso hay que deducir la consecuencia de una gran resignación ante el poco éxito del resultado. La moda y la nostalgia literaria quieren hoy creer que pueden prescindir del especialista o degradarlo a trabajador subalterno para el «panoramista». Casi todas las ciencias deben algo a los diletantes, muchas veces valiosos puntos de vista. Pero el diletantismo como principio de la ciencia sería su fin. Quien quiera ver «panoramas» que vaya al cine: la oferta en este campo de problemas es hoy masiva, incluso en forma literaria⁴. Pero nada está más lejos que esta mentalidad de las por demás sobrias exposiciones de estos estudios, de intención rigurosamente empírica. Y quisiera añadir que quien desee sermones que vaya a la iglesia. No se dedicará una palabra a examinar la relación de *valor* que existe entre las culturas que se comparan. Es verdad que el curso de los destinos humanos enciende y conmueve el pecho de quien contempla una fracción suya. Pero hará bien en guardar para sí sus insignificantes comentarios personales, como se hace cuando se contemplan el mar o las cordilleras, al menos si no se sabe dotado para y llamado a la expresión artística o a la exigencia profética. En casi todos los demás casos, el mucho hablar de «intuición» no esconde más que falta de distanciamiento del objeto, que ha de juzgarse del mismo modo que la actitud análoga hacia el hombre.

Necesitamos justificar por qué no hemos utilizado, para perseguir nuestro objetivo, la investigación *etnográfica*, como parecería ineludible, dado su estado actual, para una exposición realmente a fondo de la religiosidad asiática en particular. No es únicamente porque la capacidad humana de trabajo tiene sus límites, sino sobre todo porque pareció permisible por importarnos exactamente la determinación religiosa de la ética de aquellos estratos que fueron los «exponentes de la cultura» en sus ámbitos respectivos. Se trata justamente de las influencias que ha ejercido su modo de vivir. Pero también es totalmente cierto que tampoco este modo de vivir puede captarse con pleno acierto en su peculiaridad si no se

⁴ No necesito decir que no me refiero a investigaciones como, por ejemplo, la de Jaspers (en su libro *Psychologie der Weltanschauungen*, 1919), de Klages (*Characteriologie*) o estudios semejantes, que se diferencian de la presente investigación desde su mismo punto de partida. No hay aquí espacio para una discusión con ellos.

lo confronta con sus supuestos etnográficos. De manera que hay que insistir expresamente en la confesión de que hay aquí una laguna contra la que el etnógrafo protestará con toda razón. Espero poder hacer algo para llenarla en un tratamiento sistemático de la sociología de la religión. Pero el marco de esta exposición, con sus limitados objetivos, no es suficiente para una empresa de este alcance. Aquí he tenido que conformarme con el intento de poner de relieve lo mejor posible los puntos de *comparación* con nuestras *culturas* religiosas occidentales.

Por último, diremos también algo sobre el lado *antropológico* del problema. Cuando nos encontramos repetidamente con que en Occidente, y *sólo* en Occidente —y en ámbitos de la vida en apariencia independientes uno de otro— se desarrollan determinados *tipos* de racionalización, parece natural suponer que las cualidades *hereditarias* constituyen su sustrato decisivo. El autor reconoce que, personal y subjetivamente, se siente inclinado a tener por grande la importancia de la herencia biológica. Pero por ahora, pese a las importantes aportaciones del trabajo antropológico, no veo vía alguna para captar con alguna exactitud, o al menos indicar a modo de sospecha, el cómo, el cuánto y el dónde de su participación en los fenómenos que aquí se investigan. Precisamente tendrá que ser una de las tareas de todo trabajo sociológico e histórico comenzar descubriendo el máximo de todos aquellos influjos y cadenas causales que puedan explicarse de modo satisfactorio por reacciones ante el destino y el medio. Entonces, si, además, la neurología y psicología comparativa de las razas han sobrepasado con mucho la fase inicial, prometedora en ciertos aspectos, en que se encuentran, cabrá quizá esperar también resultados satisfactorios para el problema que nos ocupa⁵. Por ahora me parece que faltan estos presupuestos, y que toda remisión a la «herencia» supondría una renuncia precipitada al grado de conocimiento que quizás es hoy posible y un desplazamiento del problema a factores hoy en día desconocidos.

⁵ La misma opinión me manifestó hace años un eminente psiquiatra.

I

LA ÉTICA PROTESTANTE Y EL ESPÍRITU DEL CAPITALISMO

I. EL PROBLEMA

1. CONFESIÓN Y ESTRATIFICACIÓN SOCIAL*

Cuando se pasa revista a las estadísticas profesionales de aque- los países en los que existen diversas confesiones religiosas, suele

* Este trabajo se publicó en el *Archiv für Sozialwissenschaft und Sozialpolitik* (J. C. B. Mohr, Tübinga), vols. XX y XXI (1904-1905) de Jaffé. Mucho se ha escrito en torno al mismo, limitándome a señalar aquí las críticas más exhaustivas. F. RACHFAHL, «Kalvinismus und Kapitalismus» en la *Internationale Wochenschrift für Wissenschaft, Kunst und Technik*, 1909, núms. 39-43. Véase a este propósito mi «Antikritisches zum "Geist" des Kapitalismus», en el *Archiv* cit., vol. XXX, 1910, y la respuesta de Rachfahl, *loc. cit.* («Nochmals Kalvinismus und Kapitalismus»), 1910, núms. 22-25, y mi respuesta final, en el *Archiv*, vol. XXI. (Me parece que Brentano, en la crítica a que luego me referiré, no ha conocido estos últimos razonamientos míos, puesto que no los cita.) Rachfahl es un sabio a quien estimo mucho, pero al tratar de la cuestión se mueve en una esfera que, en realidad conoce muy poco, y por eso, en esta edición no he recogido nada de mi polémica con él, por su esterilidad, limitándome a aportar algunas (muy pocas) citas complementarias de mi contracrítica y a intercalar algún pasaje o nota con el fin de evitar para el futuro todo equívoco. Véase SOMBART, en su libro *Der Bourgeois*, Munich y Leipzig, 1913, al que más tarde he de referirme en algunas notas. Finalmente, Lujo Brentano, en el apéndice II del discurso pronunciado en la Academia muniquesa de Ciencias sobre *Die Anfänge des modernen Kapitalismus* (publicado aparte en Munich, 1916, ampliado con algunos apéndices); también tendré ocasión de referirme más tarde a esta crítica. Quien tenga interés en ello, podrá comprobar, haciendo las comparaciones oportunas, que no he suprimido, alterado ni atenuado *una sola afirmación* de mi artículo que yo considerase esencial al escribirlo, y tampoco he añadido nada que se desvíe del contenido del primer trabajo. No tenía ningún motivo para hacerlo, y la lectura del libro obligará a convencerse de ello al que todavía dude. Los dos últimos profesores citados han incurrido entre sí en más contradicción que conmigo mismo. La crítica de Brentano contra la obra de Sombart *Die Juden und das Wirtschaftsleben* la considero objetivamente fundada en muchos puntos, aun cuando injusta en general, prescindiendo de que tampoco Brentano ha sabido ver lo decisivo en el problema de los judíos, que nosotros eliminamos de primera intención. (Véase más adelante).

ponerse de relieve con notable frecuencia¹ un fenómeno que ha sido vivamente discutido en la prensa y la literatura católicas y en los congresos de los católicos alemanes:² es el carácter eminentemente protestante tanto de la propiedad y empresas capitalitas, como de las capas especializadas de las clases trabajadoras, y sobre todo del alto personal de las modernas empresas, de superior preparación técnica o comercial³. Este fenómeno lo hallamos expresa-

Del campo teológico podríamos señalar muchas valiosas sugerencias acerca de nuestro trabajo, pudiendo decirse que, en principio y salvo discrepancias de detalle, la aceptación de sus afirmaciones ha sido cordial y objetiva; esto me resulta tanto más grato cuanto que no hubiera podido extrañarme que se manifestase cierta antipatía contra el modo a que me he visto obligado a tratar estos asuntos. Lo que para el teólogo afecto a una religión es lo *valioso* en ésta, no podía ser lo decisivo para mí. Nos hemos ocupado de los aspectos más superficiales y más groseros (*desde el punto de vista religioso*) de la vida de las religiones; pero son aspectos reales que, a menudo por su misma exterioridad y tosquedad, fueron los que más poderoso influjo ejercieron en el orden externo. Queremos sobre todo referirnos de una vez para todas (en lugar de la frecuente cita en cada punto concreto) a una obra que, aparte la riqueza intrínseca de su contenido, nos parece un complemento y confirmación de la solución dada a nuestro problema; nos referimos al libro de E. TROELTSCH, *Die Sozialleben der christlichen Kirchen und Gruppen*, 1912, en el que se trata la historia universal de la ética del cristianismo occidental desde puntos de vista propios y elevados. Pero el autor se fija principalmente en la *doctrina*, mientras que a mí me interesa sobre todo el *efecto* práctico de la religión.

¹ Los casos atípicos se explican, no siempre, pero sí muchas veces, por el hecho de que es lógico que la confesionalidad del elemento obrero de una industria dependa *en primer término* de la confesión imperante en el lugar o en la región de origen. A menudo, esta circunstancia hace variar a primera vista por completo la imagen ofrecida por muchas estadísticas confesionales; por ejemplo, en Renania. Por otra parte, es natural que los datos no sean concluyentes más que a condición de enumerar muy al detalle y con toda especialización las distintas profesiones; no siendo así, podrá darse el caso de que ciertos grades empresarios aparezcan incluidos en la misma categoría de «directores de industria» que los «maestros» que trabajan por su cuenta. Por lo demás, urge advertir que el «gran capitalismo» *actual* se ha independizado por completo sobre todo por relación a la extensa capa de sus trabajadores menores especializados, de las influencias que en otros tiempos pudo ejercer la confesión religiosa. (Véase sobre esto más adelante.)

² Cf., por ejemplo, SCHELLER, *Der Katholizismus als Prinzip des Fortschrittes*, Würzburg, 1897, pág. 31. V. HERTLING, *Das Prinzip des Katholizismus und die Wissenschaft*, Friburgo, 1899, pág. 58.

³ Uno de mis discípulos ha trabajado el abundante material estadístico que poseemos sobre estas cosas: la estadística confesional de Baden. Cf. Martin OFFENBACHER, *Konfession und soziale Schichtung. Eine Studie über die wirtschaftliche Lage der Katholiken und Protestanten in Baden*, Tubinga y Leipzig, 1901 (vol. IV, fasc. 5 de los *Volkswirtschaftlichen Abhandlungen der badischen Hochschulen*). Todos los hechos y números con que ilustramos a continuación nuestras afirmaciones, proceden de este trabajo.

do en las cifras de las estadísticas confesionales, no sólo allí donde las diferencias de confesión coinciden con las de nacionalidad y, por tanto, con el distinto grado de desarrollo cultural, como ocurría en la Alemania oriental con alemanes y polacos, sino casi en todas partes donde el avance del capitalismo, en la época de su mayor auge, tuvo vía libre para reestructurar la población en capas sociales y profesionales de acuerdo con sus necesidades, y tanto más claramente cuanto más intensamente se dieron estos fenómenos. La causa de esta participación relativamente mayor, de este porcentaje más elevado por relación a la población total con el que los protestantes participan en la posesión del capital⁴ y en la dirección y en los más altos puestos de trabajo en las grandes empresas industriales y comerciales⁵ obedece en parte a motivos históricos⁶, que tienen sus raíces en el lejano pasado, donde la adscripción a una determinada confesión religiosa no aparece como *causa* de fenómenos económicos, sino más bien como *consecuencia* de los mismos. La participación en aquellas funciones económicas, que presupone posesión de capital, una educación costosa y, con frecuencia, una y otra cosa, aparece hoy ligada a la posesión de la riqueza hereditaria o, al menos, a una situación de mediano bienestar. Precisamente una gran parte de los territorios económicamente más desarrollados del *Reich*, más favorecidos por la naturaleza y por su situación viaria y que más amplio desarrollo habían logrado en el orden económico, especialmente la mayoría de las más ricas *ciudades*, se habían convertido en el siglo XVI al protestantismo, y aún hoy puede decirse que los efectos de esa conversión han sido beneficiosos para los protestantes en la lucha económica por la existencia. Pero inmediatamente surge este problema histórico: ¿por qué eran precisamente estos territorios económicamente más adelantados los que tenían una peculiar irresistible predisposición para una revolución eclesial? La respuesta no es en modo alguno tan fácil como a primera vista pudiera creerse. Ciertamente, la ruptura con el tradicionalismo económico aparece como

⁴ Así, por ejemplo, en el año 1895, en Baden había un líquido imponible sobre *rentas de capital* de 954.060 marcos por cada mil protestantes, contra 589.000 marcos por el mismo número de católicos. A su vez, los judíos sobrepasaban con mucho estas cifras, con cuatro millones por cada mil. (Datos tomados de OFFENBACHER, *loc. cit.*, pág. 21.)

⁵ Acerca de esto deben confrontarse todos los razonamientos del trabajo citado de Offenbacher.

⁶ En los primeros capítulos del trabajo de Offenbacher se contienen detalles más precisos acerca de esto relativos a Baden.

un momento excepcionalmente favorable al surgimiento de la duda ante la tradición religiosa y al rechazo de las autoridades tradicionales. Pero conviene también tener en cuenta un hecho que hoy suele olvidarse: la Reforma no significaba únicamente la *eliminación* del dominio eclesial sobre la vida, sino más bien la sustitución de la forma entonces vigente del mismo por *otra* forma diferente. Más aún: la sustitución de un dominio extremadamente suave, en la práctica apenas perceptible, de hecho casi puramente formal, por otro que había de intervenir de modo infinitamente mayor en todas las esferas de la vida pública y privada, sometiendo a regulación estricta y onerosa el estilo de vida. En la actualidad, hay pueblos de fisonomía económica absolutamente moderna que soportan el dominio de la iglesia católica —«la cual castiga al hereje, pero es indulgente con el pecador», entonces todavía más que ahora—, como lo soportaron los países más ricos y económicamente avanzados que había en el mundo hacia fines del siglo xv. En cambio, para nosotros, la forma más insoportable de control eclesial sobre la vida individual que cabría imaginar sería el dominio del calvinismo tal como tuvo vigencia en el siglo xvi en Ginebra y Escocia y en gran parte de los Países Bajos a finales del mismo y en el siguiente, y en Nueva Inglaterra y, por un tiempo, en la misma Inglaterra. Y como tal lo sintieron extensas capas del antiguo patriciado de aquella época en Ginebra, Holanda e Inglaterra. Lo que hallaron censurable aquellos reformadores nacidos en los países económicamente más adelantados no fue un exceso de dominación eclesial-religiosa de la existencia, sino justamente lo contrario. ¿A qué se debe, pues, que fuesen precisamente estos países económicamente desarrollados y, dentro de ellos, como todavía veremos, las clases medias «burguesas» entonces nacientes, los que no sólo aceptaron esta tiranía puritana hasta entonces desconocida, sino que incluso pusieron en su defensa un heroísmo del que la *burguesía* raramente había dado prueba hasta entonces y no lo ha vuelto a dar jamás después: *the last of our heroism*, como no sin razón dice Carlyle?

Pero obsérvese además, muy particularmente, que si bien, como se ha dicho, es posible comprender en parte la mayor participación actual de los protestantes en la posesión del capital y en la dirección de la moderna economía como simple consecuencia de su mejor posición económica tradicional, cabe mostrar otro tipo de fenómenos en los que de modo evidente se revela una *inversión* de esta relación causal. Recordemos, por ejemplo (para no citar sino el caso más saliente), la notable diferencia que se observa en

el *tipo* de enseñanza superior al que acostumbran a orientar a sus hijos los padres católicos en contraste con los protestantes, fenómeno que lo mismo se observa en Baden o Baviera que en Hungría, por ejemplo. Se comprende —por la razón económica apuntada— que el porcentaje de católicos entre alumnos y bachilleres de los centros «superiores» de enseñanza no sea el que corresponde a su proporción demográfica⁷. Pero ocurre que *entre* los bachilleres católicos el porcentaje de los que acuden a los modernos centros de enseñanza dedicados especialmente a la preparación para estudios técnicos y para profesiones de tipo industrial y mercantil (en general para un modo burgués de existencia lucrativa como los Realgymnasien y Realschulen, las escuelas civiles superiores, etc.), es también notablemente inferior al de protestantes⁸, mientras los católicos prefieren aquella otra formación de tipo humanista que se recibe en los «gymnasia» clásicos; ahora bien, este fenómeno ya no puede explicarse, como el primero, por una causa económica, sino que, por el contrario, más bien ha de ser tenido en cuenta para explicar la menor participación de los católicos en la actividad capitalista. Todavía es más curiosa otra observación,

⁷ En la población de Baden había en 1895 un 37,0 por 100 de protestantes, un 61,3 de católicos y un 1,5 de judíos. Sin embargo, la confesionalidad escolar se repartía del modo siguiente en los años 1885-91 en los jóvenes que cursaban en las escuelas secundarias voluntarias (OFFENBACHER, *loc. cit.*, pág. 16):

	protest.	cat.	judíos
Liceos (<i>Gymnasien</i>)	43 %	46 %	9,5 %
Liceos profesionales (<i>Realgymnasien</i>)	69 %	31 %	9 %
Escuelas profesionales superiores (<i>Oberrealschulen</i>)	52 %	41 %	7 %
Escuelas profesionales (<i>Realschulen</i>)	49 %	40 %	11 %
Escuelas civiles superiores (<i>Höhere Bürgerschulen</i>)	51 %	37 %	12 %
Media	48 %	42 %	10 %

Exactamente el mismo fenómeno se presenta en Prusia, Baviera, Württemberg, Austria y Hungría (cf. las cifras en OFFENBACHER, *loc. cit.*, pág. 18 y siguientes).

⁸ Véanse las cifras de la nota anterior, en las que se ve que, por relación a su población total, la asistencia de los católicos a las instituciones de segunda enseñanza es inferior en un tercio, salvo, con escasa diferencia, en los liceos (por servir de enseñanza preparatoria para los estudios teológicos). Señalemos, con cautela, como característico el hecho de que, en Hungría, los protestantes presentan en mayor grado que en parte alguna las manifestaciones típicas de asistencia a la enseñanza secundaria (OFFENBACHER, *loc. cit.*, pág. 19, nota final).

que ayuda a comprender por qué los católicos participan también en menor proporción en las capas especializadas del elemento obrero de la moderna gran industria. Es un hecho conocido que la fábrica nutre las filas de sus trabajadores más preparados con elementos procedentes del pequeño taller, al que deja su formación profesional, y del que los atrae una vez formados; pero esto se da en mucha mayor medida entre los oficiales protestantes que entre los católicos, porque éstos muestran una inclinación mucho más fuerte a seguir como artesanos y como tales suelen alcanzar el grado de maestros, mientras que los protestantes se lanzan en número mucho mayor a la fábrica, en la que escalan los puestos superiores del proletariado especializado y de la burocracia industrial⁹. En estos casos, pues, la relación causal consiste en que la elección de profesión y todo ulterior destino profesional ha sido determinado por una peculiaridad espiritual cultivada en una dirección determinada por la atmósfera religiosa del hogar paterno y el lugar de origen.

Esta menor participación de los católicos en el moderno capitalismo alemán resulta tanto más chocante, cuanto que contradice una experiencia que se da de antiguo y se sigue dando en el presente,¹⁰ a saber: que las minorías nacionales o religiosas que se contraponen, en calidad de «oprimidas», a otros grupos «opresores», por su exclusión espontánea o forzosa de los puestos políticamente influyentes, suelen ser empujadas con particular fuerza a la actividad industrial, que permite a sus miembros más dotados satisfacer una ambición que no pueden colmar sirviendo al Estado. Así ocurrió con los polacos en Rusia y en la Prusia oriental, donde impusieron adelantos económicos que no se dieron en la Galitzia, dominada por ellos, y lo mismo había ocurrido antes en Francia con los hugonotes, en la época de Luis XIV; en Inglaterra con los no conformistas y los cuáqueros, y —*last not least*— con los judíos, desde hace dos milenios. En cambio, entre los católicos alemanes no se encuentra un fenómeno semejante, al menos con caracteres que le hagan especialmente perceptible; tampoco mostraron un especial adelanto *económico*, a diferencia de los protestantes, en épocas pasadas, en las que —en Inglaterra o en Holanda— eran perseguidos o simplemente tolerados. Más bien ocurre

⁹ Véase la demostración en OFFENBACHER, *loc. cit.*, pág. 54, y las tablas que inserta al final del trabajo.

¹⁰ Esto está muy bien visto en los pasajes que más adelante tendremos ocasión de citar de los escritos de Sir William Petty.

lo contrario: han sido siempre los protestantes (singularmente en alguna de sus confesiones, de que se tratará mas adelante) los que, *como* oprimidos *u* opresores, *como* mayoría *o* como minoría, han mostrado una específica tendencia hacia el racionalismo económico, tendencia que ni se daba ni se da del mismo modo entre los católicos, ni en una situación ni en la otra¹¹. Por consiguiente la razón de tan distinta conducta ha de buscarse en un talante interno permanente y *no* sólo en una cierta situación histórico-política externa de cada confesión¹².

Por tanto habría que investigar, ante todo, cuáles son o fueron los elementos de este talante confesional que actuaron, y, en parte, siguen actuando en la dirección descrita. Desde un punto de vista superficial basado en ciertos tópicos modernos podría caerse en la tentación de formular la antítesis diciendo que el mayor «alejamiento del mundo» del catolicismo, los rasgos ascéticos propios de sus más elevados ideales tienen que educar a sus fieles en un mayor espíritu de indiferencia ante los bienes de este mundo. Tal

¹¹ Los ejemplos que Petty cita a propósito de Irlanda tienen un fundamento bien sencillo: que, en ese país, la capa protestante de la población estuvo constituida por propietarios absentistas. Hubiera sido *erróneo* afirmar otra cosa, como lo prueba la oposición de los «escoceses irlandeses». En Irlanda existió, lo mismo que en todas partes, la relación típica entre el capitalismo y protestantismo. Sobre los «escoceses irlandeses» en Irlanda, véase C. A. HANNA, *The Scotch-Irish*, 2 vols., Nueva York, Putnam.

¹² Esto no excluye, naturalmente, que también la última haya tenido consecuencias importantes, y, sobre todo, no contradice el hecho de que, como más tarde veremos, para el desarrollo de toda la atmósfera existencial de muchas sectas protestantes fue de un alcance decisivo (incluso en su participación en la vida económica) el haber constituido siempre minorías reducidas y, por lo mismo, homogéneas, como ocurría, por ejemplo, con los calvinistas estrictos fuera de Ginebra y Nueva Inglaterra, incluso allí donde ejercían el dominio político.

Nada tiene que ver con nuestro problema el fenómeno conocido universalmente de que los *emigrantes* de todas las confesiones del mundo (indios, árabes, chinos, sirios, fenicios, griegos, lombardos, «trapezitas») se hayan instalado en otros países, como portadores de la cultura *mercantil* de pueblos más desarrollados. En su trabajo sobre «los orígenes del moderno capitalismo», que citaremos con frecuencia, se remite Brentano a su propia familia, como ejemplo de esta afirmación. Pero la verdad es que en *todos los tiempos* y en todos los países ha habido *banqueros* de origen foráneo como preclaros portadores de la experiencia y las relaciones mercantiles; no son, pues, algo específico del capitalismo moderno y más bien fueron objeto de desconfianza ética por parte de los protestantes (véase más adelante). Otra cosa ocurrió con las familias protestantes de los Muralt, los Pestalozzi, etc., que de Locarno pasaron a Zurich, donde pronto se contaron entre los propulsores de un desarrollo capitalista (industrial) específicamente moderno.

explicación coincidiría de hecho con el esquema popular que sirve hoy para juzgar ambas confesiones. Por el lado protestante se utiliza esta concepción para criticar los ideales (reales o supuestos) ascéticos del modo católico de vida, a lo que contestan los católicos con el reproche de «materialismo», que sería la consecuencia de la secularización de todo el repertorio vital llevada a cabo por el protestantismo. Ha habido un escritor moderno que ha creído poder explicar la opuesta conducta que se observa ante la vida industrial en las dos confesiones con la siguiente fórmula: «El católico... es más tranquilo; dotado de menor impulso adquisitivo, prefiere una vida bien asegurada, aun a cambio de obtener menores ingresos, a una vida en continuo peligro y excitación, por la eventual adquisición de honores y riquezas. Comer bien o dormir tranquilo, dice el refrán; pues bien, en tal caso, el protestante opta por comer bien, mientras que el católico prefiere dormir tranquilamente»¹³. De hecho, con el «querer comer bien» se puede caracterizar de modo ciertamente incompleto, pero correcto, al menos en parte, la principal motivación de las zonas más indiferentes en materia religiosa del *actual* protestantismo *alemán*, pero sólo de éste. Pues no sólo eran en el pasado las cosas bien distintas: lo característico de los puritanos ingleses, holandeses y americanos era justamente todo lo contrario de «amor a la vida» lo que, como veremos, es para nosotros uno de sus más importantes rasgos característicos. Es que, además, en el protestantismo francés ha durado largo tiempo (y, hasta cierto punto, dura todavía) el carácter impreso a las iglesias calvinistas en general y, en especial, a las «bajo la cruz», en la época de las luchas religiosas: y, sin embargo, fue —o tal vez cabe preguntarse si no es precisamente por eso mismo— y siguió siendo, en la pequeña medida permitida por la persecución, uno de los agentes más importantes del desarrollo económico y capitalista de Francia. Si se quiere llamar «alejamiento del mundo» a esta seriedad y al fuerte predominio de los intereses religiosos en el estilo de vida, los *calvinistas* franceses están, por lo menos, tan alejados del mundo como los *católicos* alemanes del norte, cuyo catolicismo es más íntimo y sincero que en ningún otro pueblo de la tierra. Y los *dos* se distinguen, por la misma actitud, de los partidos religiosos dominantes en los respectivos países: el de los católicos franceses, amigos del buen vivir en las capas inferiores y directamente antirreligiosos en las superiores, y el de los protestantes

¹³ OFFENBACHER, *loc. cit.*, pág. 68.

alemanes, hoy prósperos en los negocios mundanos y, en sus capas superiores, indiferentes en religión¹⁴. Pocos hechos hay que prueben de manera tan clara como este paralelo que con ideas vagas, como éstas del supuesto alejamiento del mundo de los católicos o el supuesto amor materialista al mundo de los protestantes, y cosas semejantes, no se va a ninguna parte, porque con esa generalidad las hay que, en parte, todavía son válidas para hoy y, en parte, nunca lo fueron en el pasado. Por eso, si se quisiera operar con ellas, habría que dejar lugar igualmente para otra serie de consideraciones que inmediatamente acuden a la mente, e incluso habría lugar a pensar si toda esa oposición entre alejamiento del mundo, ascesis y piedad eclesial, de una parte, y participación en la actividad capitalista, de otra, no debería quedar más bien convertida en un íntimo *parentesco*.

Efectivamente, lo primero que choca —para comenzar citando algunos factores puramente externos— es el gran número de representantes de las formas más íntimas de la piedad cristiana surgidos precisamente de los sectores mercantiles. Especialmente, el pietismo debe a estos sectores un número sorprendentemente grande de sus más devotos fieles. Podría pensarse en una especie de atracción reactiva del «mammonismo» sobre ciertas naturalezas intimistas y poco adecuadas para la profesión mercantil; y, de seguro, lo mismo en Francisco de Asís que en los pietistas, el advenimiento de la «conversión» se dio subjetivamente con tal carácter para el convertido. Y del mismo modo podría explicarse el fenómeno no menos frecuente y curioso —hasta el caso de Cecil Rhodes— de que muchas empresas capitalistas de amplios vuelos hayan surgido de hogares de clérigos como una reacción contra una educación juvenil ascética. Pero esta explicación falla cuando se dan al propio tiempo, en una persona o colectividad, la «virtud» capitalista del sentido de los negocios y una forma de piedad intensa, que impregna y regula todos los actos de la vida; y esto no ocurre sólo en casos aislados, sino que precisamente constituye un signo característico de grupos enteros de las sectas e iglesias más importantes del protestantismo. Esta conjunción se da singularmente en el calvinismo, en *cualquier lugar en que se haya pre-*

¹⁴ Véase el notable escrito de W. WITTICH, «Deutsche und französische Kultur im Elsass», publicado en la *Illustrierte Elsass. Rundschau*, 1900, y luego, como separata, que contiene observaciones inusualmente precisas sobre el talante característico de las confesiones en Alemania y Francia y su intersección con los demás elementos culturales en la lucha nacionalista alsaciana.

sentado¹⁵. En la época de expansión de la Reforma, ni él ni ninguna de las distintas confesiones religiosas estuvieron vinculadas a una clase social determinada; pero es característico y, en cierto sentido, «típico» que, por ejemplo, en las iglesias francesas hugonotas, el mayor número de sus prosélitos estaba formado por monjes e industriales (comerciantes, artesanos), sobre todo en la época de la persecución.¹⁶ Ya los españoles sabían que «la herejía» (es decir, el calvinismo de los holandeses) «fomentaba el espíritu comercial», lo que está de acuerdo en todo con el parecer que sostuvo Sir W. Petty en su discusión sobre las razones del crecimiento capitalista en los Países Bajos. Tiene razón Gothein¹⁷ cuando califica la Diáspora calvinista de «vivero de la economía capitalista»¹⁸. Cabría pensar que el elemento decisivo en esto fue la superioridad de la cultura económica francesa y holandesa, de la que procedía mayormente esta Diáspora o, también, la poderosa influencia del destierro y el violento desarraigo respecto de condiciones de vida

¹⁵ Quiere decirse con esto: cuando se daban realmente las posibilidades de evolución capitalista en el respectivo territorio.

¹⁶ Véase acerca de esto: DUPIN DE ST. ANDRÉ, «L'ancienne église réformée de Tours. Les membres de l'église» (publicado en el *Bull de la Soc. de l'Histoire du Protestantisme*, vol. 10). Sobre todo un católico tendría que ver aquí como primer motivo impulsor el anhelo de *emancipación* del control monástico y aun eclesiástico en general. Pero a esta interpretación se opone no sólo el juicio de los adversarios de aquella época (incluso Rabelais), sino también, por ejemplo, las objeciones de conciencia de los primeros sínodos nacionales de los hugonotes (por ejemplo, el I Sínodo, C. partic, qu. 10, en AYMÓN, *Synod. Nat.*, pág. 10), en el que se pregunta, por ejemplo, si un *banquero* puede ser cabeza de una iglesia; por otra parte, y a pesar de la actitud inequívoca de Calvino en este punto, en los sínodos nacionales los fieles más escrupulosos planteaban repetidamente la cuestión de la licitud del préstamo a interés y ya esto muestra no sólo la activa participación de todos los círculos interesados, sino, *sobre todo*, que el deseo de poder ejercer la *usuraria pravitas* sin el control del confesor no pudo haber sido factor decisivo. Lo mismo en Holanda (véase más adelante). Por eso hemos de afirmar expresamente que en estas investigaciones no concedemos el menor valor a la *prohibición canónica de la usura*.

¹⁷ *W. G. des Schwarzwaldes*, I, 67.

¹⁸ Véanse a este propósito las breves observaciones de SOMBART, *Der moderne Kapitalismus*, 1.ª ed., pág. 380. Desgraciadamente, en la que a mi juicio constituye (en esta materia) la más floja de sus grandes obras (*Der Bourgeois*, Munich, 1913), ha defendido Sombart una «tesis» radicalmente equivocada sobre la cual tendré ocasión de insistir; se ha dejado influir para ello por un escrito de F. KELLER, «Unternehmung und Mehrwert», en los *Escritos de la Sociedad Goerresiana*, vol. 12), que, a pesar de sus finas observaciones (no siempre nuevas, sin embargo), queda muy por debajo del nivel de otras modernas publicaciones apologéticas de los católicos.

tradicionales¹⁹. Pero lo mismo ocurría ya en la misma Francia en el siglo XVII, como se ve por las luchas de Colbert. La misma Austria —por no hablar de otros países— importó directamente en ocasiones fabricantes protestantes. Empero, no todas las sectas protestantes parecen haber actuado con la misma fuerza en esta dirección. En Alemania, parece que el calvinismo lo hizo; la confesión «reformada»²⁰ hubo de resultar excepcionalmente beneficiosa para el desarrollo del espíritu capitalista, en comparación con otras confesiones, tanto en Wuppertal como en otras partes: más, desde luego, que el luteranismo, como pone de relieve la comparación entre ambos, tanto en general como en los detalles, singularmente en Wuppertal²¹. Buckle, en Escocia, y singularmente Keats entre los poetas ingleses han insistido en esta relación²². Todavía es más curiosa, y basta aludir a ella, la conexión existente entre la minuciosa reglamentación religiosa de la vida y el intensísimo desarrollo del espíritu comercial, precisamente en gran número de aque-

¹⁹ Pues siempre es cierto que el mero hecho de la emigración es uno de los medios más poderosos de intensificación del trabajo (cf. también, *supra*, nota 12). Así, por ejemplo, una muchacha polaca, a la que todos los ofrecimientos de aumento de salario no son capaces de arrancar de su incuria tradicional, cambia aparentemente su modo de ser y ofrece posibilidades insospechadas de explotación económica, trabajando, por ejemplo, en Sajonia. Fenómeno semejante se da en los trabajadores italianos emigrados. Evidentemente, el hecho no se debe (aun cuando sea un factor codeterminante) a la simple entrada en un «medio cultural superior», puesto que el fenómeno no deja de darse cuando, como en la agricultura, el trabajo es idéntico, e incluso es posible que el alojamiento en barracas de trabajadores temporeros obligue a un descenso temporal en el *standard* de vida, que apenas hubiera sido soportado en la propia patria. El mero hecho de trabajar en un medio distinto del acostumbrado es lo que rompe el tradicionalismo y lo que actúa de factor «educador». Apenas es preciso indicar hasta qué punto se basa en efectos de tal índole la mayor parte del desarrollo económico norteamericano. En la Antigüedad, por los documentos que poseemos, el destierro de Babilonia tuvo idéntico alcance para los judíos, y algo semejante ocurrió con los persas. Entre los protestantes, la influencia de sus características religiosas actúa como factor rigurosamente *autónomo* (de modo semejante a como ocurre en la India con los Jainas), como lo prueba la evidente diferencia en la estructura económica existente entre las colonias puritanas de Nueva Inglaterra, la católica Maryland, el Sur episcopaliano y la interconfesional Rhode Island.

²⁰ Como es sabido, en la mayor parte de sus formas constituye un calvinismo o zwinglianismo más o menos *moderado*.

²¹ En la casi puramente luterana ciudad de Hamburgo, la *única* fortuna que se remonta hasta el siglo XVII es la de una conocida familia *reformada* (debo este dato a la amabilidad del profesor A. Wahl).

²² Por tanto, no es «nuevo» afirmar aquí esta conexión, acerca de la cual ya trataron Lavaleye, Matthew Arnold y otros; lo raro es su duda, totalmente infundada; por eso hay que *explicarla*.

llas sectas cuyo «alejamiento del mundo» es tan tópico como su riqueza; nos referimos principalmente a los *cuáqueros* y *mennonitas*. El papel que los primeros representaron en Inglaterra y Norteamérica correspondió en Alemania y los Países Bajos a los últimos. El hecho de que en la Prusia oriental el mismo Federico Guillermo I respetase a los menonitas como factores indispensables del progreso industrial, a pesar de su absoluta negativa al servicio militar, es uno de tantos hechos que corroboran el aserto, y desde luego uno de los más típicos si se tiene en cuenta la manera de ser de aquel rey. No menos conocido es el hecho de que también entre los pietistas tenía vigencia la conjunción de la más intensa piedad con el desarrollo del sentido y el éxito comercial²³ —basta recordar la situación de Renania, o de Calw; y así cabría seguir citando ejemplos, que no hay por qué traer a cuento en estas observaciones puramente provisionales. Pues ya los pocos citados muestran todos que el espíritu de «trabajo», de «progreso», o como quiera llamársele, cuyo despertar se tiende a atribuir al protestantismo, no puede interpretarse en el usual sentido de «amor al mundo» ni en cualquier otro sentido «ilustrado». El viejo protestantismo de Lutero, Calvino, Knox y Voët tenía harto poco que ver con lo que hoy se llama «progreso». Era directamente hostil a muchos aspectos de la vida moderna de los que el más fiel prosélito protestante actual no sabría ya prescindir. Luego si queremos encontrar un parentesco íntimo entre determinadas manifestaciones del antiguo espíritu protestante y de la moderna cultura capitalista, no hemos de ir a buscarlo en su (supuesto) «amor al mundo» más o menos materialista (o, al menos, antiascético), sino más bien en sus rasgos puramente *religiosos*. De los ingleses dice Montesquieu (*Esprit des lois*, libro XX, cap. 7) que son los que «más lejos han llegado, de entre todos los pueblos del mundo, en tres cosas importantes: la piedad, el comercio y la libertad». ¿De-

²³ Esto no impide, naturalmente, que tanto el pietismo oficial como algunas otras direcciones religiosas se hayan opuesto más tarde, por reminiscencia de una mentalidad patriarcalista, a ciertos «progresos» de la constitución económica capitalista (por ejemplo el paso de la industria doméstica al sistema de fábricas). Es preciso separar cuidadosamente, como repetidamente tendremos ocasión de ver, aquello a lo que una orientación religiosa determinada *aspiraba* como ideal de lo que ejercía *influencia* práctica sobre el estilo de vida de sus adeptos. (Acercas de la específica aptitud para el trabajo de los trabajadores pietistas, véanse los ejemplos que, observados por mí en una fábrica de Westfalia, aduzco en el artículo «Zur Psychophysik der gewerblichen Arbeit», publicado en el *Archiv f. Soziologie*, vol. XXVIII, principalmente pág. 263.)

pende, efectivamente, su superioridad en el orden comercial —y, en otro orden de cosas, su aptitud para la libertad— de aquel récord de piedad que les reconoce Montesquieu?

Si planteamos la cuestión en estos términos, inmediatamente se presentan ante nosotros, oscuramente presentidas, muchas cuestiones importantes. Nuestra misión, ahora, deberá ser *formular* lo oscuramente sentido con toda la claridad que permite la inagotable multiplicidad de toda cuestión histórica. Para ello hace falta, en primer término, abandonar las vagas generalidades en que hasta ahora nos hemos movido, y tratar de penetrar en lo peculiar y distintivo de aquellos magnos idearios religiosos en que se ha traducido históricamente la religión cristiana.

Todavía son precisas, empero, algunas consideraciones: ante todo, sobre la característica peculiar del objeto cuya explicación histórica interesa; después, sobre el sentido en que es posible una explicación tal, dentro del marco de estas investigaciones.

2. EL «ESPÍRITU» DEL CAPITALISMO

En el título de este estudio se emplea el concepto un tanto pretencioso de «espíritu del capitalismo». ¿Qué debemos entender por ello? Si tratamos de buscar algo así como una «definición» de ese concepto, toparemos en seguida con ciertas dificultades que radican en la naturaleza misma del objeto que se investiga.

Si hay algún objeto al que resulta aplicable aquella denominación, sólo podrá ser un «individuo histórico», esto es, un complejo de interrelaciones en la realidad histórica, que nosotros agrupamos conceptualmente en un todo desde el punto de vista de su *significación cultural*.

Ahora bien, este concepto histórico no puede definirse (o «delimitarse») con arreglo al esquema *genus proximum, differentia specifica*, puesto que por su contenido se refiere a un fenómeno cuya significación radica en su peculiaridad individual; sino que, por el contrario, tiene que *componerse poco a poco* a partir de sus distintos elementos tomados de la realidad histórica. Por eso, la definitiva determinación conceptual no puede darse al principio, sino al *término* de la investigación; con otras palabras, sólo en el curso de la discusión y como resultado esencial de la misma, quedará claro cuál es el mejor modo (o sea, el modo más adecuado a los puntos de vista que nos interesan) de formular lo que entendemos por «espíritu» del capitalismo. A su vez estos puntos de vista (de los

que aún volverá a hablarse) no son los únicos bajo los que es posible analizar los fenómenos históricos que consideramos. Desde otros puntos de vista, cualquier fenómeno histórico mostraría otros rasgos «esenciales»; de donde se sigue que por «espíritu del capitalismo» no hay que entender necesariamente y *sólo* lo que en esta investigación se revela como esencial para *nosotros*. Es una característica esencial de toda «conceptualización histórica» el que, para sus fines metódicos, no necesite encerrar la realidad en conceptos genéticos abstractos; más bien aspira a articularla en conexiones genéticas concretas, de matiz siempre e inevitablemente *individual* y específico.

Pero si, pese a todo, hay que llegar a una determinación del objeto a analizar y a explicar históricamente, esto no puede hacerse mediante una definición conceptual, sino que lo más que puede hacerse es intentar una a modo de anticipación o descripción provisional del mismo —del «espíritu del capitalismo», en este caso—. Esto es imprescindible, de hecho, si se quiere llegar a un acuerdo acerca del objeto que se investiga, y a este fin recurriremos a un documento inspirado en aquel «espíritu», que contiene con clásica pureza lo que más directamente nos interesa y que, al propio tiempo, tiene la ventaja de carecer de toda relación directa con lo religioso, y de estar, por tanto —para nuestro tema—, «exento de supuestos»:

Piensa que el *tiempo es dinero*. El que puede ganar diariamente diez chelines con su trabajo y dedica a pasear la mitad del día, o a holgazanear en su cuarto, aun cuando sólo dedique seis peniques para sus diversiones, no ha de contar esto sólo, sino que en realidad ha gastado, o más bien derrochado, cinco chelines más.

Piensa que el *crédito es dinero*. Si alguien deja seguir en mis manos el dinero que le adeudo, me deja además su interés y todo cuanto puedo ganar con él durante ese tiempo. Se puede reunir así una suma considerable, si un hombre tiene buen crédito y además sabe hacer buen uso de él.

Piensa que el dinero es *fértil y reproductivo*. El dinero puede producir dinero, la descendencia puede producir todavía más y así sucesivamente. Cinco chelines bien invertidos se convierten en seis, estos seis en siete, los cuales, a su vez, pueden convertirse en tres peniques, y así sucesivamente, hasta que el todo hace cien libras esterlinas. Cuanto más dinero hay, tanto más produce al ser invertido, de modo que el provecho aumenta rápidamente sin cesar. Quien mata una cerda, aniquila toda su descendencia, hasta el número mil. Quien malgasta una pieza de cinco chelines, asesina (!) todo cuanto hubiera podido producirse con ella: columnas enteras de libras esterlinas.

Piensa que, según el refrán, un *buen pagador* es dueño de la bolsa de cualquiera. El que es conocido por pagar puntualmente en el tiempo prometido, puede recibir prestado en cualquier momento todo el dinero que sus amigos no necesitan.

A veces, esto es de gran utilidad. Aparte de la diligencia y la moderación, nada

contribuye tanto a hacer *progresar* en la vida a un joven como la puntualidad y la justicia en todos sus negocios. Por eso, no retengas nunca el dinero recibido una hora más de lo que prometiste, para que el enojo de tu amigo no te cierre su bolsa para siempre.

Las más insignificantes acciones que pueden influir sobre el *crédito* de un hombre deben ser tenidas en cuenta por él. El golpear de un martillo sobre el yunque, oído por tu acreedor a las cinco de la mañana o a las ocho de la tarde, le deja contento para seis meses; pero si te ve en la mesa de billar u oye tu voz en la taberna a la hora que tú debías estar trabajando, a la mañana siguiente te recordará tu deuda y exigirá su dinero antes de que tú puedas disponer de él.

Además, has de mostrar siempre que te acuerdas de tus deudas, has de procurar aparecer siempre como un hombre cuidadoso y *honrado*, con lo que tu *crédito* irá en aumento.

Guárdate de considerar como tuyo todo cuanto posees y de vivir de acuerdo con esa idea. Muchas gentes que tienen crédito suelen caer en esta ilusión. Para preservarte de ese peligro, lleva cuenta de tus gastos e ingresos. Si te tomas la molestia de parar tu atención en estos detalles, descubrirás cómo gastos increíblemente pequeños se convierten en gruesas sumas, y verás lo que hubieras podido ahorrar y lo que todavía puedes ahorrar en el futuro.

Por seis libras puedes tener el uso de cien, supuesto que seas un hombre de reconocida prudencia y honradez. Quien malgasta inútilmente a diario un solo céntimo, derrocha seis libras al cabo del año, que constituyen el precio del uso de cien. El que disipa diariamente una parte de su tiempo por valor de un céntimo (aun cuando esto sólo suponga un par de minutos) pierde, día con otro, el privilegio de utilizar anualmente cien libras. Quien dilapida vanamente un tiempo por valor de cinco chelines, pierde cinco chelines, y tanto valdría que los hubiese arrojado al mar. Quien pierde cinco chelines, no sólo pierde esa suma sino todo cuanto hubiera podido ganar con ella, aplicándola a la industria, lo que llega a ser una cantidad considerable cuando un joven llega a edad avanzada».

Es *Benjamín Franklin*¹ quien nos predica en estos principios —los mismos de que hace mofa Ferdinand Kürnberger al trazar el cuadro de la «cultura americana»², en un libro que destila ingenio y veneno, presentándolos como artículos de fe del pueblo yanqui. No hay duda de que en este documento habla, con su peculiar estilo, el «espíritu del capitalismo», pero no debe afirmarse que en el documento transcrito esté contenido *todo* cuando debe enten-

¹ El párrafo final es del escrito: *Necessary hints to those that would be rich*, escrito en 1736; lo restante pertenece a los *Advices to a young tradesman*, 1748, *Works*, ed. Spark, vol. II, página 87).

² *Der Amerikamüde*, Francfort, 1855, paráfrasis poética de las impresiones americanas de Lenau. Como obra literaria, el libro sería hoy difícilmente apreciable, pero es sencillamente insuperable como documento de las antítesis (ya hoy un tanto atenuadas) entre la sensibilidad alemana y americana, es decir de esa vida interior que, desde la mística alemana de la Edad Media, es patrimonio *común* de todos los alemanes, católicos o protestantes, frente al sentido activista propio de los círculos puritano-capitalistas. Hemos corregido, con el original a la vista, la traducción algo libre que del tratado de Franklin hizo Kürnberger.

derse por tal «espíritu». Insistamos todavía en este pasaje, cuya filosofía resume Kürnberger, diciendo que «de las vacas se hace manteca y de los hombres dinero», y veremos que lo característico de esta «filosofía de la avaricia» es el ideal del hombre honrado *digno de crédito* y, sobre todo, la idea de una *obligación* por parte del individuo frente al interés —reconocido como un fin en sí— de aumentar su capital. Efectivamente, aquí no se enseña una simple técnica para la vida sino que se predica una «ética» peculiar, cuya infracción no constituye sólo una estupidez, sino un olvido del deber; esto es algo rigurosamente esencial. No sólo se enseña la «prudencia en los negocios» —cosa que no hay quien deje de proclamar—, es un verdadero *ethos* lo que se expresa y justamente así es como nos interesa.

Cuéntase que Jacobo Fugger, al discutir con un consocio que se retiraba del negocio y le aconsejaba hacer lo propio —puesto que, le decía, ya había ganado bastante y debía dejar el campo libre para que ganasen otros—, le dijo que él «era de un parecer completamente distinto, y que su aspiración era ganar todo cuanto pudiera»³, pareciéndole «pusilánime» la actitud de su colega; pues bien, el «espíritu» de esta manifestación se distingue notoriamente de la posición espiritual de Franklin: lo que aquél manifiesta como consecuencia de un espíritu comercial atrevido y de una inclinación personal de la indiferencia ética⁴, adquiere en éste el carácter de una máxima de conducta de *matiz ético*. En este sentido específico usamos nosotros el concepto de «espíritu del capitalismo»⁵. Na-

³ Sombart pone esta frase como lema del capítulo consagrado a la «génesis del capitalismo» (*Der moderne Kapitalismus*, 1.^a ed., vol. I, pág. 193; cf. también pág. 390).

⁴ Lo cual no significa, naturalmente, ni que Jakob Fugger fuese un hombre éticamente indiferente o irreligioso, ni que la ética de Benjamín Franklin se agotase *por entero* en estos principios. No hubiera hecho falta la cita de BRENTANO (*Die Anfänge des modernen Kapitalismus*, Munich, 1916, pág. 150 y ss.) para defender a estos conocidos filántropos de una incomprensión tan grande como la que Brentano parece imputarme. El problema es justamente lo contrario: ¿cómo pudo un filántropo semejante sostener en estilo de *moralista* precisamente estos *principios* (cuya formulación sigularmente característica ha olvidado reproducir Brentano)?

⁵ En esto apoyamos el distinto modo de plantear el problema, frente a Sombart. Más adelante se verá claro el importante alcance práctico de esta diferencia. Observemos ya aquí, sin embargo, que Sombart no desconoce en modo alguno este aspecto ético del empresario capitalista. Sino que en su razonamiento ello aparece como una consecuencia del capitalismo, mientras que nosotros tenemos que partir de la hipótesis contraria para nuestro objetivo. En realidad, hasta llegar al término de nuestra investigación no podemos anticipar una posición definitiva respecto a esto. Sobre la doctrina de SOMBART, cf. *loc. cit.*, I, págs. 357, 380, etc. Sus razona-

turalmente: del *moderno* capitalismo. Es evidente que hablamos tan sólo del capitalismo europeo-occidental y americano. «Capitalismo» ha habido también en China, en la India, en Babilonia, en la Antigüedad y en la Edad Media; *pero, como veremos, le faltaba precisamente el ethos característico del capitalismo moderno.*

Ciertamente, todas las máximas morales de Franklin han sido desvirtuadas en sentido utilitarista: la moralidad es *útil* porque proporciona crédito; lo mismo ocurre con la puntualidad, la diligencia, la moderación, y son virtudes precisamente *por eso*; de donde se seguiría, entre otras cosas, que, cuando la *apariencia* de honradez prestase idéntico servicio, sería suficiente con parecer honrado, y, ante los ojos de Franklin, un plus innecesario de tal virtud sería rechazable por constituir una dilapidación. Y, en efecto: quien lea en su «autobiografía» la narración de su «conversión» a aquellas virtudes⁶, o los razonamientos sobre los provechos que causa la estricta conservación de las apariencias de modestia y el aprestarse a ocultar los propios méritos para lograr la general estimación⁷, llegará necesariamente a la conclusión de que, según Franklin, todas aquellas virtudes sólo lo son en cuanto que benefi-

mientos enlazan en esto con las brillantes imágenes que se encuentran en la *Philosophie des Geldes* de SIMMEL (último capítulo). Más tarde hablaré de la polémica que sostuvo conmigo en su libro sobre el «Burgués»; aquí me veo obligado a prescindir de toda discusión más detallada.

⁶ En la traducción alemana: «Por fin, me convencí de que la sinceridad, la *bonradez* y la *lealtad* en las relaciones de hombre a hombre son cosas de la mayor importancia para *nuestra felicidad en la vida*, y desde aquel momento, me decidí a practicarlas durante toda mi vida, y *escribí mi resolución en mi diario*. Sin embargo, la revelación, de suyo, no hizo gran peso sobre mí, pues yo ya pensaba que si bien hay acciones que no son malas porque nos las prohíba la doctrina revelada ni buenas porque nos las ordene, sin embargo, atendidas nuestras circunstancias personales, es probable que aquellas acciones nos hayan sido prohibidas sólo porque por naturaleza nos son perjudiciales, y ordenadas las otras porque nos son provechosas.»

⁷ «Yo me relegué cuanto pude a segundo plano y lo hice pasar (la creación de una Biblioteca, propuesta por él mismo) como empresa de «gran número de amigos», que me habrían rogado buscar gentes que considerase amigas de la lectura, y proponerles el asunto. De este modo, mi negocio fue prosperando decididamente, y, en vista de ello, recurrí siempre al mismo procedimiento en asuntos de esta naturaleza, y, en vista de mis éxitos, puedo recomendarlo sinceramente a los demás. El pequeño sacrificio del amor propio que supone al principio, es recompensado más tarde largamente. Si durante algún tiempo permanece ignorado a quién corresponde el mérito, el más vanidoso se sentirá animado a reclamar para sí la recompensa; pero entonces la misma envidia se inclinará a hacer justicia al primero, arrancando los adornos usurpados y devolviéndolos al verdadero dueño.»

cian concretamente al individuo, y que basta la apariencia de la virtud cuando así se consigue el mismo efecto que con la virtud misma: consecuencia ésta inseparable del más estricto utilitarismo. Aquí parece sorprenderse *in fraganti* lo que los alemanes acostumbran a percibir como «hipocresía» de las virtudes americanas. Sin embargo las cosas no son, en modo alguno, tan sencillas. No sólo el carácter propio de Benjamín Franklin, tal como se revela en la incomparable honradez de su autobiografía, y también la circunstancia de referir a una revelación divina el hecho de haber descubierto la «utilidad» de la virtud —de esa manera habría querido mostrarle Dios la vía virtuosa— muestran que hay aquí algo más que la simple envoltura de máximas puramente egocéntricas. Es que, ante todo, el *summum bonum* de esta «ética», la adquisición incesante de más y más dinero, evitando cuidadosamente todo goce inmoderado, es algo tan totalmente exento de todo punto de vista hedonista o eudemonista, tan puramente tenido como fin en sí, que aparece en todo caso como algo absolutamente trascendente y sencillamente irracional⁸ frente a la «felicidad» o utilidad del individuo en particular. El hombre se relaciona con la ganancia como con el fin de su vida, y no ya la ganancia con el hombre como medio para la satisfacción de sus necesidades vitales materiales. Para el común sentir de las gentes, esto constituye una «inversión» sin sentido de la relación natural; para el capitalismo, empero, es algo tan evidente y natural como extraño para el hombre no rozado por su hálito. Al mismo tiempo, contiene una serie de sentimientos en íntima conexión con ideas religiosas. Si se pregunta, por ejemplo, por qué de los hombres se ha de hacer dinero, Benjamín Franklin, deísta sin matiz confesional definido, contesta en su autobiografía con una frase bíblica que en su juventud le había inculcado su padre, que, según dice, era un rígido calvinista. «Si ves a un hombre solícito en su profesión, debe estar antes que los reyes»⁹. La ganancia de dinero —cuando se verifica legalmen-

⁸ BRENTANO, *op. cit.*, (págs. 125, 127 nota 1) convierte esta observación en motivo de crítica de nuestros ulteriores razonamientos sobre la «racionalización y disciplina» que el ascetismo impuso al hombre: una «racionalización» para un «estilo de vida irracional». Y, en efecto, así es. Lo «irracional» no es algo substantivo, sino por relación a un determinado punto de vista «racional». Para el irreligioso, toda conducta religiosa es irracional, como lo es toda conducta ascética para el hedonista, aun cuando, con el criterio de su valor supremo, sea una «racionalización». Si este trabajo nuestro sirve para algo, quisiera servir por lo menos para descubrir el múltiple sentido del concepto, aparentemente unívoco, de lo «racional».

⁹ *Prov.*, 22, 29. Lutero traduce «en su negocio»; las más antiguas traducciones inglesas de la Biblia escriben *business* (negocios). Cf. págs. 67-68, nota 1.

te— representa, dentro del orden económico moderno, el resultado y la expresión de la diligencia en la profesión, y esta diligencia, fácil es reconocerlo, constituye el auténtico alfa y omega de la moral de Franklin, tal como la expone en los pasajes transcritos y en todos sus trabajos, sin excepción¹⁰.

En efecto: aquella idea peculiar —tan corriente hoy y tan incomprendible en sí misma— del *deber profesional*, de una obligación que debe sentir el individuo, y siente de hecho, ante el contenido de su actividad «profesional», consista ésta en lo que quiera —y dejando a un lado el que se la sienta naturalmente como pura valoración de la propia fuerza de trabajo o de la mera posesión de bienes («capital») —, esa idea, decimos, es la más característica de la «ética social» de la civilización capitalista, para la que posee, en cierto sentido, una significación constitutiva. No se piense, por eso, que es un fruto del actual capitalismo; también se la puede encontrar en el pasado, como veremos. Todavía menos debe decirse, naturalmente, que, en el capitalismo *actual*, la apropiación subjetiva de estas máximas éticas por los empresarios o los trabajadores de las modernas empresas capitalistas sea una condición de su existencia. El orden económico capitalista actual es como un cosmos enorme en el que el individuo nace y que, al menos en cuanto individuo, le es dado como una estructura, prácticamente irreformable, en la que ha de vivir, y que le impone las normas de su comportamiento económico, en la medida en que se halla implicado en la trama de la economía. El fabricante que, de modo permanente, actúa contra estas normas, es eliminado indefectiblemente de la economía, al igual que el trabajador que no quiere o no puede adaptarse a ellas se ve en la calle sin trabajo.

El capitalismo actual, que se ha convertido en señor absoluto en la vida de la economía, educa y crea por la vía de la *selección* económica los sujetos económicos (empresarios y trabajadores) que necesita. Ahora bien, en este punto precisamente saltan a la vista los límites del concepto de «selección» como medio de explicar los fenómenos históricos. Para que el modo de obrar y de concebir la profesión más adecuado a la esencia del capitalismo pudiera resultar «seleccionado» (es decir, para que este modo de obrar pudiera alzarse con la victoria sobre los demás) tenía que

¹⁰ Contra la detallada pero algo imprecisa apología que hace BRENTANO (*loc. cit.*, págs. 150 y s.) de Franklin, cuyas valiosas cualidades éticas supone incomprendidas por mí, me remito simplemente a esta observación, que, a mi juicio, hubiera podido bastar para hacer innecesaria esa defensa.

surgir en un principio no en individuos aislados, sino como la concepción de un colectivo. Este surgimiento es, por tanto, lo que es preciso explicar propiamente. Más tarde trataremos más a fondo la idea del materialismo histórico ingenuo, para el cual las «ideas» son «reflejos» o «superestructuras» de situaciones económicas. Bástenos recordar ahora que en la patria de Benjamín Franklin (Massachusetts) el «espíritu capitalista» (en el sentido aceptado por nosotros) existió con anterioridad al «desarrollo del capitalismo» (ya en 1632 hay quejas en Nueva Inglaterra, a diferencia de otros territorios americanos, sobre específicas manifestaciones de cálculo orientado por el afán de lucro); en cambio, en las colonias vecinas (lo que después fueron los Estados del Sur de la Unión), ese espíritu alcanzó un desarrollo mucho menor, a pesar de haber sido generadas por grandes capitalistas con *fin*es comerciales, mientras que las colonias de Nueva Inglaterra lo fueron por predicadores y graduados, en unión de pequeños burgueses, artesanos y *yeomen* sobre bases *religiosas*. En este caso, por tanto, la relación causal es la inversa de la que habría que postular desde el punto de vista del «materialismo». Pero la juventud de tales ideas ha sido más espinosa de lo que imaginan los teóricos de la «superestructura», y su desarrollo no se ha parecido al de una flor. El espíritu capitalista, en el sentido que hasta ahora hemos ganado para este concepto, ha tenido que imponerse en una lucha difícil contra un mundo de adversarios poderosos. En la Antigüedad o en la Edad Media, una mentalidad como la que se expresa en los razonamientos citados de Benjamín Franklin, que encontraron el asentimiento de todo un pueblo, hubiera sido proscrita como expresión de la más sucia avaricia, de sentimientos indignos¹¹, como todavía es hoy

¹¹ Aprovecho esta ocasión para intercalar ya aquí algunas observaciones «anticríticas». Sombart no tiene derecho a afirmar (*Der Bourgeois*, Munich y Leipzig, 1913) que esta ética de Franklin es la reproducción «literal» de los razonamientos del gran genio universal del Renacimiento: Leon Battista Alberti, quien, aparte de sus libros teóricos sobre matemáticas, plástica, pintura, especialmente arquitectura, y sobre el amor (siendo, personalmente, misógino) compuso también una obra sobre la familia (*Della famiglia*) en cuatro libros (de los cuales sólo poseo, por desgracia, en el momento de dar a la imprenta este trabajo, la antigua edición de Bonucci, pero no la más moderna de Mancini). Más arriba hemos reproducido literalmente el pasaje de Franklin: ¿dónde se encuentran pasajes análogos en la obra de Alberti, especialmente una máxima como la de «tiempo es dinero» y todas las advertencias que son su consecuencia? Lo único que podría significar algo así como un eco anticipado del pensamiento frankliniano se encuentra al final del libro I de la familia (ed. de Bonucci, vol II, pág. 353), donde se habla muy en general del dinero como el *nervus rerum* de la casa que debe por ello adminis-

corriente que suceda en todos aquellos grupos que no están integrados en la economía específicamente capitalista o que no saben adaptarse a ella. Y no es que en las épocas precapitalistas no se

trarse con especial cuidado, de modo semejante a como se expresa Catón, *De re rustica*. Es completamente equivocado considerar a Alberti, que repetidamente insiste en proceder de una familia florentina de caballeros («nobilissimi cavalieri»: *Della famiglia*, págs. 213, 228, 247 de la edición de Bonucci), como un hombre con la «sangre envenenada», como un burgués lleno de resentimiento contra la nobleza, que le excluyó de su seno en calidad de hijo bastardo (lo que en modo alguno lo desclasaba). Ciertamente, es característico de Alberti su entusiasmo por los *grandes* negocios, los únicos dignos de una *nobile e onesta famiglia* y de un *libero e nobile animo* (*op. cit.*, pág. 209); y, sobre todo: son los que menos trabajo cuestan (cf. *Del governo della famiglia*, IV, pág. 55; véase también pág. 116, en la redacción de los Pandolfini: *por eso* es lo mejor el negocio en la industria doméstica [Verlag] de seda y lana), pero también recomienda una administración ordenada y austera de la economía doméstica acomodando los gastos a los ingresos. Por tanto, la «santa masserizia» cuyo exponente suele verse en Gianozzo, es primariamente un principio de *gobierno doméstico*, no de *lucro* (lo cual no debía ignorarlo Sombart), del mismo modo que en la discusión sobre la esencia del dinero se trata primariamente de la *colocación* de la fortuna (dinero o posesiones), no de la *valoración* del capital. Como autoprotección contra la inseguridad de la «fortuna» recomienda el acostumbrarse tempranamente a la actividad *in cose magnifiche e ample* (*Della famiglia*, pág. 192), de modo constante, único medio también de conservarse siempre sano (págs. 73s), y la evitación de toda ociosidad, peligrosa para el mantenimiento de la propia posición, aprendiendo cuidadosamente un oficio adecuado a su clase, para prevenir posibles casos de cambio de fortuna (empero: toda *opera mercenaria* es indigna de su estado: *Della famiglia*, vol. I, pág. 209). Su ideal de la *tranquillità dell'animo* y su potente inclinación al epicúreo *λατρε βιώσας* (*vivere a se stesso*, *loc. cit.*, pág. 282), su hostilidad a todo cargo como fuente de desasosiego, enemistad y complicaciones en negocios sucios, su ideal de vida en la villa campestre, su cultivo del sentimiento de sí mismo por el pensamiento puesto en los antepasados, y la consideración del *honor de la familia* (la cual, por lo mismo, siguiendo el modelo florentino, debe conservar y no dividir su fortuna) como guía y finalidad últimas, todo esto hubiera sido a ojos de un puritano una pecaminosa y del todo recusable «idolatría» y un patetismo aristocrático desconocido para un hombre como Benjamín Franklin. Recuérdese también su alto aprecio por la literatura (pues su «industria» se refiere en primer término al trabajo literario-científico que es verdaderamente digno del hombre y en esencia sólo el iletrado Gianozzo se considera digno representante de la *masserizia* —en el sentido de «economía doméstica racional» como medio de vivir con independencia de los demás y no caer en la miseria— imputando así a un antiguo sacerdote el origen de este concepto, proveniente de la ética monacal, pág. 249). Compárese todo esto con la ética y el modo de vida de Benjamín Franklin y sus ascendientes puritanos, y pónganse los escritos literarios del Renacimiento, dirigidos al patriciado humanista, al lado de los de Franklin, dirigidos a las masas de la clase media burguesa (expresamente: de los empleados de comercio), y los tratados y sermones de los puritanos, para poder calcular toda la profundidad de la diferencia. El racionalismo económico de Alberti, siempre apoyado en citas de escritores clásicos, tiene afinidades esenciales con la manera como es

conociera el «impulso adquisitivo», o no estuviere desarrollado (como se ha dicho con frecuencia), ni que la *auri sacra fames* fuese entonces —y aún hoy— menor fuera del capitalismo bur-

tratada la materia económica en los escritos de Jenofonte (a quien no conocía), Catón, Varrón y Columela (a quienes cita); si bien conviene advertir que en Catón y Varrón el *lucro* en cuanto tal ocupa un lugar mucho más importante que en Alberti. Por lo demás, los razonamientos meramente ocasionales de Alberti sobre el empleo de los *fattori*, en su división del trabajo y disciplina sobre la poca habilidad de los campesinos, etc., actuaron como una trasposición de la prudencia catoniana de la esfera de los siervos de la gleba a la del trabajo libre en la industria doméstica y la labranza. Cuando Sombart (cuya referencia a la ética estoica es decididamente desacertada) encuentra ya en Catón «desenvuelto hasta sus últimas consecuencias» el racionalismo económico, no va del todo desacertado, si se lo entiende bien; es posible inordinar bajo la misma categoría el *diligens pater familias* de los romanos y el ideal albertino del *massajo*. Lo característico de Catón es la consideración de la tierra como objeto de posible «colocación del patrimonio. En cambio el concepto de «industria», por la influencia cristiana, posee distinto matiz. Y en eso consiste la diferencia. En la concepción de la «industria», nacida con la ascesis monacal y desarrollada por los escritores monásticos, reside el germen de un *ethos* que sólo fue plenamente desenvuelto en el ascetismo puramente intramundano del protestantismo (véase más adelante), y de ahí deriva, como veremos, la afinidad de una y otra, la cual, empero, es menor con relación a la doctrina eclesiástica oficial del tomismo que respecto de los moralistas mendicantes de Siena y Florencia. Este *ethos* es lo que falta en Catón y en la exposición de Alberti: ninguno de los dos expone una ética, sino una doctrina de prudencia en la vida. Franklin es también utilitarista. Pero no puede desconocer el patetismo ético de su prédica al joven comerciante, y esto, que es lo que importa, es precisamente lo característico de él. Franklin considera toda falta de cuidado con el dinero una especie de «asesinato» de embriones de capital, lo cual constituye, a su juicio, un defecto ético.

En lo que de hecho se asemejan Alberti y Franklin es en que en el primero *todavía* no aparecen, como *ya no* aparecen tampoco en el segundo, los ligámenes entre la concepción religiosa y su sentido de la «economicidad»; Sombart, sin embargo, llama «piadoso» a Alberti, quien hallábase ordenado y poseía un beneficio en Roma, como tantos otros humanistas, sin perjuicio de lo cual no recurría en absoluto a motivos religiosos (salvo en dos pasajes secundarios) para dar una orientación a la conducta práctica por él recomendada. Uno y otro son, en este terreno, puramente utilitaristas, al menos formalmente. Alberti profesa también un utilitarismo social mercantilista («empléense muchos hombres en el trabajo», *op. cit.*, pág. 292) cuando recomienda la industria de la seda y el algodón. Los razonamientos que en este punto emplea Alberti constituyen un paradigma muy adecuado de esa especie de «racionalismo» económico inmanente (por así decirlo) que, como «reflejo» efectivo de circunstancias económicas, se encuentra por doquiera y en todas las épocas aun en escritores dotados del máximo interés por la «objetividad», en el clasicismo chino y en la Antigüedad, no menos que en el Renacimiento y en la época de la Ilustración. Ciertamente, tanto en la época de la Antigüedad, con Catón, Varrón y Columela, como en Alberti y sus afines, la doctrina de la «industria» representa un consecuente desarrollo de la ratio económica. Pero nadie creerá que tales doctrinas de literatos desencadenasen un poder capaz

gués que dentro de la esfera genuinamente capitalista, como imaginan muchos románticos. No es ahí, sin duda, donde radica la distinción entre el espíritu capitalista y el precapitalista: la *codicia*

de transformar la vida, como hizo una doctrina religiosa que premia con la salvación un determinado modo de vida metódico y racional. Lo que significa una «racionalización» religiosa del modo de vida (y, eventualmente, de la actividad económica), puede verse no sólo en las distintas sectas puritanas, sino también en las jainas, los judíos, en ciertas sectas ascéticas medievales, en Wyclif, en los «hermanos bohemios» (reminiscencia del movimiento hussita), en los *Skopzi* y los *Stundistas* rusos y en diversas órdenes monásticas (naturalmente, con distinto sentido en cada uno de estos casos). Anticipemos que lo característico de la distinción consiste en que una mera doctrina del arte de vivir como la de Alberti no tiene a su disposición recompensas psicológicas, de carácter no económico, singularmente eficaces cuando la fe religiosa es todavía viva, como las que concede una ética fundamentada en una religión a favor de la conducta que ella misma provoca. Esa ética solamente ejerce una influencia autónoma sobre el modo de vida (y, por tanto, sobre la economía), en la medida en que esas recompensas son eficaces y, sobre todo, en cuanto lo son en una dirección que a menudo se aparta de la doctrina de los teólogos (que nunca es más que doctrina): y esto es lo decisivo. En realidad, esta afirmación constituye el eje de todo este trabajo y yo no podía esperar que fuese objeto de tan grande inadvertencia. En otro lugar hablaré de los moralistas teólogos de la Edad Media tardía (singularmente Antonino de Florencia y Bernardino de Siena, de sentido relativamente favorable al capital, y que Sombart interpreta hartamente erróneamente. En todo caso, L. B. Alberti no es de éstos. Sólo el concepto de «industria» proviene en él de ciertas doctrinas monacales, recibidas de segunda mano. Alberti, Pandolfini y sus afines son representantes (a pesar de toda su obediencia oficial y de su sumisión a la ética cristiana vigente) de una mentalidad emancipada de los ligámenes eclesiásticos tradicionales y de sentido clásico y «paganos», mentalidad cuya «ignorancia» me imputa Brentano, suponiendo que yo no he visto su fundamental alcance para la evolución de la moderna doctrina económica y la moderna política económica. Es cierto que en este lugar no me he preocupado para nada de investigar *esta* serie causal, sencillamente porque no interesa para una investigación sobre «la ética protestante y el espíritu del capitalismo». Pero ya en otro lugar demuestro que, lejos de negar su fundamental importancia, pensaba y tengo buenas razones para seguir pensando que la esfera y la dirección de su influencia han sido absolutamente *distintas* de las de la ética protestante (cuyos precursores nada despreciables fueron las sectas y la ética wyclifiano-hussita). Lo que influyó en sentido práctico, *no* fue el estilo de vida de la incipiente burguesía, sino la política de los estadistas y los príncipes; y por eso mismo queremos separar pulcramente ambas series causales sólo parcialmente convergentes, y no en todas partes. *En este punto*, los tratados de economía privada de Benjamín Franklin (utilizados durante algún tiempo en América como libro de lectura en las escuelas), a diferencia de las voluminosas obras de Alberti (apenas conocidas fuera del círculo de los investigadores), entran en la categoría de las ideas que han ejercido una grande y real influencia sobre el *comportamiento práctico*. Ahora bien, yo lo cito expresamente como un hombre que estaba por completo más allá de la reglamentación puritana de la vida, ya por entonces hartamente debilitada, lo mismo que la «ilustración» inglesa, cuyas relaciones con el puritanismo se han expuesto repetidas veces.

de los mandarines chinos, de los antiguos patricios romanos o de los modernos agricultores resiste toda comparación. Y la *auri sacra fames* del cochero o *barcajuolo* napolitano, o la de los representantes asiáticos de industrias semejantes, o la del artesano de los países sureuropeos o asiáticos es *mucho más aguda* y, sobre todo, más falta de escrúpulos que la de un inglés, por ejemplo, en el mismo caso, como cualquiera puede comprobar¹². Precisamente este dominio universal de la falta *más absoluta* de escrúpulos, cuando se trata de imponer el propio interés en la ganancia de dinero, es una característica peculiar de aquellos países cuyo desenvolvimiento burgués capitalista ha permanecido «retrasado» en relación a las pautas del desarrollo occidental. Cualquier fabricante sabe que justamente la falta de *coscienziosità* de los trabajadores de países como Italia (a diferencia de Alemania, por ejemplo) ha sido, y en cierta medida lo sigue siendo, uno de los obstáculos principales de su evolución capitalista¹³. El capitalismo no puede utilizar como trabajador al representante práctico del *liberum arbitrium* indisciplinado, así como tampoco puede usar (como ya enseñaba Franklin) al hombre de negocios que no sabe guardar la apariencia, al menos, de escrupulosidad. La distinción no está, por tanto, en el grado de intensidad y desarrollo del «impulso» adquisitivo. La *auri sacra fames* es tan antigua como la historia de la humanidad, en cuanto nos es conocida; y, en cambio, veremos que aquellos que cedían sin reservas a su hambre de dinero —como aquel capitán holandés que «por ganar bajaría a los infiernos, aunque se le chamuscase la vela»— no eran *en modo alguno* los representantes de aquella mentalidad de la que nació (y esto es lo

¹² Desgraciadamente, Brentano ha confundido toda especie de aspiración al lucro (bélica o pacífica), considerando como lo específico de la tendencia «capitalista» al lucro (en contraposición, por ejemplo, a la feudal) únicamente el orientarse hacia el *dinero* (en lugar de a la tierra); y no sólo ha rechazado toda ulterior diferenciación —que es lo que podría conducir a formar conceptos claros—, sino que (pág. 131) incluso de nuestro concepto del capitalismo moderno (elaborado con vistas a nuestra investigación) hace la incomprensible afirmación de que presupone lo mismo que debía probar.

¹³ Cf. las acertadas observaciones de Sombart, a este respecto, en *Die deutsche Volkswirtschaft im neunzehnten Jahrhundert* (pág. 132). Aun cuando los subsiguientes estudios, en su orientación fundamental, se basan en trabajos más antiguos, debo decir lo mucho que deben en su formulación al mero hecho de existir los grandes trabajos de Sombart con sus fórmulas tajantes, incluso —y precisamente— en aquello en lo que siguen camino distinto. Esto tiene que reconocerlo aun el que se sienta impulsado decididamente a contradecir muchas de las opiniones de Sombart y a refutar directamente muchas de sus tesis.

que interesa), como *fenómeno de masas*, el «espíritu» específicamente moderno del capitalismo. En todas las épocas ha habido ganancia inmoderada, no sujeta a norma alguna, cuantas veces se ha presentado la ocasión de realizarla. Así como se permitían la guerra y la piratería, se admitía también el comercio libre, es decir, no sujeto a normas, en las relaciones con las razas extrañas, con los extranjeros; la «moral hacia fuera» permitía en este campo lo que condenaba en la relación «entre hermanos». Y nada tiene de extraño que por doquiera se hallase esa mentalidad de aventurero, que se burla de los límites marcados por la moral, desde el momento que todas las constituciones económicas que conocían el dinero bajo cualquier forma y concedían la posibilidad de hacerlo rentable —por medio de arrendamientos de impuestos, empréstitos estatales, financiación de guerras, sostenimiento de casas reales y empleados, etc.—, conocían el logro capitalista como «aventura». Muy a menudo, han coexistido el desenfreno absoluto y consciente de la voluntad de lucrarse y la más estricta sumisión a las normas tradicionales. Cuando la tradición se derrumbaba y la libre concurrencia penetraba con mayor o menor intensidad incluso en el interior de las organizaciones sociales, no se seguía de ordinario una afirmación y formulación éticas de esta novedad, sino que más bien se la toleraba prácticamente, considerándosela o como algo indiferente desde el punto de vista ético o como cosa reprochable, aun cuando inevitable, por desgracia, en la práctica. Tal ha sido no sólo la actitud normal de todas las doctrinas éticas, sino también, y es lo que esencialmente importa, la conducta práctica del hombre medio de la época precapitalista —«precapitalista» en el sentido de que todavía la valoración empresarial racional del capital y la organización racional capitalista *del trabajo* no eran las fuerzas dominantes que orientaban la actividad económica. Más aún, justamente esta conducta ha sido uno de los más potentes obstáculos psicológicos con los que ha chocado en todas partes la adaptación del hombre a los supuestos de una economía capitalista y burguesa ordenada.

El adversario, pues, con el que en primer término necesitó luchar el «espíritu» del capitalismo —en el sentido de un nuevo estilo de vida sujeto a ciertas normas, sometido a una «ética» determinada— fue aquella especie de sensibilidad y de conducta que se puede designar como *tradicionalismo*. No intentaremos definir tampoco este fenómeno de modo concluyente, y nos limitaremos a aclararlo —de modo provisional también— con algunos ejemplos. Comencemos por los trabajadores.

Uno de los medios técnicos que acostumbra a emplear el moderno empresario para conseguir de «sus» trabajadores el máximo posible de rendimiento, para acrecer la intensidad de su trabajo, es el *salario a destajo*. En la agricultura, por ejemplo, un caso que exige imperiosamente acrecentar en lo posible la intensidad del trabajo es la recolección de la cosecha, ya que, dada la inseguridad del tiempo, de la mayor aceleración de la misma dependen posibilidades extraordinariamente grandes de ganancias o pérdidas. Por esa razón, se recurre entonces al trabajo a destajo. Como al aumentar los rendimientos y la intensidad del ritmo de trabajo suele aumentar, en general, siempre el interés del empresario en la aceleración de la cosecha, es natural que intente interesar a los trabajadores en el aumento de sus rendimientos, *elevando* los destajos, ofreciéndoles así la oportunidad de ganancias inusitadamente altas para ellos, en un tiempo breve. Pero aquí han surgido ciertas dificultades curiosas: el alza de los destajos no siempre ha tenido como consecuencia, sorprendentemente, que se rinda más sino que a veces el rendimiento en el mismo período de tiempo ha sido menor, al no responder los trabajadores con un aumento, sino con una disminución de ese rendimiento diario. Un obrero, por ejemplo, gana un marco diario por cada fanega segada, y para ganar al día dos marcos y medio, ha de segar dos fanegas y media; si el precio del destajo se aumenta en veinticinco céntimos diarios, el mismo hombre no tratará de segar, como podía esperarse, tres fanegas, por ejemplo, para ganar al día tres marcos con setenta y cinco céntimos, sino que sólo seguirá segando las mismas fanegas de antes, para seguir ganando los dos marcos y medio, con lo que, según la frase bíblica, «tiene bastante». Prefirió trabajar menos a cambio de ganar menos también; no se preguntó cuánto podría ganar al día rindiendo el máximo posible de trabajo, sino cuánto tendría que trabajar para seguir ganando los dos marcos y medio que ha venido ganando hasta ahora y que le bastan para cubrir sus *necesidades tradicionales*. Esta conducta es un ejemplo de lo que he llamado «tradicionalismo»: lo que el hombre quiere «por naturaleza» no es ganar más y más dinero, sino vivir pura y simplemente, como siempre ha vivido, y ganar lo necesario para seguir viviendo. Siempre que el moderno capitalismo intentó acrecentar la «productividad» del trabajo humano aumentando su intensidad, hubo de tropezar con la tenaz resistencia de este *leit motiv* precapitalista, con el que sigue luchando aún hoy en proporción directa del «retraso» (desde el punto de vista del capitalismo) en que se halla la clase trabajadora. Volvamos a nuestro ejemplo: al ver que fracasaba

la apelación al «sentido de lucro», aumentando los destajos, se quiso intentarlo con los medios opuestos: se rebajaron los tipos de salarios para forzar a los trabajadores a trabajar más que hasta ahora, para que pudieran conservar lo que actualmente ganaban. Parece a primera vista, y así se ha creído y se sigue creyendo por muchos, que hay una estricta correlación entre el bajo nivel de los salarios y el aumento de la ganancia en el empresario, pues lo que se paga en salarios merma la ganancia. El capitalismo ha seguido esta ruta desde un principio, y durante varios siglos ha sido un artículo de fe que los salarios inferiores son «productivos», es decir que aumentan el rendimiento del trabajador, ya que, como había dicho Pieter de la Cour —de acuerdo en esto, según veremos, con el espíritu del antiguo calvinismo— el pueblo sólo trabaja porque y en tanto que es pobre.

Pero la eficacia de este medio, aparentemente bien acreditado, tiene sus límites¹⁴. Es cierto que el capitalismo exige para su desarrollo la existencia de un exceso de población, a la que poder alquilar por bajo precio en el mercado del trabajo. Pero si es cierto que un «ejército de reserva» demasiado numeroso puede, en ciertas circunstancias, favorecer su expansión cuantitativa, en cambio detiene su crecimiento cualitativo, singularmente el tránsito a aquellas formas de industria que recurren al trabajo intensivo. Salario inferior no es idéntico en modo alguno a trabajo barato. Aun desde un punto de vista rigurosamente cuantitativo, el rendimiento del trabajo desciende faltalmente cuando el salario no basta para satisfacer las necesidades fisiológicas del obrero, y si esa insuficiencia es permanente constituye, a la larga, una *selección de los más inútiles*. El campesino medio actual de Silesia, poniendo todo su esfuerzo, siega poco más de dos tercios de la tierra que en el mismo tiempo siega el campesino de Pomerania o Mecklemburgo, mejor pagado y alimentado, y el campesino polaco rinde otro tanto

¹⁴ Como es natural, aquí renunciamos no sólo a investigar en donde radican estos límites, sino incluso a tomar posición ante la doctrina de la conexión entre el salario alto y la elevada prestación de trabajo representada y formulada primeramente por Brassey, elevada a teoría por Brentano y con sentido histórico y constructivo a la par por Schulze-Gävernitz. La discusión ha sido suscitada de nuevo por los penetrantes estudios de HASBACH (*Schmollers Jahrbuch*, 1903, págs. 385-391 y 417 y ss.), y todavía no puede considerarse resuelta. A nosotros nos basta con el hecho indudable, y por nadie puesto en duda, de que el salario bajo no implica ni beneficio elevado ni probabilidades favorables de desarrollo industrial, y de que las simples operaciones mecánicas dinerarias no son causa de «educación» para la cultura capitalista ni de la posibilidad de una economía capitalista. Todos los ejemplos elegidos son simplemente ilustrativos.

de menos que el alemán, en el mismo tiempo, cuanto más del Este procede. Desde un punto de vista comercial, el salario bajo como base de desenvolvimiento capitalista fracasa siempre que se trata de conseguir productos que exigen un trabajo cualificado, o bien el empleo de máquinas costosas y frágiles o, en general, un mayor esfuerzo de la atención y una mayor iniciativa. En estos casos el salario bajo no es rentable y causa efectos contrarios a los pretendidos, ya que no sólo se requiere en tales casos un sentimiento desarrollado de responsabilidad, sino la existencia de una mentalidad que, al menos *durante* el trabajo, necesita desentenderse de la eterna cuestión de cómo lograr el salario acostumbrado con el máximo de comodidad y el mínimo de rendimiento, y que, por el contrario, realiza el trabajo como absoluto fin en sí, como «profesión». Pero esta mentalidad ni existe naturalmente ni puede ser producida inmediatamente por salarios altos ni bajos, sino que es el producto de un largo y continuado proceso educativo. Para un capitalismo ya dominante es hoy fácil el reclutamiento de sus trabajadores en todos los países industriales y, dentro de cada país, en todas las regiones industriales. Pero en el pasado, era un problema extraordinariamente difícil en cada caso singular¹⁵. Y aun hoy necesita contar con un auxiliar poderoso que, como más adelante veremos, ya le ayudó en las primeras fases de su desarrollo. Podemos ilustrar con un ejemplo lo que queremos decir. Una reminiscencia de tradicionalismo lo ofrecen las obreras, sobre todo las solteras. Todos los patronos que dan trabajo a muchachas, especialmente alemanas, se quejan de su absoluta incapacidad y aun de su falta de voluntad para abandonar sus formas tradicionales de trabajo y aprender otras más prácticas, adaptarse a formas nuevas de trabajo,

¹⁵ Por eso, tampoco el arraigo de industrias *capitalistas* ha sido posible generalmente más que en virtud de amplios movimientos migratorios de los países de cultura más antigua. Las observaciones de Sombart sobre la oposición entre las «habilidades» y «secretos del oficio» del artesano, inseparables de la persona, y la moderna técnica científicamente objetivada, son exactas; pero semejante distinción apenas existe en la época de nacimiento del capitalismo; más aún, las cualidades éticas (por así decirlo) del trabajador capitalista (y, en cierta medida, también del empresario) poseyeron a menudo mayor «valor de rareza» que las habilidades rutinarias del artesanado, fosilizadas en un secular tradicionalismo. Incluso la industria actual, al elegir su lugar de emplazamiento, no es del todo independiente de las propiedades adquiridas por el pueblo en una larga tradición y educación en el trabajo intensivo. La ciencia moderna se inclina a admitir que allí donde se observa esta dependencia, la causa no está en la tradición y la educación, sino en determinadas cualidades heredadas biológicas, de raza; opinión ésta harto dudosa a mi juicio.

aprender, concentrar la inteligencia, simplemente usarla. Toda discusión sobre la posibilidad de aligerar el trabajo y, sobre todo, de hacerlo más productivo choca con la más absoluta incomprensión; un ofrecimiento de alza en los destajos se estrella en la muralla de la rutina. En cambio, con las muchachas que poseen una específica educación religiosa, especialmente con las de origen pietista, ocurre un fenómeno distinto, que, por lo mismo, presenta un especial interés para nosotros. Se afirma con frecuencia, y algunos cálculos ocasionales lo confirman¹⁶, que esta educación religiosa ofrece la más favorable coyuntura para una educación económica. Entonces aparecen unidas en estrecho maridaje la capacidad de concentración del pensamiento y la actitud rigurosamente fundamental de «sentirse obligado» al trabajo, con el más estricto sentido económico, que *calcula* la ganancia y su cuantía, y un austero dominio sobre sí mismo y una moderación que acrecienta extraordinariamente la capacidad del rendimiento en el trabajo. Éste es el suelo más abonado para la consideración del trabajo como fin en sí, como «profesión», que es lo que el capitalismo exige; aquí son máximas las probabilidades de superar la rutina tradicionalista, como *consecuencia* de la educación religiosa. Estas consideraciones, que sugiere la observación de lo que ocurre en el capitalismo actual¹⁷, sirven para mostrar todo el interés de la indagación acerca de cómo pueden haberse configurado en los albores del capitalismo estas conexiones de su capacidad de adaptación con momentos religiosos. Pues la observación de muchos fenómenos aislados permite concluir que entonces eran análogas a las de ahora. La repulsión y la persecución de que fueron objeto los trabajadores metodistas, por ejemplo, por parte de sus camaradas en el siglo XVIII, como indica la continua destrucción de sus útiles de trabajo, de que dan cuenta los documentos, no fueron debidas en absoluto sólo o básicamente a sus excentricidades religiosas, pues Inglate-

¹⁶ Cf. el trabajo citado en la pág. 36, nota 23.

¹⁷ Las observaciones precedentes pudieran dar lugar a errores de interpretación. Con los fenómenos de que tratamos aquí nada tiene que ver, por ejemplo, la inclinación de cierto tipo de hombre de negocios a interpretar en su provecho el principio: «no debe arrancarse la fe del corazón del pueblo» o la propensión antes tan frecuente especialmente en amplios círculos del clero luterano, que se ponía incondicionalmente a disposición de la autoridad, como «policía negra», movido por su abstracta simpatía hacia lo autoritario, siempre que se trataba de condenar las huelgas como pecado, de anatematizar los sindicatos como fomentadores de la «codicia», etc. En el texto nos referimos a hechos no aislados, sino extraordinariamente frecuentes y que, como veremos, se repiten de modo típico.

rra había conocido más extraños fenómenos religiosos, sino a su específica «disposición al trabajo», como diríamos hoy.

Pero volvamos de nuevo al presente, refiriéndonos ahora a los empresarios, para acabar de perfilar en ellos el concepto y significación del «tradicionalismo».

En sus investigaciones sobre la génesis del capitalismo¹⁸, ha distinguido Sombart, como los dos grandes *leit motiv* entre los que se ha movido la historia económica, la «satisfacción de las necesidades» y el «lucro», según la pauta determinante del tipo y la orientación de la actividad económica haya sido la *necesidad* personal o el afán de lucro, independiente de los límites de aquélla y la posibilidad de lograrlo. Lo que Sombart llama «sistema de la economía de satisfacción de las necesidades» parece coincidir, a primera vista, con lo que llamamos nosotros «tradicionalismo económico». La coincidencia es exacta cuando se equiparan los conceptos «necesidad» y «necesidad tradicional»; de no hacerse así, grandes masas de economías que, por su estructura, deberían ser consideradas como «capitalistas» incluso en el sentido que en otro lugar de su obra da Sombart al «capitalismo»¹⁹, caen fuera de la esfera de las economías «adquisitivas» y entran precisamente en el ámbito de las «economías de satisfacción de necesidades». Igualmente pueden tener un carácter «tradicionalista», incluso aquellas economías que son dirigidas por empresarios privados que invierten el capital (dinero o bienes con valor pecuniario) para fines lucrativos, mediante la compra de los medios de producción y consiguiente venta de los productos, es decir, empresas típicamente «capitalistas». Este fenómeno se ha dado en el transcurso de la reciente historia económica y no con carácter excepcional, sino como regla general, aun cuando periódicamente interrumpido por la irrupción repetida y cada vez más potente del «espíritu capitalista». Es cierto que, por lo general, entre la forma «capitalista» de una economía y el espíritu con que es dirigida media una relación «adecuada», pero no una dependencia «nomológica». Si, a pesar de todo, utilizamos provisionalmente la expresión «espíritu del capitalismo (moderno)»²⁰

¹⁸ *Der moderne Kapitalismus*, t. I. 1.ª ed., pág. 62.

¹⁹ *Op. cit.*, pág. 195.

²⁰ Nos referimos, naturalmente, a la empresa *moderna* racional específica de Occidente, no al capitalismo extendido por todo el mundo desde hace tres milenios hasta la actualidad, en China, India, Babilonia, Grecia, Roma y Florencia, representado por los usureros, los proveedores de guerra, arrendatarios de impuestos y cargos públicos, grandes empresarios comerciantes y magnates de las finanzas. (Véase la Introducción.)

para designar aquella mentalidad que aspira a obtener, ejerciendo sistemáticamente una *profesión*, una ganancia racional y legítima, como se expuso en el ejemplo de Benjamín Franklin, es por la razón histórica de que dicha mentalidad ha encontrado su forma más adecuada en la moderna empresa capitalista, al mismo tiempo que ésta puede reconocer en aquélla su más adecuado impulso espiritual.

Por lo demás, es posible que la coincidencia no exista en modo alguno. Benjamín Franklin estaba transido de «espíritu capitalista» en una época en la que su imprenta no se distinguía, por su forma, en nada de cualquier otro oficio manual. Y ya veremos que, por lo general, en los albores de la nueva época, no fueron única ni siquiera preponderantemente los empresarios capitalistas del patriado comercial, sino más bien las capas más audaces de la clase media industrial los portadores de aquella mentalidad que llamamos «espíritu del capitalismo»²¹. Y en el siglo XIX, sus representantes clásicos no son los nobles *gentlemen* de Liverpool o de Hamburgo con el patrimonio comercial heredado de sus antepasados, sino los *parvenus* de Manchester, de Renania y de Westfalia, procedentes de las más modestas capas sociales. Pero ya en el siglo XVI ocurría lo propio: las nuevas industrias entonces nacidas fueron creadas preponderantemente por los *parvenus*²².

De seguro, tipos de actividad económica como la banca, el comercio al por mayor, la dirección de un gran establecimiento de géneros al por menor o finalmente, la producción de mercancías de una gran empresa organizadora de trabajo a domicilio, sólo pueden ser ejercidos en la «forma» de empresa capitalista; pero es

²¹ Limitémonos aquí a observar que, a priori, no estamos obligados a admitir que la técnica de la empresa capitalista, de una parte, y el espíritu del «trabajo profesional» de otra, a los que debe el capitalismo su energía expansiva, hayan tenido que encontrar *originariamente* su suelo nutritivo en las mismas capas sociales. Lo mismo ocurre con las relaciones sociales de los contenidos religiosos de conciencia. Históricamente, el calvinismo fue uno de los más firmes apoyos de una educación en el «espíritu capitalista»; y sin embargo, por razones que más tarde expondremos, los poseedores de grandes capitales en Holanda no eran partidarios del calvinismo de observancia estricta, sino arminianos. Aquí y en todas partes, la pequeña y media burguesía que accedía al empresariado era precisamente el «típico» portador de la ética capitalista y de la iglesia calvinista; y esto confirma cuanto llevamos dicho a este propósito pues en todos los tiempos ha habido grandes poseedores de dinero y comerciantes. En cambio, la organización racional capitalista del trabajo industrial burgués es el producto de la evolución de la Edad Media a la Edad Moderna.

²² Véase sobre esto la excelente tesis doctoral (Universidad de Zurich) de J. Maliniak (1913).

posible que el «espíritu» que anime su dirección sea el de un estricto tradicionalismo; de hecho, los negocios de los grandes bancos de emisión no podrían ser dirigidos de otro modo; el comercio ultramarino durante largas épocas se apoyó en la base de monopolios y reglamentaciones de carácter rigurosamente tradicionalista; en el comercio al por menor —y no hablamos de los pequeños sobranceros carentes de capital, que hoy claman por la ayuda del Estado— todavía está en plena marcha la revolución que puso fin al viejo tradicionalismo, arrumbando las formas del antiguo sistema de trabajo doméstico,* con el que el trabajo doméstico moderno sólo posee semejanza de forma. Un ejemplo podrá aclarar el rumbo y el significado de esta revolución, aun cuando se refiera a cosas sobradamente conocidas.

Hasta mitad del siglo pasado, la vida del jefe de una empresa de trabajo doméstico (*Verleger*), al menos, en muchas ramas de la industria textil continental, era bastante cómoda juzgando desde nuestro punto de vista.²³ Véase a grandes rasgos cómo transcurría. Los campesinos acudían a la ciudad, donde habitaban los empresarios, con los tejidos fabricados por ellos con materias primas, también producidas por ellos en la mayoría de los casos (sobre todo, tratándose de lino); se examinaba cuidadosamente la calidad de los tejidos, a menudo oficialmente, y el campesino recibía el precio acostumbrado. Los clientes de la empresa, para la venta del artículo a las mayores distancias, eran comerciantes intermediarios que, venidos también de fuera, solían comprar no por muestras sino según las calidades tradicionales y en el mismo almacén, o que a veces habían encargado con anticipación, volviéndose eventualmente a hacer encargos sobre esta base a los campesinos. Raramente visitaba a su clientela, y de hacerlo, era viaje largo que tardaba en repetirse; el resto del tiempo, bastaba la correspondencia y el envío de muestras que aumentaron lentamente. Las horas de

* *Verlagssystem*, término que desde C. Bücher sustituye al de «Hausindustrie» (industria doméstica). El *Verlagssystem* es, según SIEVEKING (*Historia económica universal*, trad. de P. Ballesteros, pág. 121), una forma de empresa en la que el empresario suministra anticipadamente algún elemento material o instrumental sin llegar a centralizar el trabajo, que se hace a domicilio y según su propia técnica. (N. de Legaz Lacambra).

²³ El cuadro que a continuación trazamos está compuesto de modo «típico-ideal», a partir de las circunstancias de las distintas ramas de la industria doméstica en distintos lugares, siendo indiferente para el fin puramente ilustrativo que perseguimos el que en ninguno de los ejemplos en que hemos pensado se haya reflejado con toda exactitud el proceso, de la manera que lo hemos descrito.

despacho eran pocas, nunca más de cinco o seis al día, y con frecuencia menos; sólo durante la campaña, cuando la había, aumentaba el trabajo; la ganancia era razonable, la suficiente para vivir con decoro y, en los buenos tiempos, capaz de llegar a convertirse en un pequeño capital; en general, los concurrentes se llevaban bastante bien entre sí, por la gran coincidencia en los principios del negocio; y, para completar el cuadro, la visita diaria repetida a las «arcas», y, después, el tarro de cerveza, la reunión con los amigos y, en general, un ritmo moderado de vida.

A no dudarlo esto constituía una forma completamente «capitalista» de organización, si se atiende al carácter puramente mercantil y comercial del empresario y al hecho de ser necesaria la aportación de capitales que se invertirían en el negocio, o si se mira al aspecto objetivo del proceso económico o al modo de llevar la contabilidad. Pero era una economía «tradicionalista» si se considera el *espíritu* que animaba a los empresarios: la actitud tradicional ante la vida, la ganancia tradicional, la medida tradicional de trabajo, el modo tradicional de llevar el negocio y las relaciones con los trabajadores, la clientela también tradicional y el modo igualmente tradicional de hacerse con ella y de efectuar las transacciones; este tradicionalismo dominaba la práctica del negocio y puede decirse que constituía la base del *ethos* de este tipo de empresario.

Pero llegó un momento en que este bienestar fue perturbado de pronto, sin que todavía se hubiese producido una variación fundamental en la *forma* de organización (por ejemplo, el paso a la industria cerrada, al telar mecánico, etc.). Lo que ocurrió fue sencillamente esto: un joven de una cualquiera de las familias de empresarios habitantes en la ciudad iría un buen día al campo, y seleccionaría allí cuidadosamente los tejedores que le hacían falta y los sometería progresivamente a su dependencia y control, los educaría, en una palabra, de campesinos a obreros; al mismo tiempo, se encargaría directamente de las ventas, poniéndose en relación directa con los compradores al por menor; procuraría directamente hacerse con una nueva clientela, haría viajes por lo menos una vez al año y trataría, sobre todo, de adaptar la calidad de los productos a las necesidades y deseos de los compradores, aprendería así a «acomodarlos al gusto» de cada cual y comenzaría a poner en práctica el principio: «precio barato, gran producción». Y entonces se repetiría una vez más el resultado fatal de todo proceso de «racionalización»: quien no asciende, desciende. Desapareció así el idilio, al que sustituyó la lucha áspera entre los concurrentes; se constituyeron patrimonios considerables que no se convirtieron en

plácida fuente de renta, sino que fueron de nuevo invertidos en el negocio, y el género de vida pacífica y tranquila tradicional se trocó en la austera sobriedad de quienes competían y ascendían porque ya *no querían* gastar, sino enriquecerse, o de quienes, por seguir aferrados al viejo estilo, se *vieron obligados* a limitar su plan de vida²⁴. Y véase lo más interesante: en tales casos, *no* era la afluencia de dinero *nuevo* lo que provocaba esta revolución, sino el nuevo *espíritu*, el «espíritu del capitalismo moderno» que se había introducido (conozco casos en los que con unos cuantos miles tomados en préstamo a los parientes se ha puesto en obra todo el proceso de transformación). La cuestión acerca de las fuerzas impulsoras de la expansión del moderno capitalismo no versa principalmente sobre el origen de las disponibilidades dinerarias, sino más bien sobre el desarrollo del espíritu capitalista. Donde éste despierta y logra imponerse, él mismo *crea* las posibilidades dinerarias que le sirven de medio de acción, y no a la inversa²⁵. Pero este nuevo espíritu no se introdujo de modo pacífico. Una ola de desconfianza, de odio incluso y sobre todo de indignación moral envolvió de ordinario a los primeros innovadores, y a menudo (conozco varios casos de ello) comenzó a formarse una leyenda en torno a las sombras misteriosas de su vida pasada. No es fácil encontrar quien reconozca sin prejuicios que un empresario de este «nuevo estilo» sólo podía mantener el dominio sobre sí mismo, y salvarse del naufragio moral y económico, mediante una extraordinaria firmeza de carácter; y que (aparte de su clara visión y su capacidad para la acción) fueron precisamente ciertas cualidades «éticas» claramente acusadas las que le hicieron ganar la confianza indispensable de la clientela y de los trabajadores, dándole además la fortaleza suficiente para vencer las innumerables resistencias con que hubo de chocar en todo momento; y, sobre todo, a esas cualidades debería la extraordinaria capacidad para el trabajo que se requiere en un empresario de esta naturaleza, y que es del todo incompatible con una vida regalada; en una palabra, el nuevo espíritu encarna cualidades éticas específicas, de distinta naturaleza que las que se adaptaban al tradicionalismo de los tiempos pasados.

²⁴ Por esta misma razón, no es tampoco un azar que en este primer período del capitalismo incipiente, los primeros vuelos de la industria alemana, por ejemplo, hayan ido de la mano de una completa decadencia del estilo de los objetos necesarios en la vida cotidiana.

²⁵ Esto no quiere decir que el movimiento de la cantidad de metales preciosos sea indiferente desde el punto de vista económico.

Y esos nuevos empresarios no eran tampoco especuladores osados y sin escrúpulos, naturalezas aptas para la aventura económica, como las que ha habido en todas las épocas de la historia, ni siquiera «gentes adineradas» que crearon este nuevo estilo de vida no ostentoso, aunque decisivo para el desarrollo de la economía, sino hombres educados en la dura escuela de la vida, prudentes y osados a la vez, pero sobre todo *sobrios y perseverantes*, entregados de lleno y con devoción a lo suyo, con concepciones y «principios» rígidamente burgueses.

Algunos se inclinarán a creer que estas cualidades morales *personales* no tienen nada que ver con determinadas máximas éticas o pensamientos religiosos y que, por tanto, el fundamento propio de este sentido mercantilista de la vida es de carácter más bien negativo: la capacidad de *sustraerse* a la tradición recibida (es decir, «ilustración» liberal, en primer término). De hecho, esto es lo más corriente *en la actualidad*; hoy, no sólo acostumbra a faltar una relación entre la conducta práctica y los principios religiosos, sino que, cuando la relación existe, es de carácter negativo, al menos en Alemania. Las naturalezas transidas de «espíritu del capitalismo» son hoy, si no directamente anticlericales, al menos, indiferentes en religión. La idea del aburrimiento beatífico en el cielo tiene muy poco de seductora para el que siente la alegría de la acción, y la religión le parece un medio de sustraer a los hombres del trabajo en el mundo. Si a estos hombres se les preguntase por el «sentido» de esa persecución incansable, jamás satisfecha, de su propia posición (por lo cual dentro de una orientación puramente terrenal de la vida debería ser algo sin sentido), supuesto que supiesen dar una respuesta, sería ésta a veces la de «la preocupación por los hijos y los nietos»; o bien, más probablemente (puesto que este motivo se encuentra también en hombres de espíritu «tradicionalista»), dirían simplemente que, para ellos, el negocio con su incesante trabajo, se ha hecho indispensable para su existencia. De hecho ésta es la única motivación cierta que al mismo tiempo expresa lo *irracional* (visto desde el lado de la felicidad personal), de un modo de vida en que el hombre existe para el negocio y no a la inversa. Naturalmente, ante tales hombres no falta tampoco el sentimiento que inspira su poder y sobre todo la consideración que siempre garantiza el hecho de la riqueza; y cuando la fantasía de todo un pueblo sólo se deja deslumbrar por las magnitudes puramente cuantitativas, como en los Estados Unidos, este romanticismo de los números opera con magia irresistible sobre los «poetas» que hay entre los mercaderes. Pero, en general, esto no

reza con los empresarios verdaderamente señeros y, sobre todo, con aquéllos de mayores y más duraderos éxitos. De modo especial, los que van a parar al puerto de las posesiones amortizadas y de la nobleza otorgada, con hijos cuya conducta en la Universidad o en el Ejército trata de hacer olvidar su origen, como frecuentemente ha ocurrido en tantas familias de advenedizos del capitalismo alemán, constituyen un producto epigonal de decadencia. El «tipo ideal» de empresario capitalista²⁶, encarnado en algunos nobles ejemplos, nada tiene que ver con este tipo de ricachos, vulgares o refinados. Aquél aborrece la ostentación, el lujo inútil y el goce consciente de su poder; le repugna aceptar los signos externos del respeto social de que disfruta, porque le son incómodos. Su comportamiento presenta más bien rasgos ascéticos (habremos de insistir repetidamente en la significación histórica de este fenómeno tan importante para nosotros), como los exige el «sermón» antes citado de Franklin. Y, sobre todo, no es raro, sino muy frecuente, hallar en él un cierto grado de fría modestia, mucho más sincera que la reserva tan prudentemente recomendada por Benjamín Franklin. «Nada» de su riqueza lo tiene para su persona; sólo posee el sentimiento irracional del «buen ejercicio de su profesión».

Pero esto precisamente es lo que el hombre precapitalista considera tan inconcebible y misterioso, tan sucio y despreciable. Que alguien pase su vida trabajando, guiado por la sola idea de bajar un día a la tumba cargado de dinero, sólo le parece explicable como producto de instintos perversos, de la *auri sacra fames*.

Actualmente, con nuestras instituciones políticas, civiles y comerciales, con las actuales formas de la empresa y la estructura propia de nuestra economía, este «espíritu» del capitalismo podría explicarse, según ya indicamos, como puro producto de la adaptación. El orden económico capitalista necesita esta entrega a la «profesión» de hacer dinero: es una especie de comportamiento ante los bienes externos, de tal modo adecuado a aquella estructura, ligado de tal manera a las condiciones del triunfo en la lucha económica por la existencia, que ya no es posible hablar *boy* de una conexión necesaria entre ese estilo de vida «crematístico» y una determinada «concepción unitaria del mundo». Sobre todo, ya no

²⁶ Es decir, de aquel tipo de empresario que nosotros hacemos objeto de nuestra investigación, no del tipo empírico promedio (sobre el concepto de «tipo ideal» véase lo que digo en el *Archiv für Sozialwissenschaft*, vol. XIX, fascículo 1).

requiere apoyarse en la aprobación de los poderes religiosos; y considera como un obstáculo toda influencia sobre la vida económica, tanto de las normas eclesiales, en tanto sea todavía perceptible, como de las *reglamentaciones estatales*. La «concepción del mundo» suele ahora venir determinada por la situación de los intereses político-comerciales y político-sociales. Quien no se adapta en su modo de vida a las condiciones del éxito capitalista se hunde o, al menos, no asciende. Pero todo esto son fenómenos propios de una época en la que el moderno capitalismo ha triunfado ya, emancipándose de sus antiguos asideros. Así como sólo pudo romper las viejas formas de regulación económica medieval, en alianza con el incipiente poder del Estado moderno, lo mismo podría haber ocurrido (admitámoslo provisionalmente) en lo que respecta a sus relaciones con los poderes religiosos. En qué caso y en qué sentido *ha sido* esto así realmente, es precisamente lo que debemos investigar aquí, ya que apenas si es necesario demostrar que esta concepción del enriquecimiento como un fin en sí, obligatorio para el hombre, como «profesión», contradice la sensibilidad ética de épocas enteras de la historia. En el principio *Deo placere vix potest*, incorporado al Derecho canónico, y tenido entonces por auténtico, del que se hizo uso en relación a la actividad comercial, así como en el pasaje del Evangelio relativo al interés²⁷, y en la

²⁷ Quizá sea éste el lugar adecuado para referirnos con cierto detalle a las observaciones contenidas en el escrito ya citado de F. KELLER (vol. 12 de los «Escritos de la Sociedad goerresiana») y a las consideraciones que, inspiradas en él, se encuentran en el libro de Sombart sobre el «burgués». Me parece fuerte cosa que se haya podido criticar un libro en el que *no se habla para nada* de la prohibición canónica del préstamo a interés (salvo en *una* nota y sin la *menor* relación con el conjunto de la argumentación expuesta en el texto), alegando que es, precisamente, esta prohibición (que, por lo demás, tiene su paralelo en casi todas las morales religiosas del mundo) lo que caracteriza la nota diferenciadora entre la ética católica y la reformada: sólo deberían criticarse aquellos trabajos que realmente hayan sido leídos o que, de haberlo sido, no hayan sido olvidados. La lucha contra la *usuraria pravitas* llena toda la historia de la iglesia hugonota y holandesa en el siglo xvi. Los «lombardos», es decir, los banqueros, fueron excluidos a menudo de la comunión, por su simple cualidad de tales. (Véase nota 12 de I, 1.) La concepción más tolerante de Calvino (que, por lo demás, tampoco impidió que en el primer proyecto de Ordenanzas estuviesen previstas prescripciones sobre la usura) no se impuso plenamente sino por obra de Salmasio. Por tanto, la diferencia no estaba aquí, sino al contrario. Pero todavía son peores las propias argumentaciones del autor que, en este punto, contrastan penosamente por su superficialidad con los escritos de Funck y otros sabios católicos (a quienes el autor cita inoportunamente a mi juicio) y con las investigaciones, anticuadas en algún punto, pero siempre fundamentales, de Endemann. Ciertamente, Keller se

designación por Tomás como *turpitud* del afán de lucro (la misma que también se refería al inevitable y, por lo mismo, éticamente lícito provecho), hubo ya, frente al parecer radicalmente anticre-

ha librado de incurrir en excesos como los contenidos en ciertas críticas de SOMBART (*op. cit.*, pág. 321), observando formalmente que los «hombres piadosos» (el autor se refiere singularmente a Bernardino de Siena y Antonino de Florencia) «fomentaron de todas las maneras el espíritu de empresa», por cuanto que (de modo análogo a como se hizo en todo el mundo con las prohibiciones del interés) interpretaron la prohibición del préstamo usuario de manera que no afectase a la colocación «productiva» (como diríamos hoy) del capital. (El hecho de que Sombart, de una parte, incluya a los romanos entre los «pueblos heroicos» y, de otra —lo que en él constituye una insuperable contradicción— afirme que el racionalismo económico ya había sido desenvuelto por Catón hasta sus «últimas consecuencias» [pág. 267] es, dicho sea de paso, síntoma de que el autor compuso un «libro de tesis» en el peor sentido de la palabra.) También desfigura el autor por completo la significación de la prohibición del préstamo a interés, a la que tanta importancia se concedió en un principio, para ser despreciada más tarde y revalorizada hoy de nuevo, precisamente en la era de los católicos multimillonarios, con fines apologeticos, la cual no vamos a tratar con detalle aquí. Por lo demás es sabido que, a pesar de hallarse fundada en la Biblia, la prohibición no fue derogada hasta el siglo pasado por una Instrucción de la Congregación del Santo Oficio, y, además, sólo *temporum ratione habita* e indirectamente, es decir prohibiendo perturbar al penitente con preguntas sobre la *usuraria pravitas* cuando pudiera pasarse por alto la cuestión de su obediencia, aun en caso de que el precepto volviese a entrar en vigor. Pues nadie que haya estudiado un poco a fondo la muy complicada historia de la doctrina eclesiástica sobre la usura (con sus interminables controversias en torno, por ejemplo, a la licitud de la compra de rentas, el descuento bancario y ciertos contratos y, sobre todo, acerca de la materia sobre la que recayó la mencionada disposición de la Congregación del Santo Oficio con motivo de un empréstito municipal) podrá afirmar que la prohibición del préstamo a interés se refiera únicamente al crédito en situaciones desesperadas, teniendo como finalidad «preservación del capital» y sirviendo incluso para el fomento de la empresa capitalista» (págs. 24-25). La verdad es que la Iglesia tardó bastante en reflexionar de nuevo sobre la prohibición del interés y cuando lo hizo, las formas corrientes de negociar con la colocación del capital no eran préstamos a interés fijo sino *foenus nauticum*, *commenda*, *societas maris* y el *dare ad proficuum de mari* (empréstitos tarifados según la clase de riesgo en la cuantía de la participación en ganancias y pérdidas y así *tenia* que ser, dado el carácter de la operación), formas que no fueron condenadas en su totalidad (salvo por algunos canonistas rigoristas); y más tarde, cuando fueron posibles y corrientes los descuentos y las colocaciones de capital a interés fijo, surgieron nuevas dificultades por parte de la prohibición de la usura, dificultades que dieron lugar a toda clase de medidas severas por parte de los gremios de comerciantes (así, las «listas negras»); sin embargo el tratamiento de la prohibición canónica del interés por los juristas tenía un carácter puramente jurídico-formal (en general) y, desde luego, sin la tendencia «protectora del capital» que le atribuye Keller; y, en último término, si es posible hallar en los canonistas una determinada actitud ante el capitalismo, ésta sería de una parte, una hostilidad tradicionalista (casi siempre confusamente sentada) contra el poder creciente *impersonal* —y, por eso, de

matístico de amplios sectores, un alto grado de *complacencia* de la doctrina católica con los intereses de los poderes financieros de las ciudades italianas, tan estrechamente ligados con la Iglesia desde el punto de vista político²⁸. Pero aun donde la doctrina se hizo

difícil sumisión a reglas morales— del capital (reflejada, por ejemplo, en las manifestaciones de Lutero sobre los Fugger y sobre los negocios bancarios en general); y, de otra parte, una necesidad de acomodación a las circunstancias. Pero, en realidad, todo esto nos interesa muy poco, pues ya hemos dicho que la prohibición del interés y su destino tienen para nosotros a lo sumo valor sintomático y, aun éste, muy limitado.

La ética económica de los teólogos escotistas, y especialmente de ciertos mendicantes del *quattrocento*, como Bernardino de Siena y Antonio de Florencia —escritores monásticos de orientación específicamente racional-*ascética*—, merecería una investigación especial que no podemos llevar a cabo en este lugar. Tendría que anticipar en una autocritica todo lo que habré de decir al exponer la ética económica católica en su relación *positiva* con el capitalismo. Estos escritores —anticipándose al punto de vista de muchos jesuitas— tratan de justificar como éticamente *lícita* (mas ya no puede afirmar Keller naturalmente) la ganancia del empresario, como retribución de su «industria».

Naturalmente, el concepto y la valoración de la «industria» procede en *último término* del ascetismo monacal, y lo mismo el concepto de *masserizia* que Alberti pone en boca de Gianozzo, tomándolo del lenguaje eclesiástico y dándole curso en el lenguaje vulgar. Más tarde hablaremos de la ética monástica como precursora de las distintas denominaciones ascéticas intramundanas del protestantismo (en la Antigüedad, se encuentran concepciones análogas en los cínicos, en inscripciones funerarias del helenismo tardío y —en distinta situación— en ciertos documentos egipcios). Pero lo que *falta en absoluto* (lo mismo que en Alberti) es lo que nosotros consideramos decisivo: la concepción tan característica del protestantismo ascético, de la comprobación de la propia salvación, la *certitudo salutis*, en la profesión: es decir las *primas* psicológicas que esta religiosidad derivaba de «industria», las cuales tenían que faltar necesariamente en el catolicismo por cuanto que eran otros sus medios de salvación. Vistos los resultados, en estos escritores se trata de *doctrinas* éticas, no de impulsos prácticos individuales, determinados por el interés de salvarse; y cuando no, de *acomodación* (como fácilmente puede verse), no de argumentaciones sobre la base de una posición religiosa central, como en el ascetismo intramundano. (Por lo demás, Antonio de Florencia y Bernardino de Siena han sido de antiguo objeto de estudios mejores que el de F. Keller.) Y aun estas acomodaciones han sido objeto de disputas hasta los tiempos más recientes. Con todo, el alcance de estas concepciones éticas monacales no ha de ser considerado nulo en modo alguno, al menos como *síntoma*. Empero, los «atisbos» reales de una ética religiosa de la que arranca el moderno concepto de profesión, se encuentran en las sectas y en la heterodoxia, especialmente en Wyclif, aun cuando su importancia haya sido notoriamente exagerada por Brodnitz, quien afirma (*Englische Wirtschaftsgeschichte*) que su influencia fue tan grande que el puritanismo no encontró nada nuevo que hacer. No podemos ni debemos ahondar más en esto; pues no es éste el lugar de discutir si, y hasta qué punto, ha contribuido *de hecho* la ética cristiana medieval a la creación de los supuestos del espíritu capitalista.

²⁸ Las palabras «μηδὲν ἀπελπίζοντες» (Luc. 6,35) y la traducción de la Vulgata «nihil inde sperantes» constituyen a juicio de A. Merx una desfiguración de «μηδὲνα

más acomodaticia, como en Antonino de Florencia, nunca desapareció del todo el sentimiento de que la actividad encaminada a la consecución de riqueza como fin en sí constituía en el fondo un *pudendum*, que los órdenes sociales ya existentes se veían obligados a tolerar. Algunos éticos aislados, singularmente en la escuela nominalista, aceptaron como dadas las formas ya implantadas de la vida capitalista, y trataron de demostrar su licitud, arguyendo la necesidad del comercio, y que, por tanto, la «industria» surgida de éste constituía una fuente legítima de ganancia, éticamente irreprochable; pero, al mismo tiempo (no sin contradicción), la doctrina dominante rechazaba como *turpitud* el «espíritu» del beneficio capitalista o, al menos, no podía valorarlo positivamente desde el punto de vista ético. Hubiera sido sencillamente imposible una doctrina «ética» como la de Benjamín Franklin. La concepción de los círculos capitalistas implicados era preponderantemente como sigue: La actividad de los capitalistas fieles a la tradición eclesiástica era algo éticamente indiferente en el mejor de los casos, algo que podía tolerarse, pero que, en definitiva, ponía en peligro el logro de la bienaventuranza, puesto que podía incurrir en cualquier momento en conflicto con la prohibición eclesiástica de la usura; como prueban las fuentes, sumas importantísimas pasaban, a la muerte de las gentes ricas (como «restitución»), a las instituciones eclesiásticas y, en ciertos casos, a los antiguos deudores, en calidad de «usura» injustamente ejercida con ellos. Otra actitud se encontraba únicamente en los círculos patricios ya emancipados interiormente de la tradición (prescindiendo de las tendencias heréticas o al menos tenidas como sospechosas), pero incluso los espíritus escépticos y laicistas solían hacerse su seguro para la otra vida porque, cuando menos, sentían la incertidumbre natural ante lo que pudiera haber después de la muerte y porque, según la concepción más laxa (y más extendida), para conseguir la eterna felicidad bastaba la sumisión externa al precepto eclesiástico²⁹.

ἀπελπίζοντες (= *neminem desperantes*), que prescriben el préstamo a todo hermano, aun el pobre, sin hablar para nada del interés. Ahora, al principio *Deo place-re vix potest* se atribuye un turbio origen arriano (lo que para nosotros carece positivamente de interés).

²⁹ Una muestra de cómo se pensaba acerca de la prohibición de la usura la tenemos, por ejemplo, en el libro I, c. 65, del estatuto del *Arte di Calimala* (en este momento poseo solamente la redacción italiana transcrita en el *Stor. dei Com. Ital.*, vol. II, pág. 246, de Emiliani-Giudici): «Procurino i consoli con *quelli frati, che parrà loro*, che perdono si faccia e come fare si possa il meglio per l'amore di ciascuno, del dono, merito o guiderdono, ovvero interesse per l'anno presente e

Aquí se pone de relieve con la mayor claridad el carácter *amoral* e incluso *inmoral* que, según la propia concepción de los interesados, caracterizaba su conducta. ¿Cómo se explica históricamente que en el centro del desarrollo capitalista de aquella época, en la Florencia de los siglos XIV y XV, el mercado de dinero y de capital de todas las grandes potencias políticas fuese considerado sospechoso desde el punto de vista moral, o simplemente tolerable, mientras que en el remoto ambiente pequeño-burgués de la Pensilvania del siglo XVIII (donde la economía, por pura falta de dinero estaba permanentemente amenazada de recaer en el trueque, donde no existían huellas de grandes empresas y donde los Bancos sólo presentaban la más rudimentaria organización) la actividad «capitalista» constituía el contenido de un modo de vida no sólo laudable desde el punto de vista ético, sino incluso preceptuado? Querer hablar a cuenta de todo esto de un «reflejo» de las relaciones «materiales» en la superestructura ideal, sería un caso sin sentido. Por tanto, hemos de preguntarnos: ¿qué ideas fueron las determinantes de que un tipo de conducta, sin más finalidad aparente que el enriquecimiento, fuese integrado en la categoría de «profesión», ante la que el individuo se sentía *obligado*? Pues esta «obligación» es justamente lo que suministra apoyo y base ética a la conducta del empresario de «nuevo estilo».

Se ha señalado como motivo fundamental de la moderna economía el «racionalismo económico»: especialmente, Sombart, en razonamientos muchas veces felices y convincentes. Ello es exacto a condición de entender por racionalismo un crecimiento tal de la productividad del trabajo que hizo a éste romper los estrechos límites «orgánicos», naturalmente dados, de la persona humana en que se hallaba encerrado, mediante el sometimiento de todo el proceso de la producción a puntos de vista *científicos*. Este proceso de racionalización en la esfera de la técnica y la economía condiciona, indudablemente, también una parte importante del

secondo che altra volta fatto fue». Esto constituía en realidad una especie de remisión que de modo oficial concedía el gremio a sus miembros, a cambio de que éstos se sometiesen. Otra prueba característica del carácter extramoral de la ganancia del capital se encuentra también en las indicaciones que van a continuación y en el precepto inmediatamente anterior (c. 63) se anotan como «regalo» todos los intereses y beneficios. Las actuales «listas negras» de las Bolsas contra los que oponen la objeción de diferencia [se hace alusión al llamado «negocio de diferencia», cuyos créditos no son accionables (N. del T.)] tuvieron su precedente en el descreído de que se hacía objeto a los que recurrían al tribunal eclesiástico con la *exceptio usurariae pravitatis*.

«ideal de vida» de la moderna sociedad burguesa: la idea de que el trabajo está al servicio de la configuración racional de la provisión de bienes materiales a la humanidad, ha estado siempre presente en la mente de los representantes del «espíritu capitalista» como uno de los fines directores de su actividad. Basta leer, por ejemplo, para convencerse de esta verdad obvia las descripciones que hace Franklin de sus esfuerzos en servicio de los *improvements* comunales en Filadelfia. El moderno empresario siente una específica alegría vital, de matiz indudablemente «idealista», proporcionada por la satisfacción y el orgullo de «haber dado trabajo» a muchos hombres y de haber contribuido al «florecimiento» económico de la ciudad natal, en el doble sentido de aumento de la población y del comercio, en que lo entiende el capitalismo. Y, naturalmente, una de las propiedades de la economía privada capitalista es también el estar racionalizada sobre la base del más estricto cálculo contable, el ordenarse planificada y austeramente al logro del éxito económico aspirado, en oposición al estilo de vida del campesino que vive al día, a la privilegiada rutina del viejo artesano gremial y al «capitalismo aventurero», que atiende más bien a la ocasión política y la especulación irracional.

Parece, pues, que lo más fácil sería comprender el desarrollo del «espíritu capitalista» como manifestación parcial del desarrollo global del racionalismo, y hubiera de derivarse de la posición de principio de éste ante los problemas útiles de la existencia. En tal caso, el protestantismo sólo interesaría históricamente en calidad de «primicia» de las concepciones puramente racionalistas de la vida. Ahora bien, una investigación a fondo demuestra que no es posible simplificar las cosas hasta ese punto, puesto que la historia del racionalismo no muestra *en modo alguno* una evolución que progrese paralelamente en cada una de las esferas de la vida. La racionalización del Derecho privado, por ejemplo, considerada como simplificación y ordenación conceptual de la materia jurídica, se logró en su forma más avanzada por el Derecho romano de la época imperial, mientras que en los países económicamente más racionalizados, como Inglaterra, quedó mucho más rezagada; el renacimiento romanista fracasó en manos de los grandes gremios de juristas ingleses, mientras que su dominio se mantuvo siempre en los países católicos sudeuropeos. La filosofía inmanentista y racionalista del siglo XVIII no tuvo sus reales de modo exclusivo ni siquiera preferente en los países de capitalismo más desarrollado: el volterianismo sigue siendo todavía hoy patrimonio de las capas altas y —lo que prácticamente es más importante— medias de la

sociedad en los países católico-romanos. Si quiere comprenderse por «racionalismo práctico» aquel estilo de vida que refiere conscientemente el mundo a los intereses terrenales del *yo individual* y hace de ellos la medida de toda valoración, un tal estilo de vida sigue siendo todavía hoy una característica peculiar de los países del *liberum arbitrium*, como Francia e Italia, que lo sienten como su propia carne; y, empero, podríamos convencernos de que este racionalismo no es en modo alguno el suelo preferido por aquella relación del hombre con su «profesión», como tarea que requiere el capitalismo, pues es obvio —y como lema de toda investigación en torno al racionalismo debería figurar este sencillo principio, olvidado a menudo— que es posible «racionalizar» la vida desde los más distintos puntos de vista últimos y en las más variadas direcciones. El «racionalismo» es un concepto histórico, que encierra en sí un mundo de oposiciones, y lo que justamente necesitamos investigar es de qué espíritu es hijo aquella forma concreta del pensamiento y la vida «racionales» que dio origen a la idea de «profesión» y la dedicación abnegada (tan irracional, al parecer, desde el punto de vista del propio interés eudemonístico) al *trabajo* profesional, que era y sigue siendo uno de los elementos característicos de nuestra cultura capitalista. La procedencia de este elemento *irracional* que se esconde en este y en todo concepto de «profesión» es precisamente lo que nos interesa.

3. LA CONCEPCIÓN LUTERANA DE LA PROFESIÓN. OBJETIVO DE NUESTRA INVESTIGACIÓN

Es evidente que en la *palabra* alemana «profesión» (*Beruf*), como quizás más claramente aún en la inglesa *calling*, hay cuando menos una reminiscencia religiosa: la idea de una tarea impuesta por Dios. Este sentido religioso de la palabra se revela con nitidez tanto mayor cuanto más nos fijamos en ella, en cada uso concreto. Siguiendo la génesis histórica de la palabra a través de las distintas lenguas cultas, se ve en primer término que los pueblos preponderantemente católicos carecen de una expresión coloreada con ese matiz religioso para designar lo que los alemanes llamamos *Beruf* (en el sentido de posición en la vida, de un campo delimitado de trabajo), como careció igualmente de ella la antigüedad clásica¹,

¹ De los antiguos idiomas, sólo el *hebreo* posee expresiones de matiz semejante. Por de pronto, en la palabra מְלָאכָה usada con relación a las funciones *sacerdotales*

mientras que existe en todos los pueblos predominantemente protestantes. Se muestra además que esa existencia no es debida a una peculiaridad étnica de los respectivos idiomas (el ser, por ejemplo,

(Ex., 35, 21; Neh., 11, 22; I Par., 9, 13; 23, 4; 26, 30), negocios en servicio del rey (especialmente I Sam., 8, 16; I Par., 4, 23, 29, 6), el servicio de un funcionario *real* (Est., 3, 9; 9, 3), de un capataz (Reg., 2, 12, 12), de un esclavo (Gen., 39, 11), de la labranza (I Par., 27, 26), de los artesanos (Ex., 31, 5; 35, 21; I Reg., 7, 14), de los comerciantes (Sal., 107-23) y de todo «trabajo profesional» en el pasaje que comentaremos de Sir., 11, 20. La palabra deriva de la raíz **לאך** = mandar, enviar, y por eso significa primariamente «misión». Con arreglo a estas citas, parece evidente que su origen está en los conceptos burocráticos del Estado egipcio y del salomónico (inspirado en aquél), organizados sobre la base de la prestación personal. Cabe pensar, como me enseñó A. Merx, que ya en la Antigüedad se perdió por completo este significado etimológico, aplicándose la palabra a todo «trabajo», convirtiéndose entonces en algo tan incoloro como nuestra «profesión», con la que compartió el destino, de haber sido utilizada primeramente para designar funciones sacerdotales. La expresión **קה** = lo «determinado», «asignado», «pensum», que también aparece en Sirach, 11,20 —traduciéndose por los LXX como «**διαθήκη**»—, procede también del lenguaje de la burocracia servil, como **רְבִירִים**, Ex., 5, 13; cf. Ex., 5, 14, donde los LXX tienen también traducido **διαθήκη** por «pensum». Sirach, 43, 10, se traduce en los LXX con la palabra **κρῖμα**). Evidentemente en Sirach, 11,20 se utiliza la palabra para aludir al cumplimiento de los mandamientos divinos, otra afinidad, por tanto, con «profesión». Sobre los pasajes de Sirach nos remitimos, por relación a estos versos, al conocido libro de Smend sobre Jesús Sirach, y para la interpretación de las palabras **διαθήκη**, **ἔργον**, **πόνος** a su *Index zur Weisheit des Jesus Sirach*, Berlín, 1907. (Como es sabido, se perdió el texto hebreo del libro de Sirach, siendo redescubierto por Schechter, quien lo completó en parte con citas talmúdicas. Lutero no lo poseyó y sobre su lenguaje no ejercieron influencia alguna ambos conceptos hebraicos. Cf. más abajo Sent. Sal. 22,29). En el griego falta en absoluto una expresión que posea un matiz ético análogo al de la palabra alemana. Donde Lutero, de modo completamente de acuerdo con nuestro moderno modo de hablar, traduce en Jesús Sirach, 11, 20 y 21, «sigue en tu profesión» los LXX dicen una vez **ἔργον** y otra **πόνος** (esto último en un pasaje completamente desfigurado, al parecer: en el original hebraico se habla del resplandecer del auxilio divino). Por lo demás, la Antigüedad emplea la expresión **τὰ προσήχοντα** en el sentido general de «deberes». En el lenguaje de la Stoa (como me hizo observar Alb. Dieterich) la palabra **λάματας** posee ocasionalmente sentido análogo a pesar de su origen gramatical indiferente. Todas las demás expresiones (como **τάξις**, etc.) carecen de coloración ética. En el latín, lo que nosotros traducimos por «profesión» (la actividad especializada y permanente de un hombre que, normalmente, constituye para él fuente de ingresos, por tanto, base económica duradera de su existencia) se expresa no sólo con la incolora palabra *opus*, sino, sobre todo, con la expresión (de matiz afín, cuando menos, al contenido ético de la palabra alemana) «*officium*» (de *opificium*, sin matiz ético definido al principio, y más tarde, especialmente en Séneca, *De benef.*, IV, 18 = profesión) y también con la de *munus* —derivada de las cárceles de las antiguas municipalidades—; en ocasiones se empleaba también la palabra *professi*, con especial referencia a los deberes de Derecho público, como las antiguas declaraciones de impuestos de los ciudadanos, aun cuando más tarde se la empleó en el

la expresión de un «espíritu popular germánico»), sino que en su sentido actual la palabra nació precisamente de *traducciones de la Biblia*, y no del espíritu del texto original, sino precisamente del

moderno sentido de «profesión liberal» (así: *professio bene dicendi*), alcanzando en esta estricta esfera una significación de conjunto análoga a la de nuestra actual palabra «profesión» (incluso en su sentido más íntimo; así, cuando Cicerón dice de alguien: *non intelligit quid profiteatur*, en el sentido de «no conoce su auténtica profesión»), aún cuando con un tinte puramente profano, sin la menor coloración religiosa. Tal es muy singularmente el caso de la palabra *ars*, que en la época imperial fue empleada en el sentido de «artesanía». La Vulgata traduce los párrafos mencionados de Jesús Sirach, bien por *opus*, bien (v. 21) por *locus*, que en este caso significaría algo así como «oposición social». De un *asceta* como Jerónimo procede la añadidura *mandaturam tuorum* justamente señalada por Brentano, el cual no se da cuenta, empero, de que esto precisamente constituye lo característico para demostrar el origen *ascético* —extramundano antes de la Reforma a intramundano después— del concepto. Por lo demás, no puede asegurarse de qué texto tradujo Jerónimo; no parece imposible la influencia de la antigua significación litúrgica de la palabra מְקָאָה. En las lenguas románicas, sólo la palabra española «vocación» (en el sentido de «llamamiento» *interior* hacia algo), proveniente del oficio eclesiástico, posee un matiz parcialmente análogo al sentido literal de la palabra alemana; pero no se usa como «llamada» externa. En las traducciones románicas de la Biblia, las palabras «vocación», española, y las italianas *vocazione* y *chiamamento* se emplean en una significación análoga en parte a la que posee en el lenguaje luterano y calvinista, sólo para traducir el *κλησις* del Nuevo Testamento, que significa «llamamiento por el Evangelio a la salvación eterna», y que la Vulgata traduce por *vocatio*. (Es extraño que Brentano, *loc. cit.*, piense que esta circunstancia que yo mismo aduzco en favor de mi tesis, pruebe más bien la existencia del concepto de «profesión», en su significación post-reformadora, con anterioridad a la Reforma. Pero esto es indiscutible; cierto que *κλησις* necesitaba traducirse por *vocatio*; pero ¿cuándo y dónde la utilizó la Edad Media en nuestro sentido actual? La prueba reside precisamente en el hecho de esta traducción y que, pese a ello, falte un sentido intramundano de la palabra.) En el mismo sentido emplea la palabra *chiamamento* la traducción italiana de la biblia del siglo xv, impresa en la *Collezione di opere inedite e rare*, Bolonia, 1887, así como la de *vocazione*, que es la que emplean las traducciones modernas. En cambio, las palabras con que en los idiomas románicos se designa la «profesión» en el sentido *exterior* y profano de una actividad lucrativa constante, carecen de todo matiz religioso (como lo prueba el material lingüístico y los amables informes suministrados por mi estimado amigo el profesor Baist, de Friburgo), sin perjuicio de que las derivadas de *ministerium* u *officium* tuviesen en un principio cierta coloración ética, de la que, por lo demás, siempre carecieron en absoluto de derivadas de *ars, professio e implicare (impiego)*. Los pasajes antes citados de Jesús Sirach, en los que Lutero emplea la palabra «profesión», tienen las siguientes traducciones: en francés, v. 20, *office*; en la traducción calvinista, v. 21, *labour*; en español, v. 20, *obra* y (v. 21) *lugar* (siguiendo la Vulgata); de las nuevas traducciones, la protestante traduce *posto*. Los protestantes de los países románicos, por su escaso número, no lograron o no intentaron ejercer una influencia creadora análoga a la que pudo ejercer Lutero sobre la lengua alemana culta, nada racionalizada académicamente hasta entonces.

espíritu del traductor². En la traducción luterana de la Biblia, parece haber sido utilizada por vez primera, en nuestro actual sentido, en un pasaje de Jesús Sirach (11, 20 y 21)³. No tardó el lenguaje

² Por el contrario, la *Confesión de Augsburgo* sólo parcial e implícitamente contiene el concepto en cuestión. El artículo XVI (cf. la ed. de Kolde, pág. 43) proclama: «Pues el Evangelio... no quiere destruir los regímenes temporales, la policía y el matrimonio, porque quiere que todo esto sea mantenido como ordenación de Dios y que en tales estados, cada cual según su *profesión*, demuestre caridad y haga obras buenas y rectas» (en latín dice únicamente: *et in talibus ordinationibus exercere caritatem, eod.*, pág. 42); de ahí suele deducirse la consecuencia de que «debe obedecerse a la autoridad», lo cual prueba que aquí se habla de «profesión», al menos en primer término, en el sentido del párrafo 1 Cor., 7,20, como ordenación *objetiva*. Y el artículo XXVII (cf. ed. de Kolde, pág. 83) sólo habla de «profesión» (en latín: *in vocatione sua*) en unión de los estados ordenados por Dios: pastor, autoridad, realeza, aristocracia, etc., y aún esto sólo en alemán en la redacción del libro de las concordias, mientras que en la *Ed. princeps alemana* falta la frase correspondiente.

Sólo el artículo XXVI (Kolde, pág. 81) emplea la palabra en un sentido que, cuando menos, comprende también nuestro actual concepto, diciendo «que la penitencia no debe servir para merecer la gracia, sino para mantener diestro el cuerpo, de modo que no impida lo que a cada cual le está ordenado hacer con arreglo a su profesión» (*juxta vocationem suam*, dice el texto latino).

³ Muestran los diccionarios, y así han tenido la amabilidad de confirmármelo mis colegas los señores Braune y Hoops, que antes de las traducciones luteranas de la Biblia la palabra «profesión» (*Beruf*), en holandés *beroeep*, en inglés *calling*, en danés *kald* y en sueco *kallelse*, no aparece en ninguno de estos idiomas en su actual sentido profano. Las palabras que en el holandés y en el bajo y alto alemán de la Edad Media expresaban lo mismo que «profesión» significaban juntamente «llamamiento» (*Ruf*) en el sentido que actualmente posee en alemán, incluyendo también muy en particular (en la Edad Media tardía) la «vocación» de un candidato para un beneficio eclesiástico por el autorizado a concedérselo —caso especial éste que también suele destacarse en los diccionarios de los idiomas escandinavos—. El mismo Lutero utiliza también ocasionalmente la palabra en este último sentido. Pero aun cuando más tarde esta especial aplicación de la palabra haya favorecido su cambio de sentido, sin embargo, la creación del concepto moderno de «profesión» arranca incluso gramaticalmente de las traducciones de la Biblia, concretamente, de las *protestantes*, y sólo en Tauler († 1361) se encuentran atisbos del mismo, que más tarde señalaremos. Todos los idiomas que han sufrido la influencia dominante de las traducciones *protestantes* de la Biblia han formado la palabra, mientras que esto no ha ocurrido, al menos en este sentido, en ninguna de las lenguas que no han sufrido ese influjo, como las románicas.

Lutero traduce con la misma palabra «profesión» dos conceptos que son totalmente distintos. Por de pronto, la *ἀλήθεια* paulina, en el sentido de llamamiento por Dios a la salvación eterna (cf. 1 Cor. 1, 26; Ef., 1, 18; 4, 1, 4; 2 Tess., 1, 11; Hebr., 3, 1; 2. Pe., 1, 10). En todos estos casos, se trata del concepto puramente religioso del llamamiento hecho por Dios por medio del Evangelio anunciado por el Apóstol, y el concepto de *ἀλήθεια* no tiene nada que ver con las «profesiones» profanas en el sentido actual. Las Biblias alemanas anteriores a Lutero escriben en este caso la palabra *ruffunge* (llamamientos, llamadas) (así, todos los incunables de

profano de todos los pueblos protestantes en adoptar su significación actual, mientras que anteriormente no se encuentran huellas de ésta en la literatura religiosa ni profana de esos mismos pue-

la Biblioteca de Heidelberg); y, en ocasiones, en lugar de «llamado por Dios», dicen «demandado (*gefordert*) por Dios». En segundo lugar, como ya antes dijimos, traduce las palabras, reproducidas en la nota anterior, de Jesús Sirach (en la traducción de los LXX: «ἐν τῷ ἔργῳ σου παλαιώθητι ἡ καὶ ἔμμενε πῶ πόνῳ σου» por «sigue en tu profesión» (*beharre in deinem Beruf*), «permanece en tu profesión», en lugar de decir «en tu trabajo»; las traducciones católicas (autorizadas) de la Biblia realizadas con posterioridad (por ejemplo, la de Freischütz, Fulda, 1871) le han seguido en esto y en otros pasajes del Nuevo Testamento. La traducción luterana de este pasaje de Sirach me parece ser el primer caso en el que la palabra alemana *Beruf*, profesión, es utilizada en su actual sentido puramente profano. (La advertencia precedente [v. 20]: στήθι ἐν διαθήκῃ σου la traduce: «sigue en la palabra de Dios», si bien los pasajes 14, 1, y 43, 10, de Sirach muestran —de acuerdo con la expresión hebreaica פֶּרַע que había empleado Sirach según las citas talmúdicas— que διαθήκη significa de hecho algo semejante a nuestra «profesión», esto es, el «destino», el «trabajo asignado» a uno). Anteriormente, ya hemos visto que no existía en la lengua alemana la palabra «profesión» en su sentido posterior y actual, ni siguiera en boca de los predicadores y los más antiguos traductores de la Biblia. Las Biblias alemanas anteriores a Lutero traducen el pasaje de Sirach por «obra» (*Werk*). Berthold von Regensburg emplea en sus sermones la palabra «trabajo» donde nosotros hablaríamos de profesión. El lenguaje sigue, pues, aquí las huellas de la Antigüedad. El primer pasaje que conozco hasta ahora en el que se aplica no la palabra profesión (*Beruf*) sino la del «llamamiento» (*Ruf*) —como traducción de κλησις refiriéndola al trabajo puramente profano, es el bello sermón de Tauler sobre Ef. 4 (edición de Basilea, f. 117 v.): de los campesinos que van a «estercolar»: a menudo marchan mejor «siguiendo confiados su llamamiento (*Ruf*) que los clérigos que no respetan su vocación (*Ruf*).» Esta palabra no ha penetrado en este sentido en el lenguaje profano. Y a pesar de que el lenguaje de Lutero vacila al principio (*Obras*, ed. de Erlangen, 51, pág. 51) entre *Beruf* y *Ruf*, no es segura una influencia directa de Tauler, no obstante encontrarse en la *Libertad de un hombre cristiano* muchas reminiscencias de este sermón. Pues, de primera intención, Lutero no utilizó la palabra en el sentido puramente profano en que la emplea Tauler (valga esto contra DENIFLE, *Luther*, página 163).

Evidentemente, el consejo de Sirach, prescindiendo de la admonición general de confiar en Dios, no contiene en la redacción de los LXX, relación alguna con una valoración específicamente religiosa del trabajo profesional profano (la expresión πόνος fatiga, penalidad, que se encuentra en el segundo pasaje, el corrompido, más bien significaría lo contrario, de no hallarse corrompido). Lo que dice Sirach corresponde simplemente a la advertencia del salmista (Sal. 37, 3): «sigue en la tierra y aliméntate bonradamente», como lo confirma también claramente el hallarse esto unido a la advertencia (v. 21) de no dejarse deslumbrar por las obras de los impíos, pues para Dios es fácil hacer rico a un pobre. Sólo la advertencia inicial: seguir en la πη (v. 20) tiene cierta semejanza con la κλησις evangélica, pero precisamente se da el caso de que Lutero no traduce aquí la palabra griega διαθήκη por «profesión». El pasaje de la primera epístola a los corintios y su traducción es el puente que une los dos sentidos aparentemente heterogéneos de la palabra «profesión» en Lutero.

blos, como no sea en un místico alemán que influyó grandemente sobre Lutero.

En Lutero (en las ediciones corrientes modernas), el pasaje en que se encuentra este párrafo dice así: 1 Cor., 7, 17: «...cada cual se comporte del modo como el Señor le llama... (18). El que es llamado circuncidado, no tenga prepucio. El que es llamado en el prepucio, no sea circuncidado (19). Esta circuncisión no es nada, y nada es el prepucio; sino guardar el precepto del Señor (20). Siga cada cual en el estado en que es llamado (έν τῇ κλήσει ἢ ἐκλήθη; el consejero privado A. Merx me hizo notar que esto constituye un notorio hebraísmo; en la Vulgata se lee: *in qua vocatione vocatus est*) (21). Si eres llamado siervo, no te preocupes; pero puedes ser libre, y entonces usa mejor de ello (22). Pues quien es llamado siervo, es un liberto del Señor; y lo mismo quien es llamado libre, es siervo de Cristo (23). Venderos caros; no seáis siervos de los hombres (24). Cada cual, queridos hermanos, en lo que es llamado, quede en el Señor». En el v. 29 se advierte la «brevedad» del tiempo, a la que siguen las conocidas indicaciones, motivadas por esperanzas escatológicas (v. 31) de tener las mujeres como si no se las tuviera, de comprar como si no se poseyese lo comprado, etc. En v. 20, Lutero, en 1523, en la exégesis de este capítulo, había traducido «κλήσις» por «llamamiento» (Ed. Erl., v. 51, pág. 51), interpretándolo como «estado».

Es evidente que en este pasaje, y sólo en él, la palabra κλήσις corresponde bastante al latín *status* y a nuestro *estado* (estado de matrimonio, estado de siervo, etc.). (Pero no, como piensa Brentano, op. cit., pág. 137, en el actual sentido de «profesión». Brentano apenas ha leído cuidadosamente ni el párrafo mismo ni lo que yo digo acerca de él.) En una significación que, cuando menos, recuerda ésta, se encuentra esta palabra —que, por su raíz, es afín con ἐκκλησία «asamblea convocada»— en la literatura griega (hasta donde alcanza el material lingüístico) sólo en un pasaje de Dionisio de Halicarnaso, en el que al *classis* latino (procedente de una palabra griega) corresponden las clases ciudadanas convocadas», llamadas Theophylaktos (siglos XI-XII) interpreta 1 Cor., 7,20: έν οἴῳ βίῳ και έν οἴῳ τάγματι και πολίτευματι ὧν ἐπίστευεν (mi colega Sr. Diessman me llamó la atención sobre este pasaje). En todo caso, la palabra κλήσις no corresponde a nuestra actual profesión. Pero Lutero, que en la advertencia (motivada escatológicamente) de que cada cual debe seguir en su estado actual, había traducido κλήσις por profesión, cuando más tarde tradujo los Apócrifos, empleó la misma palabra para traducir πόνος en el consejo tradicionalista y anticrematístico de Sirach de que cada cual debe seguir en su quehacer a causa de la *positiva semejanza* del consejo. (Esto es lo más decisivo y característico. El pasaje 1 Cor., 7,17, no emplea, como ya se ha dicho, la palabra κλήσις en el sentido de «profesión» = esfera delimitada de prestaciones.) Entre tanto (o simultáneamente), en 1530 se afirmaba en la confesión de Augsburgo el dogma protestante de la inutilidad de la superación católica de la moralidad intramundana, usándose entonces la expresión «cada uno según su profesión» (véase nota anterior). Esto es lo que destaca con mayor claridad en la traducción de Lutero, así como la creciente estimación (precisamente al comienzo de los años treinta) de la *santidad* del orden en que cada uno se encuentra situado, que era consecuencia de su creencia cada vez más firmemente precisada en la especialísima disposición divina sobre las particularidades de la vida, y al mismo tiempo, su creciente inclinación a considerar los órdenes profanos como inmutables por voluntad divina. En el latín tradicional, se empleaba la palabra *vocatio* en el sentido de llamamiento divino a una vida santa en el claustro o como clérigo, y

Pero no sólo el sentido literal es nuevo; también la *idea*: es producto de la Reforma (como es bien sabido). Ni en la Edad Media ni en la Antigüedad (en el helenismo *de la última época*) se dieron los supuestos para esa estimación del trabajo cotidiano en el mundo que implica esta idea de profesión: de ello se hablará más adelante. En todo caso, lo absolutamente nuevo era considerar

bajo la presión de este dogma, ése fue el matiz que adoptó en Lutero el trabajo «profesional» intramundano. Pues así como ahora traduce las palabras ἔργον y πόνος de Jesús Sirach por «profesión» (para lo cual sólo existía antes la analogía latina procedente de la traducción monacal), algunos años antes había traducido en las sentencias de Salomón 22,29, el hebreo מְקַמְּלִים, que sirvió de base al ἔργον del texto griego de Jesús Sirach (y que, como la *Beruf* alemana y las nórdicas *kald* y *kallelse*, proviene especialmente de la profesión *sacerdotal*), y en otros lugares (Gen. 39,11) por «negocio» (LXX: ἔργον; Vulg.: *opus*; inglés: *business*, y de modo análogo las traducciones nórdicas y, en general, todas cuantas conozco). La creación a él debida de la palabra «profesión» en nuestro sentido actual, permaneció primeramente adscrita al puro *luteranismo*. Los calvinistas consideraron anticatólicos los Apócrifos. Sólo a consecuencia de una evolución que puso en primer plano el interés de la comprobación de la fe, aceptaron y aun acentuaron desmesuradamente el concepto luterano de profesión: pero en las primeras traducciones (románicas) no disponían de la palabra correspondiente y no tenían poder para crearla y darle circulación en los idiomas ya estereotipados.

Ya en el siglo xvi, el concepto de profesión en sentido actual adquiere carta de naturaleza en la literatura profana. Los traductores de la Biblia anteriores a Lutero había traducido ἀλήσις por «llamamiento» (*Berufung*) (así, por ejemplo, en los incunables de Heidelberg de 1462-66, 1485); y la traducción de Eck, en Ingolstadt, dice: «en el llamamiento (*Ruf*) en que es llamado». La mayoría de las traducciones católicas posteriores siguen directamente a Lutero. En Inglaterra, Wiclif emplea el primero de todos en su traducción (1382) la palabra *cleping* (antigua palabra inglesa, sustituida más tarde por la de *calling*, de origen extranjero) —esto es, lo que es característico de la ética de los Lolardos: una palabra que corresponde ya al sentido que más tarde tuvo en los reformados; en cambio, la traducción de Tindal de 1534 recurre al concepto de estado: «in the same state wherein he was called» («en el mismo estado en que fue llamado»), y lo mismo la ginebrina de 1557. La traducción oficial de Cramer de 1539 sustituía *state* por *calling*, mientras que la Biblia (católica) de Reims de 1582, así como las biblias cortesanas anglicanas de la época isabelina, retornan característicamente a la palabra *vocation*, de acuerdo con la Vulgata. Murray vio con acierto que, en Inglaterra, la traducción de Cramer fue la fuente del concepto puritano *calling* en el sentido de profesión = *trade*. Ya a mitad del siglo xvi se encuentra empleada en ese sentido la voz *calling* y en 1588 se habló, según Murray, de *unlawful callings* (profesiones legales), y en 1603 de *greater callings*, en el sentido de profesiones «elevadas». (Es notable la idea de Brentano —*loc. cit.*, pág. 139—, de que en la Edad Media *vocatio* no se tradujo por profesión, no conociéndose este concepto porque sólo un hombre libre podía seguir una profesión y entonces faltaban gentes libres en las profesiones burguesas. Yo no entiendo esta afirmación, por cuanto que la estructura social de la Edad Media, a diferencia de la antigua, se basaba en el trabajo libre y, sobre todo, los comerciantes eran libres casi en su totalidad.)

que el más noble contenido de la propia conducta moral consistía justamente en sentir como un deber el cumplimiento de la tarea profesional en el mundo. Ésta fue la consecuencia inevitable de la idea de una dimensión religiosa del trabajo cotidiano, que, a su vez, engendró el concepto de «profesión» en este sentido. En este concepto se expresa un dogma central a todas las confesiones protestantes, opuesto a la distinción que la ética católica hacía de los mandatos morales en *praecepta* y *consilia* y que como único modo de vida grato a Dios reconoce no la superación de la moralidad intramundana por medio de la ascesis monástica, sino precisamente el cumplimiento de los deberes intramundanos que a cada cual impone la posición que ocupa en la vida, y que por lo mismo se convierte para él en «profesión».

En Lutero⁴ esta idea se desarrolla durante el primer decenio de su actividad reformadora. En un principio, siguiendo en todo la tradición medieval predominante, tal como la representaba, por ejemplo, Tomás de Aquino⁵, estimaba que el trabajo en el mundo,

⁴ Cf. para lo siguiente la instructiva exposición de K. EGER, *Die Anschauung Luthers vom Beruf*, Giessen, 1900, cuya única laguna (propia de casi todos los escritos teológicos) es quizás el análisis poco claro del concepto de *lex naturae* (véase acerca de esto E. TROELTSCH, en la recensión de la *Historia de los dogmas* de Seeberg, *Gött. Gel. Anz.*, 1902, y, sobre todo, los lugares correspondientes de su libro sobre las «doctrinas sociales» de las iglesias cristianas).

⁵ Pues Tomás de Aquino piensa en el *cosmos* objetivo de la sociedad cuando considera la articulación estamentaria y profesional de los hombres como obra de la divina *providencia*. Pero que el *individuo* se aplique a una determinada «profesión» concreta (como diríamos nosotros; o, como dice Santo Tomás: *ministerium u officium*) tiene su fundamento en *causae naturales*. *Quaest. quodlibet.*, VII art. 17 c.: «Haec autem diversificatio hominum in diversis officiis contingit primo ex divina providentia, quae ita hominum status distribuit... secundo etiam ex *cautis naturalibus*, ex quibus *contingit*, quod in diversis hominibus sunt diversas *inclinationes ad diversa officia*...» Del mismo modo, por ejemplo, la valoración por Pascal de la «profesión» parte del principio de que el *azar* decide sobre la elección de profesión (cf. sobre Pascal: A. KOSTER, *Die Ethik Pascals*, 1907). De las éticas religiosas «orgánicas», sólo la más cerrada de todas ellas, la india, adopta distinta postura en este respecto. La antítesis entre los conceptos tomista y protestante de profesión (incluso en su última fase luterana, con la que podría mostrar mayor afinidad por su acentuación de lo providencial) aparece tan clara, que puede bastar la cita precedente, puesto que más tarde habrá que insistir en la apreciación de las concepciones católicas. Sobre Tomás, véase la obra de MAURENBRECHER, *Th. v. Aquinos Stellung zum Wirtschaftsleben seiner Zeit*, 1898. En algunos detalles, Lutero parece coincidir con Tomás, pero el influjo no emana tanto de éste, en especial, como de la escolástica en general; pues, como ha demostrado Denifle, su conocimiento de Tomás parece harto deficiente (v. DENIFLE, *Luther und Luthertum*, 1903, pág. 501, y el comentario de KOHLER: *Ein Wort zu Denifles Luther*, 1094, págs. 25s).

aun cuando querido por Dios, pertenece al orden de la materia, siendo como el fundamento natural indispensable de la vida religiosa, éticamente indiferente por sí mismo, como el comer o el beber⁶. Pero la importancia de la profesión se acentuó a medida que fue sacando las consecuencias de la idea de la *sola fides* y delimitando la nítida oposición de esta idea a los «consejos evangélicos» del monacato católico «dictados por el diablo». Según Lutero, es evidente que el modo de vida monástico no sólo carece por completo de valor para justificarse ante Dios, sino que además es el producto de un desamor egoísta, que se sustrae a los deberes mundanos. Surge así como contraste la idea del trabajo profesional como manifestación palpable de amor al prójimo, recurriéndose para demostrarlo a razonamientos que, por lo demás, nada tienen de profanos y que están en casi grotesca oposición con los conocidos principios que más tarde había de exponer Adam Smith⁷, afirmándose que la división del trabajo obliga a cada cual a trabajar para *los demás*. Pero esta fundamentación esencialmente escolástica no tardó en desaparecer y sólo quedó la afirmación, sostenida cada vez más enérgicamente, de que el cumplimiento de los deberes intramundanos es el único medio de agrandar a Dios, que eso y sólo eso es lo que Dios quiere, y que, por lo tanto, toda profesión lícita posee ante Dios absolutamente el mismo valor⁸.

⁶ En *Von der Freiheit eines Christenmenschen*; a) la «doble naturaleza» humana es usada para la construcción de los deberes intramundanos en el sentido de *lex naturae* (identificada con orden objetivo del mundo), como consecuencia de que (ed. Erl., 27, pág. 188) el hombre está sujeto *de becho* a su cuerpo y a la comunidad social; b) en esta situación (segundo argumento, ligado con el primero), si es creyente cristiano, adoptará la resolución (pág. 196) de *corresponder* con el amor al prójimo al otorgamiento de la gracia de que Dios le hizo objeto por puro amor. Con esta laxa vinculación entre la «fe» y el «amor» se entrecruza c) la antigua fundamentación ascética del trabajo como medio de conceder al hombre «interior» el dominio sobre su cuerpo; d) por eso, el trabajar —así se continúa lo anterior—, reapareciendo en nuevo sentido la idea de *lex naturae*, equiparada ahora con «moralidad natural», en un *impulso* que Dios había ya impreso en Adán antes de la caída, y que éste seguía «sólo por agrandar a Dios». Finalmente, e) (págs. 161 y 189) en conexión con Mt. 7, 18 y s., aparece la idea de que el trabajo diligente en la profesión es y tiene que ser consecuencia de la nueva vida, obra de la fe; sin embargo, no llega a desarrollar la idea decisiva del calvinismo de la «comprobación». La pasión que informa todo este escrito explica la utilización en él de elementos conceptuales heterogéneos.

⁷ «No esperamos nuestra comida de la benevolencia del carnicero, del panadero o del labrador, sino de la consideración de su propia ventaja; no nos fijamos en su altruismo, sino en su egoísmo, y no les hablamos de nuestras necesidades, siempre de su provecho. (*W. of. N.*, I, 2.)

⁸ «Ommia enim per te operabitur (Deus), mulgebis per te vaccam et servilissima

Es indudable, y todo el mundo está de acuerdo con ello, que esta valoración ética de la vida profesional mundana constituye una de las más enjundiosas aportaciones de la Reforma y, por tanto, de modo especial, de Lutero⁹. Semejante concepción está en el otro extremo del profundo odio con el que el alma contemplativa de *Pascal* rechazaba el aprecio de la actividad mundana, sólo explicable a su juicio por vanidad o astucia¹⁰; y todavía lo está más de la *adaptación* ampliamente utilitaria al mundo, obra del probabilismo jesuítico. Ahora bien, cómo haya de representarse en concreto el alcance práctico de aquella aportación del protestantismo, es cosa más oscuramente sentida que claramente conocida.

Ante todo, apenas es necesario recordar que no se pueden señalar afinidades íntimas entre Lutero y el «espíritu del capitalismo» ni en el sentido empleado por nosotros ni en otro. Aquellos círculos eclesiales que hoy más entusiastamente ensalzan el «hecho» de la Reforma, no son en modo alguno amigos de ninguna clase de capitalismo. Tampoco hay que decir que Lutero hubiera rechazado

quaeque opera faciet, ac maxima pariter et minima ipsi grata erunt) (Exégesis del Génesis, *Op. lat. exeg.*, ed. Elspenger, VII, 213). Antes de Lutero, la idea se encuentra en Tauler, equiparada fundamentalmente en valor al «llamamiento» espiritual o profano. La oposición al tomismo es común a la mística alemana y a Lutero. Las distintas formulaciones a que recurre Tomás ponen de relieve que éste —para poder afirmar el valor moral de la contemplación, pero también teniendo en cuenta el punto de vista de las órdenes mendicantes— se vio precisado a interpretar el principio paulino: «quien no trabaja no debe comer», sosteniendo que el trabajo es un deber que incumbe en general a la especie humana *lege naturae*, pero no a cada individuo en particular. La gradación en la estimación del trabajo, de las *opera servilia* de los campesinos para arriba, es algo que guarda conexión con el carácter específico de las órdenes mendicantes, vinculadas por razones materiales a la ciudad en que estaban domiciliadas, y que fue ajena tanto a los místicos alemanes como al propio Lutero —hijo de campesinos—, los cuales consideraban como querida por Dios la estructuración estamentaria de la sociedad, estimando por igual todas las profesiones. Véanse los pasajes decisivos de Tomás en MAURENBRECHER, *Th. v. Aquino Stellung zum Wirtschaftsleben seiner Zeit*, Leipzig, 1898, págs. 65 y ss.

⁹ Lo más asombroso es que haya investigadores que piensen que una innovación de esta índole haya podido pasar sin dejar la menor huella sobre el concepto de la acción humana. Confieso que no puedo comprender esto.

¹⁰ «La vanidad echa raíces tan hondas en el corazón del hombre que hasta el último galopín, pinche o mozo de cuerda se ensalza y quiere tener sus admiradores... (ed. de Faugères, I, 208; cf. KÖSTER, *loc. cit.*, págs. 17, 136 y s.). Sobre la actitud adoptada por Port-Royal y el jansenismo ante la «profesión» —sobre lo que más tarde se insistirá—, cf. el notable trabajo del doctor Paul HONIGSHEIM, *Die Staats und Sozialleben der französischen Jansenisten im 17. Jahrhundert* (Tesis doctoral de la Universidad de Heidelberg, 1914; forma parte de una obra más amplia sobre la «prehistoria de la Ilustración francesa»; cf. páginas 138 y ss. del trabajo primeramente citado).

ásperamente toda afinidad con una mentalidad como la que, por ejemplo, revela Franklin. Naturalmente, no podemos aducir en favor de esto sus diatribas contra los grandes comerciantes, como los Fugger y otros¹¹; pues la lucha contra la situación *privilegiada*, de hecho o de derecho, de algunas grandes compañías mercantiles de los siglos XVI y XVII podría más bien compararse a la campaña que hoy se lleva contra los trusts, y ni una ni otra son en sí mismas la expresión de una mentalidad tradicionalista. También los hugonotes y los puritanos mantuvieron una áspera lucha contra esta mentalidad, contra los lombardos, los «trapecitas» y los monopolistas, grandes especuladores y banqueros favorecidos por el anglicanismo, los reyes y los parlamentarios de Francia e Inglaterra¹². Cromwell escribió al Parlamento Largo después de la batalla de Dunbar (septiembre 1650): «Ruego que impidáis los abusos de todas las profesiones, y hay una que hace pobres a muchos para hacer ricos a los menos: eso no es provechoso para la comunidad»; y, sin embargo, podría demostrarse que estaba completamente empapado de específica «mentalidad capitalista»¹³. En cambio, cuando Lutero

¹¹ En relación a los Fugger, se expresa de este modo: no puede «ser justo ni agradar a Dios el que una hacienda tan grande y real vaya a formar parte del mismo montón por toda la vida de un hombre». Esto es esencialmente desconfianza campesina contra el capital. Del mismo modo (véase *Gr. Sermon v. Wucher* en la ed. Erl., 20, pág. 109), la compra de rentas es para él éticamente sospechosa porque constituye una «cosa nueva hábilmente inventada»; es decir, porque era algo económicamente opaco para él, de la misma manera que los eclesiásticos no comprendían el comercio a plazo.

¹² Esta lucha ha sido muy bien estudiada por H. LEVY (en su escrito sobre *Die Grundlagen des ökonomischen Liberalismus in der Geschichte der englischen Volkswirtschaft*, Jena, 1912). Cf. también, por ejemplo, la petición de *levellers* en el ejército de Cromwell contra los monopolios y las compañías, en 1653, en GARDINER, *Commonwealth*, II, pág. 179. Por el contrario, el régimen de Laud aspiraba a una organización económica «cristianosocial», dirigida por el rey y la Iglesia, de la que el rey se prometía grandes ventajas políticas y fiscal-monopolistas. Justamente contra esto se dirigía la lucha de los puritanos.

¹³ Lo que queremos decir con esto puede aclararse con el ejemplo del manifiesto a los irlandeses, con el que Cromwell iniciaba su lucha de exterminio contra ellos en el año 1650 y que era la respuesta al manifiesto del clero católico irlandés de Clomacnoise de 4 y 13 de diciembre de 1649. Los párrafos más sustanciales dicen así: «Englishmen had good inheritances [en Irlanda particularmente] which many of them *purchased with their money*... they had good leases from Irishmen for long time to come, *great stocks thereupon*, houses and plantations erected *at their cost and charge*... You broke the union... at a time when Ireland was in imperfect peace and when through the *example of English industry, through commerce and trafic*, that which was in the nations hands was better to them than if all Ireland had been in their possession... *Is God, will God be with? I am confident he will not*». Este manifiesto, que recuerda los artículos de fondo de la

lanza sus diatribas contra la usura y el préstamo a interés, da pruebas de una mentalidad estrictamente «reaccionaria» (desde el punto de vista capitalista) en su concepción de la ganancia, frente a la escolástica tardía¹⁴. Recordemos que insiste en el argumento de la esterilidad del dinero, ya abandonado, por ejemplo, por Antonio de Florencia. Pero no necesitamos entrar aquí en más particularidades; lo importante es que el sentido *religioso* de la «profesión» era susceptible de adquirir matices y configuraciones harto diversas en sus consecuencias para la vida secular.

Lo propio y específico de la Reforma, en contraste con la concepción católica, es el haber acentuado el matiz ético y aumentado la prima religiosa concedida al trabajo intramundano y profesionalmente ordenado. La evolución del concepto estuvo en íntima conexión con el desarrollo de formas concretas de piedad en cada una de las iglesias reformadas. La autoridad de la Biblia, de la que Lutero creía haber tomado la idea de profesión, favorece en sí misma interpretaciones de tipo tradicionalista. De modo especial el Antiguo Testamento, que no reconoció en las genuinas profecías ni fuera de ellas (salvo atisbos o anticipaciones aisladas) una superación de la moralidad intramundana, dio a una idea religiosa análoga el sentido siguiente: que cada cual atienda a su «alimentación», y que los impíos se preocupen de ganar dinero. Tal es el sentido de todos los pasajes que tratan directamente del tráfico mundano. Sólo el Talmud descansa en parte, no totalmente, sobre bases distintas. La actitud personal de *Jesús* aparece plasmada con clásica pureza en la súplica genuinamente oriental: «el pan nuestro de cada día dánosle *hoy*», y su radical repudio del mundo (expresado en el *μαμωνᾶς ἀδικίας*) excluye toda posibilidad de atribuir-

prensa inglesa en la época de la guerra de los *boers*, no es característico por establecer como fundamento jurídico de la guerra el «interés» capitalista de los ingleses —lo cual hubiera podido ser objeto de conversaciones, por ejemplo, entre Venecia y Génova acerca de la extensión de su esfera de intereses en Oriente (esta objeción me hace extrañamente BRENTANO, *op. cit.*, pág. 142, a pesar de haber insistido yo mismo en ello)—, sino que lo específico de ese documento consiste precisamente en que Cromwell, con la más profunda convicción (como sabe todo el que conoce su carácter), fundamenta la *legitimidad* moral de la sumisión de los irlandeses en la circunstancia de que el *capital* inglés educó a los irlandeses en el espíritu de trabajo; e invoca para ello el nombre de *Dios*. (El manifiesto ha sido impreso y analizado por Carlyle y, en resumen, en la *Hist. of the Commonwealth*, I, págs. 163s; también se encuentra en traducción alemana en el *Cromwel* de Honig).

¹⁴ No es éste el lugar de insistir más detalladamente en esto. Véanse los escritores citados dos notas más abajo.

le directamente la idea moderna de profesión¹⁵. La etapa apostólica del cristianismo, tal como se expresa en el Nuevo Testamento, y de modo especial la doctrina de Pablo, adopta una actitud de indiferencia, o también de un esencial tradicionalismo, ante la vida profesional, como consecuencia de que aquellas primeras generaciones cristianas estaban transidas de esperanzas escatológicas: ya que todo esperaba la llegada del Señor, cada cual podía seguir ocupando en el mundo la posición y el quehacer en que le ha encontrado su «llamada», y seguir trabajando como hasta ahora; de ese modo, el pobre no es gravoso para sus hermanos; y en todo caso, se trata de una corta espera. Lutero leyó la Biblia con los lentes de su propia mentalidad, la cual no sólo se mantuvo tradicionalista en los años de su evolución ideológica entre 1518 y 1530, sino que cada día lo fue más¹⁶.

En los primeros años de su actividad reformadora, y a consecuencia de su concepto excesivamente materialista de la profesión, dominó en él, ante toda *suerte* de actividad mundana, una concepción muy semejante a la indiferencia escatológica paulina que manifiesta la epístola primera a los Corintios, 7¹⁷: cualquier estado es

¹⁵ Véanse las observaciones de JULICHER en su hermoso libro sobre las *Gleichnisse Jesu*, vol. II págs. 636, 108 y ss.

¹⁶ Para lo que sigue véase especialmente la exposición de EGER, *loc. cit.* También debemos referirnos a la hermosa obra, todavía no anticuada, de SCHNECKENBURGER (*Vergleichende Darstellung des lutherischen und reformiertes Lehrbegriffs*, ed. por Guder, Stuttgart, 1855). La *Ethik Luthers* de LUTHARDT, página 84 de la primera edición, única que poseo, no expone debidamente esta *evolución*. Cf. también la *Historia de los dogmas*, de SEEBERG, t. II, pág. 262. Falto de todo valor es el artículo *Beruf* en la *Realenzyklopädie f. prot. Theol. und Kirche*, en el que, en lugar de un análisis científico del concepto y de su génesis, se hacen observaciones superficiales en torno a las más distintas cuestiones, como el feminismo y otras análogas. De las obras de economía referentes a Lutero citemos únicamente los trabajos de SCHMOLLER, «Geschichte der nationalökonomie. Ansichten in Deutschland während der Reformationszeit», en la *Z. f. Staatswiss.*, XVI, 1860), el trabajo laureado de Wiskeman (1861) y el libro de Frank G. WARD, *Darstellung und Würdigung von Luthers Ansichten vom Staat und seinen wirtschaftlichen Aufgaben*, Conrads Abh., XXI, Jena, 1898. Sobre este punto concreto me parece que no ha aportado nada nuevo la literatura, notable por lo demás, en torno a Lutero con motivo del centenario de la Reforma. Sobre la ética social de Lutero (y luterana, en general) debe consultarse en todo caso el libro de Troeltsch sobre las «doctrinas sociales».

¹⁷ Interpretación del cap. 7 de la primera Epístola a los Corintios, 1523, ed. Erl., 51, págs. 1 y ss. Lutero interpreta aquí la idea de la igualdad de «toda profesión» ante Dios, en el sentido de este pasaje, todavía de modo que, en primer lugar, se ve obligado a rechazar toda *regulación humana* (votos monásticos, prohibición de matrimonios mixtos, etc.); y en segundo, acentúa como precepto de amor al prójimo el cumplimiento (que, ante Dios, es en sí *indiferente*) de los

bueno para conseguir la bienaventuranza; en este breve viaje de peregrinación que es la vida, no tiene sentido atribuir excepcional importancia al género de profesión que se ejerce; la aspiración a acumular bienes materiales en medida superior a la propia necesidad, manifiesta un estado de gracia insuficiente, por lo que es condenable, ya que además sólo puede realizarse a costa de otros¹⁸. Pero Lutero estima en más el trabajo profesional a medida que se enzarza en las disputas y negocios de este mundo; entonces, se perfila cada vez más claramente la idea de que el ejercicio de una determinada profesión concreta constituye como un mandamiento que Dios dirige a cada uno, obligándole a permanecer en la situación concreta en que se encuentra colocado por la divina providencia. Y como después de sus luchas con los «espíritus fanatizados» y las rebeliones de campesinos, Lutero siente con mayor claridad que antes, como derivación directa de la divina voluntad, el orden objetivo histórico en que Dios ha colocado al individuo¹⁹, la acentuación cada vez más fuerte del elemento providencial en cada uno de los acontecimientos de la vida humana le conduce irremisiblemente a una concepción de tipo tradicionalista análoga a la idea del «destino»; cada cual debe permanecer en la *profesión* y estado en que Dios lo colocó y contener dentro de sus límites todas sus aspiraciones y esfuerzos terrenales. Resulta así que el tradicionalismo económico, que al principio es resultado de la indiferencia paulina, es fruto más tarde de la creencia cada vez más fuerte en la predestinación²⁰, que identifica la obediencia incondi-

deberes intramundanos tradicionales hacia los semejantes. En verdad, en los característicos razonamientos de las págs. 55-56, por ejemplo, se trata del dualismo de la *lex naturae* y la justicia ante Dios.

¹⁸ Véase el pasaje que con razón pone Sombart como lema de su exposición del «espíritu artesano» (=Tradicionalismo) *Del comercio y de la usura* (1524): «En este comercio no debes proponerte más que buscar tu alimentación suficiente; después, calcular y computar el coste, el esfuerzo, el trabajo y el peligro, y con arreglo a eso poner, aumentar o rebajar el precio de la mercancía para que obtengas recompensa por este trabajo y esfuerzo». Este principio queda así formulado en sentido plenamente tomista.

¹⁹ En la carta a H. v. Sternberg, con la que le dedica en 1530 la *Exégesis* del Salmo 117, el «estado» de la nobleza (interior), a pesar de su depravación moral, aparece como fundado por el mismo Dios (ed. Erl., 40, pág. 282, *infra*). La significación decisiva que los disturbios de Münzer tuvieron para el desarrollo de esta concepción se desprende claramente de la carta (pág. 282 *supra*). Cf. también EGER, *op. cit.*, pág. 150.

²⁰ En la interpretación de los vv. 5 y 6 del Salmo 111 (ed. Erl, 40, págs. 215 y 216) —1530— el punto de partida es también la polémica contra la superación del orden profano por los conventos, etc. Pero ahora, la *lex naturae* (en oposición al

cional a Dios²¹ y la resignación incondicional a la situación a cada uno dada. Lutero, pues, no llegó a basar en principios realmente nuevos o verdaderamente fundamentales su vinculación del trabajo profesional con las ideas *religiosas*²². La pureza de la *doctrina*, como único criterio infalible de la Iglesia, afirmada por él cada vez más rígidamente, tras sus luchas de los años veinte, constituía en sí misma un obstáculo al desarrollo de puntos de vista nuevos en el terreno ético.

De este modo, el concepto de profesión permaneció todavía en Lutero ligado a la tradición²³. Profesión es aquello que el hombre

Derecho positivo, tal como la fabrican el emperador y los juristas) *se identifica* directamente con la «justicia divina»: es fundación de Dios y comprende en particular la estructura *estamental* de la nación (pág. 215, prop. 2, *in fine*), con lo cual se acentúa especialmente el igual valor de todos los estados ante Dios.

²¹ Como lo enseña particularmente en los escritos *Von Konzilien und Kirchen*, 1939, y *Kurzes Bekenntnis vom heiligen Sakrament*, 1545.

²² Se revela hasta qué punto ocupa un lugar secundario en Lutero la idea (tan importante para nosotros y dominante en el calvinismo) de la *comprobación* del cristiano en su trabajo profesional y su modo de vida en el siguiente pasaje de *Von Konzilien und Kirchen* (1539); ed. Erl., 25, pág. 376: «Además de estas siete notas capitales (por las que se reconoce la verdadera Iglesia), hay otros *signos exteriores* que permiten conocer también la santa iglesia cristiana..., cuando no somos impúdicos y borrachos, soberbios, vanidosos y orgullosos, sino castos, honestos y sobrios». Estos signos, según Lutero, no son tan seguros como «los anteriores» (pureza de la doctrina, oración, etc.) «porque también algunos paganos se han ocupado en tales obras y han podido parecer más santos que los cristianos». Calvino, personalmente, difería muy poco de esta actitud, como después veremos; no así el puritanismo. En todo caso, según Lutero, el cristianismo sirve a Dios sólo *in vocatione*, no *per vocationem* (EGER, págs. 117 y ss.). En cambio, en los místicos alemanes se encuentran al menos algunos antipocos de la idea de la *comprobación* (aun cuando más en su interpretación pietista que calvinista), de matiz puramente psicológico (cf. sobre esto la *Historia de los dogmas*, de SEEBERG, pág. 195, donde se cita un pasaje de Suson y se reproducen las manifestaciones, ya antes citadas por nosotros, de Tauler).

²³ Su punto de vista definitivo aparece concretado en los siguientes razonamientos de la exégesis del Génesis (*Op. lat. exeget.*, ed. Elspeberg):

Vol. IV, pág. 109: «Neque haec fuit levis *tentatio*, intentum esse suae vocationi et de aliis non esse curiosum... Paucissimi sunt, qui sua sorte vivant contenti... (pág. 111 *eod.*). Nostrum autem est vocanti Deo *pareamus*... (p. 112). Regula igitur haec servanda est, ut unisquisque *maneant in sua vocatione et suo domo contentus vivat*, de aliis autem non sit curiosus». Prácticamente, esto corresponde por completo al tradicionalismo formulado por Tomás, th. V, 2 gen., 118, art. 1 c.: «Unde necesse est, quo bonum hominis circa ea consistat in quadam mensura, dum scilicet homo... quaerit habere exteriores divitias, prout sunt *necessariae ad vitam ejus secundum suam conditionem*. Et ideo in excessu hujus mensurae consisti *peccatum*, dum scilicet aliquis supra debitum modum vult eas vel acquirere vel retinere, quod pertinet ad avaritiam». Tomás basaba en la *lex naturae* (tal

ha de *acceptar* por disposición divina, algo ante lo que tiene que «allanarse»; y ese matiz eclipsa la consideración del trabajo profesional como tarea o más bien como *la* tarea impuesta por Dios²⁴. Este matiz se acentuó más aún con el desarrollo del luteranismo ortodoxo. Lo único nuevo en el orden ético fue, pues, este rasgo negativo: la desaparición de los específicos deberes ascéticos como superiores a los deberes mundanos, pero ligados a la predicación de la obediencia a la autoridad y del conformarse con la situación dada a cada cual en la vida²⁵. Cuando estudiemos la ética religiosa medieval, veremos que la idea de profesión en este sentido luterano había sido preparada por los místicos alemanes: así, Tauler²⁶, equiparaba las profesiones religiosas y profanas y valoraba en menos las formas tradicionales del ascetismo, al conceder valor exclusivo a la recepción estático-contemplativa del espíritu divino por el alma. En cierto sentido, el luteranismo representa incluso un retroceso frente a los místicos, ya que en Lutero y, sobre todo,

como aparece en el fin —*ratio*— de los bienes externos) lo pecaminoso del rebasar en el afán de lucro la medida dada por la propia necesidad, con arreglo al estado en que uno se encuentra; Lutero lo fundamenta en la disposición divina. Sobre la relación entre la fe y la profesión en Lutero véase también vol. VII, pág. 225: «...quando es fidelis, tum placent Deo etiam physica, carnalia, animalia, officia, sive edas, sive bibas, sive vigiles, sive dormis, quae mere corporalia et animalia sunt. *Tanta res est fides...* Verum est quidem, placere Deo etiam in impiis *sedulitatem et industriam in officio* (esta *actividad* en la vida profesional es una virtud *lege naturae*). Sed obstat incredulitas et vana gloria, ne possint opera sua referre ad gloriam Dei (resonancias de expresiones calvinistas)... *Merentur igitur etiam impiorum bona opera in hac quidem vita praemia sua* (oposición contra el *vitia specie virtutum palliata* de Agustín) sed non numerantur, nom colliguntur in altero».

²⁴ En el *Sermonario eclesiástico* (ed. Erl., 10, págs. 233, 235-236) se dice: «Cada cual es llamado en una profesión». A esta *Beruf* (a la que en la pág. 236 se llama *Befebl*, mandato, orden) *hay que* esperar y servir en ella a Dios. Lo que agrada a Dios no es lo realizado, sino la *obediencia* que con ella se le presta.

²⁵ Por eso (en oposición a lo que antes se dijo acerca de los efectos del pietismo sobre el sentido económico de las obreras) afirma a veces que no es raro encontrar entre los modernos empresarios muchos que, por ejemplo, en Westfalia, poseen una mentalidad tradicionalista, acusada precisamente entre aquellos más adictos a los dogmas de la iglesia luterana, siendo enemigos de toda transformación en los métodos de trabajo (aún sin pensar en el tránsito al sistema de fábrica), a pesar de la tentadora mayor ganancia que podrían obtener, pensando que en la otra vida ya obtendrán la debida compensación. Es evidente que el mero hecho de ser adicto a una *Iglesia* y a un dogma no basta para influir de modo decisivo sobre el conjunto del estilo de vida; han sido contenidos religiosos mucho más concretos los que han ejercido y siguen ejerciendo todavía una influencia considerable en el desarrollo del capitalismo.

²⁶ Cf. TAULER, ed. de Basilea, fol. 161s.

en su iglesia, se hicieron harto inseguras las bases psicológicas para una ética racional de la profesión, mientras que las concepciones místicas recuerdan más bien en este punto la psicología de la fe pietista y cuáquera²⁷; porque, como veremos, el rasgo de la autodisciplina ascética fue sospechoso de justificación por las obras, por lo cual fue retrocediendo continuamente en su iglesia.

Como puede verse, la simple idea de «profesión» en sentido luterano tiene un alcance muy problemático para lo que buscamos; por de pronto, esto es lo único que nos interesa establecer²⁸. Con esto no pretendemos negar en modo alguno la significación práctica que para los objetivos de nuestra investigación haya podido tener la reorganización luterana de la vida religiosa. Todo lo contrario. Lo que ocurre es que no se la puede derivar *directamente* de la posición adoptada por Lutero y su iglesia ante la profesión mundana y, sobre todo, no es tan clara como en otras formas del protestantismo pudiera serlo. Por eso es conveniente comenzar por investigar aquellas de sus formas en las que, de modo más claro que en el luteranismo, se percibe la conexión de la praxis con un punto de partida religioso. Ya antes se aludió al notable papel desempeñado por el *calvinismo* y las *sectas* protestantes en la historia del desarrollo capitalista. Así como Lutero veía a Zwinglio animado por un «espíritu distinto» al suyo, lo propio ocurría a sus sucesores con los calvinistas. Y no es un azar el que en todo tiempo, incluso actualmente, el catolicismo haya visto su mayor enemigo en el calvinismo. Este hecho tiene, ante todo, un fundamento eminentemente político: lo mismo que la Reforma sería inimaginable sin la evolución religiosa personalísima de Lutero, y quedó espiritualmente marcada para siempre por su personalidad, tampoco hubiera sido duradera sin el calvinismo. Pero la razón de que católicos y luteranos aborrezcan por igual al calvinismo, radica en la singularidad ética de éste. La investigación más superficial descubre al momento que la relación entre la vida religiosa y las obras terrenas es de tipo esencialmente distinto en los calvinistas que en los católicos luteranos. Esto resalta incluso en la literatura que emplea motivos específicamente religiosos. Compárese, por ejemplo, el final de la *Divina Comedia*, cuando al poeta le falla el lenguaje para describir los misterios divinos que contempla arroba-

²⁷ Cf. el sermón verdaderamente emotivo de TAULER, *loc. cit.*, y fol. 17, 18, v. 20.

²⁸ Como en este lugar ésta es la única finalidad de nuestras observaciones sobre Lutero, nos contentamos con este bosquejo tan pobre de su doctrina, cuya insuficiencia para una valoración adecuada de su figura confesamos sin rodeos.

do en el paraíso, con el final de aquel otro poema que se suele llamar la «Divina Comedia del puritanismo». Milton concluye del modo siguiente el último canto del *Paradise lost* después de haber descrito la expulsión del Paraíso:

Atrás vuelve la vista en el instante;
Y a la parte oriental de su morada
La espada fulminante
Ven en hondas flamíferas vibrada;
Y su elevada puerta,
Con armas centelleantes ya cubierta,
De tremendos semblantes ocupada.

Verter les hizo lágrimas natura;
Mas la *vista de un mundo, que anchuroso*
Lugares ofrecía a su reposo,
Las enjuga, calmando su amargura.

Aunque errante su paso, y vagaroso,
Asidos de la mano con ternura,
En el Edén por solitaria vía
Siguen la Providencia que los guía.

Y, poco antes, Miguel había dicho a Adán:

...Resta sólo que a tu sabiduría
Corresponda en los hechos la energía
De virtud, de paciencia, fe, templanza
Y amor, o caridad después llamada
(Alma de todo), con lo cual dichoso
No te será gravoso
dejar del Paraíso la morada;
Porque alegre, contento y satisfecho,
*Más feliz la tendrás dentro del pecho *.*

Nadie dejará de percibir que para un escritor medieval hubiera sido imposible esta grandiosa expresión de la seria dedicación puritana al mundo, es decir de la valoración de la vida intramundana como tarea. Pero también es del todo extraña al luteranismo, tal como se manifiesta, por ejemplo, en los cánticos de Lutero y Paul Gerhard. Lo que necesitamos ahora es *formular* de modo conceptualmente más preciso esta percepción confusa, y preguntarnos por los motivos intrínsecos de esta diferencia. Apelar al «carácter

*Utilizo la traducción de Benito Ramón de Hermida, Madrid, 1814. (Nota de Legaz Lacambra.)

nacional» no sólo es una simple y pura confesión de ignorancia, sino que en este caso es, además, totalmente vano. Atribuir a los ingleses del siglo XVI un carácter nacional homogéneo sería, sencillamente, una falsedad histórica; los caballeros y los «cabezas redondas» se consideraban, más que como dos partidos, como dos especies humanas radicalmente distintas, y quien considere atentamente la historia tiene que darles la razón en ello²⁹. Por otra parte, no es posible señalar una oposición caracterológica entre los *merchants adventurers* y los antiguos hanseatas, como tampoco cabe afirmar una diferencia profunda entre las características inglesas y alemanas, a finales de la Edad Media, que pueda explicarse por la diversidad de destinos políticos³⁰. Fue el poder de los movimientos religiosos —no sólo él, pero sobre todo él— quien creó las diferencias que hoy vemos³¹.

Digamos ahora que cuando al investigar las relaciones entre la antigua ética protestante y la evolución del espíritu capitalista partimos de las creaciones de Calvino, del calvinismo y de las otras sectas «puritanas», no pretendemos afirmar —como podría esperarse— que los fundadores o representantes de estas confesiones se propusieran como finalidad el despertar lo que aquí llamamos «espíritu del capitalismo». Ninguno de ellos consideraba la persecución de los bienes terrenales como un valor ético, como un fin en sí. Y quede bien claro que ninguno de los reformadores (incluidos Menno, George Fox y Wesley) dio una importancia primordial a los programas de reforma moral. No eran fundadores de asociaciones de «cultura ética» ni representaban aspiraciones humanitarias

²⁹ Ciertamente, quien comparta las ideas históricas de los *leveller* tendrá la suerte de poder explicar también esto por diferencias de raza: ellos, como representantes de los anglosajones, creían defender su *birthright* contra la descendencia de Guillermo el Conquistador y los Normandos. Ya nos asombra que, hasta ahora, todavía no haya habido nadie que se haya decidido a interpretar en sentido antropométrico, como «cabezas redondas», a los plebeyos *roundheads*.

³⁰ Así, el orgullo nacional inglés es una consecuencia de la *Magna Charta* y de las grandes guerras. La frase hoy tan típica: *She looks like an English girl* (parece una muchacha inglesa) al contemplar a una hermosa muchacha extranjera, existía ya en el siglo XV.

³¹ Naturalmente, estas diferencias siguen dándose también en Inglaterra. Especialmente la *esquirearquía* ha sido hasta la actualidad la representante de la *merry old England*, y toda la época que parte de la Reforma puede ser considerada como la lucha interna de los dos tipos de britanismo. En este punto coincide con las observaciones de M. J. Bonn (en la *Frankfurter Zeitung*) acerca del bello trabajo de V. Schultz-Gavernitz sobre el imperialismo británico. Cf. H. LEVY en el *Arch. f. Sozialwiss.*, XLVI, 3.

de reforma social o de ideales de cultura. El eje de su vida y acción era exclusivamente la salvación del alma. De aquí derivaban sus aspiraciones éticas y los efectos prácticos de su doctrina, que eran meras *consecuencias* de motivos exclusivamente religiosos. Por eso podemos estar convencidos de que los efectos culturales de la Reforma fueron en parte —quizás para nuestro punto de vista, ante todo— consecuencias imprevistas y *no queridas* del trabajo de los reformadores, apartadas y aun directamente contrarias a lo que éstos tenían en su ánimo.

Así, pues, nuestro estudio podría constituir una modesta aportación ilustrativa de cómo las «ideas» alcanzan eficiencia histórica. Mas, para evitar equívocos acerca de esta eficiencia real que atribuimos a motivos puramente ideales, séanos permitido todavía terminar esta introducción con algunas consideraciones en torno al mismo asunto.

No se intenta en modo alguno —notemos esto antes de nada— *juzgar* las ideas de la Reforma en sentido socio-político ni religioso. Nuestro objeto exige que nos ocupemos de aquellos aspectos de la Reforma que a la conciencia propiamente religiosa le tienen que parecer periféricas y puramente exteriores, pues sólo se trata de iluminar el impacto causado por los motivos religiosos en la textura del desarrollo de esta nuestra civilización moderna, orientada específicamente a la inmanencia y crecida a partir de innumerables motivos históricos. Preguntamos, pues, únicamente qué contenidos característicos de esta cultura cabría *imputar* a la influencia de la Reforma como causa histórica. Para ello conviene emanciparse de aquella concepción que pretendería explicar la Reforma como debida a una «necesidad de la evolución histórica», deduciéndola de determinadas transformaciones de orden económico. Para que fuese posible la subsistencia de las nuevas iglesias creadas, es evidente que hubieron de cooperar incontables constelaciones históricas, que no sólo no encajan en ninguna «ley económica», sino que tampoco en ninguna clase de perspectiva económica, pues fueron acontecimientos puramente políticos. Pero no menos absurdo sería defender la tesis doctrinaria³² según la cual el «espíritu capitalista» (siempre en el sentido provisional que le hemos asignado) *sólo* habría *podido* nacer por influencia de la Reforma, o de que el capitalismo como sistema económico fuera un

³² Esto es lo que con extraña insistencia se me viene atribuyendo, pese a estas observaciones y a las que seguirán, ninguna de las cuales he alterado por considerarlas suficientemente claras.

producto de la misma. En primer término, hay *formas* importantes de actividad capitalista que son notoriamente *anteriores* a la Reforma, y ya este hecho desmiente aquella tesis. Lo que es menester establecer es si han participado influencias religiosas en la determinación cualitativa y en la expansión cuantitativa de aquel «espíritu» sobre el mundo, y hasta qué punto *aspectos* concretos de la cultura que descansa sobre el capitalismo se deben a ellas. Dada la variedad de recíprocas influencias entre los fundamentos materiales, las formas de organización político-social y el contenido espiritual de las distintas épocas de la Reforma, la investigación ha de ir primero a establecer si pueden reconocerse determinadas «afinidades electivas» entre ciertas modalidades de la fe religiosa y la ética profesional y en qué puntos. Con esto queda aclarado al mismo tiempo, en la medida de lo posible, el modo y *dirección* en la que el movimiento religioso actuaba, en virtud de dichas afinidades, sobre el desarrollo de la cultura material. *Una vez que* esto haya quedado claro, podrá intentarse la apreciación de en qué medida los contenidos de la cultura moderna son imputables en su génesis histórica a dichos motivos religiosos, y en qué medida lo son a otros motivos.

II. LA ÉTICA PROFESIONAL DEL PROTESTANTISMO ASCÉTICO

1. LOS FUNDAMENTOS RELIGIOSOS DE LA ASCÉTICA INTRAMUNDANA

Los representantes históricos del protestantismo ascético (en el sentido que nosotros damos a la expresión) son fundamentalmente cuatro: primero, el calvinismo, *en la forma* que adoptó en los principales países del occidente europeo en que dominó, principalmente en el siglo XVII; segundo, el pietismo; tercero, el metodismo; cuarto, las sectas nacidas del movimiento baptista¹. Ninguno de estos movimientos fue absolutamente extraño al otro y ni siquiera se llevó a cabo con demasiado rigor la separación de las iglesias reformadas no ascéticas. El metodismo nació hacia la mitad del siglo XVIII dentro de la iglesia oficial anglicana y en la intención de sus fundadores no aspiraba a ser tanto una nueva iglesia como una renovación del espíritu ascético dentro de la iglesia antigua; sólo más tarde, y sobre todo al pasar a América, se separó de la iglesia anglicana. El pietismo vio la luz por vez primera en el seno del calvinismo inglés y singularmente del holandés, y a través de paulatinas transiciones quedó unido a la ortodoxia y más tarde, a fines del siglo XVII, y debido a la acción eficaz de Spener, se incorporó al luteranismo en parte por razones no dogmáticas. Como tal, permaneció dentro de la Iglesia, y sólo la dirección que seguía a Zinzendorff, tal vez por reminiscencias de influjos husitas y calvinistas dentro de la confraternidad de Moravia (Herranhutaer), si vio empujada, como el metodismo, contra su voluntad, a constituirse en un tipo especial de secta. En un principio, calvinistas y baptistas se hallaron en ruda oposición, pero ya a fines del siglo XVII se acercaron mucho y en las sectas independen-

¹ No tratamos separadamente del zwinglianismo, puesto que, tras breve predominio, perdió casi toda su importancia. El «arminianismo», cuya peculiaridad característica consistió en la oposición al *dogma* predestinacionista en su formulación más cruda y que repudiaba igualmente el «ascetismo intramundano», sólo existió como secta en Holanda y los Estados Unidos, y en este capítulo carece de interés (o sólo presenta interés negativo): basta decir que era la confesión profesada por el patriciado mercantil holandés (véase sobre esto más adelante). Sus dogmas tuvieron vigencia en la iglesia anglicana y en casi todas las sectas metodistas. Su actitud «erastiana» (es decir, partidaria de la soberanía del Estado aún en los asuntos eclesiásticos) era común a *todas* las instancias que aspiraban a la supremacía política, tanto al Parlamento Largo inglés como a Isabel y a los Estados Generales de Holanda; muy particularmente representaba esta posición Oldenbarneveldt.

tistas de Inglaterra y Holanda la transición fue gradual desde comienzos del mismo. También es gradual la transición al luteranismo, como en el caso del pietismo, y lo mismo ocurría entre el calvinismo y la iglesia anglicana, tan semejante a la católica en sus rasgos externos y en el espíritu de sus fieles más consecuentes. Ciertamente aquel movimiento ascético, que en el más amplio sentido de esta palabra (tan rica en significados) se conoce como «puritanismo»², atacó en la masa de sus partidarios y, sobre todo, en sus defensores más consecuentes, los fundamentos del anglicanismo. Pero también aquí la oposición se fue agudizando sólo poco a poco en el curso de la lucha. El hecho es el mismo si prescindimos de aludir a la cuestión (sin interés en este lugar) de la constitución y la organización. Las diferencias dogmáticas, aun las más importantes, como las relativas a la justificación y la predestinación, mezclábanse en las más variadas combinaciones y aunque de ordinario impedían ya a comienzos del siglo XVII el mantenimiento de una comunidad eclesiástica, no faltaban las excepciones. Ante todo, las manifestaciones más importantes (para nosotros) de la conducta *moral* se encuentran al mismo tiempo en todas las sectas surgidas de una o de la combinación de varias de las fuentes antes señaladas. Ya veremos después que las mismas máximas morales pueden apoyarse en fundamentos dogmáticos diferentes. También se influenciaron mutuamente con el curso del tiempo prestigiosos escritos auxiliares destinados a la cura de almas, como los compendios casuísticos, entre los que no es raro hallar grandes semejanzas, a pesar de diferir notoriamente el modo de comportarse propio de las distintas sectas.

Según eso, cabría pensar que lo mejor sería prescindir en nuestra consideración tanto de los fundamentos dogmáticos como de las doctrinas éticas, para atenernos exclusivamente a la práctica moral en la medida en que sea constatable. Empero, no es así. Es cierto que se secaron las raíces dogmáticas, tan distintas entre sí, de la moralidad ascética, tras enconadas luchas; pero ese primitivo arraigo en aquellos dogmas no sólo ha dejado potentes huellas en la moralidad posterior «antidogmática», sino que sólo por el cono-

² Sobre la evolución del concepto de «puritanismo» véase por todos SANFORD, en los *Studies and Reflections of the Great Rebellion*, págs. 65 y ss. Siempre que hacemos uso de esta expresión, lo hacemos en el sentido que tenía en el lenguaje popular del siglo XVII, cuando se refería a los movimientos de orientación ascética en Inglaterra y Holanda, sin distinción de dogmas ni programas de constitución eclesiástica, incluyendo, por tanto, a los «independientes», congregacionistas, baptistas, mennonitas y cuáqueros.

cimiento de aquel originario contenido intelectual comprendemos cómo iba vinculada la moralidad con el pensamiento sobre el más allá que dominaba a los hombres más espirituales de la época, y sin cuyo poder supremo no hubiera podido realizarse renovación ética alguna que de modo serio aspirase a influir en la praxis. Pues, por supuesto, no nos interesa a nosotros³, por ejemplo, lo que de un modo teórico y oficial se enseñaba en los compendios morales de la época —a pesar del evidente alcance práctico que poseía por la influencia de la disciplina eclesiástica, la cura de almas y la predicación—, sino algo totalmente distinto: indagar cuáles fueron los *impulsos* psicológicos creados por la fe religiosa y la práctica de la religiosidad, que marcaron la orientación del modo de vida y mantuvieron dentro de ella al individuo. Pero estos impulsos nacían en gran parte de la peculiaridad de las creencias religiosas. El hombre de aquel tiempo meditaba sobre dogmas aparentemente abstractos en una medida sólo comprensible cuando se descubre su conexión con intereses práctico-religiosos. Por eso es ineludible lanzarse por la vía de algunas consideraciones dogmáticas⁴,

³ Es irritante que esto se haya desconocido en todas las discusiones en torno a esta cuestión. Tanto Sombart como Brentano citan siempre los escritos éticos (especialmente, los que han conocido a través mío) como codificaciones de reglas de vida, sin preguntarse *jamás* a cuáles de éstas eran dadas las primas *de la salvación*, únicas eficaces desde el punto de vista psicológico.

⁴ Apenas necesito señalar que este bosquejo es completamente de «segunda mano» y no pretende la menor originalidad, en tanto que se mueve en el terreno puramente dogmático, en el que ha aprovechado las exposiciones de la literatura sobre la historia de la Iglesia y de los dogmas. Excuso decir que, sin embargo, en la medida de mis fuerzas, he procurado profundizar directamente en las fuentes de la historia de la Reforma. Pero hubiera sido una pretensión exagerada querer ignorar el fino e intenso trabajo teológico de muchas décadas, en lugar de dejarse *guiar* por él, como es inevitable, para la comprensión de las fuentes. Debo esperar que la forzosa brevedad de este bosquejo no será causa de formulaciones incorrectas y que, cuando menos, habré sabido evitar errores graves de contenido. Quien conozca bien la literatura teológica más importante, sólo encontrará de «nuevo» en esta exposición el enfoque peculiar que damos a todos los puntos de vista que más nos interesan —por ejemplo, *el carácter racional del ascetismo* y su importancia para el moderno «estilo de vida»—, necesariamente distinto del que es característico de los teólogos. Después de aparecido este trabajo, ha profundizado sistemáticamente en este asunto y, en general, en el aspecto sociológico del mismo el libro ya citado de E. TROELTSCH (cuyo *Gerhard und Melanchthon*, así como sus numerosas recensiones en la *Gött. Gel. Anz.*, contienen ya muchos anticipos de su gran obra posterior). Por razones de espacio no citamos todo lo que ha sido utilizado en este trabajo, sino *tan sólo* aquellos escritos reproducidos o seguidos en el texto. Se trata con frecuencia de autores antiguos, cuando sus puntos de vista coinciden con los nuestros. El escaso presupuesto de las bibliotecas alemanas determina que, «en provincias», las fuentes más importantes sólo

que para los lectores no teólogos resultarán tan fatigosas como precipitadas y superficiales para los que posean alguna formación teológica. Habremos de recurrir para ello a presentar las ideas religiosas en una secuencia «típico-ideal», siquiera en la realidad histórica sea difícil hallarla. Pues es justamente la imposibilidad de trazar contornos precisos en la realidad histórica lo que impone la exclusiva investigación de sus formas *más consecuentes* como medio de captar de modo más seguro sus efectos específicos.

El *calvinismo* es la idea religiosa a que primeramente hemos de referirnos⁵, por haber sido la determinante de cuantas luchas se llevaron a cabo en torno a la religión y la cultura en los países civilizados más desarrollados desde el punto de vista del capitalismo (Países Bajos, Inglaterra y Francia), durante los siglos XVI y XVII⁶. Entonces, como ahora, su dogma más característico es el de

puedan recibirse en préstamo durante pocas semanas de la Biblioteca de Berlín o alguna otra gran biblioteca. Tal ocurre con Voet, Baxter, Tyermanns, Wesley, todos los escritores baptistas, metodistas y cuáqueros y muchos otros de la primera época, cuyas obras no están contenidas en el *Corpus Reformatorum*. Quien quiera realizar un estudio *a fondo* está obligado a visitar las bibliotecas inglesas y, singularmente, americanas. Naturalmente, nuestro estudio tuvo que conformarse con lo que existe en Alemania. En América, desde hace algún tiempo la consciente y característica negación por parte de las universidades de su pasado «sectario», determina que sus bibliotecas no hagan nuevas adquisiciones de importancia en torno a esta materia; una prueba más de la tendencia general a «secularizar» la vida americana, que en poco tiempo habrá borrado el carácter tradicional de aquel pueblo y variado por completo el sentido de muchas de sus más fundamentales instituciones. Hay que recurrir a los pequeños colegios ortodoxos que las sectas poseen fuera de las ciudades.

⁵ Aquí no nos interesan *de momento* el origen, los antecedentes y la evolución histórica de las direcciones ascéticas, sino que aceptamos sus ideas, tal como se formulan ya desarrolladas, como algo dado.

⁶ Sobre Calvino y el calvinismo en general, aparte del trabajo fundamental de Kampschulte, lo mejor que existe es la exposición de Erich MARCK (en su *Coligny*). No siempre crítico ni imparcial se muestra CAMPBELL, *The Puritans in Holland, England and America* (2 vols.). Marcada tendencia anticalvinista poseen los *Studien over Joban Calvijn* de PIERSON. Para la evolución holandesa cf. aparte de Motley, los clásicos holandeses, especialmente GROEN VAN PRINTERER: *Geschied. v. b. Vaderland; La Hollande et l'influence de Calvin* (1964); *Le parti antirévolutionnaire et confessionnel dans l'église des P. B.* (1820; para Holanda moderna); también los *Tien jaren uit den tachtigjarigen oorlog* de FRUIN, y el *Calvinist of Libertijnsch* de NABER; W. J. NUYENS: *Gesch. der kerkel, an pol. geschillen in de Rep. de Ver. Prov.*, Amsterdam 1886; A. KÖHLER, *Die niederl. ref. Kirche*, Erlangen, 1856, para el siglo XIX; sobre Francia, además de Polenz, véase BAIRD, *Rise of the Huguenots*; sobre Inglaterra, además de Carlyle, MacAulay, Masson y —*last not least*— Ranke, los trabajos de Gardiner y Firth que más tarde se citarán y además, por ejemplo, TAYLOR: *A retrospect of the religious life in England*, 1854, y

la *predestinación*, aun cuando se ha discutido si, en efecto, es el dogma más «esencial» de la iglesia reformada o un añadido secundario. Ahora bien, los juicios en torno a la esencialidad de un fenómeno histórico son o juicios de valor y de fe (cuando se piensa en lo que únicamente «interesa» o se considera «valioso» de modo duradero), o juicios de imputación histórica (cuando se piensa en lo que, por su influencia sobre otros acontecimientos históricos, posee significación causal). Cuando se adopta este último punto de vista —tal es nuestro caso—, forzosamente ha de hacerse gran aprecio de los *efectos* histórico-culturales del dogma por cuyo significado nos preguntamos⁷. En él se estrella la batalla cultural em-

el notable libro de Weingarten sobre *Las Iglesias inglesas de la Revolución*; véase también el artículo sobre los «Moralistas ingleses» de E. TROELTSCH en la *Real-Enzyklopädie für Protest. Theol. u. Kirche*, 3a. ed., y, naturalmente, su obra *Doctrinas sociales de las iglesias y grupos cristianos*, así como el valioso ensayo de Ed. BERNSTEIN en la *Geschichte des Sozialismus*, Stuttgart, 1895, vol. I, págs. 506 y ss.). La mejor bibliografía (unos siete mil números) es la de Dexter, *Congregationalism of the last 300 years*, en el que se tratan principalmente, aunque no exclusivamente, cuestiones de constitución eclesiástica. Este libro es muy superior al de PRICE (*History of Nonconformism*), al de Sakeats y a otras exposiciones. Para Escocia véase, por ejemplo, SACK, *K. von Schottland* (1844) y la bibliografía sobre John Knox. Sobre las colonias americanas sobresale, de entre la abundante literatura especializada, la obra de DOYLE, *The english in Amerika*. Cf. también Daniel Wait Howe, *The Puritan Republic*, Indianápolis, The Bowen-Merrill Cy., publishers, J. BROWN, *The pilgrim fathers of New England and their Puritan successors* (3a. ed. Revell), con amplias citas. Para el conocimiento de las diferencias doctrinales es obligada la lectura del curso ya citado de Schneckenburger. La obra fundamental de RITSCHL, *Die christliche Lehre von der Rechtfertigung und Versöhnung* (3 vols.; nuestra cita se refiere a la 3a. ed.) muestra la acusada personalidad del autor en su continua mezcla de juicios de valor con la exposición histórica, lo cual hace que quien recurre a ella, aun reconociendo su grandiosidad y rigor mental, no se sienta completamente seguro de su «objetividad». Dudo mucho, por ejemplo, que tenga razón para rechazar la exposición de Schneckenburger, a pesar de que en esta materia yo no me atrevería a emitir un juicio propio. En otro lugar, selecciona de la gran abundancia de ideas y sentimientos religiosos que se encuentran en el propio Lutero lo que, según él, constituye lo verdaderamente «luterano»; pero me parece que el autor procede aquí por valoraciones subjetivas, pues lo que considera luterano es, simplemente, lo que para Ritschl constituye lo *eternamente valioso* del luteranismo. Es el luteranismo que, según Ritschl, debía ser, pero que no siempre fue. No necesitamos decir que, desde luego, hemos utilizado también las obras de Karl Müller, Seeberg y otros. He impuesto a los lectores y a *mí mismo* la penitencia de sufrir un exceso de notas a este libro mío, para posibilitarles, especialmente a los carentes de especial formación teológica, una crítica siquiera provisional de las ideas expuestas en él, incluso indicando otros puntos de vista en conexión con ellas.

⁷ Antes de pasar adelante debo decir que *no* expongo las opiniones personales de Calvino, sino el *calvinismo* mismo, y aun sólo en la *forma* que presenta a fines

prendida por Oldenbarneveltdt; la división en la iglesia anglicana no pudo superarse desde el momento en que la corona y el puritanismo (en la época de Jacobo I) mantuvieron diferencias dogmáticas justamente en torno a esta doctrina; y, en general, ésta fue considerada como el elemento antiestatal del calvinismo, por lo que fue combatida oficialmente por las autoridades⁸. Los grandes sínodos del siglo XVII, especialmente los de Dordrecht y Westminster (junto con otros muchos, menos importantes) se propusieron como tarea central elevarlo a la condición de dogma canónicamente válido; éste fue, a su vez, el sostén de muchos héroes de la *ecclesia militans*, y tanto en el siglo XVIII como en el XIX ha sido la causa de escisiones eclesiásticas y el grito de guerra de grandes movimientos renovadores. No podemos pasar indiferentes por su lado, y puesto que sólo algunos ilustrados lo conocen, reproduciremos su contenido auténtico expresado en las proposiciones de la *Westminster confesion* (1647), repetidas en este punto por todas las confesiones independentistas y baptistas⁹:

Capítulo 9. (Del libre albedrío). Número 3: Al caer el hombre en el pecado, su voluntad ha perdido completamente la capacidad de encaminarse al bien espiritual y a la bienaventuranza, de modo que el hombre natural, apartado por completo del bien y muerto en el pecado, no es capaz de convertirse ni aun de prepararse para ello.

Capítulo 3. (Del eterno decreto de Dios). Número 3: Para revelar su majestad, Dios por su decreto [...] ha destinado (*predestinated*) a unos hombres a la vida eterna y sentenciado (*foreordained*) a otros a la muerte eterna. Número 5: Aquellos hombres que están destinados a la vida han sido elegidos en Cristo para la gloria eterna por Dios, antes de la creación, por su designio eterno e inmutable, su decreto secreto y el arbitrio de su voluntad, y ello por libre amor y gracia; no porque la previsión de la fe o de las buenas obras o de la perseverancia en una de las dos u otra circunstancia semejante de las criaturas le hubiesen movido a ello, como condición o como causa, sino que todo es premio de su gracia soberana.

del siglo XVI y en el siglo XVII, en las extensas zonas de su influencia dominadora que eran al propio tiempo representantes de civilización capitalista. Prescindimos de primera intención de referirnos a Alemania, puesto que en este país el calvinismo nunca *dominó* en zonas demasiado extensas. Desde luego, «reformado» no es término idéntico a «calvinista».

⁸ La reina ya se negó a ratificar la Declaración del artículo 17 de la confesión anglicana (el llamado artículo de Lambeth de 1595) acordada entre la universidad de Cambridge y el arzobispo de Canterbury, en la que (contrariamente a la concepción oficial) se proclamaba expresamente la predestinación para la muerte; la doctrina moderada pretendía la simple «permisión» de la condenación; pero los radicales hicieron gran hincapié en la fórmula contenida en dicha Declaración (así la *Hanserd Knollys Confession*).

⁹ Véase el texto literal de los credos calvinistas citados aquí y más adelante, en Karl MÜLLER, *Die Bekenntnisschriften der reformierten Kirche*, Leipzig, 1903.

Número 7: Plugo a Dios olvidarse de los restantes mortales, siguiendo el inescrutable designio de su voluntad, por el que distribuye o se reserva la gracia como le place, para honra de su ilimitado poder sobre sus criaturas, ordenándolos a deshonra y cólera por sus pecados, en alabanza de su justicia.

Capítulo 10. (Del llamamiento eficaz). Número 1: Place a Dios llamar eficazmente por su palabra y su espíritu a todos aquellos a quienes ha destinado a la vida, y sólo a éstos, en el tiempo conveniente y señalado por Él [...], quitándoles su corazón de piedra y dándoles un corazón de carne, renovando su voluntad y decidiéndolos, por su fuerza omnipotente, a optar por lo que es bueno [...]

Capítulo 5. (De la Providencia). Número 6: Por lo que respecta a los hombres malos e impíos, a los que Dios, como juez justo, ha ofuscado y endurecido por pecados anteriores, no sólo los priva de su gracia, por la que su inteligencia podría haberse iluminado y su corazón haber sido tocado sino que a veces les retira también los dones que tenían y los pone en relación con objetos de los que su corrupción hace una ocasión de pecado, entregándolos además a sus propios placeres, a las tentaciones del mundo y al poder de Satanás, de donde sucede que se endurecen a sí mismos hasta por los mismos medios de que sirve Dios para ablandar a otros¹⁰.

«Yo podré ir al infierno; pero un Dios semejante no tendrá nunca mi respeto»: tal era el juicio —como se sabe— que esta doctrina merecía a Milton¹¹. Pero lo que nos interesa no es emitir un juicio de valor, sino el lugar histórico del dogma. Veamos, primero, aunque sólo sea brevemente, cómo nació la doctrina y cómo se integró en determinados sistemas de ideas de la teología calvinista. Había dos caminos posibles. Justamente en los más activos y apasionados de entre los grandes devotos que la historia del cristianismo ha conocido desde Agustín, el fenómeno del sentimiento religioso de la redención va unido a la firme sensación de tener que

¹⁰ Cf. la *Savoy* y la *Hanserd Knollys Declaration* (americana); sobre el predestinacionismo de los hugonotes, véase Polenz, I 545 y siguientes.

¹¹ Sobre la teología de Milton, véase el artículo de EIBACH en los *Theol. Studien und Kritiken*, 1879 (completamente superficial el ensayo de Macaulay acerca de la traducción por Sumner de la *Doctrina Christiana* redescubierta en 1823, Ed. Tauschnitz, 185, págs. 1s); para un estudio más a fondo, cf. la obra inglesa fundamental, en seis tomos, aun cuando articulada demasiado esquemáticamente, de Masson y la biografía alemana de Milton, hecha sobre la base de aquella obra por Stern. Milton comenzó a separarse primeramente del predestinacionismo en su forma de doble decreto, hasta ir a parar al cristianismo libre de su vejez. En su ruptura con todos los vínculos que le unían a su tiempo, podría compararse en cierto sentido con Sebastián Franck; con la diferencia de que éste era una naturaleza esencialmente crítica, mientras que Milton poseía un espíritu práctico y positivo. Milton es «puritano» sólo en el amplio sentido de orientación *racional* a la voluntad divina de la vida dentro del mundo, que es la herencia perdurable que el calvinismo legó a la posteridad. En sentido análogo podría considerarse puritano a Franck. Por esta rebeldía a encuadrarse dentro de una doctrina organizada, deben quedar fuera de nuestra investigación.

agradecerlo todo a la acción exclusiva de un poder objetivo y nada al propio valer: el potente sentimiento de gozosa seguridad en que se descarga el tremendo espasmo del sentimiento de pecado aparece como si les sobreviniera sin mediación suya, anulando cualquier posibilidad de imaginar que este inaudito obsequio de la gracia pueda deberse en modo alguno a la propia cooperación o que tenga que ver con realizaciones o cualidades de su fe o voluntad. En la época de su máximo genio religioso, cuando era capaz de escribir *De la libertad del cristiano*, Lutero tenía la completa convicción de que el «designio inescrutable» de Dios era la fuente absolutamente única y gratuita de su estado de gracia¹². Nunca abandonaría formalmente este pensamiento, pero tampoco le otorgaría nunca una posición central; más aún, lo fue relegando a un segundo plano a medida que se fue viendo forzado a practicar la «Realpolitik» como responsable de una política eclesiástica. Melanchthon se negó en la confesión de Augsburgo a aceptar la «peligrosa y oscura» doctrina, y para los padres de la iglesia luterana era dogma incontrovertible que la gracia podía perderse (*amissibilis*), recuperándose por medio de la humildad y el arrepentimiento, la confianza fiel en la palabra de Dios y los sacramentos. Justamente al contrario se aprecia en Calvino¹³ un aumento de la importancia de esta doctrina a lo largo de sus polémicas dogmáticas. Aparece plenamente elaborada en la tercera edición de su *Institutio* y, muerto él, se convirtió en el eje de las grandes batallas culturales, a las que trataron de poner término los sínodos de Dordrecht y Westminster. El *decretum horribile* no es en Calvino una *vivencia* como en Lutero, sino una «reflexión», y por eso aumenta su importancia a medida que aumenta la consecuencia lógica en la dirección de su interés religioso, orientado tan sólo a Dios y no a los

¹² «Hic est fidei summus gradus: credere Deum esse clementem, qui tam paucos salvat, —justum, qui sua voluntate nos damnabiles facit»: así dice el famoso pasaje del escrito *De servo arbitrio*.

¹³ En el fondo, los dos, Lutero y Calvino, conocían un doble Dios (cf. las observaciones de RITSCHL en la *Geschichte des Pietismus*, y KOSTLIN, art. *Dios*, en la *R. f. prot. Theol. u. K.*, 3.^a ed.): el Padre benigno y bondadoso del Nuevo Testamento —que domina los primeros libros de la *Institutio Christiana*— y el *Deus absconditus*, el déspota que obra arbitrariamente. En Lutero siempre predominó el Dios del Nuevo Testamento, porque cada vez evitó más la *reflexión* sobre lo metafísico como inútil y peligrosa, mientras que en Calvino fue ganando poder sobre la vida la idea de la divinidad trascendente. Ciertamente, esta idea no pudo mantenerse en la evolución popular del calvinismo; pero lo que ocupó su puesto no fue el Padre celestial del Nuevo Testamento, sino el Jehová del Antiguo.

hombres¹⁴, pues Dios no es por los hombres, sino los hombres son por y para Dios, y todo cuanto sucede (también, por tanto, el hecho indudable para Calvino de que sólo un pequeño número de hombres está llamado a salvarse) no tiene sentido sino en calidad de medio para el fin de que la Majestad de Dios se honre a sí misma. Por eso es absurdo aplicar a sus decretos soberanos la medida de la «justicia» terrenal, y constituye una lesión de su majestad¹⁵, ya que sólo Dios es libre, es decir, no está sometido a ley alguna, y sus designios sólo pueden ser comprensibles y aun conocidos en tanto que le plugo comunicárnoslos. Sólo a estos fragmentos de la eterna verdad podemos atenernos; todo lo demás —el sentido de nuestro destino individual— está rodeado de tenebrosos misterios, que es temerario e imposible tratar de aclarar. El condenado que se quejase de su destino por considerarlo inmerecido, obraría como el animal que se lamentase de no haber nacido hombre. Toda criatura está separada de Dios por un abismo insondable, y ante Él, todos merecemos muerte eterna, salvo decisión suya en contrario, con el solo fin de hacer honra a su propia majestad. Lo único que sabemos es que una parte de los hombres se salvará y la otra se condenará. Suponer que el mérito o la culpa humanas colaboran en este destino significaría tanto como pensar que los decretos eternos y absolutamente libres de Dios podían ser modificados por obra del hombre: lo que es absurdo. Del «Padre celestial» del Nuevo Testamento, tan comprensible para el hombre, que se alegra con la vuelta del pecador como se alegra la mujer que recupera los céntimos perdidos, surge ahora un ser trascendente e inaccesible a toda humana comprensión, que desde la eternidad ha asignado a cada cual su destino según designios totalmente inescrutables, y que ha dispuesto hasta el más mínimo detalle en el cosmos¹⁶. La divina gracia, por ser inmutables los desig-

¹⁴ Para lo que sigue cf. SCHEIBE, *Calvins Prädestinationslehre*, Halle, 1879; para la teología calvinista en general: HEPPE, *Dogmatik der evangelisch-reformierten Kirche*, Elberfeld, 1861.

¹⁵ *Corpus Reformatorum*, vol. 77, págs. 186 y ss.

¹⁶ Una exposición de la doctrina calvinista análoga a la nuestra puede encontrarse, por ejemplo, en la *Theologia practica* de HOORNBECK (Utrecht, 1663), L. II, c. I: *De praedestinatione* (todo el capítulo se encuentra, característicamente, bajo el título *De Deo*). El autor se basa principalmente en el capítulo primero de la Epístola a los Efesios. No nos ha parecido preciso hacer objeto de nuestro análisis los múltiples e inconsecuentes ensayos de combinar la responsabilidad del individuo con la predestinación y la providencia de Dios, para salvar la «libertad» empírica de la voluntad —doctrina cuya primera formulación encontramos en san Agustín.

nios de Dios, es tan inamisible para el que le ha sido concedida como inalcanzable para el que le ha sido negada.

Con su patética inhumanidad, esta doctrina había de tener como resultado, en el ánimo de una generación que se entregó a toda su grandiosa consecuencia, el sentimiento de una inaudita *soledad* interior del individuo¹⁷. En lo que para los hombres de la época de la Reforma era lo más importante de la vida, la felicidad eterna, el ser humano se veía condenado a recorrer en solitario su camino hacia un destino prescrito desde la eternidad. Nadie podía ayudarle; no el predicador, porque sólo el elegido es capaz de comprender *spiritualmente* la palabra de Dios; no los sacramentos porque éstos son, en verdad, medios prescritos por Dios para aumento de su gloria, por lo que han de seguir manteniéndose, pero no son medios para alcanzar la gracia, sino (subjektivamente) simples *externa subsidia* de la fe. Tampoco la Iglesia, pues aun cuando se afirma el principio *extra ecclesiam nulla salus* (en el sentido de que quien se aleja de la Iglesia verdadera ya no puede pertenecer al círculo de los elegidos por Dios)¹⁸, a la Iglesia (externa) pertenecen también los excomulgados, quienes deben ser sometidos a su disciplina no para alcanzar de ese modo la eterna felicidad —cosa imposible— sino porque también ellos deben ser forzados, para gloria de Dios, a observar sus preceptos. Por último, tampoco Dios podía prestar aquella ayuda, pues el mismo Cristo sólo murió por los elegidos¹⁹ a los que Dios había decidido en la eternidad dedicar el sacrificio de su vida. Este radical abandono (no llevado a sus últimas consecuencias por el luteranismo) de la posibilidad de una salvación eclesiástico-sacramental, era lo decisivo frente al catolicis-

¹⁷ «The deepest community (con Dios) is found not in institutions or corporations or churches, but in the secrets of a solitary heart», dice DOWDEN en su hermoso libro *Puritan and Anglican* (pág. 234), dando una formulación al punto decisivo de la doctrina. También en los jansenistas de Port-Royal, igualmente predestinacionistas, se encuentra este profundo aislamiento interior del individuo.

¹⁸ «Contra qui hujusmodi coetum (es decir, una Iglesia en la que existen una doctrina pura, sacramentos y disciplina) contemnunt... salutis suae certi esse non possunt; et qui in illo contemtu perseverat electus non est». OLEVIAN, *De subst. foed.*, pág. 222.

¹⁹ «Se dice, es verdad, que Dios envió a su Hijo para salvar al género humano; pero su finalidad no era ésta, sino solamente librar de la caída a algunos; y yo os digo que Cristo sólo murió por los elegidos...» (Sermón pronunciado en 1609 en Broek, Rogge, Wtenbogaert, II, pág. 9. Cf. NUYENS, *op. cit.*, II, pág. 232). También es complicada la fundamentación de la mediación de Cristo en la *Hanserd Knollys Confession*. En general, se supone que Dios no habría necesitado en realidad de este medio.

mo. Con él se consumó el proceso de *desencantamiento* del mundo²⁰ que comenzó con las antiguas profecías judías y que, apoyado en el pensamiento científico heleno, rechazó como superstición y sacrilegio la busca de todo medio *mágico* para la salvación. El puritano auténtico rechazaba incluso toda huella de ceremonial religioso en la tumba, y enterraba a los suyos calladamente sólo por evitar toda apariencia de *superstición*, de confianza en la acción salvadora de cuanto tuviese carácter mágico, sacramental²¹. Ni medios mágicos ni de alguna otra especie eran capaces de otorgar la gracia a quien Dios había resuelto negársela. Junto a la taxativa doctrina de que el mundo de lo creado se halla infinitamente lejano de Dios y de que nada vale de por sí, el aislamiento interior del hombre contiene, de una parte, el fundamento de la actitud negativa del puritanismo ante los elementos sensibles y sentimentales de la cultura y religiosidad subjetiva (pues son inútiles para la salvación y fomentan ilusiones sentimentales y supersticiones idólatras) y por tanto de su radical apartamiento de toda cultura de los sentidos²²; pero de otra parte, es una de las raíces de ese individualismo desilusionado y pesimista²³ todavía influyente hoy en el «carácter

²⁰ Véanse sobre este proceso los artículos sobre «La ética económica de las religiones universales». Allí demostraremos que la peculiar posición de la antigua ética israelita por relación a la egipcia y la babilonia —tan semejantes a aquélla en su contenido—, así como toda la evolución de la misma desde la época de los profetas, se basa en este hecho fundamental: el repudio de la magia sacramental como vía de salvación.

²¹ Según la opinión más consecuente, el bautismo era obligatorio sólo por precepto positivo, pero no era necesario para la salvación. *Por eso*, los independientes escoceses e ingleses estrictamente puritanos pudieron imponer el principio de que no debían ser bautizados los hijos de los *reprobados* notorios (por ejemplo, los hijos de borrachos). El sínodo de Edam de 1586 (artículo 32,1) recomendaba bautizar a un adulto que aspira al bautismo sin estar todavía «maduro» para la comunión sólo en el caso de que su conducta fuese intachable y de que manifestase su deseo *sonder superstitie*.

²² Esta relación negativa con la «cultura de los sentidos» es precisamente un elemento constitutivo del puritanismo, como lo ha expuesto bellamente DOWDEN, *loc. cit.*

²³ La expresión «individualismo» comprende los elementos más heterogéneos imaginables. Las indicaciones siguientes permitirán ver más claro qué es lo que nosotros queremos decir al emplear esa palabra. En otro sentido de la palabra se ha llamado «individualista» al luteranismo porque *no* conoce una reglamentación ascética de la vida. Y emplea la palabra en distinto sentido Dietrich SCHAFER cuando en su escrito *Zur Beurteilung des Wormser Konkordats* (Abh. d. Berl. Akad., 1905) dice de la *Edad Media* que es la época de la «individualidad acusada», porque entonces los factores irracionales tuvieron sobre el acontecer histórico un alcance que nunca más han tenido. Tiene razón, pero quizá la tienen también aquellos contra quienes se dirige la anterior afirmación, puesto que uno y otros interpretan en

nacional» y las instituciones de los pueblos de pasado puritano (en cruda oposición con la visión, tan distinta, que la Ilustración tuvo del hombre)²⁴. En la época que nos ocupa, encontramos claras huellas de la influencia de esta doctrina de la predestinación en elementales manifestaciones de la conducta y del modo de concebir la vida aun allí donde el dogma estaba perdiendo ya vigencia; pues tal doctrina no era más que la forma *más extrema de ese exclusivismo* de la confianza en Dios cuyo análisis interesa hacer aquí. Así, por ejemplo, en la literatura puritana inglesa se repite con insistencia sorprendente la advertencia de no confiar demasiado en la ayuda y la amistad de los hombres²⁵. Incluso el suave Baxter aconseja desconfiar del amigo más íntimo, y Bailey recomienda abiertamente no confiar en nadie y no comunicar a nadie nada que sea comprometedor para uno: Dios debe ser el único confidente del hombre²⁶. En fuerte contraste con el luteranismo, y

sentido diferente las palabras «individualidad e individualismo». Las geniales formulaciones de Jakob Burckhart han sido superadas en parte y desde el punto de vista científico sería, precisamente ahora, de alto valor un análisis a fondo, históricamente orientado, de los conceptos. Lo contrario de esto, naturalmente, es el proceder de ciertos historiadores que gustan de «definir» sumariamente los conceptos para darse el placer de colgárselos con una etiqueta a determinadas épocas de la historia.

²⁴ Y en oposición también —aun cuando, naturalmente, mucho más suave— con la doctrina católica posterior. El profundo pesimismo de Pascal, basado igualmente en la doctrina de la predestinación, tiene, en cambio, origen jansenista, y su consiguiente individualismo, su huida del mundo, no coincide en manera alguna con la posición católica oficial. Ver sobre esto el escrito antes citado de HONIGSHEIM sobre los jansenistas franceses, nota 10 del apartado anterior.

²⁵ Se encuentra igualmente en los jansenistas.

²⁶ BAILEY, *Praxis pietatis* (ed. alemana, Leipzig, 1724), página 187. También Ph. J. SPENER en sus *Theologischen Bedenken* (citamos con arreglo a la 3a. ed., Halle, 1712) se sitúa en punto de vista análogo: pocas veces da su consejo el amigo por consideración a la honra de Dios, sino generalmente con propósitos carnales (no necesariamente egoístas). «He —the «knowing man»— is blind in no man's cause, but best sighted in his own. He confines himself to the circle of his own affairs, and thrusts not his fingers in needless fires... He sees the falseness of it (del mundo) and therefore learns to trust himself ever, others so far, as not to be damaged by their disappointment»: así filosofa Th. ADAMS (*Works of the Puritan Divines*, pág. LI). BAILEY (*Praxis pietatis, op. cit.*, pág. 176) recomienda además imaginarse cada mañana, antes de mezclarse entre la gente, que se entra en una selva virgen llena de peligros y pedir a Dios que nos dé «el manto de la justicia y la prudencia». Este mismo sentimiento se encuentra en todas las sectas ascéticas y determinó que muchos pietistas llevaran dentro del mundo un tipo de vida semejante al de los anacoretas. El mismo SPAGENBERGER, en la morava *Idea fidei fratrum*, pág. 382, recuerda expresamente a Jer. 17,5: «Maldito es el hombre que confía en los hombres». Obsérvese, para medir hasta dónde llegaba la misantropía

consecuentemente con esta actitud ante la vida, también la confesión privada, contra la que el mismo Calvino sólo experimentaba algunos recelos por la posibilidad de una falsa interpretación sacramental, fue desapareciendo sigilosamente²⁷ en las regiones donde el calvinismo se desarrolló con plenitud. Este hecho tiene gran trascendencia, no sólo como síntoma de los peculiares efectos de esta forma de religiosidad, sino también como estímulo psicológico para el desarrollo de su actitud ética. Quedó así eliminado el vehículo de la «reacción» periódica de la conciencia de culpa afectivamente sobrecargada. Más tarde insistiremos en las consecuencias que esto tuvo en la práctica moral cotidiana. Las que tuvo sobre la situación religiosa de los hombres en su globalidad son obvias. El trato del calvinista con su Dios se verificaba en el más profundo aislamiento interior, a pesar de la necesidad de pertenecer a la verdadera Iglesia para salvarse²⁸. Quien quiera darse cuenta de los específicos efectos²⁹ de esta atmósfera peculiar, vea en el libro más leído de toda la literatura puritana: el *Pilgrim's progress*, de Bunyan³⁰ la descripción de la conducta de *Christian*. Tras haber

de esta concepción de la vida, el sentido en que se expresa también la *Theol. pract.*, I, pág. 882, de HOORNBECK, acerca del deber de *amar a los enemigos*: «Denique hoc magis nos ulciscimur, quo proximum, inultum nobis, tradimus ultori Deo... Quo quis plus se ulciscitur eo minus id pro ipse agit Deus»: es el mismo «aplazamiento de la venganza» que se encuentra en aquellas partes del Antiguo Testamento que siguen al destierro, un aumento e interiorización refinada del sentimiento de venganza contra lo angituo: «ojo por ojo». Sobre el «amor al prójimo» véase también más abajo, nota 35.

²⁷ A decir verdad, el confesonario no ha producido solamente este efecto; y las afirmaciones de VON MUTHMANN (*Z. F. Rel. Psych.*, I, fasc. 2, pág. 65), por ejemplo, son demasiado simplistas para explicar todo el complicado problema psicológico que es la confesión.

²⁸ Precisamente *esta* combinación es de capital importancia para juzgar las bases psicológicas de las *organizaciones* sociales calvinistas. *Todas ellas* se basan en motivaciones íntimamente «individualistas», «racionales con arreglo a fines» o «con arreglo a valores». El individuo nunca entra sentimentalmente en ellas. La «gloria de Dios» y la *propia salvación* siempre están *sobre* el «umbral de la conciencia». Todo esto imprime un sello peculiar, incluso actualmente, a las organizaciones sociales de los pueblos de pasado puritano.

²⁹ El sentido fundamentalmente antiautoritario de la doctrina, que negaba el valor y la utilidad de la tutela eclesiástica o estatal de la moralidad y la salvación del alma, fue causa de que repetidas veces fuese prohibida, como lo fue, por ejemplo, por parte de los Estados Generales holandeses. La consecuencia inevitable era la formación de «conventículos» (así, desde 1614).

³⁰ Sobre Bunyan, cf. la biografía de Froude en la colección de Morley «*English Men of Letters*», y el superficial bosquejo de MACAULAY (*Miscell. Works*, II, pág. 227). Bunyan es indiferente ante las diferencias denominacionales dentro del calvinismo, permaneciendo siempre por su parte calvinista baptista estricto.

advertido que está en la «ciudad de la corrupción», y habiendo oído el llamamiento que le insta a emprender inmediatamente la peregrinación a la ciudad celestial, su esposa e hijos se cuelgan de él, pero se libra de ellos y, tapándose los oídos, va gritando a campo traviesa: *Life, eternal life!* Ningún refinamiento podría producir mejor que la ingenua sensibilidad del calderero que en su prisión hacía poesías, ante el aplauso de un mundo creyente, el estado de ánimo del creyente puritano ocupado sólo de sí mismo, pensando sólo en su propia salvación, tal como se manifiesta en las conversaciones llenas de unción (que en algún punto recuerdan el *Gerechter Kammacher* de Gottfried Keller) que mantenía en el camino con otros hombres guiados por la misma aspiración. Y sólo una vez que ya se siente en lugar seguro, se le ocurre pensar que sería hermoso tener la familia a su lado. Es un angustioso temor ante la muerte y el más allá, idéntico al que se encuentra penetrándolo todo en Alfonso de Ligorio, tal como nos lo describe Döllinger, profundamente alejado del espíritu de orgullosa inmanencia al que da expresión Maquiavelo en su elogio de aquellos ciudadanos florentinos para quienes —en lucha con el Papa y la excomunión— «el amor a la ciudad natal estaba por encima del temor por la salvación de su alma»; y más alejado todavía de sentimientos como los que Ricardo Wagner manifiesta por boca de Sigmundo ante el encuentro mortal: «Saluda a Wotan; saluda al Wallhala». Ahora bien, los *efectos* de esta angustia son esencialmente distintos en Alfonso de Ligorio y en Bunyan: la misma angustia que impulsa al primero a rebajarse hasta límites inconcebibles estimula al segundo a una lucha incansable y sistemática con la vida. ¿De dónde viene esta diferencia?

A primera vista, parece un enigma qué pudiera ligar la indudable superioridad del calvinismo en la organización social³¹ con aquella

³¹ Parece imprescindible señalar la gran importancia que para el carácter *social* del cristianismo reformado tuvo la idea calvinista de que la pertenencia a una *comunidad*, ordenada de acuerdo con los preceptos divinos, era necesaria para la salvación, derivada del requisito de la «incorporación al Cuerpo de Cristo» (*Calv. Institut.*, III, 11, 10). Sin embargo, el centro de gravedad del problema radica en otra parte, considerado desde *nuestro* especial punto de vista. Esa idea dogmática pudo haberse desarrollado, como lo hizo de hecho, supuesto el carácter puramente institucional de la Iglesia. No tuvo fuerza psicológica para despertar iniciativas constructivas comunitarias ni para darles el vigor que poseyó el calvinismo. Precisamente éste llevó la realización de su tendencia comunitaria fuera del esquema de la comunidad eclesíástica «en el mundo» prescrita por Dios. Aquí es decisiva la creencia de que el cristiano comprueba su gracia obrando *in majorem Dei gloriam*; y es evidente que el marcado aborrecimiento a toda idolatría y a la afección

tendencia a la emancipación interior del individuo de los más íntimos vínculos que lo mantienen atado al mundo. Por raro que parezca, ello es una consecuencia de matiz que adquirió el cristiano «amor al prójimo» bajo la presión del aislamiento interior del individuo realizado por la fe calvinista. Por de pronto, en el orden dogmático³². El mundo está destinado a la autoglorificación de Dios, y sólo a esto; el cristiano elegido tampoco existe sino para aumentar la gloria de Dios en el mundo, en la parte que le corres-

a las relaciones *personales* con los hombres tenía que conducir inconscientemente estas energías por las vías del obrar objetivo (impersonal). El cristiano, cuyo primordial interés es comprobar su gracia, obra por los fines de Dios, los cuales sólo pueden ser impersonales. Toda relación sentimental —es decir, no justificada racionalmente— entre hombre y hombre corre el riesgo de incurrir fácilmente en el anatema de idolatría por parte de la ética puritana y ascética en general. Aparte de lo ya dicho en otra nota, véase este pasaje característico sobre la *amistad*: «It is an irrational and not fit for a creature to love any one farther than *reason* will allow us... It very often taketh up mens minds so as to hinder their love of God» (BAXTER, *Christian Directory*, IV, pág. 253). Estos argumentos se encuentran repetidos mil veces. Los calvinistas se inspiran en esta idea: que Dios, al formar el mundo y el orden social, tenía que querer el orden teleológico como medio de honrar su Majestad: no la criatura por ella misma, sino la ordenación de lo creado bajo su voluntad. Por eso, el ímpetu activista desencadenado en los santos por la doctrina de la predestinación desemboca enteramente en la aspiración a racionalizar el mundo. Particularmente, la idea de que la utilidad «pública» o *the good of the many*, como dice BAXTER (*Christian Directory*, IV, pág. 262, con la cita un tanto forzada de Rom. 9,3), anticipándose al racionalismo liberal posterior, precede al bien «personal» o «privado» de los particulares, aún cuando no tenía nada de original, derivaba en el puritanismo de su tendencia antiidolátrica. Del mismo modo, la tradicional hostilidad americana a la prestación *de servicios* personales, aparte de otros numerosos motivos derivados de los sentimientos «democráticos» guarda una conexión indirecta con esa misma tradición. Y lo mismo cabría decir de la inmunidad *relativamente* grande de los pueblos de pasado puritano contra el cesarismo y, en general, la posición de los ingleses con respecto a sus estadistas que si, por una parte, es interiormente más libre e inclinada a reconocer el valor de sus grandes figuras, por otra se niega a apasionarse históricamente por ellos y a reconocer valor al principio de que hubiera que estar obligado a prestar a alguien obediencia política por «motivos de agradecimiento»: lo contrario de cuanto, a partir de 1878, hemos visto en este sentido —positiva o negativamente— en Alemania. Sobre la pecaminosidad de la fe en la autoridad —sólo lícita cuando es impersonal, dirigida únicamente por el contenido de la Escritura— y la estimación exagerada de los hombres más santos y eminentes —que podría poner en peligro la obediencia debida a Dios—, ver BAXTER, *Christian Directory* (2.^a ed., 1678), I, pág. 56. Lo que significa desde el punto de vista político la oposición a la «idolatría» y el principio de que sólo Dios debe «dominar» en la Iglesia y, en último término, en la vida misma, no puede ser objeto de investigación en este lugar.

³² Repetidamente habrá ocasión de hablar acerca de las relaciones entre las «consecuencias» dogmáticas y práctico-psicológicas. No necesitamos advertir que, desde luego, no son cosas idénticas.

ponde, cumpliendo sus preceptos. Ahora bien, Dios quiere que los cristianos actúen en la sociedad, *puesto* que quiere que la vida social se configure conforme a sus preceptos y se organice de modo que responda a aquel fin. El trabajo social³³ del calvinista en el mundo se hace únicamente *in majorem gloriam Dei*. Y exactamente lo mismo ocurre con la ética *profesional*, que está al servicio de la vida terrena de la colectividad. Ya en Lutero vimos derivar la actividad profesional, en el seno de la división del trabajo, del «amor al prójimo». Pero lo que en él era atisbo inseguro y pura construcción mental, constituye en los calvinistas un elemento característico de su sistema ético. Como el «amor al prójimo» sólo debe estar al servicio de la gloria de Dios³⁴ y no la de la *criatura*³⁵,

³³ Como es natural, empleamos la palabra «social» sin pensar lo más mínimo en el sentido moderno de la misma; lo hacemos únicamente en el sentido de la actuación dentro de las organizaciones políticas, eclesiásticas y comunitarias de cualquier tipo.

³⁴ *Son pecaminosas* aquellas buenas obras que se realizan con un fin distinto del de honrar a Dios, *Hanserd Knolls Confession*, cap. XVI.

³⁵ Lo que en la esfera propia de la vida común religiosa significa esta «impersonalidad condicionada» del «amor al prójimo» por la exclusiva referencia de la vida a Dios, puede verse muy bien en el proceder de la *China Inland Mission* y en la *International Missionaries Alliance* (véase a este propósito WARNECK, *Gesch. d. prot. Mission*, 5.^a ed., págs. 99-111). Con costo formidable fueron equipados enormes batallones de misioneros, enviándose, por ejemplo, mil a China solamente, para «ofrecer», en sentido estrictamente literal, a los paganos el Evangelio, predicando por todo el país porque así lo mandó Cristo, haciendo depender de esto su vuelta al mundo. Ya es cosa secundaria para el misionero, porque es asunto exclusivo de Dios, que resuelve en definitiva, el que los catecúmenos sean o no ganados para el cristianismo, y participen, por tanto, de la bienaventuranza, e incluso el que hayan entendido el mero sentido gramatical del lenguaje de los misioneros. Según Hudson Taylor (cf. WARNECK, *op. cit.*), tiene China alrededor de 50 millones de familias, de modo que mil misioneros podían alcanzar diariamente (!) 50 familias, con lo cual en mil días o menos de tres años podría «ofrecerse» el Evangelio a todos los chinos. Con arreglo a este mismo esquema ejercía el calvinismo su disciplina eclesiástica: su finalidad no era la salvación del alma de los censurados —asunto exclusivo de Dios (y, en la práctica, asunto propio) y en el que nada podía hacerse con medidas disciplinarias—, sino aumentar la gloria de Dios. Pero el calvinismo no es, propiamente, responsable de esa obra de misiones a que nos hemos referido, ya que ésta no se encuentra ligada a ninguna denominación determinada. (El mismo Calvino rechazaba el deber de hacer obra de misión con los paganos, puesto que la expansión de la Iglesia es *unius Dei opus*.) Su origen se debe, más bien, como es notorio, a la idea latente en la ética puritana de que se cumple con el precepto del amor al prójimo cumpliendo todos los mandamientos *divinos* para mayor gloria de Dios; con esto ya se da al prójimo lo que se le debe, y todo lo demás corre a cargo de Dios. Desaparece con esto la «humanidad», si cabe decirlo así, de las relaciones con el «prójimo». Este hecho se pone de relieve en las más variadas circunstancias; así —para no citar sino un caso típico de esta atmósfera vital—, en la esfera de la *charitas* reformada, tan justamente

su *primera* manifestación es el cumplimiento de las tareas *profesionales* impuestas por la *lex naturae*, con un carácter específicamente objetivo e impersonal: como un servicio para dar estructura racional al cosmos social que nos rodea. Pues la estructura y organización maravillosamente adecuadas de este cosmos, que según la revelación de la Biblia y el juicio natural de los hombres parecen enderezadas al servicio de la «utilidad» del género humano, permite reconocer este trabajo en pro de la impersonal utilidad social, como glorificación de Dios y, por tanto, como querido por Él. El puritano y el judío realizan con la misma facilidad, aun cuando por razones diferentes, la eliminación absoluta de todo problema de teodicea y de todas esas cuestiones en torno al «sentido» del mundo y de la vida, que tanto preocupan a otros; en general, esta postura es compartida por toda la religiosidad cristiana no mística. Aparte de esta economía de fuerzas, presenta el calvinismo un segundo rasgo de idéntica dirección: el desconocimiento de la escisión entre el «individuo» y la «ética» (en el sentido de Sören Kierkegaard), a pesar de que el calvinismo pone al individuo a solas consigo mismo en cuestiones religiosas. No es éste el lugar de analizar el fundamento de esos puntos de vista y su importancia para el racionalismo político y económico del calvinismo; en todo caso, ahí se halla la fuente del carácter *utilitarista* de la ética calvinista y de ahí se derivarían también los más característicos aspectos de su concepto de profesión³⁶. Insistamos todavía, empero, específicamente en la doctrina de la predestinación.

Estimamos que el problema fundamental a resolver es el de cómo pudo ser *soportada* esta doctrina³⁷ en una época en la que la

famosa en alguno de sus aspectos: los Huérfanos de Amsterdam (a los que todavía en el siglo xx se les obliga a vestir, como si fuesen bufones, faldeta y calzones mitad negros y mitad rojos, siendo conducidos de esta guisa en formación a la iglesia) constituyeron sin duda, para la mentalidad de tiempos pasados, un ejemplo altamente edificante y servían la gloria de Dios exactamente en la medida en que necesariamente tenía que sentirse ofendido todo sentimiento «humano» y personal. Y, como veremos, esto se da hasta en los más pequeños detalles de la actividad profesional privada. Se trata, a no dudarlo, de una tendencia general que no impide constatar ciertas limitaciones en casos concretos; pero necesariamente teníamos que referirnos aquí a esta tendencia de la religiosidad ascética.

³⁶ En todos estos respectos, difería bastante la ética predestinacionista de Port-Royal, por virtud de su orientación mística y *extramundana*, esto es, católica (v. HONIGSHEIM, *loc. cit.*)

³⁷ HUNDESHAGEN (*Beitr. z. Kirchenverfassungsgeschichte u. Kirchenpolitik*, 1864, I, pág. 37) sostiene la tesis, frecuentemente repetida desde entonces, de que el dogma de la predestinación fue un asunto de teólogos, pero no una doctrina popular. Esto es cierto sólo a condición de identificar el «pueblo» con la

otra vida no sólo preocupaba infinitamente más, sino que era además mucho más cierta que todos los intereses de la vida terre-

masa de las capas inferiores más ignorantes; y aun en esta esfera se encontrarían excepciones. Hacia el año 40 del siglo XIX, KÖHLER (*loc. cit.*) encontraba que precisamente las «masas» (es decir, la pequeña burguesía holandesa) profesaban un rígido predestinacionismo; quien negaba el doble Decreto era un hereje, un condenado. A él mismo le preguntaron por el *momento* de su regeneración (en sentido predestinacionista). Los cismas de Da Costa y de De Kocksche estuvieron codeterminados por esta doctrina. No sólo Cromwell —en el que ya ZELLER (*Das theol. System Zwinglis*, pág. 17) había ejemplificado como en un paradigma los efectos del dogma—, sino todos sus santos sabían perfectamente de lo que se trataba, y los cánones de los sínodos de Dordrecht y Westminster sobre la doctrina en cuestión eran asuntos de interés nacional. Los *tryers* y *ejectors* de Cromwell sólo admitieron predestinacionistas y BAXTER (*Life*, I, pág. 72), a pesar de haber sido su adversario, admite que su efecto sobre la calidad del clero fue considerable. No hay que pensar que los pietistas reformados, los participantes en los conventículos ingleses y holandeses, tuviesen dudas acerca de la doctrina, pues era ésta la que les impulsaba a agruparse en busca de la *certitudo salutis*. Lo que la predestinación significaba o no significaba, allí donde tan sólo ha sido doctrina de *teólogos* puede mostrarlo el catolicismo eclesiásticamente correcto, al que nunca le ha sido extraña como doctrina esotérica, en formas más o menos vacilantes. (Lo decisivo es que siempre se rechazará la idea de que el *individuo* hubiera de considerarse elegido y comprobarse por sí mismo. Cf. la doctrina católica, por ejemplo, en Ad. VAN WYCK, *Tract. de praedestinatione*, Colonia, 1708. No hemos de investigar aquí hasta qué punto era correcta la doctrina pascalina sobre la predestinación). Hundeshagen, a quien resulta antipática la doctrina, recoge sus impresiones predominantemente de la situación en Alemania. Su antipatía se basa en la creencia (adquirida por razonamiento deductivo) de que su consecuencia para el orden moral tenía que ser necesariamente el fatalismo y el antinomismo. Esta opinión fue ya debidamente refutada por ZELLER, *loc. cit.* Por lo demás, no hay que negar la *posibilidad* de que la doctrina hiciese este viraje, del que ya hablaron tanto Melancthon como Wesley: pero es sintomático que en ambos casos se tratara de una combinación con una religiosidad «de la fe» *sentimentalmente* concebida. Y, evidentemente, al faltar la idea racional de la *comprobación*, dicha consecuencia se desprendía de la naturaleza misma de las cosas. También en el Islam se dieron estas consecuencias fatalistas; ¿por qué? Pues porque la *predeterminación* islámica no tiene sentido predestinacionista sino sólo *predeterminacionista*, y no va referida a la salvación *en la otra vida*, sino al destino *en este mundo*, y, por consiguiente, en esta doctrina no desempeña el menor papel la idea éticamente decisiva: la comprobación como predestinado y, por tanto, lo único que podía deducirse era el *arroyo guerrero* (como en los «moros») pero no consecuencias para la *metodización* de la vida, pues faltaba la «prima» religiosa. Véase la tesis doctoral (Univ. de Heidelberg) de F. ULLRICH, *Die Vorberbestimmungsethe i. Islam und Chr.*, 1912. Las atenuaciones de la doctrina impuestas por la práctica —cf. por ej., Baxter— no fueron tan esenciales como para modificar la idea de que, para cada individuo en particular, Dios decretaba su destino, cuya comprobación quedaba a cargo del interesado. Y, digamos, sobre todo, que todas las grandes figuras del puritanismo —en el más amplio sentido de la palabra— partieron de esta misma doctrina, cuya adusta seriedad ejerció honda influencia en su formación juvenil: Milton, Baxter —en medida decreciente— y

na³⁸. Todo creyente tenía que plantearse necesariamente estas cuestiones: ¿He sido yo elegido? ¿Y cómo estaré seguro de ello? Tales cuestiones relegaban a segundo término toda preocupación terrena³⁹. Para Calvino, personalmente, esto no constituía problema alguno: se sentía «instrumento» de Dios y estaba seguro de hallarse en posesión de la gracia. Por eso, a la apremiante cuestión de cómo podrá estar el individuo seguro de haber sido elegido, no sabe dar en principio otra respuesta que ésta: debemos contentarnos con el conocimiento del decreto divino y la perdurable confianza en Cristo que se logra por la verdadera fe. Rechaza por principio el supuesto de que se pueda saber por su conducta si los demás han sido elegidos o rechazados; sería un intento vano pretender penetrar así los designios de Dios. Los elegidos no se distinguen exteriormente en nada, en esta vida, de los condenados⁴⁰, y a éstos les son posibles incluso las mismas experiencias subjetivas que los elegidos (como *ludibria spiritus sancti*) con la sola excepción de aquella confianza dada por la fe que persevera *finaliter*. Los elegidos son, pues, como la Iglesia invisible de Dios. Naturalmente no ocurre lo mismo con los epígonos (así, Beza) y sobre todo con la extensa capa de los hombres vulgares. Para éstos, la cuestión de la *certitudo salutis*, la *cognoscibilidad* del estado de gracia, tenía que alcanzar una importancia primordial⁴¹, y en gene-

Franklin (convertido más tarde en librepensador). Todos éstos acabaron por emanciparse de la doctrina, siguiendo la evolución que en el mismo sentido iba sufriendo la totalidad del movimiento religioso. Pero *todos* los grandes *rivales* eclesiásticos, al menos en Holanda y la mayoría de los de Inglaterra, retornan siempre precisamente a ella.

³⁸ No es otro el tono fundamental que todavía domina poderosamente en *The Pilgrim's progress* de BUNYAN.

³⁹ En la época de los epígonos, el luterano se planteaba esta *cuestión*. —aun prescindiendo del dogma de la predestinación— con menos intensidad que el calvinista, no porque fuese menor su interés por la salvación del alma, sino porque la evolución de la Iglesia luterana acentuó su carácter de *organismo de salvación* y, por consiguiente, el individuo se sentía objeto de su actividad y cobijado en ella. Obsérvese que sólo el pietismo volvió a suscitar el problema dentro del luteranismo. Pero la cuestión *misma* de la *certitudo salutis* podía poseer significación central en toda religión de salvación no sacramental —llámese Budismo, Jainismo o como quiera; esto no cabe desconocerlo. *De aquí* provienen todos los impulsos psicológicos de carácter puramente religioso.

⁴⁰ Así, expresamente, en la carta a BUCER, *Corp. Ref.*, 29, 883 y ss. Cf. sobre esto SCHEIBE, *op. cit.*, pág. 30.

⁴¹ La *Confesión de Westminster* admite también (XVIII, 2) la *certeza infalible* de la gracia de los elegidos, a pesar de que, por más que hagamos, siempre somos «siervos inútiles» (XVI, 2) y de que la lucha contra el Maligno dura toda la vida (XVIII, 3). Pero también el elegido ha de sostener largas luchas para alcanzar

ral ocurrió en cuantos lugares tuvo vigencia la doctrina de la predestinación que se planteó la cuestión de si existen indicios seguros que permitan reconocer la pertenencia a los *electi*. Esta cuestión no sólo fue el eje de la evolución pietista, iniciada en el seno de la iglesia anglicana, sino que en algún momento alcanzó significación constitutiva en cierto sentido; aún más: cuando estudiemos el extraordinario alcance político y social de la doctrina y la práctica reformadas de la comunión veremos la importancia que aun fuera del pietismo tuvo durante todo el siglo XVII el problema de la posibilidad de constatar el estado de gracia por el propio individuo, es decir, por ejemplo, de su posibilidad de acceso a la comunión, el acto central del culto, decisivo para la posición social de los que en él participaban.

Planteadas la cuestión en torno al *propio* estado de gracia, resultaba imposible conformarse⁴² con el criterio de Calvino, nunca abandonado formalmente, en principio al menos, por la doctrina ortodoxa: recurrir al autotestimonio de la fe perseverante, obrada en el hombre por la gracia⁴³. Tampoco la cura de almas podía conformarse con tal criterio, la cual tenía que vérselas a cada momento con las torturas que causaba la doctrina, y recurría a diversos expedientes para resolver las dificultades⁴⁴. Cuando no se reinterpretó y suavizó la doctrina de la predestinación hasta su virtual abandono⁴⁵

la *certitudo salutis*, que consigue por la conciencia del cumplimiento del deber, que nunca faltará por completo al creyente.

⁴² Así, por ejemplo, OLEVIAN, *De substantia foederis gratuiti inter Deum et electos* (1585), pág. 257. HEIDEGGER, *Corpus Theologiae*, XXIV, 87s; otros pasajes en HEPPE, *Dogm. der ev. ref. Kirche* (1861), pág. 425.

⁴³ La genuina doctrina calvinista remitió a la fe y a la conciencia de la comunión con Dios en los sacramentos, y sólo accidentalmente mencionada los «dos frutos del espíritu». Ver los pasajes correspondientes en HEPPE, *op. cit.*, pág. 425. El mismo Calvino rechazó con gran energía las obras, aunque él y los luteranos las consideran frutos de la fe, *señales* del valor ante Dios (*Instit.*, III, 2, 37, 38). El viraje práctico hacia la comprobación de la gracia en las obras, que es lo que caracteriza a la *ascesis*, marcha paralelamente a la transformación paulatina de la doctrina de Calvino, la cual después de considerar (como Lutero) que los signos de la verdadera Iglesia son, *ante todo*, la pureza de la doctrina y los sacramentos, llega a considerar la «disciplina» como señal equivalente a estas dos. Esta evolución puede seguirse en los textos citados en HEPPE, *op. cit.*, págs. 194-195, y en la manera como a fines del siglo XVI se adquiría en los Países Bajos la cualidad de miembro (condición central: la sumisión contractual expresa a la *disciplina*).

⁴⁴ Véanse acerca de esto las observaciones de SCHNECKENBURGER, *loc. cit.*, pág. 48.

⁴⁵ Así, por ejemplo, también en Baxter adquiere gran importancia, como en el catolicismo, la distinción entre pecado *mortal* y *venial*. El primero es signo de que, al menos actualmente, falta la gracia al hombre, y sólo una completa «conver-

aparecen dos tipos de consejos pastorales, característicos y emparentados: en primer término, se prescribe como un deber el *considerarse* elegido y rechazar como tentación del demonio⁴⁶ toda duda acerca de ello, puesto que la poca seguridad de sí es consecuencia de una fe insuficiente y, por tanto, de una acción insuficiente de la gracia. La advertencia del Apóstol de «mantenerse» en la propia vocación se considera ahora como un deber de conseguir en la lucha diaria la certeza subjetiva de la propia salvación y justificación; en lugar del pecador humilde y abatido al que Lutero otorga la gracia si confía arrepentido en Dios, se cultivan ahora esos «santos» ciertos de sí mismos⁴⁷, que vemos personificados en ciertos hombres de negocios, puritanos y de acerada dureza de la era heroica del capitalismo y, aún hoy, en ciertos ejemplares aislados. En segundo lugar, como medio principalísimo de conseguir dicha certeza en sí mismo, se inculcó *el trabajo profesional incesante*⁴⁸ como único modo de ahuyentar la duda religiosa y de obtener la seguridad del propio estado de gracia.

La razón de que fuera posible considerar de este modo el trabajo profesional, como un medio adecuado para reaccionar contra la

sión» de éste puede garantizarle su posesión. El último no es incompatible con el estado de gracia.

⁴⁶ Así —en innumerables matices— Baxter, Bailey, Sedgwick, Hoonbeek. Véanse también los ejemplos citados en SCHNECKENBURGER, *op. cit.*, pág. 262.

⁴⁷ La concepción del «estado de gracia» como una especie de cualidad esta mental (como la de los ascetas de la antigua Iglesia) se encuentra a menudo en autores diversos; así en SCHORTINHUIS (*Het innige Christendom*, 1740; obra prohibida por los Estados Generales).

⁴⁸ Así, como más tarde se verá, en innumerables pasajes del *Christian Directory* —sobre todo en su pasaje final— de Baxter. Esta recomendación del trabajo profesional como medio de ahuyentar la angustia suscitada por el sentimiento de la propia inferioridad moral recuerda la interpretación psicológica que daba Pascal al afán de dinero y la ascesis en la profesión, como un medio inventado para engañarse sobre la propia nulidad ética. En él, el dogma de la predestinación va unido a la convicción de la insignificancia que el pecado original ha impreso a toda criatura; así puede recomendar el apartamiento del mundo y la contemplación como únicos medios de descargarse de la presión del pecado y alcanzar la seguridad de la salvación. En su trabajo ya citado (parte de una obra más amplia cuya continuación esperamos) el doctor Honigsheim ha hecho penetrantes observaciones en torno a la formulación correctamente católica y jansenista del concepto de profesión. En los jansenistas no hay huellas de relación entre la certeza de la salvación y las *obras del mundo*. Su concepto de la «profesión» tiene, mucho más que el luterano y que el católico genuino, el sentido de un *conformarse* a la situación que a cada cual le es asignada en la vida, determinada no sólo por el orden social —como en el catolicismo—, sino por la voz de la propia conciencia (HONIGSHEIM, *loc. cit.*, págs. 139 ss.).

angustia religiosa, se apoya en ciertas peculiaridades profundas de la sensibilidad cultivadas por las iglesias reformadas, cuya manifestación más clara (de rotunda oposición al luteranismo) está en la doctrina sobre la naturaleza de la fe justificadora. En el hermoso ciclo de conferencias dadas por Schneckenburger⁴⁹, estas diferencias han sido analizadas con tal finura y objetividad y ausencia de todo juicio de valor, que no tenemos inconveniente en seguir su exposición sobre la materia que nos ocupa a continuación.

La más elevada experiencia religiosa a que aspira la piedad luterana (tal como se desarrolló a lo largo del siglo XVII) es la *unio mystica* con la divinidad⁵⁰. Como ya lo indica la palabra (descono-

⁴⁹ Un punto de vista parecido sostiene también el breve pero claro resumen de Lobstein en el libro de homenaje a H. Holtzmann, que también se consultará con provecho para cuanto viene a continuación. Se le ha reprochado el haber insistido en exceso en el *leitmotiv* de la *certitudo salutis*. Pero precisamente en este punto conviene distinguir entre la teología de Calvino y el *calvinismo* y entre el sistema teológico y las necesidades prácticas de la cura de almas. Todos los movimientos religiosos que afectaron extensas capas de la población partían de esta cuestión: «cómo podré *asegurarme* de mi bienaventuranza». Su importancia es decisiva, como ya se ha dicho, no sólo en este caso, sino en toda la historia religiosa del mundo en general, incluso en la India. En realidad, no podía ser de otro modo.

⁵⁰ Ciertamente, no cabe negar que la *plena* evolución de este *concepto* no se efectuó más que en la *última* fase del luteranismo (Praetorius, Nicolai, Messner). También existe, en sentido análogo a éste, en Johannes Gerhard. Por eso en el libro IV de su *Geschichte des Pietismus* (vol. II, págs. 3ss.) sostiene Ritschl que la introducción de este concepto en la religiosidad luterana significa un renacimiento o aceptación de la piedad católica. No niega (pág. 10) que el problema de la certeza individual de la salvación haya sido el mismo en Lutero y en los místicos católicos, pero cree que recibió en uno y otros soluciones opuestas. Acerca de esto, no me atrevo a emitir juicio propio. Como es natural, cualquiera comprende lo distintivo del aire que se respira en la *Libertad de un hombre cristiano*, comparado con el dulce jugueteo con el «niño Jesús» de la literatura posterior, e incluso con el sentimiento religioso vivo en Tauler. También la conservación de los elementos místico-mágicos en la doctrina luterana de la Eucaristía tiene motivos religiosos completamente distintos de los de la piedad «bernardina» —que recuerda el estilo del *Cantar de los Cantares*—, a la que siempre se refiere Ritschl, estimando que de ella proviene el cultivo del comercio «conyugal» con Cristo. Pero ¿no sería posible que también aquella doctrina de la Eucaristía hubiese contribuido a la resurrección del sentido místico de la religiosidad? Desde luego, no es acertado afirmar (*loc. cit.*, pág. 11) que la libertad del místico consiste solamente en su *aislamiento* del mundo. En interesantísimos razonamientos desde el punto de vista psicológico-religioso, puso de relieve Tauler el *orden* que se establece, incluso en los pensamientos referentes a la vida profesional, como efecto práctico de las contemplaciones nocturnas tan recomendadas por él con ocasión del insomnio: «Sólo por esto (por la unión mística con Dios en la noche, antes del sueño) *se purifica la razón y se fortalece el cerebro*, y el hombre se sentirá tan dichosa y divinamente influido durante todo el día por este ejercicio interior que realmente le ha unido a Dios, que todas sus obras serán *ordenadas*. Y por eso,

cida para la Iglesia reformada), se trata de un sentimiento sustancial de Dios: la percepción de una efectiva penetración de lo divino en el alma creyente, cualitativamente análoga a los efectos de la contemplación en los místicos alemanes y caracterizada por su pasividad, enderezada tan sólo a satisfacer el anhelo de *reposar* en Dios, y por su interioridad puramente afectiva. Ahora bien, una religiosidad de tinte místico es perfectamente compatible con un sentido marcadamente realista de lo empíricamente dado (la historia de la filosofía lo comprueba) e incluso puede constituir su más firme apoyo por su rechazo de las doctrinas dialécticas; más aún, es posible que la mística contribuya indirectamente a la racionalización de la conducta práctica. Pero, en todo caso, la referencia que la mística establece con el mundo excluye por su propia naturaleza una valoración positiva de la actividad externa. Además, la *unio mystica* iba unida en el luteranismo a aquel profundo sentimiento de indignidad por el pecado original que había de servir para que el creyente luterano practicara cuidadosamente la *poenitentia quotidiana*, como medio de conservar la sencillez y humildad indispensables para la remisión de los pecados. En cambio, la religiosidad específicamente reformada estuvo desde un principio en posición francamente adversa tanto contra la quietista huida del mundo pascaliano como contra esta piedad puramente sentimental e interior del luteranismo. Una efectiva penetración de lo divino en el alma estaba excluida por la absoluta trascendencia de Dios frente a lo creado: *finitum non est capax infiniti*. La comunidad de Dios con sus agraciados sólo podía realizarse y experimentarse cuando Dios *actuaba (operatur)* en ellos y éstos se daban cuenta de ello; es decir, cuando su *acción* provenía de la fe actuada en ellos por la divina gracia y, a su vez, esa fe se legitimaba como actuada por Dios por la cualidad de aquella acción. Se ponen aquí de relieve diferencias profundas, válidas para la clasificación de toda religiosidad práctica⁵¹, de las formas básicas de salvación: el hombre religioso puede asegurarse de su estado de gracia sintiéndose *o* como recipiente *o* como instrumento del poder divino; en

cuando se ha preparado para su obra y va a la realidad fundado en la *virtud*, sus obras resultan *virtuosas y divinas*» (*Sermones*, fol. 318). Ya se ve, pues, que la contemplación mística y la concepción racional de la profesión *no se excluyen* en modo alguno. Lo contrario ocurre cuando la religiosidad reviste formas directamente históricas, lo que no es el caso ni en todos los místicos ni menos aún en todos los pietistas.

⁵¹ Véase acerca de esto los artículos siguientes sobre la «Ética económica de las religiones», introducción.

el primer caso, su vida religiosa tenderá a cultivar el sentimiento místico; en el segundo, propenderá al *obrar* ascético. Lutero se aproxima al primer tipo; el calvinismo pertenece al segundo. También el reformado quería conseguir la eterna felicidad *sola fide*. Pero como según Calvino todos los sentimientos y estados de ánimo, por elevados que puedan parecer, son siempre engañosos⁵², la fe necesita comprobarse en sus *efectos* objetivos para poder servir de base segura a la *certitudo salutis*: ha de ser una *fides efficax*⁵³, y

⁵² En este supuesto, el calvinismo se toca con el catolicismo oficial. Pero para los católicos derivaba de ahí la necesidad del sacramento de la penitencia, mientras que los reformados deducían la consecuencia de la *comprobación* práctica por sus obras en el mundo.

⁵³ Así, por ejemplo ya BEZA (*De praedestinat. doct. ex praelect. in Rom.*, 9, a. Raph. Eglino exc., 1584) pág. 133: «... sicut ex operibus vere bonis ad sanctificationis donum, a sanctificatione ad fidem... ascendimus: ita ex certis illis effectis non quamvis vocationem, sed efficacem illam, et ex hac vocatione electionem ex electione donum praedestinationis in Christo tam firmam quam immotus est Dey thronus certissima connexionione effectorum et causarum colligimus...» Sólo por referencia a los signos de la *condenación* habría que mostrarse prudente, puesto que se trata del estado *final*. (En este punto, el puritanismo pensaba de otra manera.) Ver también el profundo estudio de SCHNECKENBURGER, *loc. cit.*, quien sólo cita, ciertamente, determinada clase de literatura. En toda la literatura puritana reaparece este mismo rasgo. «It will not be said: did you believe? —were you Doers, or Talkers only?», dice Bunyan. Según BAXTER (*The saint's everlasting rest*, cap. XII) —representante de la forma más atenuada de la doctrina predestinacionista—, la fe significa la sumisión a Cristo con el corazón y los *hechos*. «Do what you are able first, and the complain of God for denying you grace if *you have cause*» contestaba a la objeción de que la voluntad es sierva y sólo Dios es quien retiene la capacidad de santificación (*Works of the Puritan Divines*, IV, pág. 155.) La *Examination* de Fuller (el historiador eclesiástico) se limitaba a la cuestión de la comprobación práctica y los autotestimonios del propio estado de gracia en la conducta. Lo mismo Howe en el lugar ya citado anteriormente. Una ojeada a las *Works of the Puritan Divines* proporciona pruebas a cada paso. No era raro que fuesen muchos escritos ascéticos directamente *católicos* los que determinasen la «conversión» al *puritanismo* (así, en Baxter, un tratado jesuítico). Pero, frente a la doctrina genuina de Lutero y Calvino, estas concepciones no eran realmente una renovación total (cf. *Inst. Christ.*, c. I, edic. orig., v. 1.536, págs. 97, 112). Sólo que para Calvino, era seguro que por estas vías no llegaría a alcanzarse la certeza de la gracia (147 *ib.*). Era corriente la invocación a I Juan 3, 5 y pasajes análogos. Anticipemos que la exigencia de la *fides efficax* no se limita a los calvinistas en sentido estricto. También las confesiones de fe *baptista* tratan los frutos de la fe en el artículo sobre la predestinación («and that is» —de la *regeneration*— «proper evidence appears in the holy fruits of repentance and faith and *newness of life*»: art. 7 de la Confesión impresa en *The Baptist Church Manual*, by J. N. Brown D. Filadelfia, Am. Bapt. Publ. Sec.). De modo parecido comienza el tratado —influido por el *menmonismo*— de Olijf-Tacxken (aceptado por el sínodo de Harlem de 1640), pág. 1, planteándose la cuestión de cómo se *reconoce* a los hijos de Dios, a la que responde (pág. 10): «Nu al is't des dasdanight *vruchtbare* ghelove

el llamamiento a la bienaventuranza ha de ser un *effectual calling* (como dice la *Savoy Declaration*). A la pregunta de en qué frutos podrá reconocer infaliblemente el reformado la rectitud de su fe se contesta: en aquel estilo de vida del cristiano que sirva al aumento de la gloria de Dios; y esto, o se deduce de su voluntad directamente revelada en la Biblia, o indirectamente del orden finalista de la Naturaleza por Él creada (*lex naturae*)⁵⁴. El estado de gracia puede controlarse especialmente comparando el estado de la propia alma con el que, según la Biblia, era patrimonio de los elegidos, esto es, los patriarcas⁵⁵. Sólo el elegido tiene propiamente la *fides efficax*⁵⁶, sólo él es capaz —gracias a la *regeneratio* y la consiguiente *sanctificatio* de su vida entera— de aumentar la gloria de Dios mediante obras real y no sólo aparentemente buenas. Y al hacerse consciente de que su manera de vivir —al menos en lo fundamental y en su constante intención (*propositum oboedientiae*)— descansa en un impulso, que vive en él⁵⁷, a aumentar la gloria de Dios —y, por tanto no sólo es querido, sino ante todo *actuado* por el propio Dios⁵⁸— es cuando alcanza el sumo bien a que aspira la religiosidad: la certidumbre de la gracia⁵⁹. La posibilidad de alcanzarla está corroborada por la segunda epístola a los Corintios 13,5⁶⁰. Así pues, las buenas obras son del todo inadecuadas si se las considera como medios para alcanzar la bienaventuranza (pues también el elegido es criatura y todo cuanto hace se encuentra a infinita distancia de los preceptos divinos), pero son absolutamente indispensables como *signos* de la elección⁶¹, consti-

alleene zii het seker fundamentale kennteeken... om de conscientien der gelovigen in het nieuwe verbondt der genade Gods te *versekeren*».

⁵⁴ Ya antes se dijo algo en torno al alcance de esta *ley natural*, para el contenido material de la ética social. Aquí no nos interesa el *contenido*, sino el impulso favorable al obrar ético.

⁵⁵ Resulta evidente hasta qué punto tenía que influir esta idea en la penetración del espíritu judaico del Antiguo Testamento en el puritanismo.

⁵⁶ Así, la *Savoy Declaration* dice de los *members* de la *ecclesia pura* que son «*saints by effectual calling, visibly manifested by their profession and walking*».

⁵⁷ *A principle of goodness*, CHARNOCK en las *Works of the Pur. Div.*, pág. 175.

⁵⁸ Sedgwick dice en ocasiones que la conversión es una «copia literal del decreto de predestinación». Y agrega Bailey: El que es elegido es llamado y *capacitado* para la obediencia. Sólo aquellos a los que Dios llama a la fe (expresada en la conducta) son creyentes verdaderos, no meros *temporary believers*, como enseña la *Hanserd Knollys Confession* (baptista).

⁵⁹ Cf. por ejemplo, el final del *Christian Directory* de BAXTER.

⁶⁰ Así, por ejemplo en CHARNOCK, *Self-examination*, pág. 183, para refutar la doctrina católica de la *dubitatio*.

⁶¹ Esta argumentación reaparece de continuo en Joh. HOORNBECK, *Theologia practica*, II, págs. 70, 72, 182, I, pág. 160.

tuyen un medio técnico no para comprar la bienaventuranza, sino para desprenderse de la angustia por la bienaventuranza. En este sentido, son consideradas ocasionalmente como «indispensables para la bienaventuranza»⁶², o como concomitantes de la *possessio salutis*⁶³. En el fondo, esto significa para la práctica que Dios ayuda al que se ayuda a sí mismo⁶⁴ y que, por tanto, como también se dice en ocasiones, el calvinista «consigue» *por sí mismo*⁶⁵ su propia salvación (o, mejor dicho, la certeza de la misma), pero sin que este logro pueda consistir (como en el catolicismo) en un paulatino acopio de acciones meritorias aisladas, sino en un *sistemático control* de sí mismo que *cada día* se encuentra ante esta alternativa: ¿elegido o condenado? Con esto llegamos a un punto importante de nuestra exposición.

Ya es sabido que los círculos luteranos han lanzado sobre esta actitud, cada vez más acusada⁶⁶ en las iglesias y sectas reformadas, el reproche de «santificación por las obras»⁶⁷. Y por lícita que fuese

⁶² Por ejemplo, dice la *Conf. Helvet.* 16: «et improprie his (las obras) *salus attribuitur*».

⁶³ Cfr. para todo esto SCHNECKENBURGER, págs. 80ss.

⁶⁴ «Si non es praedestinatus fac ut praedestineris», parece ser que dijo San Agustín.

⁶⁵ Esto recuerda en esencia una sentencia análoga de Goethe: «¿Cómo puede uno conocerse a sí mismo? Por la contemplación, nunca; sólo por el obrar. Trata de cumplir con tu deber y pronto sabrás lo que hay en ti. Pero ¿cuál es tu deber? La exigencia cotidiana».

⁶⁶ Pues el mismo Calvino afirma que la «santidad» tiene que darse también en la *apariencia* (*Inst. Christ.*, IV, 1, 2, 7, 9), aun cuando los límites entre lo santo y lo no santo son inescrutables para el saber humano. Hemos de creer que allí donde la palabra de Dios se anuncia en una Iglesia organizada y administrada según su fe existen también elegidos, aun cuando no los podamos reconocer.

⁶⁷ La piedad calvinista es uno de los muchos ejemplos que se encuentran en la historia religiosa de la relación que con el *comportamiento* práctico-religioso guardan ciertas consecuencias deducidas *lógica y psicológicamente* de determinadas *ideas religiosas*. Parece natural que la consecuencia *lógica* de la predestinación fuese el fatalismo... Sin embargo, la *consecuencia psicológica* fue precisamente la opuesta, en virtud de la introducción de la idea de la comprobación práctica. (Por motivos análogos reclaman los partidarios de Nietzsche significación ética positiva para la idea del eterno retorno. Sólo que aquí se trata de la responsabilidad por una vida futura que no está unida al sujeto actuante por ninguna continuidad de conciencia; mientras que el puritano dice: *tua res agitur*). Bellamente explica HOORNBECK (*Theol. pract.*, vol. 1, pág. 159) la relación entre la predestinación y las obras, en el lenguaje de su tiempo: los *electi*, precisamente por virtud de su elección, son inaccesibles al fatalismo, y justamente en esta *repulsa* de las consecuencias fatalistas *se comprueban a sí mismos* «quos ipsa electio sollicitos reddit et diligentes officiorum». El entrelazamiento práctico de intereses interfiere en las consecuencias fatalistas lógicamente deducibles (que, con-todo,

la oposición de los atacados a identificar su posición *dogmática* con la doctrina católica, no faltaba alguna razón a los atacantes, si se piensa en las consecuencias *prácticas* de la doctrina sobre la vida cotidiana del cristiano reformado medio⁶⁸; pues quizá nunca

no dejaron de presentarse ocasionalmente). Por otra parte, como lo muestra precisamente el calvinismo, el contenido conceptual de una religión tiene un alcance mucho más amplio del que le concede, por ejemplo, William JAMES (*The varieties of religious experience*, 1902, págs. 444 y ss). Precisamente, la importancia de lo racional en la metafísica religiosa se muestra de modo clásico en los grandiosos efectos que ha ejercido sobre la vida la estructura del concepto calvinista de Dios. El hecho de que el Dios de los puritanos haya ejercido en la historia un efecto casi sin precedentes débese a los atributos con que le dotó el *poder del pensamiento*. (Por lo demás, la valoración «pragmática» que hace James del alcance de las ideas religiosas según la medida en que se confirman en la vida es hija legítima de la ideología de la patria puritana de este eminente pensador). La vivencia religiosa en cuanto tal es irracional evidentemente, como cualquier otra vivencia. En su forma superior mística es la vivencia por excelencia y —como el mismo James ha dicho bellamente— se caracteriza por su absoluta incomunicabilidad: tiene un carácter *específico* y se manifiesta como *conocimiento* aun cuando no se puede reproducir adecuadamente con los medios de nuestro aparato verbal y conceptual. Y también es cierto que *toda* vivencia religiosa pierde su substancia al tratar de darse una formulación *racional*; y pierde tanto más, cuanto más avanza en este sentido. Ésa es la razón de los conflictos trágicos de toda teología racional, que ya conocieron las sectas baptistas del siglo xvii. Pero la irracionalidad (que *tampoco* es propia *exclusivamente* de la «vivencia» religiosa sino de *toda* vivencia en distinto sentido y en distinta medida) no impide que, prácticamente, sea de suma importancia la *clase* de sistema *intelectual* que confisca, por así decirlo, para sí la vivencia religiosa inmediata, marcándole la ruta a seguir; pues *con arreglo a aquél*, será como se desarrollarán en épocas de intensa influencia de la vida por las iglesias y de potente evolución de los intereses dogmáticos de las mismas la mayor parte de esas diferencias (prácticamente tan importantes) en las consecuencias éticas que existen entre las diversas religiones del mundo. Todo el que conoce las fuentes históricas sabe cuán increíblemente intensivo —medido con criterios actuales— era el interés dogmático, incluso por parte de los seglares, en el tiempo de las grandes luchas religiosas. Sólo podría compararse con la fe, de fondo un tanto supersticioso, que el actual proletariado pone en lo que es capaz de hacer y demostrar «la ciencia».

⁶⁸ BAXTER (*The Saints Everlasting rest*, I, 6) contesta así a la cuestión: «Wether to make salvation our end be not mercenary or legal? —It is properly mercenary when we expect is as *wages* for work done... Otherwise it is only such a mercenarism as Christ commandeth... and if seeking Christ be mercenary, I desire to be so mercenary...» Por lo demás, aun en muchos calvinistas que pasaban por ortodoxos no faltaba en ocasiones la caída en la más grosera santificación por las obras. Según BAILEY (*Praxis pietatis*, p. 262) las limosnas son un medio para evitar la pena *temporal*. Otros teólogos recomendaban realizar buenas obras al condenada para que la condena se hiciese tal vez más soportable y al *elegido* porque Dios no los querría sin una razón sino *ob causam*, lo que no dejaría de tener su recompensa. También la apología había hecho ciertas leves concesiones al alcance de las buenas obras para el grado de bienaventuranza. (SCHNECKENBURGER, *loc. cit.*, pág. 101).

se ha dado una tan elevada estimación de la conducta moral como la que el calvinismo inculcaba en sus adeptos. Pero lo decisivo para conocer el alcance práctico de esta «santificación por las obras» es, sobre todo, el conocimiento de las *cualidades* características del estilo de vida correspondiente a ella y que lo distinguen de la vida cotidiana del cristiano medieval corriente, que podría describirse aproximadamente del modo siguiente: en el aspecto moral, el laico católico corriente vivía en la Edad Media⁶⁹ «al día»; cumplía, por de pronto, concienzudamente los deberes tradicionales y realizaba además ciertas «buenas obras» que, normalmente, constituían una serie de acciones aisladas, sin conexión necesaria entre sí, o, al menos, no estaban necesariamente relacionadas en un *sistema* de vida, sino que se realizaban ocasionalmente, con el fin, por ejemplo, de reparar pecados concretos, o por consejo pastoral o, sobre todo, en las proximidades de la muerte, como una especie de prima de seguro. Por supuesto, la ética católica era una ética de la «convicción», pero acerca del valor de *cada* acción decidía su concreta *intentio*; y *cada* acción, buena o mala, era imputada a su autor, influyendo sobre su destino temporal y eterno. La Iglesia pensaba, con criterio realista, que el hombre *no* constituye una unidad determinada y valorable, de un modo absolutamente unívoco, sino que, normalmente, la vida moral es algo muy contradictorio, influida por motivaciones opuestas. Ciertamente, la Iglesia exigía también del hombre, como ideal, una *radical* transformación de vida; pero esta exigencia quedaba atenuada (para el tipo medio de hombre) justamente por uno de sus instrumentos más importantes de poder y educación: el sacramento de la penitencia, cuya función iba íntimamente ligada con la más profunda peculiaridad de la religiosidad católica.

El «desencantamiento» del mundo, la eliminación de la *magia*

⁶⁹ También aquí debemos expresarnos en el lenguaje y conceptos del «tipo ideal», con objeto de destacar las diferencias, aun cuando forcemos con ello un tanto la realidad histórica; pero es que de otro modo sería imposible llegar a una formulación clara. Sería un punto a discutir separadamente el de la relatividad de las antítesis que aquí aparecen formuladas con la mayor crudeza posible. Bien se comprende que ya en la Edad Media afirmó la *doctrina* oficial católica el ideal de santificación sistemática de la *vida entera*. Pero también es cierto, primero, que la práctica cotidiana eclesial *facilitaba* la conducta «insistemática» a que nos referimos en el texto, por obra de su medio disciplinario más eficaz: la confesión; y, segundo, que al catolicismo secular de la Edad Media tenía que faltarle constantemente el sentido fundamentalmente frío y rigorista y el reconcentrado aislamiento de los calvinistas.

como medio de salvación⁷⁰ no fue realizada en la piedad católica con la misma consecuencia que en la religiosidad puritana (o, anteriormente, en la judaica). El católico⁷¹ tenía a su disposición la *gracia sacramental* de su Iglesia como medio de compensar su propia insuficiencia: el sacerdote era el mago que realizaba el prodigio del cambio de vida y que tenía en sus manos el poder de atar y desatar; se podía acudir a él con humildad y arrepentimiento, y él otorgaba expiación, esperanza de gracia y certeza del perdón, garantizando así el *alivio* de la terrible *angustia*, vivir en la cual era para el calvinista destino inexorable, del que nada ni nadie podía redimirle; para él no había esos consuelos amistosos y humanos y ni siquiera podía esperar, como el católico y aun el luterano, compensar las horas de debilidad y liviandad mediante otras de mejor propósito. El Dios del calvinista no exigía de sus fieles la realización de tales o cuales «buenas obras», sino una santidad en el obrar elevada a *sistema*⁷². Nada de la oscilación católica (auténticamente humana) entre el pecado, el arrepentimiento, la penitencia, el descargo y la vuelta a pecar; nada de ese saldo global de la vida, que se lograba por penas temporales expiatorias o se equilibraba por los medios eclesiásticos de la gracia. La conducta moral del hombre medio perdía así su carácter anárquico y asistemático, para configurarse como un método consecuente de un estilo de vida total. No es, pues, un azar que se hayan quedado con el nombre de «meto-

⁷⁰ La significación absolutamente central de este factor se irá poniendo claramente de relieve, como ya tuvimos ocasión de advertir, en los artículos sobre la ética económica de las religiones.

⁷¹ También para los luteranos, hasta cierto punto. Lutero *no quiso* destruir este último resto de la magia sacramental.

⁷² Cf., por ejemplo, SEDGWICK, *Buss- und Gnadenlehre* (ed. alemana de Roscher, 1689): El penitente posee «una regla segura» con la que sabe a qué atenerse exactamente y por la cual orienta y dirige toda su vida (pág. 591). Prudente, alerta y precavido, vive con arreglo a la ley (pág. 596). Esto sólo puede lograrse mediante un cambio radical de *todo* el hombre, como consecuencia de la predestinación (pág. 582). El arrepentimiento efectivo se manifiesta siempre en la conducta (pág. 361). La distinción entre las obras buenas sólo «moralmente» y las *opera spiritualia* consiste (como dice HOORNBECK, *loc. cit.*, 1, IX, c. 2) en que éstas son consecuencia de una *vida* regenerada, en que (*ib.*, vol. I, pág. 160) manifiestan un progreso constante que sólo puede explicarse por la intervención sobrenatural de la divina gracia (*ib.*, p. 150). La santidad es una transmutación del hombre entero por la gracia (p. 190 ss.). Ideas que son comunes a todo el protestantismo y que, como es natural, también se encuentran en los más elevados ideales del catolicismo; pero que sólo en aquellas direcciones puritanas que profesaban el ascetismo intramundano podían descubrir sus consecuencias para el mundo y, sobre todo, sólo en ellas eran suficientemente *premiadas* desde el punto de vista psicológico.

distas» los adeptos del último gran renacimiento de las ideas puritanas en el siglo XVIII, así como en el siglo XVII se había aplicado a sus antecesores espirituales la calificación equivalente de «precisistas»⁷³. Pues los efectos de la gracia, la ascensión del hombre del *status naturae* al *status gratiae*, sólo podían lograrse mediante una transformación fundamental del sentido de la vida entera en cada hora y en cada acción⁷⁴. La vida del «santo» se encaminaba únicamente a una finalidad trascendente: la bienaventuranza; pero, *justamente por eso*, el decurso inmanente de esa vida fue absolutamente *racionalizado y dominado* por la idea exclusiva de aumentar la gloria de Dios en la tierra; jamás se ha tomado más en serio este principio de *omnia in majorem Dei gloriam*⁷⁵. Ahora bien, sólo una vida guiada por una constante reflexión podía ser considerada como superación del *status naturalis*; el cartesiano *cogito ergo sum* fue adoptado por sus contemporáneos puritanos transmutándolo en sentido ético⁷⁶. Esta racionalización dio a la piedad reformada su carácter específicamente ascético; al propio tiempo, constituye la razón de su íntima semejanza⁷⁷ y de su es-

⁷³ Este último nombre derivó en Holanda de la vida que los «finos» ajustaban con la máxima precisión a los preceptos bíblicos (así en Voet). Por lo demás, también a los puritanos se aplicó en el siglo XVII el nombre de «metodistas».

⁷⁴ Pues, como se hace observar por todos los predicadores puritanos (como, por ejemplo, BUNYAN, en *The Pharisee and the Publican, W. of Pur. Div.*, pág. 126), un solo pecado destruye todo el «mérito» que pudo ser acumulado por las «buenas obras» en el curso de una vida, si —lo que es imposible— el hombre fuese capaz por sí solo de aportar algo que Dios tuviese que *imputarle* como mérito o pudiera vivir constantemente en estado de perfección. Ya no hay, como en el catolicismo, una especie de cuenta corriente con deducción de saldo —imagen ésta ya corriente en la Antigüedad—, sino que *toda la vida* se encuentra ante esta cruda alternativa: o estado de gracia o condenación. Véanse más adelante, en la nota 103, página 105, algunas reminiscencias de esta concepción de la cuenta corriente.

⁷⁵ En eso consiste la diferencia con la mera *legality* y *civility*, que Bunyan hace habitar como compañeras del señor «Mundano-Discreto» («Wordly-Wiseman») en la City llamada «Moralidad».

⁷⁶ CHARNOCK, *Self-examination (Works of the Pur. Div.*, página 172): «La reflexión y el conocimiento de sí mismo son una prerrogativa de las naturalezas racionales». Y sigue a esto una nota que dice: «*Cogito, ergo sum*: tal es el primer principio de la nueva filosofía».

⁷⁷ No es éste el lugar de mostrar el parentesco de la teología de Duns Scoto (nunca dominante, sólo tolerada y en ocasiones sospechosa de herejía) con ciertas ideas del protestantismo ascético. Tanto Calvino como Lutero (en sentido un poco diferente) ya participaron de la hostilidad sentida más tarde por los pietistas contra la filosofía aristotélica, en consciente oposición con el catolicismo (cf. *Instist. Christ.*, II, c. 2; 4, IV, 17, 24). A todas estas direcciones es común la «primacía de la voluntad», como la llamó Kahl.

pecífica oposición al catolicismo, al cual, naturalmente, no le era extraña una actitud semejante.

Es indudable que el ascetismo cristiano albergó en su seno matices harto diferentes, tanto en sus manifestaciones externas como en su sentido más íntimo. Pero en Occidente sus manifestaciones más elevadas tuvieron siempre carácter *racional*, ya desde la Antigüedad, y absolutamente en la Edad Media; en eso se basa precisamente la significación histórica de la vida monacal en Occidente por oposición al monacato oriental (no de todo él, pero sí de su tipo más general). Ese carácter se encuentra ya en la regla de san Benito y en la de los cluniacenses, más todavía en los cistercienses y decididamente en los jesuitas, cuyo ascetismo se emancipa tanto de la anárquica huida del mundo como del continuo atormentarse por puro virtuosismo, para convertirse en un método sistemático de conducción racional de la vida, con el fin de superar el *status naturae*, de sustraer al hombre del poder de los apetitos irracionales, y de la dependencia del mundo y la naturaleza, de asegurar la primacía de una voluntad sistemática⁷⁸, de someter sus acciones a permanente *autocontrol* y evaluación de su alcance moral, educando (objetivamente) al monje como trabajador al servicio del reino de Dios y asegurándole (subjectivamente), a la vez la salvación del alma. Pues bien, este *activo* dominio de sí mismo que era el fin de los *Exercitia* de San Ignacio y de las formas más altas de la virtudes racionales monacales⁷⁹ venía a coincidir con el decisivo ideal de vida práctico del puritanismo⁸⁰. Ya en el profundo desprecio con que en los relatos sobre los interrogatorios de sus mártires se opo-

⁷⁸ Exactamente de la misma manera define su sentido el artículo «ascetismo» del *Kirchenlexikon* católico, de acuerdo con sus formas históricas más nobles y elevadas. También SEEBERG en la *R. E. f. prot. Th. u. K.*, cit. Séanos permitido emplear el concepto en el sentido en que lo hemos venido haciendo, por interesar así a los fines de nuestra investigación. No ignoro, sin embargo, que se lo puede y se lo suele emplear en sentido diferente, más amplio o más estrecho, según se quiera.

⁷⁹ En el *Hudibras* los puritanos fueron comparados a los *descalzos* (Canto I, 18, 19). Un relato de Fieschi, embajador genovés, llama al ejército de Cromwell «asamblea de monjes».

⁸⁰ Yo afirmo expresamente, como se ve, la continuidad interna entre la ascesis monástica extramundana y la profesional; por eso me sorprende extraordinariamente que Brentano (*loc. cit.*, pág. 134, entre otras) alegue en contra mía el hecho de que los *monjes* practicasen y recomendasen la ascesis en el trabajo. En eso culmina todo el «excursus» que dirige contra mí. Pero cualquiera puede ver que esa continuidad es precisamente el supuesto básico de mis razonamientos: La Reforma aplica a la vida profesional en el mundo el ascetismo cristiano racional y la metodización de la vida practicada antes en el claustro. Véase lo que seguidamente digo en el texto, reproduciendo intacto el de la primera edición.

ne la fría y reposada serenidad de sus fieles a la desenfrenada algarabía de los nobles, prelados y funcionarios⁸¹; resalta la alta estimación del reservado autocontrol que representan aún hoy los mejores tipos del *gentleman* inglés y angloamericano⁸². En nuestro lenguaje corriente⁸³: el ascetismo puritano (como todo ascetismo «racional») trabajaba para capacitar a los hombres en la afirmación de sus «motivos constantes» (singularmente en los que aquél les ejercitaba) frente a los «afectos»; aspiraba, por tanto, a educarlos como «personalidad» (en *este* sentido psicológico-formal de la palabra). La finalidad, contra lo que creía el vulgo, era poder llevar una vida alerta, clara y consciente; por ello, la tarea más urgente era terminar de una vez con el goce despreocupado de la espontaneidad vital y el *medio* más importante de la ascesis, poner un *orden* en el modo de vida de los fieles. Todas estas importantes características se dan también en las reglas del monacato católico⁸⁴ con fuerza no menor que en los principios del plan de vida del calvinismo⁸⁵. Esta concepción metódica de la vida humana es la

⁸¹ Así en los muchos relatos sobre los interrogatorios de los herejes puritanos, reproducidos en la *History of the Puritans* de NEAL y en los *English Baptist* de CROSBY.

⁸² Sanford (y otros antes y después que él) derivó del puritanismo el origen del ideal de la *reserve*. Cf. sobre este ideal las observaciones de James BRYCE sobre el colegio americano en el t. II de su *American Commonwealth*. El puritanismo hizo del principio ascético del «dominio de sí mismo» el padre de la moderna *disciplina militar*. (Véase, sobre Mauricio de Orange como creador de las modernas instituciones militares, ROLOFF, en el *Preuss. Jahrbuch*, 1903, t. III, pág. 255). Los *Ironsides* de Cromwell, que, en compacta formación, atacaban al enemigo, pistola cargada en mano, eran muy superiores a los «caballeros», no por un ardor de derviches, sino al contrario, por su frío dominio de sí mismos, que les capacitaba para obedecer ciegamente las órdenes del mando, mientras que aquéllos, con sus cargas en tromba, disolvían en átomos su propia tropa. Véanse muchos detalles sobre la materia en FIRTH, *Cromwells Army*.

⁸³ Cf. especialmente sobre esto WINDELBAND, *Über Willensfreiheit*, págs. 77 ss.

⁸⁴ Aun cuando no con la misma pureza. A menudo, con estos elementos racionales se interferían contemplaciones místicas, factores sentimentales. Pero obsérvese que, a su vez, la contemplación hallábase *metódicamente* regulada.

⁸⁵ Según Richard Baxter, es *pecaminoso todo* lo que es contra la recta *reason* impresa por Dios en nosotros: no sólo aquellas pasiones cuyo objeto es en sí pecaminoso, sino incluso los afectos desmedidos e irracionales, porque destruyen la *countenance* y, como hechos puramente materiales, suprimen la relación racional de toda acción y sentimiento con Dios, y son ofensivos para Él. Cf., por ejemplo, sobre el pecado de la ira, *Chr. Directory*, 2.^a ed., 1678, I, pág. 285 (con una cita de Tauler en la pág. 287); sobre el carácter culpable del *temor*, *ib.*, pág. 287, sp. 2. También se considera *idolatry* el que nuestro *apetito* sea *the rule or measure of eating* (la regla o media del comer), *op. cit.*, I, págs. 310, 316, s. I, y en otros lugares. Como confirmación de estos razonamientos suelen citarse ante

base en uno y otro caso del extraordinario poder superador del mundo del ascetismo; y, sobre todo, explica la mayor capacidad del calvinismo, frente al luteranismo, de asegurar la consistencia del protestantismo como *ecclesia militans*.

Por otra parte, no hay dificultad en señalar dónde radica la *oposición* entre el ascetismo calvinista y el medieval: en la supresión de los *consilia evangelica* y, por tanto, en la transformación del ascetismo en puramente *intramundano*. No es que dentro del catolicismo la vida «metódica» hubiese quedado relegada a las celdas de los claustros; ni en la teoría ni en la práctica ocurrió algo semejante. Ya se ha hecho notar que,⁸⁶ a pesar del escaso radicalismo moral de catolicismo, una vida moral asistemática *no* puede alcanzar los supremos ideales que aquél produjo, incluso para la vida en el mundo⁸⁶. La Orden Tercera de San Francisco, por ejemplo, fue un vigoroso intento de penetración ascética en la práctica cotidiana de la vida que, como es sabido, no fue el último. Ciertamente obras como la *Imitación de Cristo* muestran, *por* el modo como ejercieron su poderosa influencia, que el tipo de conducta exigido en ellas era considerado como algo *muy por encima* del mínimo de moralidad tenido como suficiente para el tipo de vida normal, que no se medía con patrones como los que estableció más tarde el puritanismo. Además todo intento de sistematización de la ascesis intramundana tenía que quedar impregnado por la *práctica* de ciertas instituciones religiosas, como las indulgencias, las cuales, por esa razón, fueron consideradas en la época de la Reforma no ya como un abuso periférico, sino como el máximo mal. En todo caso, lo decisivo es que el hombre que por excelencia vivía metódicamente en sentido religioso *era sólo el monje*; en consecuencia el ascetismo, cuanto más intenso, más debía apartar de la vida

todo las sentencias de Salomón, el *De tranquillitate animi* de PLUTARCO y, a menudo, los escritos ascéticos de la Edad Media (san Bernardo, san Buenaventura, etc.) No cabe mayor oposición al viejo principio de que «quien no guste del vino, de las mujeres y del canto...», que extender el concepto de *idolatry* a todo goce de los sentidos que no esté justificado por razones higiénicas, en cuyo caso el deporte y otras *recreations* están permitidas (véase sobre esto más adelante). Obsérvese que las fuentes aquí citadas no son ni obras dogmáticas ni libros de edificación, sino que se deben a la práctica de la cura de almas y son buena muestra de la dirección en que influían.

⁸⁶ Sentiría, dicho sea de paso, que se interpretase esta exposición mía como un *juicio de valor* expresado a favor de una u otra de estas formas de religiosidad. No es éste mi propósito en este lugar. Sólo me interesa señalar la *influencia* práctica de algunos de sus rasgos que, desde el punto de vista puramente religioso, serán quizás periféricos, pero que han tenido extraordinaria importancia para la conducta práctica.

cotidiana al asceta, ya que la vida específicamente santa consistía precisamente en *superar* la moralidad intramundana⁸⁷. Primero Lutero y, tomándolo de éste, Calvino⁸⁸ rompieron con esto; y el primero, no en virtud de ciertas «tendencias evolutivas» a las que diese realización, sino debido a experiencias totalmente personales (al principio, es verdad, con ciertas vacilaciones al llegar a las consecuencias prácticas; más tarde, con toda decisión, impulsado por la situación *política*). Sebastián Franck supo ver la médula de esta forma de religiosidad cuando dijo que lo propio de la Reforma estuvo en convertir a cada cristiano en monje por toda su vida. Con esto se pusieron barreras al desbordamiento ascético del mundo, y a partir de entonces, las naturalezas más serias y apasionadamente espirituales, que antes habían proporcionado al monacato sus mejores figuras, viéronse obligadas a realizar sus ideales ascéticos dentro del trabajo profesional laico. Empero, el calvinismo añadió algo positivo en el curso de su evolución: la idea de la necesidad de *comprobar la fe* en la vida profana⁸⁹; con esto, la masa de los espíritus más religiosos recibieron un impulso positivo para la práctica de la ascesis; al mismo tiempo, la fundamentación de la ética profesional en la doctrina de la predestinación hizo surgir, en lugar de la aristocracia eclesiástica de los monjes situados fuera y por encima del mundo, la de los santos *en* el mundo, predestinados por Dios desde la eternidad⁹⁰, aristocracia que, con su *character indelebilis*, estaba separada del resto de los hombres, condenados también desde la eternidad, por un abismo mucho más insalvable y terrible en su invisibilidad que el que separaba exteriormente del mundo al monje medieval⁹¹; y la idea de este abismo imprimió su

⁸⁷ Véase muy particularmente el artículo «Moralisten, englische», de E. TROELTSCH, en la *R. E. f. prot. Th. u. K.*, tercera edición.

⁸⁸ Una muestra del sentido en que obraron determinadas ideas y situaciones religiosas *concretas*, que parecen simples «contingencias históricas» la tenemos, por ejemplo, en el hecho de que en los círculos pietistas nacidos de la Reforma se *lamentó* con frecuencia la falta de conventos y de que los experimentos «comunistas» de Labadie y otros fueron únicamente un sucedáneo de la vida conventual.

⁸⁹ Este rasgo ya aparece en muchas confesiones de la misma época de la Reforma. El mismo RITSCHL (*Petitismus*, I, págs. 258 y siguiente), a pesar de que considera la evolución posterior como una degeneración de las ideas reformatoras, no niega que, por ejemplo, en la *Conf. Gall.*, 25, 26, la *Conf. Belg.*, 29, y la *Conf. Helv. post.* 17, «las iglesias particulares reformadas son descritas con notas totalmente empíricas y que de esta verdadera iglesia no forman parte los fieles *si les falta la nota de la actividad moral*» (cf. *supra*, nota 43).

⁹⁰ *Bless God that we are not of the many* (Th. ADAMS, *W. of the Pur. Div.*, pág. 138).

⁹¹ La idea, históricamente tan importante, del *birthright* encontró con esto en

carácter en todos los sentimientos sociales. Pues estos favoritos de la gracia, los elegidos y, por lo mismo, santos, faltándoles la conciencia de la propia debilidad, no se sentían indulgentes ante el pecado cometido por el prójimo, sino que odiaban y despreciaban al enemigo de Dios, que llevaba impreso el signo de la condenación eterna⁹². En algunos casos, este sentimiento se exacerbaba en tales términos que daba lugar a la formación de *sectas*. Tal ocurrió cuando —de modo análogo a la formación de las tendencias «independentistas» del siglo XVII— la creencia genuinamente calvinista de que la gloria de Dios exigía someter a la ley por medio de la Iglesia a los condenados, fue sobrepasada por la convicción contraria, a saber: que constituye una afrenta a Dios admitir en su rebaño a un no regenerado que participa en los sacramentos o los administra en calidad de pastor⁹³; en una palabra, cuando surgió el concepto donatista de iglesia derivado de la idea de comprobación (caso de los bautistas calvinistas); también cuando la exigencia de la Iglesia «pura», como comunidad de los probadamente regenera-

Inglaterra un apoyo importante: «The first born which are written in heaven... As the first born is not to be defeated in his inheritance and he enrolled names are never to be obliterated, so certainly shall they inherit eternal life» (Th. ADAMS, *W. of the Pur. Div.*, pág. XIV).

⁹² El sentimiento luterano del *arrepentimiento* en la penitencia es completamente ajeno, no tanto en la teoría como en la práctica, al calvinismo ascético más avanzado; éste lo considera moralmente inane, inútil para el condenado; signo de recaída y de santificación imperfecta para el que estando seguro de su elección confiesa un pecado, del que no tiene que arrepentirse, sino que ha de odiarlo y ha de tratar de avanzar en su santificación obrando *ad Dei gloriam*. Cf. lo que dice Ohwe (capellán de Cromwell, 1656-58) en *Of men's enmity against God and of reconciliation between God and Man, W. of the Purit. Div.*, pág. 237: «The carnal mind is *enmity* against God. Is it the mind, therefore, not as speculative merely, but as practical and active, that must be renewed». (*Eod.*, pág. 246): «Reconciliation... must begin in 1) a deep conviction... of your former *enmity*... I have been *alienated* from God; 2) (pág. 251) a clear and lively apprehension... of the monstrous iniquity and wickedness thereof». Aquí sólo se habla de odio contra el pecado, no contra el pecador. Pero ya la célebre carta de la duquesa Renata de Este (madre de «Leonor») a Calvino —en la que, entre otras cosas, habla del odio que sentiría con su padre y su esposo si supiera que estaban entre los reprobados— muestra cómo el odio se aplicó también a la persona, no sólo al pecado, y es un ejemplo al mismo tiempo de lo que antes se dijo acerca de la ruptura interior del individuo con los lazos de sentimiento natural que le ataban a la comunidad, por obra de la doctrina de la predestinación.

⁹³ «None but those who give evidence of being *regenerated* or *holy* persons ought to be received or counted fit members of visible churches. Where this is wanting, *the very essence of a church is lost*», dice Owen, el vicescanciller calvinista-independentista de Oxford, en la época de Cromwell (*Inv. into the orig. of Ev. Ch.*). Véase también el artículo siguiente.

dos, no se llevó a su última consecuencia (la formación de sectas) surgieron variadas configuraciones en la constitución de las iglesias, como resultado del intento de separar a los cristianos regenerados de los no-regenerados —no maduros aún para los sacramentos—, de reservar a los primeros el gobierno o cualquier otra posición privilegiada y de admitir como pastores sólo a los regenerados⁹⁴.

Naturalmente este método ascético de vida recibió de la Biblia la norma segura que sin duda necesitaba, y por la que se orientó de modo permanente. Y lo que más nos interesa en la «bibliocracia», tan a menudo descrita, del calvinismo, es el hecho de que el *Antiguo* Testamento por estar igualmente inspirado que el Nuevo poseía exactamente la *misma* dignidad que éste en sus preceptos morales (prescindiendo de aquellos que de modo exclusivo se referían a la situación histórica de los judíos o habían sido derogados por Cristo). La ley había sido dada precisamente para los *creyentes* como norma ideal, nunca enteramente realizable, pero dotada de plena validez⁹⁵, mientras que por el contrario Lutero había ensalzado en un principio la *emancipación* de la servidumbre de la ley como privilegio divino del creyente⁹⁶. En la actitud vital del calvinista se nota el influjo de la sabiduría hebraica, tan pragmática y tan empapada a la par del sentimiento de lo divino, cristalizada en los libros más leídos por los puritanos: las sentencias de Salomón y muchos de los Salmos, en los que podemos advertir un marcado carácter *racional*. Tenía razón Sanford⁹⁷ cuando imputaba a la influencia del Antiguo Testamento la tendencia a sofocar los aspectos místicos y en general *sentimentales* de la religiosidad. En todo caso, este racionalismo del Antiguo Testamento poseía un carácter tradicionalista y esencialmente pequeño burgués y no sólo hay que contar con el enérgico *pathos* de los profetas y muchos salmos, sino con elementos que ya en la Edad Media habían proporcionado un punto de apoyo al desarrollo de una específica reli-

⁹⁴ Véase el artículo siguiente.

⁹⁵ *Cat. Genev.*, 149. BAILEY, *Praxis pietatis*, pág. 125: «Debemos obrar en la vida como si nadie más que Moisés hubiese de mandarnos».

⁹⁶ «Para los reformados, la Ley constituye una norma ideal; el luterano se humilla ante ella, como norma inalcanzable». En el catecismo luterano está a la cabeza, para suscitar la *humildad* necesaria; en los catecismos reformadores sigue generalmente al Evangelio. Los calvinistas reprochaban a los luteranos el «sentir verdadero horror a la santificación» (Möhler), mientras que los luteranos echaban en cara a los reformados su orgullo y su «sumisión servil a la ley».

⁹⁷ *Studies and Reflections of the Great Rebellion*, páginas 79 y siguientes.

giosidad sentimental⁹⁸. En último término pues, era el propio carácter fundamentalmente ascético del calvinismo el que seleccionó y asimiló aquellos elementos más afines de la piedad veterotestamentaria.

Una semejanza externa entre la sistematización del estilo ético de vida llevada a cabo por el protestantismo calvinista y la racionalización católica de la vida está en la manera como el cristiano puritano «preciso» *controlaba* de continuo su estado de gracia⁹⁹. La piedad católica moderna, creada ante todo por los jesuitas, especialmente en Francia, y los más celosos círculos eclesiásticos reformados tenían de común la práctica de apuntar de modo sinóptico en el diario religioso los pecados, las tentaciones y los progresos realizados en la gracia¹⁰⁰; pero mientras en el catolicismo este libro servía para una perfecta confesión o para dar al *directeur de l'âme* una base segura en su dirección autoritaria del cristiano (y más aún de la cristiana), el cristiano reformado «se tomaba el pulso» con su ayuda. Todos los moralistas de alguna importancia hacen mención de él, y el mismo Benjamín Franklin ofrece un ejemplo clásico llevando una contabilidad sinóptico-estadística de los progresos realizados por él en cada una de las virtudes¹⁰¹. Por otra parte, la imagen medieval (y clásica también) de la contabilidad divina fue exagerada por Bunyan hasta incurrir en el mal gusto de comparar la relación entre el pecador y Dios con la que media entre el parroquiano y el *shopkeeper* (el tendero): quien cae en deuda podrá ir pagando en todo caso, con el producto de sus méritos, los intereses corrientes, pero nunca el importe del principal¹⁰². El puritano posterior no sólo controlaba su propia conducta, sino la de Dios, cuyo dedo advertía hasta en los más imperceptibles resquicios de la vida: de ese modo, y en oposición a la genuina doctrina

⁹⁸ No hay que olvidar tampoco el *Cantar de los Cantares* —totalmente ignorado por la mayoría de los puritanos—, cuyo erotismo fue determinante en la formación del tipo de piedad de un san Bernardo.

⁹⁹ Sobre la necesidad de este autocontrol cf. el sermón ya citado de Charnock sobre la 2 Cor. 13, 5, *W. of the Purit. Div.*, págs. 161 y s.

¹⁰⁰ Así lo aconsejaban casi todos los moralistas. Por ejemplo, BAXTER, *Chr. Directory*, II, págs. 77 y ss., quien, sin embargo, no oculta los «peligros».

¹⁰¹ Evidentemente, la «contabilidad moral» ha estado muy extendida también en otras partes. Pero faltaba el *acento* principal, ser el medio único de *conocimiento* de la elección o condenación decretada desde la Eternidad, y por tanto, la decisiva *prima* psicológica concedida al cuidado y observación de este cálculo.

¹⁰² Tal era la diferencia decisiva frente a otros modos aparentemente análogos de conducta.

de Calvino, podía saber la razón de que Dios hubiese dispuesto tal o cual cosa. La santificación de la vida podía adoptar, según eso, un carácter análogo a un negocio ¹⁰³. La consecuencia de esta *metodización* de la conducta moral, impuesta por el calvinismo (no por el luteranismo), era una penetrante cristianización de toda la existencia. Hay que tener siempre presente que esta metodización era lo decisivo para la influencia de la vida, si se quiere comprender rectamente la específica acción del calvinismo. De esto resulta que, por un lado, sólo *esta* metodización podía ejercer ese influjo y que, por otro lado, cualesquiera otras confesiones que tuvieran los mismos impulsos morales en este punto decisivo de la idea de comprobación tenían que actuar en el mismo sentido que el calvinismo.

Hasta ahora nos hemos movido en el ámbito de la religiosidad calvinista y por eso hemos presupuesto la doctrina de la predestinación como trasfondo dogmático de la ética puritana como plan de vida ética, metódicamente racionalizado. Hemos procedido así porque ese dogma fue profesado aun fuera del círculo del partido religioso más estrictamente adicto a la doctrina de Calvino: los «presbiterianos», que constituyeron la piedra angular de toda la doctrina reformada; no sólo fue admitido en la independentista *Savoy declaration* de 1658 sino también en la *Hanserd Knoll confession* baptista de 1689; aun dentro del metodismo, John Wesley, el gran talento organizador del movimiento, era ciertamente partidario de la universalidad de la gracia; pero el gran agitador de la primera generación metodista y su pensador más consecuente, Whitefield, así como los adeptos de Lady Hutington (que durante algún tiempo ejercieron gran influencia) profesaban el «particularismo de la gracia». En su grandioso rigor fue esta doctrina la que, en la época decisiva del siglo XVII, sostuvo en los activos representantes de la «vida santa» la idea de que constituían instrumentos de

¹⁰³ También BAXTER (*Saints' everlasting rest*, c. XII) explica la *invisibilidad* de Dios del modo siguiente: Del mismo modo que se ejerce comercio por correspondencia con un extraño a quien nunca se ha visto, así también «por el comercio místico con el Dios invisible» podría adquirirse «una perla preciosa». Estas metáforas mercantiles, que sustituyen las de tipo *forense* corriente en muchos moralistas antiguos y en el luteranismo, son características del puritanismo, según el cual el hombre ha de «comerciarse» por sí mismo su propia bienaventuranza. Cf. también el siguiente pasaje de un sermón: «We reckon the value of a thing by that which a wise man will give for it, who is not ignorant of it nor under necessity. Christ, the Wisdom of God, gave himself, his own precious blood, to redeem souls and he knew what they were and had no need of them» (Matthew HENRY, «The worth of the soul», *W. of the Pur. Div.*, pág. 313).

Dios y ejecutores de sus providenciales designios¹⁰⁴ y la que impidió su colapso prematuro en una justificación por las obras de orientación puramente utilitarista e inmanente, que hubiera sido incapaz de realizar tan extraordinarios sacrificios en favor de finalidades ideales e irracionales. Y la combinación de la fe en normas incondicionalmente válidas con el absoluto determinismo y la plena trascendencia de la divinidad (realizada de modo genial a su manera), era también mucho más *moderna* en principio que aquella otra doctrina, más suave y más accesible al sentimiento, que subordinaba al mismo Dios a la ley moral. Pero sobre todo la idea de la *comprobación* (fundamental para nuestra investigación) como punto psicológico de partida de la moral metódica, necesitábamos estudiarla precisamente en la doctrina de la predestinación y en su significado para la vida cotidiana como su «medio de cultivo» puro, por cuanto teníamos que partir de este dogma como la forma más consecuente del esquema de conexión entre fe y moralidad, que se encuentra en forma muy semejante en denominaciones a considerar más adelante. Dentro del protestantismo, las consecuencias que necesariamente tuvo *esa doctrina* sobre la conducta ética de sus primeros adeptos constituyeron la más radical antítesis de la relativa importancia moral del luteranismo. La *gratia amissibilis*, que el luterano podía recuperar en cualquier instante por el arrepentimiento y la penitencia, no podía albergar el menor impulso hacia lo que estimamos ser el más importante producto del protestantismo ascético: la racionalización sistemática de la entera vida moral¹⁰⁵. La piedad luterana dejó, pues, libre paso

¹⁰⁴ Frente a esto afirmaba ya el mismo Lutero: «El llorar supera al obrar, y el padecer es superior a toda acción».

¹⁰⁵ Esto se pone claramente de relieve en la evolución de las teorías éticas del luteranismo. Véase acerca de esto HOENNICKE, *Studien zur altprotestantischen Ethik*, Berlín, 1902, y la notable recensión de TROELTSCH en el *Gött. Gel. Anz.*, 1902, núm. 8. En esto, la aproximación de la doctrina luterana al antiguo calvinismo *ortodoxo* era frecuentemente muy considerable. Pero, al mismo tiempo, se abría camino la otra orientación religiosa. Melanchthon, con el fin de dar un asidero a la vinculación de la moralidad con la fe, puso en primer plano el concepto de *expiación*. La expiación impuesta por la ley debe preceder a la fe, aun cuando las buenas obras deben seguir a ésta, pues, de otro modo —fórmula casi puritana— no sería verdadera fe justificante. Consideró posible alcanzar en la tierra una cierta medida de relativa perfección; más aún, en un principio, Melanchthon llegó a proclamar que la justificación se da para hacer capaz al hombre de realizar buenas obras, y que en la creciente perfección consiste el grado de bienaventuranza terrenal que puede garantizar la fe. Y también en los dogmáticos posteriores del luteranismo se afirmó, en términos análogos a los empleados por los reformados, que las buenas obras son los *frutos* necesarios de la fe, y que

a la espontaneidad vital de los impulsos y los sentimientos: carecía del impulso interior hacia el autocontrol constante y hacia toda reglamentación planificada de la propia vida, característicos de la

ésta puede dar lugar a una nueva vida. A la cuestión de lo que son las «buenas obras», contestaba ya Melanchthon, y más aún los luteranos posteriores, remitiéndose a la ley. Como reminiscencia de las primitivas ideas luteranas quedó sólo la menor estimación concedida a la bibliocracia, especialmente el seguimiento de cada norma particular del Antiguo Testamento. El Decálogo, como codificación de los principios más importantes de la moralidad, siguió siendo en esencia la norma del obrar humano. Sin embargo, no existía un puente seguro que pusiese en comunicación su validez estatutaria con la significación cada vez más exclusiva de la fe para la justificación, porque, como ya dijimos, esta fe tenía un carácter completamente luterano de la primera época, como tenía que ser así en una Iglesia que se consideraba a sí misma como organismo para la salvación; pero, al mismo tiempo, no había sido sustituido por ningún criterio nuevo. Por miedo a perder el fundamento dogmático (doctrina de la *sola fides*) no se quiso proclamar la racionalización ascética de la vida como tarea ética impuesta al individuo; faltaba el resorte que diera a la idea de la comprobación la importancia que en el calvinismo le diera la idea de la predestinación. También la interpretación mágica de los sacramentos (coincidente con la ausencia de esta *doctrina*), sobre todo el situar la *regeneratio* (o su comienzo, al menos) en el *bautismo*, tenía que ser un obstáculo para el progreso de la moralidad metódica, supuesto el *universalismo* de la gracia, puesto que atenuaba la distancia existente entre el *status naturalis* y el estado de gracia, si se recuerda, sobre todo, lo mucho que el luteranismo acentuaba la idea del pecado original. Y no menos la interpretación exclusivamente *forense* del acto de justificación, que presuponía la variabilidad de las decisiones divinas por la intervención del acto concreto expiatorio del pecador convertido. Y precisamente esa interpretación fue acentuada de modo especial por Melanchthon. El cambio total de su doctrina, que se manifiesta por esta importancia cada vez mayor concedida a la *expiación*, guarda también conexión íntima con su profesión del «libre albedrío». Todo esto decidió el carácter ametódico del estilo de vida luterano. Para el luterano medio, reconocida la práctica de la confesión, el contenido de la salvación tenía que estar constituido por actos *concretos* de gracia para pecados concretos, no por la formación de una aristocracia de santos que se iba creando por sí misma la certeza de su salvación. De ese modo no podía llegarse ni a una moralidad *emancipada* de la ley ni a un ascetismo racional inspirado en la ley, sino que la ley coexistía inorgánicamente con la fe, como estatuto y como postulado ideal; al propio tiempo, puesto que se rechazaba la estricta bibliocracia como santificación por las obras, su contenido no podía ser más inseguro, impreciso y, sobre todo, asistemático. Y, como dice TROELTSCH (*op. cit.*) de las teorías éticas, la vida se quedó en una suma de simples propósitos nunca logrados» que, al quedarse fijos en una serie de preceptos inciertos, no influían en «un conjunto vital interdependiente», sino que, en lo esencial, de acuerdo con la evolución sufrida por el propio Lutero, significaban un conformarse a la situación dada a cada cual en la vida, tanto en el detalle como en lo importante. El tan lamentado «plegarse» del alemán a culturas extrañas, su facilidad para cambiar de nacionalidad es algo que, esencialmente aparte de determinadas fatalidades políticas de esta nación, debe ponerse en la cuenta de esta evolución que todavía hoy influye en todas nuestras condiciones de vida. La apro-

lúgubre doctrina calvinista. Un genio religioso como Lutero vivía despreocupado en esta atmósfera de libre apertura al mundo, sin temor a una recaída en el *status naturalis* (mientras le bastase la fuerza de sus propias alas). Aquella forma sencilla, fina y de tan peculiar talante de la piedad, que adornó a muchos de los más nobles ejemplares representativos del luteranismo (así como su moralidad sin ley), pocas veces encontró paralelo en los puritanos genuinos, pero lo tuvo en cambio en representantes del anglicanismo mitigado como Hooker, Chillingsworth y otros. Pero para el luterano medio, aun el virtuoso, nada era más seguro que el haber sido arrancado sólo temporalmente del *status naturalis* mientras duraba el efecto de cada acto de confesión o de predicación. Es bien conocida la diferencia, que tanto llamaba la atención de los contemporáneos, entre el nivel moral de las cortes reformadas y el de las luteranas, degradadas a menudo en la bebida y la brutalidad¹⁰⁶, así como el escaso resultado obtenido por el clero luterano con la pura predicación de la fe comparado con el del movimiento ascético de los baptistas. Lo que se percibe en los alemanes de «encanto» y «naturalidad» frente al ambiente vital que se trasluce todavía hoy (incluso en los rasgos fisonómicos) en los angloamericanos, como efecto de aquella radical aniquilación de la espontaneidad del «status naturalis» y que a los alemanes les extraña como rigidez, falta de libertad y estrechez espiritual, es justamente la característica que diferencia dos tipos opuestos de modos de vida, surgidos del hecho de que el luteranismo no es capaz de impregnar ascéticamente la vida del hombre. En este sentimiento se expresa la antipatía que el despreocupado «hijo del mundo» siente contra la ascesis. Pues la doctrina luterana de la gracia carecía del impulso psicológico a sistematizar la conducta, racionalizándola con arreglo a un método. Por lo demás, ya veremos que ese impulso que determina el carácter ascético de la piedad, en sí mismo *podía* ser producido por motivaciones religiosas de varia índole: la doctrina de la predestinación era sólo una posibilidad entre otras muchas, si bien no sólo era, intrínsecamente, de una extraordinaria consecuencia, sino que produjo el más formidable efecto psicológico imaginable¹⁰⁷. Comparados con el calvinismo

piación subjetiva de la cultura fue débil, porque se realizaba esencialmente por medio de la aceptación pasiva de lo mandado por la «autoridad».

¹⁰⁶ Véase acerca de estas cosas el libro de THOLUCK: *Vorgeschichte des Rationalismus*.

¹⁰⁷ Sobre el distinto efecto de la doctrina *islámica* de la predestinación (o, mejor, *predeterminación*) y sus fundamentos, véase la ya citada tesis doctoral

los movimientos ascéticos *no* calvinistas, considerados puramente desde el punto de vista de la motivación religiosa de su ascesis, aparecen como *atenuaciones* de la cohesión propia del calvinismo.

También en la realidad histórica, por su parte, en la mayoría de los casos, la forma reformada de ascetismo fue o imitada por los restantes movimientos ascéticos, o utilizada comparativa o supletivamente en el desarrollo de principios que se desviaban de ella o, simplemente, la superaban. Pero a veces, no obstante la distinta fundamentación dogmática de la fe, las consecuencias en el orden ascético eran las mismas; debíase ello, como en otro lugar se mostrará, a la influencia de la *constitución* eclesiástica¹⁰⁸. *Históricamente* la idea de la predestinación constituye, en todo caso, el punto de partida de aquella dirección ascética que se suele designar corrientemente como «pietismo». Mientras este movimiento se mantuvo en el seno de la Iglesia reformada, es casi imposible trazar un límite preciso entre los calvinistas pietistas y no pietistas¹⁰⁹.

(Facultad de Teología, Heidelberg) de F. ULLRICH, *Die Vorherbestimmungslehre im Islam und Christentum*, 1912. Sobre la doctrina predestinacionista de los jansenistas, cf. P. HONIGHEIM, *op. cit.*

¹⁰⁸ Véase acerca de esto el artículo siguiente de esta colección.

¹⁰⁹ RITSCHL, *Geschichte des Pietismus*, I, pág. 152, quiere encontrar este límite en la época anterior a Labadie (basándose únicamente en *specimina* holandeses), alegando: *a*) que los pietistas formaron conventículos; *b*) que la idea de la «inanidad de la criatura» fue cultivada «en forma directamente contraria al interés evangélico por la bienaventuranza»; *c*) que «el aseguramiento de la gracia en el tierno trato con Cristo Nuestro Señor» se buscó de modo totalmente contrario al espíritu reformado. La primera nota sólo conviene en esta primera época a uno de los autores tratados por él; la idea de la «inanidad de la criatura» era hija auténtica del espíritu calvinista y sólo allí donde condujo en la práctica a aislarse del mundo se apartó de vías del protestantismo normal. Finalmente, el sínodo de Dordrecht había incluso ordenado en cierta medida (con fines catequísticos) los conventículos. De las características de la piedad pietista, analizadas en la exposición de Ritschl, habría quizás que considerar las siguientes: *a*) el «precisismo», en su sentido de servil sumisión a la letra bíblica en todas las *exterioridades* de la vida, tal como lo representa a veces Gisbert Voet; *b*) la consideración de la justificación y de la reconciliación con Dios no como fin último, sino como simple *medio* para una vida ascética santa, como quizá se encuentra en Londenstey, aun cuando ya lo anticipó Melancthon (cfr. pp. 127-128, nota 105); *c*) la alta estima de la «lucha expiatoria» como característica de regeneración genuina, como enseñó por vez primera W. Teellink; *d*) la abstinencia de la Eucaristía en el caso de que participasen en ella personas no regeneradas (de lo que se hablará en otra ocasión) y en conexión con esto, la formación de conventículos, más allá de los límites de los cánones de Dordrecht, con renacimiento de la «profecía», es decir, la interpretación de las Escrituras por no teólogos, incluso mujeres (Anna Maria Schurmann). Todo esto

Casi todos los representantes más notables del puritanismo han sido ocasionalmente incluidos entre los pietistas; y, desde luego, es completamente lícito considerar como prolongación pietista de la auténtica doctrina de Calvino todas las conexiones que más arriba describimos entre la idea de la comprobación y la doctrina de la predestinación con su interés subyacente por la obtención de una *certitudo salutis* subjetiva. El origen del revival ascético dentro de las comunidades reformadas fue unido de ordinario, singularmente en Holanda, con un renacimiento de la doctrina de la predestinación, periódicamente olvidada o, al menos, atenuada. Por eso, en Inglaterra no suele usarse nunca el concepto de «pietismo»¹¹⁰.

son cosas que constituían otras tantas desviaciones, a veces de gran importancia, de la doctrina y la práctica de los reformadores. Pero, en relación con las direcciones no expuestas por Ritschl, en particular la tendencia de los puritanos ingleses, tales desviaciones no son sino una acentuación de tendencias comunes a todo el desarrollo de esta piedad, *exceptuando la c*). La objetividad de la exposición de Ritschl padece porque este gran sabio introduce en ella sus convicciones sobre política eclesiástica o, mejor, religiosa; y su antipatía contra toda religiosidad de tipo *ascético* le hace considerar como recaída en el «catolicismo» toda evolución en este sentido. Pero, al igual que el catolicismo, también el antiguo protestantismo admitía *all sorts and conditions of men* en su seno y, sin embargo, la Iglesia católica rechazó el rigorismo de la ascesis profana, en forma de jansenismo, tanto como el pietismo repudió el quietismo específicamente católico del siglo xvii. En todo caso, para nuestro propósito, el pietismo se convierte en algo, no gradual, sino cualitativamente distinto en sus efectos, allí donde el exacerbado temor ante el «mundo» determinó una evasión de la vida profesional privada, es decir, una tendencia a formar conventículos sobre base conventual-comunista (Labadie) o, (como se dijo por los contemporáneos de algunos pietistas extremistas) al consciente *abandono* del trabajo profesional en el mundo por la contemplación. Naturalmente, esta consecuencia se dio a menudo cuando la contemplación comenzó a adquirir los rasgos que Ritschl designa como bernardinismo, porque se la encuentra por vez primera en la interpretación por san Bernardo del *Cantar de los Cantares*: una religiosidad mística y sentimental, que aspira a una *unio mystica* de matiz cripto-sexual. Desde el punto de vista de la psicología religiosa, representa un *aliud* frente a la piedad reformada, pero también frente a su interpretación ascética por hombres como Voet. Ritschl trata luego de unir bajo el mismo anatema este quietismo con la *ascesis* pietista, señalando las frecuentes citas que encuentra en la literatura pietista de escritores católicos místicos o ascéticos. Ahora bien, también moralistas ingleses y holandeses «nada sospechosos» citan a San Bernardo, san Buenaventura y Tomás de Kempis. La relación que las iglesias reformadas mantenían con el pasado católico era harto compleja, y según cuál sea el punto de vista que interese destacar, se verán nuevos matices de esta conexión con el catolicismo o con determinados aspectos del mismo.

¹¹⁰ El profundo artículo sobre «pietismo» de MIRBT en la tercera ed. de la *R. E. f. Prot. Tb. u K.* trata la génesis del pietismo, prescindiendo completamente de sus antecedentes reformados, únicamente como una experiencia religiosa personal

Pero también el pietismo continental reformado (en los Países Bajos y en la Baja Renania), igual que, por ejemplo, la religiosidad de Bailey no era en sus comienzos básicamente sino una exacerbación del ascetismo reformado: de tal modo se insistió en la *praxis pietatis*, que se relegó a un segundo plano o se consideró indiferente la ortodoxia dogmática. Era posible que los predestinados cayesen también eventualmente en errores dogmáticos, como en otros pecados, y la experiencia enseñaba que muchísimos cristianos totalmente desorientados en teología académica producían los frutos más evidentes de la fe, mientras que el mero saber teológico no implicaba en modo alguno la seguridad de la comprobación de la fe en la conducta¹¹¹. Por consiguiente, el saber teológico no era

de Spener, criterio que nos resulta un tanto extraño. Como introducción al pietismo es digna de leerse la descripción de Gustav FREYTAG en los *Bildern aus deutschen Vergangenheit*. Sobre los comienzos del pietismo inglés, véase, de la literatura de la época, W. WHITAKER, *Prima institutio disciplinae pietatis* (1570).

¹¹¹ Como es sabido, esta concepción ha permitido al pietismo ser uno de los principales representantes de la idea de *tolerancia*. Digamos algo acerca de esto. Prescindiendo de la *indiferencia* del humanismo de la Ilustración, que por sí misma jamás ejerció gran influencia práctica, sus fuentes principales en Occidente fueron las siguientes: *a*) la razón de Estado, puramente política (arquetipo: Guillermo de Orange); *b*) el mercantilismo (como, por ejemplo, se ve claro en Amsterdam, y en las numerosas ciudades, terratenientes y potentados que admitieron a los sectarios como factores del progreso económico); *c*) el giro radical de la piedad calvinista. Pues, en el fondo, la predestinación excluía la posibilidad de que el Estado favoreciese auténticamente la religión por medio de la intolerancia; al fin y al cabo no se salvaban almas por este medio; sólo la idea de la *hora debida a Dios* determinaba a la Iglesia a pretender el apoyo del estado para sofocar la herejía. Y cuanto más se insistió en la necesidad de que pastores y participantes de la Eucaristía perteneciesen por igual al círculo de los elegidos, tanto más insoportable tenía que resultar toda intromisión estatal en la provisión de cargos eclesiásticos y la colación de parroquias, como prebendas, a favor de alumnos de las universidades tal vez no regenerados, sólo por el hecho de poseer una formación teológica: llegó así a rechazarse por completo que los titulares del poder político, cuya conducta distaba con frecuencia de ser intachable, se inmiscuyesen lo más mínimo en los asuntos de la comunidad. El pietismo reformado fortaleció este punto de vista, al desvalorizar la ortodoxia dogmática y dar una interpretación cada vez más laxa al principio *extra Ecclesiam nulla salus*. Según Calvino, lo único compatible con la gloria de Dios era la *sumisión* de los condenados a la Institución divina de la iglesia; en Nueva Inglaterra se aspiró a constituir la Iglesia como aristocracia de los santos comprobados; y ya los independientes radicales rechazaron toda intervención de los poderes civiles o de cualquier otro poder jerárquico en el examen de la «comprobación», posible únicamente dentro de *cada* comunidad. La idea de que la gloria de Dios exige someter también a los réprobos a la disciplina eclesiástica fue desplazada por la idea contraria (latente desde el primer momento, y cada vez afirmada con mayor decisión) de que es una ofensa a la gloria de Dios participar en la comunión con un condenado. La conse-

garantía de elección¹¹². Por eso el pietismo se inauguró con una profunda desconfianza hacia la Iglesia de los teólogos¹¹³, a la que,

cuencia de esto tenía que ser el voluntarismo, es decir, la creación de la *believers' Church* o comunidad religiosa en la que únicamente los regenerados tenían cabida. El bautismo calvinista, al que pertenecía, por ejemplo, el jefe del «parlamento de los santos», Praisegod Barebone, fue el que con mayor decisión extrajo las consecuencias de esta idea. El ejército de Cromwell defendió la libertad de conciencia y el parlamento de los santos llegó a proclamar la separación de la Iglesia y el Estado, *porque* sus miembros eran piadosos pietistas, es decir, por religiosidad positiva; *d)* las *sectas baptistas* de las que en seguida hablaremos, y sobre todo las más vigorosas y más consecuentes, profesaron desde el primer momento este principio: que sólo los personalmente regenerados podían hallar cabida en la comunidad de la Iglesia; por eso se aborrecía todo carácter de «organización» de la Iglesia y toda intervención del poder temporal. Era, pues, también un motivo *religioso-positivo* el que producía esta nueva existencia de tolerancia absoluta. El primero que proclamó la tolerancia y la separación del Estado y la Iglesia por razones análogas, una generación antes que los baptistas y dos generaciones antes que William Rogers, fue John Browne. La primera declaración de una comunidad eclesiástica en este sentido parece ser la Resolución de los baptistas ingleses en Amsterdam en 1612 ó 1613: «The magistrate is not to middle with religion or matters of conscience... because Christ is the King and lawgiver of the Church and conscience». El primer documento oficial de una comunidad eclesiástica que exige del Estado, como un *derecho*, la *protección positiva* de la libertad de conciencia, es el art. 44 de la Confesión de los baptistas (particular) de 1644. Repetamos expresamente que es completamente errónea la opinión sustentada en ocasiones de que la tolerancia, *en cuanto tal*, ha sido favorable para el capitalismo. La tolerancia religiosa no es cosa específicamente moderna ni occidental. La hubo en China y la India, en los grandes imperios asiáticos de la época helénica, en el imperio romano, en los imperios islámicos, durante largas épocas y sólo limitada por motivos de razón de Estado (que también hoy la limitan), y en una extensión como no fue conocida en el mundo en los siglos xvi y xvii y mucho menos en los países donde *dominaba* el puritanismo, como por ejemplo Holanda y Zelanda en la época de su apogeo político-económico o en la puritana Inglaterra (Vieja o Nueva). En cambio, antes y después de la Reforma, lo característico del Occidente era la *intolerancia confesional*, como la hubo, por ejemplo, en el imperio de los Sasánidas, y también durante algunas épocas en China, India y Japón, aun cuando por motivos predominantemente políticos. Por consiguiente, la tolerancia *en cuanto tal* no tiene nada que ver con el capitalismo. Ha dependido siempre de a quién ha favorecido. Sobre las consecuencias del principio de la *believers' Church* se hablará en el artículo siguiente.

¹¹² En su aplicación práctica, esta idea se manifiesta, por ejemplo, en los *tryers* de Cromwell, que eran examinadores de los candidatos al cargo de predicador. No buscaban tanto la información teológica como el estado subjetivo de gracia del candidato. Véase también el artículo siguiente.

¹¹³ La característica desconfianza que el pietismo sentía hacia Aristóteles y la filosofía clásica en general, se encuentra ya latente en CALVINO (cf. *Inst. Christ.*, II, c. 2, pág. 4; III, c. 23, 5; IV, c. 17, 24). En Lutero no era menor en un principio, aun cuando la influencia humanista (sobre todo a través de Melanchthon) y las imperiosas necesidades de la enseñanza y la apologetica lo obligaron a cambiar de

sin embargo (ésta es una de sus características), permaneció fiel oficialmente, limitándose a agrupar a los adeptos de la *praxis pietatis* en «conventículos» separados del mundo¹¹⁴; quería hacer bajar a la tierra y hacer visible en ésta la Iglesia invisible de los santos pero sin llegar a constituirse en sectas; se conformó con buscar un refugio en el que llevar una vida muerta a todo influjo mundano, orientada hasta el más mínimo detalle hacia la voluntad de Dios, para asegurarse de ese modo la propia regeneración, aun en las particularidades de la vida cotidiana externa. De ese modo, la *ecclesiola* de los verdaderamente convertidos podía saborear ya en la comunión con Dios su bienaventuranza en este mundo, a través de una práctica ascética intensificada (lo que, por lo demás, era común a toda forma de pietismo auténtico). Esta aspiración presentaba algún parentesco espiritual con la *unio mystica* luterana y condujo con frecuencia a un mayor cultivo del aspecto *sentimental* de la religión, al adecuarse más al tipo medio del cristiano reformado. Desde *nuestro* punto de vista, podríamos considerar que en *esto* radica lo que caracteriza al pietismo dentro de la Iglesia reformada; pues el momento sentimental de la religiosidad, totalmente ajeno a la piedad calvinista y, en cambio, espiritualmente afín a la piedad medieval, orienta la práctica de la religión por las vías del goce terreno de la bienaventuranza, apartándola de la lucha ascética por la seguridad de un futuro ultraterreno. Ese factor sentimental llegó a exacerbarse de tal modo, que la religiosidad tomó en algún momento carácter histérico; debido a la alternativa (demostrada por distintos casos sometidos a investigación neuropática) de estados semisensibles de éxtasis religioso con períodos de postración nerviosa, percibidos como «alejamiento de Dios», se consiguió el efecto opuesto a la austera y rígida disciplina que imponía al hombre la vida santa y sistemática del puritano: la relajación de los «frenos» que protegían la personalidad racional del calvinista contra los

criterio. Naturalmente, también la *Confesión de Westminster* (c. I, 7), coincidiendo con las tradiciones protestantes, enseñaba que lo *necesario* para la bienaventuranza está contenido en la Escritura con toda claridad, incluso para el ignorante.

¹¹⁴ Contra esto se alza la protesta de las iglesias oficiales, como todavía el *Catecismo (abreviado) de la Iglesia presbiteriana escocesa* de 1648, pág. VII: se condena como usurpación de las facultades del *cargo* la participación en las oraciones domésticas de personas *no pertenecientes* a la misma familia. El pietismo, como todo comunitarismo ascético, arrancaba al individuo de los lazos que le unían con el patriarcalismo doméstico vinculado con el interés en el prestigio del cargo.

«afectos»¹¹⁵. Del mismo modo, la idea calvinista de la vileza de todo lo creado, percibida *sentimentalmente*, por ejemplo en la forma del llamado «sentimiento de gusano», *podía* acabar por matar toda energía en la vida profesional¹¹⁶ y la idea de la predestinación *podía* convertirse en fatalismo cuando se apropiaban de ella los afectos y sentimientos, en oposición a las tendencias genuinas de la religiosidad calvinista racional¹¹⁷. Finalmente, la tendencia de los santos a aislarse del mundo *podía* conducir (en el caso de una exacerbación *sentimental* de la misma) a organizarse en un régimen semicomunista, siguiendo el modelo monástico, a lo que siempre ha mostrado cierta propensión el pietismo, aun dentro de la Iglesia reformada¹¹⁸. Ahora bien, mientras no se llegó a esta consecuencia extrema a que hubiera llevado el cultivo del *sentimentalismo* religioso, mientras el pietismo reformado aspiró a asegurarse la bienaventuranza dentro de la vida *profesional* profana, el único efecto práctico de los principios pietistas fue un control ascético de la conducta profesional *mucho más* severo y un enraice religioso de la ética profesional más hondo del que *podía* tener la simple «honradez» profana de los cristianos reformados normales, a quienes los pietistas «finos» consideraban cristianos de segunda

¹¹⁵ Tenemos fundadas razones para prescindir aquí de la consideración de los aspectos «psicológicos» (en el sentido técnico-científico de la palabra) de estos contenidos de conciencia religiosos, e incluso hemos evitado el empleo de la terminología correspondiente. El indudablemente rico aparato conceptual de la psicología (incluyendo la psiquiatría) no basta para su directa aplicación a los fines de la investigación de los problemas que aquí nos planteamos sin turbar la objetividad del juicio histórico. El empleo de su terminología sólo serviría para suscitar la tentación de revestir con el velo de una palabrería tan erudita como pedantesca hechos perfectamente comprensibles e incluso triviales, todo para suscitar la apariencia de una mayor exactitud y rigor conceptuales, como por desgracia ocurre en algunos casos típicos, como Lamprecht. Aportaciones que pueden tomarse más en serio para la aplicación de conceptos psicopatológicos a la interpretación de ciertos fenómenos históricos colectivos pueden verse en HELLPACH, *Grundlinien zu einer Psychologie der Hysterie*, cap. 12 y «Nervosität und Kultur». No puedo extenderme aquí más ampliamente en explicar el daño que, a mi juicio, ha causado a este polifacético escritor la influencia de Lamprecht. Todo el que conozca la literatura, aun la más al alcance de cualquiera, podrá darse cuenta del valor nulo que poseen las observaciones esquemáticas de LAMPRECHT acerca del pietismo (en el tomo VII de la *Deutsche Geschichte*) por relación a todos los escritores anteriores sobre el tema.

¹¹⁶ Así, por ejemplo, en los adeptos del *Innige Christendom* de Schortinghuis. Sus fuentes histórico-religiosas son la perícopa del Siervo de Dios del Deutero-Isaías

¹¹⁷ Esto se dio en algunos pietistas holandeses aisladamente y luego bajo la influencia de Spinoza.

¹¹⁸ Labadie, Tersteegen y otros.

categoría. La aristocracia religiosa de los santos (que en el curso de la evolución del ascetismo reformado se fue perfilando con tanta mayor claridad cuanto más en serio se la tomó), pronto fue objeto de organización voluntaria (así, en Holanda) en forma de conventículos mientras que en el puritanismo inglés dio lugar por un lado a la distinción formal entre cristianos activos y pasivos en *la constitución* de la Iglesia, y también a la formación de nuevas sectas, como hemos dicho antes.

En el seno del luteranismo *alemán* nace otra dirección pietista, cuyos nombres representativos son los de Spener, Francke y Zinzendorf, que nos aparta de la vía de la predestinación, aun cuando no necesariamente del ámbito de ideas cuya consecuente coronación ésta constituía; así lo demuestra el notorio influjo calvinista angloholandés que el mismo Spener atestigua y las lecturas de Bailey en sus primeros conventículos¹¹⁹. En cualquier caso, desde *nuestro* peculiar punto de vista el pietismo significa tan sólo la «ascetización» del modo de vida mediante su cuidado y su control metódicos, aun en los ámbitos de la religiosidad no calvinista¹²⁰.

¹¹⁹ Esto se ve con toda claridad cuando SPENER discute la competencia de la autoridad para controlar los conventículos, fuera del caso de desórdenes y abusos, alegando que se trata de un *derecho fundamental* de los cristianos garantizado por la ordenación apostólica (*Theologische Bedenken*, II, págs. 81 y ss.). Tal es, fundamentalmente, el punto de vista puritano respecto a las condiciones y ámbito de vigencia de los derechos del individuo derivados *ex jure divino* y, por lo mismo, inalienables. A RITSCHL no ha escapado ni ésta (*Pietismus*, II, pág. 157) ni la herejía a la que más tarde se alude en el texto (*ib.*, pág. 115). La crítica puramente positivista (por no decir filisteo) que hace de la idea del «derecho fundamental» es completamente antihistórica; a esa idea debemos *todo* lo que aun el más reaccionario admite hoy como *mínimum* en su esfera de libertad; pero tiene razón Rischl pensando que en ambos casos falta una conexión orgánica con el punto de vista luterano de Spener.

Los mismos conventículos (*collegia pietatis*), los famosos *pia desideria* de Spener, a los que dio base teórica y realidad práctica, correspondían esencialmente a los *prophesyings* ingleses, que se encuentran por vez primera en las *Londoner Bibelstunden*, de Joh. v. Lasco (1574) y que más tarde se incluyeron en el inventario de las formas de la religiosidad puritana perseguidas por su rebelión contra la autoridad eclesiástica. Su repudio de la disciplina ginebrina está basado en el hecho de que el «tercer estado» (*status oeconomicus*: los cristianos seculares) *no* forma parte en la Iglesia luterana de la organización eclesiástica. En la discusión de la excomuniación ofrece un débil matiz luterano el reconocimiento de los miembros seculares nombrados por los príncipes para el Consistorio como representantes del «tercer estado».

¹²⁰ El nombre mismo de «pietismo», adoptado por vez primera en el dominio del luteranismo, indica que, a juicio de los contemporáneos, lo característico era el hacer de la piedad (*pietas*) un *ejercicio* metódico.

Pero el luteranismo tenía que sentir como un cuerpo extraño esta ascesis racional, y a las dificultades de aquí derivadas se debe la falta de consecuencia de la doctrina pietista alemana. Para dar un fundamento dogmático a la conducta religiosa sistemática, Spener combina ideas luteranas con la tesis específicamente reformada de considerar «buenas» aquellas obras que son realizadas con la intención de «honrar a Dios»¹²¹ y con la creencia, de resonancias reformadas, en la posibilidad de los regenerados de alcanzar un cierto grado de perfección cristiana¹²². En el fondo, la doctrina carecía de cohesión teórica: Spener, fuertemente influido por los místicos, trató más de describir que de fundamentar el carácter sistemático de modo de vida cristiano (nota esencial también de su pietismo), y lo hizo de modo bastante vago, aun cuando en sentido hondamente luterano¹²³, no derivando la *certitudo salutis* de la santificación, sino adoptando la laxa idea luterana de la vinculación con la fe, en lugar de la de comprobación¹²⁴. Pero, en general, dentro del pietismo, el elemento ascético-racional mantuvo la primacía sobre el factor sentimental; por eso siempre tuvieron vigencia las ideas señaladas por nosotros como fundamentales: primero, que el *signo* del estado de gracia consiste en el desarrollo metódico de la propia santidad entendida como consolidación y perfección crecientes, controlables mediante la *ley*¹²⁵; y en segundo, que la providen-

¹²¹ Ciertamente debe reconocerse que esta motivación corresponde preferentemente al calvinismo, *pero no sólo* a él. Pues a menudo se la encuentra en las *primitivas* ordenaciones de la Iglesia luterana.

¹²² En el sentido de Hebr. 5, 13, 14, Cf. SPENNER, *Theol. Bedenken*, I, 306.

¹²³ Aparte de Bailey y Baxter (v. *Consilia theologica*, III, 6, 1, dist. I, 47, dist. 3, 6), SPENER estimaba especialmente a Tomás de Kempis y Tauler (a quien no siempre comprendió: *Consilia theologica*, III, 6, dist. I, 1). Sobre esto último, véase especialmente *Cons. theol.*, I, I, 1, núm. 7. Para él, Lutero proviene de Tauler.

¹²⁴ Véase en RITSCHL, *loc. cit.*, II, pág. 113. La «lucha expiatoria» de los últimos pietistas (y de Lutero) no era admitida por él como signo *único* de verdadera conversión (*Theol. Bedenken*, III, pág. 476). Sobre la santificación como fruto de la gratitud originada en la fe en la reconciliación —fórmula específicamente luterana—, véanse los pasajes citados en RITSCHL, *loc. cit.*, pág. 115, nota 2. Sobre la *certitudo salutis*, véase, de una parte, *Theol. Bedenken*, I, 234: la verdadera fe no es tanto *sentida emocionalmente* como reconocida en sus *frutos* (amor y obediencia a Dios); de otra, el siguiente párrafo de la misma obra, I, páginas 335 y ss.: «por lo que respecta a la preocupación de cómo podréis aseguraros de vuestro estado de gracia y salvación, encontraréis en nuestros libros [los luteranos] criterios más seguros que los que pudieran encontrarse en escritorzuelos ingleses». Sin embargo, coincidía con éstos en la doctrina de la santificación.

¹²⁵ Los diarios religiosos que recomendaba A. H. Francke constituían el signo exterior de esto. El uso y *costumbre* metódicos de la santificación debían causar el

cia de Dios es la que «opera» en el hombre así perfeccionado, que se distingue por su paciente perseverancia y su *reflexión metódica*¹²⁶. También para A. H. Francke el trabajo profesional era el medio ascético por excelencia¹²⁷; para él era tan seguro como para los puritanos que es Dios mismo quien bendice a los suyos mediante el éxito en su trabajo. Y como subrogado del «doble decreto» recurrió el pietismo a ideas que de modo semejante, aunque menos agudo, afirmaban una aristocracia de los regenerados basada en la gracia particular de Dios, con las mismas consecuencias de orden psicológico antes descritas al hablar del calvinismo¹²⁸. Entre ellas está, por ejemplo, el «terminismo», general e injustamente imputado al pietismo por sus adversarios¹²⁹, es decir, el suponer que la

progreso en la misma y la *separación* de los buenos de los malos: tal es, quizás, el tema fundamental del libro de FRANCKE *Von des Christen Vollkommenheit*.

¹²⁶ Esta doctrina racional del pietismo sobre la providencia se desvía de la interpretación ortodoxa, como se puso de relieve de modo característico en la célebre discusión entre los pietistas de Halle y Loscher, defensor de la ortodoxia luterana. En su *Timotheus Verinus*, LOSCHER va tan lejos que llega a enfrentar todo cuanto se alcanza por obra de la actividad *humana* a los designios providenciales. En cambio, Francke mantuvo siempre un punto de vista diferente: consideró como una «advertencia de Dios» esa repentina irrupción de claridad sobre lo que ha de suceder que es el resultado de la *espera* tranquila de la decisión —de modo análogo a la psicología de los cuáqueros y de acuerdo con la idea común al ascetismo de que el *método* racional es el camino para acercarse a Dios—. Ciertamente Zinzendorf está lejos de la doctrina de Francke sobre la providencia divina, pues que dejó a la *suerte*, en una de sus decisiones más fundamentales, el destino de su comunidad. SPENER, *Theologische Bedenken*, I, pág. 314, se había referido a Tauler para caracterizar la «serenidad» cristiana, en la que hay que abandonarse plenamente a la acción divina, sin intentar cruzarse en su camino obrando precipitadamente por cuenta propia (punto de vista que, en lo fundamental, también compartía Francke). Se destaca por doquiera la actividad de la piedad pietista, esencialmente debilitada en comparación con la del puritanismo, preocupada por buscar la paz en la tierra. Frente a esto, todavía en 1904 afirmaba un dirigente baptista: *first righteousness, then peace* (G. White, que de ese modo resumía, en una comunicación que tendremos ocasión de citar repetidamente, el programa moral de su secta; cf. *Baptist Handbook*, 1904, pág. 107).

¹²⁷ *Lect. paraenet.*, IV, pág. 271.

¹²⁸ La crítica de Ritschl se dirige principalmente contra el continuo *ritornello* de esta idea. Véase el escrito de Francke citado en la nota 125, donde se contiene la doctrina.

¹²⁹ Se encuentra también en pietistas ingleses *no* predestinacionistas, por ejemplo, Goodwin. Cf. sobre éste y otros, HEPPE, *Geschichte des Pietismus in der reformierten Kirche (Historia del pietismo en la Iglesia reformada)*, Leiden, 1879, libro que aún después de la *standard work* de Ritschl sigue siendo indispensable para lo relativo a Inglaterra y, en muchos puntos, para los Países Bajos. Todavía en el siglo XIX preguntaron en Holanda a Köhler (según dice en el libro que citaremos en el artículo siguiente) por el *momento* de su regeneración.

gracia fue ofrecida de modo general a todos, aun cuando sólo una vez o por última vez, en un determinado momento de la vida de cada uno¹³⁰; al que no había sabido aprovechar este momento no le servía de nada el universalismo de la gracia, y quedaba en la situación del olvidado por Dios en la doctrina calvinista. Muy afín a esta teoría era la tesis, sustentada por Francke (que la había abstraído de sus personales experiencias) y muy extendida y aun dominante dentro del pietismo, según la cual, la gracia, sólo podía «irrumper» en circunstancias específicamente únicas y peculiarísimas, tras previa «lucha expiatoria»¹³¹. Y, como, a juicio de los pietistas, no todos estaban preparados para esa experiencia, aquel que no era capaz de realizarla a pesar de la recomendación pietista del método ascético para producirla era considerado como una especie de cristiano pasivo por el regenerado. Por otra parte, la creación de un *método* de lucha expiatoria tuvo la consecuencia de que el logro de la gracia divina fuese también objeto de organización *racional* humana. De este aristocratismo de la gracia provienen todas las objeciones contra la confesión privada suscitadas por la mayoría, no todos (así, Francke) de los pietistas, como lo demuestran las dudas que de continuo presentaban a Spener pastores pietistas y que tanto contribuyeron a socavar las raíces de aquélla, aun dentro del luteranismo: lo que decidía sobre la licitud de la absolución era el *efecto sobre la conducta* de la gracia obtenida mediante la penitencia, siendo imposible contentarse con la mera *contritio* para otorgarla¹³².

La valoración religiosa de sí mismo conduce continuamente a Zinzendorf a la antigua idea del «instrumento de Dios», a pesar de sus vacilaciones ante los ataques de la ortodoxia. Por lo demás, apenas es posible señalar de modo inequívoco cuál era la posición ideológica de este notable «*dilettante* religioso», como le llama Ritschl en lo que nos interesa aquí¹³³; él mismo se consideró repe-

¹³⁰ Buscábase así combatir las relajadas consecuencias de la doctrina luterana de la «recuperabilidad» de la gracia (especialmente la corriente «conversión» *in extremis*.)

¹³¹ SPENER (*Theol. Bedenken*, II, 6, 1, pág. 197) combate la supuesta necesidad de conocer el día y la hora de la «conversión» como signo *inequívoco* de su autenticidad. Para él, la «lucha expiatoria» era tan desconocida como para Melancthon los *terrores conscientiae* de Lutero.

¹³² Es natural que en ello influyese también la interpretación antiautoritaria del «sacerdocio universal», propia de todo ascetismo. En ocasiones se recomendó a los pastores aplazar la absolución hasta que se «comprobase» la autenticidad del remordimiento, lo cual es considerado por Ritschl con razón, como calvinista.

¹³³ Los puntos que nos parecen más esenciales se encuentran recopilados en

tidamente representante del «tropa paulino-luterano», frente al «tropa pietista-jacobeo», el *legalista*. Pero la misma confraternidad, que él admitió y fomentó a pesar de su acentuado luteranismo¹³⁴, y su praxis se manifiestan en su protocolo notarial de 12 de agosto de 1729 de un modo afín en muchos aspectos a la aristocracia calvinista de los santos¹³⁵. Algo parecido se manifiesta también en la discutida atribución del seniorato de la comunidad a Cristo en 12 de noviembre de 1741. De los tres «tropos» de la confraternidad, el calvinista y el moravo se orientaban desde un principio, en lo esencial, en el sentido de la ética profesional reformada. También Zinzendorf expresó con espíritu plenamente puritano, frente a John Wesley, la opinión de que era posible *reconocer* la propia justificación, si no siempre por el mismo justificado, al menos por los *demás*, atendiendo a su modo de conducta¹³⁶. Sin embargo, el momento sentimental ocupó un puesto eminente en la piedad morava y, sobre todo, Zinzendorf se ocupó personalmente de oponerse en su confraternidad a las tendencias ascéticas de la santidad puritana¹³⁷, interpretando en sentido luterano la justificación por

PLITT, *Zinzendorfs Theologie* (3 vols., Gotha, 1869), vol. I, págs. 325, 345, 381, 412, 429, 433 y s., 444, 448; vol. III, págs. 372, 381, 385, 409 y s., vol. III, págs. 131, 167, 176. Cf. también Bernh. BECKER, *Zinzendorf und sein Christentum* (Leipzig, 1900), lib. 3.º, cap. III.

¹³⁴ Pues, ciertamente, pensaba que la *Confesión de Augsburgo* sería un documento auténtico de la vida de la fe cristiano-luterana sólo si se vertiera sobre ella un «ungüento mágico» (como dice en su repulsiva terminología). Leerle es una penitencia, porque su lenguaje, en el que los pensamientos parecen derretirse, produce peores efectos que el «aguarrás cristiano», que tanto asustaba a F. Th. Visscher (en la polémica con el *Christoterpe* [revista religiosa (*N. del T.*)] de Munich).

¹³⁵ «En ninguna religión reconocemos a nadie por hermano que no haya crecido regado por la sangre de Cristo y que no haya seguido *completamente cambiado* en la santificación del espíritu. No reconocemos ninguna comunidad notoria (= visible) de cristianos, más que aquella en la que se enseña en toda su pureza la palabra de Dios y en la que aquéllos *viven de acuerdo con ésta santamente*, como hijos de Dios.» Este último principio procede del pequeño catecismo de Lutero; pero, como observa Ritschl, *en éste* sirve para contestar a la pregunta de cómo se santifica el nombre de *Dios*, mientras que *ahora* se lo utiliza para *delimitar* la Iglesia de los *Santos*.

¹³⁶ Véase PLITT, I, pág. 36. Más decisiva aún es la respuesta citada en PLITT, I, pág. 381, a la cuestión de «si las buenas obras son necesarias para la bienaventuranza»: «Innecesarias y perjudiciales para alcanzar la bienaventuranza; pero, una vez conseguida, son tan necesarias, que quien no las practica tampoco es bienaventurado». Por tanto, una vez más no *ratio essendi*, sino *ratio* —única— *cognoscendi*.

¹³⁷ Por ejemplo, por aquellas caricaturas de la «libertad cristiana» que fustiga RITSCHL, *loc. cit.*, pág. 381.

las obras¹³⁸. Al condenarse los conventículos y mantenerse la práctica de la confesión, se desarrolló una dependencia respecto de los medios sacramentales de salvación, de inspiración esencialmente luterana. A esto se añadió el principio específico de Zinzendorf: que la *puerilidad* del sentimiento religioso es prueba de su autenticidad así como, por ejemplo, el uso del *azar* como medio de revelación de la divina voluntad, desplazando de tal modo el racionalismo de la conducta que, hasta donde pudo llegar la influencia del conde¹³⁹, los factores *sentimentales* antirracionales predominaron en la piedad morava más de lo que era usual en el pietismo¹⁴⁰. La conexión entre moralidad y remisión de los pecados es en la *Idea fidei fratrum* de Spangenberg tan laxa como en todo el luteranismo¹⁴¹. La repulsa que siente Zinzendorf hacia la aspiración metodista de perfección responde (en él como en cualquier otro caso) a su ideal, eudemonista en el fondo, de que los hombres experimenten ya *en esta vida*¹⁴² la bienaventuranza (la «felicidad», como él dice), por medio del *sentimiento*, en lugar de encaminarlos al trabajo racional para asegurársela *en la otra vi-*

¹³⁸ Ante todo, acentuando crudamente la idea de la satisfacción penal en la doctrina de la salvación, que él convirtió en fundamento del método de santificación, una vez que fueron rechazados por las sectas americanas sus intentos misionales de aproximación. Desde entonces consideró la conservación de la *ingenuidad* y de las virtudes de la humilde conformidad como objetivo primordial de la ascesis morava, en cruda oposición a las tendencias dominantes en la comunidad, completamente análogas al ascetismo puritano.

¹³⁹ La cual, sin embargo, tenía sus límites. Por ese motivo es equivocado situar, con Lamprecht, la religiosidad de Zinzendorf en una fase «psíquico-social» de desarrollo. Además, lo que más fuertemente influyó en su religiosidad fue la circunstancia de ser un *conde* con instintos esencialmente feudales. Precisamente, *su lado sentimental* se adaptaría, desde el punto de vista «psíquico-social», tanto a la época de la decadencia sentimental de la caballería como a la del sentimentalismo. Por su oposición al racionalismo europeo occidental, suponiendo que se la pueda valorar desde el punto de vista «psíquico-social», sólo se la puede comprender por la influencia patriarcal del oriente alemán.

¹⁴⁰ Tal resulta de las controversias de Zinzendorf con Dippel, así como —después de su muerte— de las manifestaciones del sínodo de 1764, que pusieron claramente de manifiesto el carácter de organismo de salvación de la confraternidad morava. Véase la crítica que de esto hace RITSCHL, *loc. cit.*, III, pág. 443 y s.

¹⁴¹ Cf., por ejemplo, *2 151, 153, 160. De las observaciones de la página 311 se desprende claramente que es posible la ausencia de santificación a pesar del verdadero arrepentimiento y de la remisión de los pecados, lo cual está de acuerdo con la doctrina luterana sobre la salvación, tanto como contradice a la calvinista (y metodista).

¹⁴² Cf. las manifestaciones de Zinzendorf que cita PLITT, II, pág. 345. Lo mismo SPANGENBERG, *Idea fidei*, pág. 325.

da¹⁴³. Sin embargo, no dejó de estar viva en él la idea de que el valor decisivo de la confraternidad, a diferencia de las otras iglesias, radica precisamente en la actividad de la vida cristiana, en la misión y —en cuanto estaba en relación con ésta— en el trabajo profesional¹⁴⁴; además, la racionalización práctica de la vida, desde el punto de vista de la *utilidad*¹⁴⁵ era un elemento esencial del modo como concebía la vida Zinzendorf. Esto era en él, como en otros representantes del pietismo, consecuencia de una decidida repulsión por toda especulación filosófica (considerada peligrosa para la fe) y la consiguiente preferencia por el saber particular empírico¹⁴⁶; al propio tiempo, revélase ahí el sentido práctico del

¹⁴³ Cf., por ejemplo, la manifestación de Zinzendorf a propósito de Mat. 20, 28, citada en PLITT, III, pág. 131: «Si veo a un hombre a quien Dios ha hecho un don delicado, me alegraré y me aprovecharé del mismo con placer. Pero si observo que no está contento con lo suyo porque todavía hubiese preferido tenerlo mejor, entonces consideraré esta actitud como el comienzo de la ruina de semejante persona». Zinzendorf negaba —principalmente en su conversación con John Wesley en 1743— el *progreso* en la santificación, porque la identificaba con la justificación y sólo la encontraba en la relación establecida *sentimentalmente* con Cristo (PLITT, I, pág. 413). El «estar en posesión» de lo divino sustituye al sentimiento de la «instrumentalidad»: la mística desplaza a la ascesis (en el sentido que se indicará en la introducción a los artículos siguientes). Naturalmente (como se mostrará en el mismo lugar), también es el *habitus* actual y terreno aquello a lo que realmente aspira el puritano. Pero este hábito, interpretado como *certitudo salutis*, es para él el sentimiento activo de su *instrumentalidad*.

¹⁴⁴ Esta derivación impidió a Zinzendorf dar una base ética consecuente al trabajo profesional. Éste rechazó la idea luterana de «servicio de Dios» en la profesión, como criterio decisivo de la «fidelidad de la llamada». Ésta es más bien la recompensa por «fidelidad a la obra del Salvador». (PLITT, II, p. 411).

¹⁴⁵ Conocida es su sentencia: «un hombre racional no debe ser incrédulo y un hombre creyente no debe ser irracional», en su *Sokrates, d. i. Aufrichtige Anzeige verschiedener nicht sowohl unbekannter als vielmehr in Abfall geratener Hauptwahrheiten* (1725), así como la preferencia que manifiesta en sus escritos por escritores como Bayle.

¹⁴⁶ Es bien conocida la marcada preferencia de la ascesis protestante hacia el empirismo racionalizado mediante la fundamentación matemática; aquí no puede discutirse con mayor amplitud. Cf., sobre la orientación de las ciencias hacia la investigación «exacta» matemático-racionalizada, los motivos filosóficos al respecto y su oposición al punto de vista de Bacon, WINDELBAND, *Geschichte der Philosophie*, págs. 305-307, especialmente las observaciones de la pág. 305, *infra*, que rechazan justamente la idea de que la moderna ciencia natural deba su existencia a determinados intereses materiales tecnológicos; sin duda, existen relaciones importantísimas en este sentido, pero de naturaleza harto complicada. Véase también WINDELBAND, *Neuere Philosophie* I, págs. 40 y s. El *punto de vista* decisivo del ascetismo protestante (manifestado del modo más claro en las *Theol. Bedenken* de SPENER, I, pág. 232; III, pág. 260) era que así como se reconoce al cristiano en los *frutos* de su fe, así también el conocimiento de Dios y de sus designios sólo

misionero profesionalizado. La confraternidad, como centro de la misión, era al mismo tiempo una empresa comercial, y de ese modo conducía a sus miembros por la vía de la ascesis intramundana que siempre, y ante todo, se pregunta por las «tareas» de la vida, modelándola planificada y pragmáticamente a la vista de ellas. El único obstáculo es la glorificación (inspirada en el modelo de la vida misional apostólica) del carisma de la *pobreza* apostólica de los «predestinados» por Dios¹⁴⁷, lo que en la práctica equivalía a una revalorización parcial de los *consilia evangelica*. Esto fue un freno para la creación de una ética profesional racional análoga a la calvinista, aun cuando no la impidió absolutamente, como lo demuestra la transformación del movimiento baptista; más bien la preparó interiormente mediante la idea del trabajo efectuado *solamente* «por la profesión misma».

En conjunto, considerando el pietismo alemán desde *nuestro* mencionado punto de vista, hemos de constatar una inseguridad, una vacilación en el entronque religioso de su ascetismo, que con-

puede extraerse del conocimiento de sus *obras*. Por eso, la disciplina preferida de todo el cristianismo puritano, bautizante y pietista era la física y aquellas otras disciplinas matemático-naturales que operaban con un método análogo. Se creía que del conocimiento de las leyes divinas de la naturaleza podía ascenderse a conocer el «sentido» del mundo, al que no podía llegarse, dado el carácter fragmentario de la Revelación divina (idea calvinista), por medio de especulaciones conceptuales. Para las ascesis, el empirismo del siglo xvii era el medio de buscar a «Dios en la naturaleza»; ésta conducía a Dios; la especulación filosófica, por el contrario, parecía apartar de Él. Según SPENNER, la filosofía aristotélica ha sido el mayor daño sufrido por el cristianismo; cualquier otra es mejor, especialmente la «platónica»: *Cons. Theol.*, III, 6. I, dist. 2, núm. 13 Cf. también el siguiente pasaje, tan característico: «Unde pro Cartesio quid dicam non habeo (no lo ha leído), semper tamen optavi et opto, ut Deus viros excitet, qui veram philosophiam vel tandem oculis sisterent, in qua nullius hominis attenderetur auctoritas, sed sana tantum *magistri nescia ratio*». (SPENER, *Cons. Teolog.*, II, 5, núm. 2). Ya es conocido el alcance que han tenido las concepciones del protestantismo ascético para el desarrollo de la *educación*, especialmente de la enseñanza de las ciencias. Combinadas con la actitud hacia la *fides implicita*, dieron como resultado su programa pedagógico.

¹⁴⁷ «Es ésta una clase de hombres que ponen su felicidad poco más o menos en estas cuatro cosas: a) ser... insignificantes, despreciados, ultrajados... b) en descuidar... todos los sentidos que no emplean en servicio de su Señor... c) en no tener nada o desprenderse de lo que reciben... d) en trabajar a jornal no por la ganancia, sino por la *profesión* misma y por el Señor y sus prójimos...» (*Rel. Reden*, II, página 180; PLITT, I, pág. 445). *No todos* podían ni debían ser «discípulos», sino sólo aquellos a quienes llamaba el Señor; pero, según propia confesión de Zinzendorf (PLITT, I, pág. 449), todavía subsisten dificultades, puesto que el Sermón de la Montaña iba formalmente dirigido a *todos*. Salta a la vista la semejanza de este «libre acosmismo del amor» con los antiguos ideales baptistas.

trasta con la férrea consecuencia del calvinismo, y que está determinado por influencias luteranas y por el carácter *sentimental* de su religiosidad. Sin duda, no debe verse en este factor sentimental lo específico del pietismo frente al *luteranismo*¹⁴⁸; pero, en comparación con el *calvinismo*, el grado de racionalización de la vida era mucho menor, puesto que el impulso interior del pensamiento en el estado de gracia perpetuamente controlable (que garantiza la *vida* eterna) fue desviado sentimentalmente hacia lo *presente*; y en lugar de la certeza sobre sí mismo que el predestinado trata de conseguir por medio del trabajo profesional incesante y exitoso, aparece la humildad y fragilidad del ser¹⁴⁹, debida tanto a la excitación del sentimiento, en el sentido de la experiencia puramente interna, como a la práctica de la confesión, mal mirada por el pietismo, pero tolerada por el luteranismo¹⁵⁰; pues en todo esto se manifiesta el modo genuinamente luterano de buscar la salvación, en el que lo decisivo no es tanto la «santificación» práctica cuanto la «remisión de los pecados». A la aspiración racional, ordenada a alcanzar y afianzar el *conocimiento* seguro de la bienaventuranza futura (en la otra vida) la sustituye ahora la necesidad de *sentir* la reconciliación y comunidad con Dios ahora (en esta vida). Pero así como en la vida económica la inclinación al goce actual choca con la estructura «racional» de la «economía», basada en la preocupación por el porvenir, lo mismo ocurre en cierto sentido en la esfera de la vida religiosa. Resulta, pues, notorio que la orientación de la necesidad religiosa en el sentido de *sentimiento* interior actual contenía un *minus* de impulso a la racionalización del *obrar* intramundano, comparado con la necesidad de la «comprobación» en los «santos» reformados, orientada exclusivamente al más allá; mientras que comparado con la fe del luterano ortodoxo, aferrado

¹⁴⁸ Pues para el luteranismo, incluso en la época de los epígonos, no era en modo alguno extraña la interiorización sentimental de la piedad. La distinción fundamental consistía más bien en el factor *ascético*; en la reglamentación de la vida, que, a los ojos de los luteranos, tenía un marcado sabor de «santificación por las obras».

¹⁴⁹ La «angustia del corazón» es mejor signo de la gracia que la «seguridad», según piensa SPENER, *Theol. Bedenken*, I, 324. Naturalmente, también en los escritores puritanos se encuentran a menudo serias advertencias ante una posible «falsa seguridad»; pero la doctrina de la predestinación obraba siempre en la dirección contraria, al menos en la medida en que su influencia determinaba la cura de almas.

¹⁵⁰ Pues el efecto *psicológico* del mantenimiento de la confesión era siempre el *descargo* de la propia responsabilidad del sujeto por su conducta (por eso se la buscaba) y la evitación de las consecuencias rigoristas de los postulados ascéticos.

con espíritu tradicionalista a la palabra y los sacramentos, podía desarrollar un plus de *metodización* religiosa de la conducta. En conjunto, la evolución del pietismo, de Spener y Francke a Zinzendorf, se orientó en el sentido de una *creciente* acentuación de su carácter sentimental. Pero no se manifestaba en ello una «tendencia evolutiva» propia de él; sino que las diferencias eran debidas al distinto medio religioso y social de que procedían sus representantes más autorizados. En esto ya no nos es posible insistir más detalladamente, y tampoco podemos referirnos al modo como se manifiesta lo característico del pietismo alemán en su *expansión* geográfica y social¹⁵¹. Nos limitaremos a indicar que este pietismo sentimental fue perfilando sus rasgos frente a la conducta religiosa del santo puritano en transiciones paulatinas. Para describir, siquiera provisionalmente, una consecuencia práctica de esta diferencia, diremos que las virtudes que cultivaba el pietismo eran del estilo de las que, con sencillez grata a Dios, a la manera de Zinzendorf, podía practicar el «probo» funcionario, empleado, trabajador o artesano¹⁵² o el patrono patriarcal. El calvinismo, en comparación, parece tener mayores afinidades electivas con el puro sentido jurídico y activo del empresario burgués capitalista¹⁵³. Por último, el pietismo sentimental, como ya observó Ritschl¹⁵⁴, era un puro pasatiempo religioso para *leisure classes*. Esta descripción no es exhaustiva, pero sirve para explicar ciertas diferencias, incluso de orden económico, entre los pueblos que han vivido sometidos a la influencia de una u otra de estas dos direcciones ascéticas.

¹⁵¹ En su exposición del pietismo württembergués ha mostrado RITSCHL (tomo III de su citada obra) la fuerte medida en la que ciertos factores puramente *políticos* determinaron incluso la modalidad de la religiosidad pietista.

¹⁵² Véase la frase de Zinzendorf citada en la nota 147.

¹⁵³ Evidentemente, también es «patriarcal» el calvinismo, al menos el auténtico. De la autobiografía de Baxter resulta la conexión entre su actividad y el carácter doméstico de la industria de Kidderminster. Ver el pasaje citado en las *Work of the Pur. Divines*, p. XXXVIII: «The town liveth upon the weaving of Kidderminster stuffs, and as they stand in their loom, they can set a book before them, or edify each other...» Pero, en todo caso, el patriarcalismo presenta en la ética reformada y singularmente baptista, matices distintos que en el seno del pietismo. Este problema sólo puede discutirse ampliamente en otro lugar.

¹⁵⁴ *Lehre von der Rechtfertigung und Versöhnung*, 3.^a ed., I, pág. 598. Cuando Federico Guillermo I consideraba el pietismo como un asunto propio de *rentistas*, la cosa era más cierta para este rey que para el pietismo de un Spener o un Francke, y también sabía el rey perfectamente por qué abría sus Estados a los pietistas con su Edicto de tolerancia.

La unión de la religiosidad sentimental y a la par ascética con la creciente indiferencia y aun repulsa hacia los fundamentos dogmáticos del ascetismo calvinista sirve también para caracterizar la contrapartida angloamericana del pietismo continental: el *metodismo*¹⁵⁵. Ya su nombre pone de relieve lo que los contemporáneos hallaron de chocante en sus adeptos: la «metodización» sistemática de la conducta como medio de alcanzar la *certitudo salutis* que es lo que interesó en todo momento y lo que siempre fue el eje de todo anhelo religioso. Su indudable afinidad (pese a todas las diferencias) con el pietismo alemán en alguna de sus direcciones¹⁵⁶ se descubre sobre todo en el hecho de que el «método» se aplicó especialmente para producir el acto *sentimental* de la «conversión». Sobre todo en territorio americano, donde el metodismo se orientó desde un principio a la misión entre las masas, el sentimentalismo (despertado en John Wesley por influencias moravoluteranas) tomó un fuerte tinte *emocional*. Una lucha expiatoria a veces exacerbada hasta los más terribles éxtasis, realizada en América, preferentemente, en «el banco de la angustia», llevaba a creer en la gracia inmerecida de Dios y, al mismo tiempo y de modo directo, a la conciencia de la justificación y reconciliación. Esta religiosidad emocional, enfrentada a grandes dificultades internas, conectó de modo peculiar con la ética ascética, a la que el puritanismo había impreso para siempre su carácter *racional*. A diferencia del calvinismo, que estimaba engañoso todo lo puramente sen-

¹⁵⁵ Para orientarse en el conocimiento del metodismo debe consultarse el notable artículo escrito sobre este tema por LOOPS en la *Real-Enzykl. f. prot. Theol. u. Kirche*, 3.^a ed. También son útiles los trabajos de JACOBY (especialmente el *Handbuch des Methodismus*, Kolde, Jungst y Southey. Sobre Wesley, cf. TYERMANN, *Life and times of John Wesley*, Londres, 1870. Muy popular es el libro de WATSON (*Life of Wesley*), traducido al alemán. La *Northwestern University* de Evanston, en Chicago, posee una de las mejores bibliotecas para estudiar la historia del metodismo. Una especie de eslabón entre el puritanismo clásico y el metodismo es el poeta religioso Isaac Watts, amigo de Howe, capellán de Oliverio Cromwell y más tarde de Ricardo Cromwell, cuyo consejo trató de buscar Whitefield (cf. SKEATS, pág. 254 y s.).

¹⁵⁶ Prescindiendo de las influencias personales de Wesley, esta afinidad está condicionada históricamente de una parte por la decadencia del dogma de la predestinación y, por otra, por el vigoroso renacimiento de la *sola fides* en los fundadores del metodismo, pero, ante todo, estuvo condicionada por su específico carácter *misional*, que determinaba una repriminación (transformadora) de ciertos métodos medievales del sermón de «resurrección», combinado con formas pietistas. Este fenómeno (que en este respecto no sólo retrocede más atrás del pietismo, sino incluso por relación a la religiosidad bernardina de la Edad Media) no pertenece, seguramente, a la tendencia *general* hacia el «subjetivismo».

timental, consideró como único fundamento incontrovertible de la *certitudo salutis* la seguridad absoluta del agraciado, puramente *sentida*, emanada del testimonio inmediato del espíritu, y cuyo origen debía constatar cada día y cada hora. Según la doctrina de Wesley (que significa una intensificación consecuente de la doctrina de la santificación, a la par que un decisivo desvío de la concepción ortodoxa de la misma), un tal regenerado podía llegar ya en esta vida, por la fuerza de la gracia, a la conciencia de la *perfección*, entendida como limpieza de pecado, en virtud de un segundo proceso interior, de ordinario independiente del primero y casi siempre repentino: la «santificación». Generalmente, esta meta es difícil de alcanzar (como no sea al final de la vida), pero hay que aspirar incondicionalmente a ella, porque ella es en definitiva la que garantiza la *certitudo salutis* y la alegría de la seguridad, en lugar de la «hosca» preocupación de los calvinistas¹⁵⁷; y ella es en todo caso la que justificará al realmente convertido ante sí mismo y ante los demás, porque al menos el pecado «ya no tiene poder sobre él». A pesar de la significación decisiva del autotestimonio del *sentimiento* no por eso se abandonó la necesidad de la conducta santa, inspirada en la *ley*. Al combatir la justificación por las obras, Wesley no hacía más que reproducir la vieja idea puritana de que las obras no son el fundamento real, sino tan sólo el fundamento cognoscitivo del estado de gracia, y aun esto a condición de que sean realizadas exclusivamente *ad gloriam Dei*. La conducta correcta por sí *sola* no tenía efecto alguno —como él sabía por propia experiencia—, tenía que añadirse el *sentimiento* del estado de gracia. En alguna ocasión llegó a calificar las obras como «condición de la gracia», y en la declaración de 9 de agosto de 1771¹⁵⁸ insistía en que quien no realiza ninguna obra buena no puede ser buen creyente; los metodistas ponían constante empeño en hacer notar que lo que les diferenciaba de la Iglesia oficial no era la doctrina, sino el tipo de piedad. La importancia del «fruto» de la fe la apoyaban en I Juan 3, 9, considerando la conducta como claro *signo* de la regeneración. Sin embargo, pronto surgieron dificultades¹⁵⁹; para los metodistas partidarios de la doctrina de la predesti-

¹⁵⁷ Así caracterizó en una ocasión Wesley los efectos de la fe metodista. Se ve claro el parentesco con la «felicidad» de que hablaba Zinzendorf.

¹⁵⁸ Véase la misma en la *Vida de Wesley*, de WATSON (edición alemana), pág. 331.

¹⁵⁹ J. SCHNECKENBURGER, *Vorlesungen über die Lebrbegriffe der kleinen protestantischen Kirchenparteien*, ed. por Hundeshagen, Francfort, 1865, pág. 147.

nación, este desplazamiento de la *certitudo salutis* desde la conciencia de la gracia, en perpetua y renovada comprobación, derivada de la conducta ascética misma, al *sentimiento* inmediato de la gracia y la perfección¹⁶⁰ —pues, en efecto, la seguridad en la perseverancia provenía ahora de cada lucha penitencial— significaba una de estas dos cosas: o una interpretación antinómica de la «libertad cristiana», y en consecuencia el colapso del plan de vida metódico en las naturalezas débiles, o, para quienes rechazaban esta consecuencia, un engreimiento hasta el vértigo de la certeza de sí de los santos¹⁶¹, es decir, una exacerbación sentimentalista del tipo puritano. Ante los ataques de los adversarios se pretendió eludir estas consecuencias, acentuando la validez normativa de la Biblia y la necesidad de la comprobación¹⁶², pero por otra parte, se acabó por fortalecer la posición anticalvinista de Wesley, que proclamaba la amisibilidad de la gracia. Las fuertes influencias luteranas sufridas por Wesley, a través de las confraternidades¹⁶³, fueron favorables a esta evolución y aumentaron la *indeterminación* de la orientación religiosa de la ética metodista¹⁶⁴. Al cabo, sólo se mantuvo, consecuentemente, el concepto de regeneración (seguridad sentimental de la salvación nacida inmediatamente como fruto de la *fe*) como fundamento imprescindible, y el de santificación, con su consecuencia de libertad (al menos virtual) respecto del poder del pecado, como prueba derivada de aquélla del estado de gracia;

¹⁶⁰ Whitefield, jefe del grupo predestinacionista (desaparecido, por desorganizado, después de su muerte), rechazó en esencia la doctrina wesleyana sobre la «perfección». De hecho, ésta no era sino una *sustitutivo* de la idea de la comprobación en los calvinistas.

¹⁶¹ SCHNECKENBURGER, *loc. cit.*, pág. 145. Algo diferente LOOFS, *loc. cit.* Ambas consecuencias son típicas de toda religiosidad de tipo semejante.

¹⁶² Así la conferencia de 1770. Ya la primera conferencia de 1744 había reconocido que el calvinismo y el antinomismo no se apartaban «un pelo» de las palabras bíblicas. Dada su oscuridad, no debían separarse por diferencias doctrinales, con tal se mantuviese la vigencia de la Biblia como norma *práctica*.

¹⁶³ Los metodistas se sentían separados de los Hermanos Moravos por la doctrina sobre la posibilidad de una perfección impecable, rechazada también especialmente por Zinzendorf, mientras que Wesley, por su parte, consideraba «misticismo» la sentimentalidad de la religiosidad morava y llamaba «blasfemos» a los juicios emitidos por Lutero sobre la «ley». Aquí se muestra el límite que siguió separando irreductiblemente al luteranismo de toda especie de conducta religiosa *racional*.

¹⁶⁴ John Wesley hace resaltar en una ocasión que todos: cuáqueros, presbiterianos y episcopalianos, tienen que creer en *dogmas*, excepto los metodistas. Cf. sobre todo esto la exposición (muy sumaria, ciertamente) de SKEATS, *History of the free churches of England*, 1688-1851.

paralelamente, fueron devaluados los medios externos de la gracia, especialmente los sacramentos. Y en todo caso, el *general awakening* que derivó del metodismo, significó en todas partes (también, por ejemplo, en Nueva Inglaterra) una intensificación de la doctrina de la gracia y de la elección¹⁶⁵.

Parece, pues, que para *nuestro* planteamiento, la fundamentación ética del metodismo es tan vacilante como la del pietismo. Pero también en él, la aspiración hacia la *higher life*, la «segunda bendición» servía como una especie de sucedáneo de la doctrina de la predestinación. El haber surgido en Inglaterra le llevó a orientar totalmente la práctica de su ética hacia la del cristianismo reformado inglés, y cuyo *revival* pretendía ser. El acto emocional de la conversión se producía *metódicamente* y, una vez realizado, no había lugar al goce piadoso de la comunidad con Dios (al modo del pietismo sentimental de Zinzendorf), sino que el sentimiento despertado se encauzaba hacia el logro racional de perfección: de ahí que, a diferencia del pietismo alemán, el carácter emocional de la religiosidad no diera lugar aquí a un cristianismo sentimental puramente interior. Schneckenburger ha demostrado certeramente que ello tiene que ver con la escasa importancia del sentimiento del *pecado* (en parte en virtud precisamente del carácter emocional de la conversión), lo cual sigue siendo hoy parte de la crítica al metodismo. En él lo decisivo siguió siendo el carácter *reformado* de la sensibilidad religiosa. La excitación del sentimiento tuvo el carácter de un entusiasmo meramente pasajero, aun cuando -coribánticamente- avivado, y que, por lo demás, no perjudicó en lo más mínimo el carácter racional de la conducta¹⁶⁶. La *regeneration* del metodismo no hizo, pues, más que crear un *complemento* de la pura santidad de las obras: dar un entronque religioso a la conducta ascética una vez abandonada la doctrina de la predestinación. Los signos de la conducta, indispensables para controlar la verdadera conversión, como su «condición», como dice en alguna ocasión Wesley, eran en realidad los mismos que en el calvinismo. En las páginas siguientes, dedicadas a discutir la idea de profesión,

¹⁶⁵ Cf., por ejemplo, DEXTER, *Congregationalism*, págs. 455 y s.

¹⁶⁶ *Puede*, sin embargo, naturalmente, perjudicarlo, como ocurre hoy con los negros americanos. Por lo demás, el carácter a menudo marcadamente patológico de la emoción metodista, a diferencia del sentimentalismo relativamente suave del pietismo, depende íntimamente no sólo de razones históricas y de la publicidad del suceso, sino más bien *quizá* de la poderosa penetración *ascética* de la vida en los territorios en que el metodismo tuvo mayor desarrollo. Pero la solución definitiva de este problema correspondería a los neurólogos.

podemos prescindir de aludir al metodismo, ya que, como fruto tardío¹⁶⁷, no aportó en realidad nada nuevo¹⁶⁸.

El pietismo continental europeo y el metodismo de los pueblos anglosajones son fenómenos secundarios considerados tanto en su contenido ideológico como en su desenvolvimiento histórico¹⁶⁹. Junto al calvinismo, el segundo representante *autónomo* del ascetismo protestante es el movimiento baptista y las sectas de *baptistas*, *mennonitas* y especialmente *cuáqueros*¹⁷⁰ nacidas en su seno

¹⁶⁷ LOOFS (*loc. cit.*, pág. 750) señala expresamente que el metodismo se distingue de otros movimientos ascéticos por haber nacido después de la época de la Ilustración inglesa, poniéndolo en paralelo con el renacimiento (ciertamente, mucho más débil) del pietismo alemán en el primer tercio de este siglo. En todo caso, de acuerdo con RITSCHL (*Lehre von der Rechtfertigung und Versöhnung*, vol. I, págs. 568 y ss.), es lícito señalar el paralelismo con la modalidad que presenta el pietismo en Zinzendorf, que (a diferencia de Spener y Francke) constituye *también* una reacción contra la «Ilustración». Pero, como ya vimos, esta reacción sigue en el metodismo una dirección distinta que en los moravos, al menos hasta donde alcanzaba la influencia de Zinzendorf.

¹⁶⁸ Sin embargo, la desarrolló en el mismo sentido y con idénticas consecuencias que las restantes sectas ascéticas, como lo muestra el texto de J. Wesley que citamos en la pág. 193.

¹⁶⁹ Y, como ya se mostró, *atenuaciones* de la ética ascética consecuente del puritanismo; mientras que si, siguiendo la concepción preferida hoy en día, se considerasen estas ideas religiosas como «exponentes» o «reflejos» de la evolución capitalista, tendría que haber ocurrido precisamente lo contrario.

¹⁷⁰ De los baptistas actuales, sólo los llamados *General Baptists* proceden de los primitivos. Ya se dijo que los *particular baptists* eran calvinistas, que querían limitar a los regenerados o, al menos, a los personalmente adeptos la pertenencia a la Iglesia, por lo cual eran de principio voluntaristas y enemigos de toda Iglesia oficial, aun cuando no siempre fueron consecuentes en la práctica en la época de Cromwell. Unos y otros, a quienes reconocemos toda su importancia histórica como representantes de la tradición baptista, no nos dan motivo suficiente para que los sometamos a un especial análisis dogmático. Es incuestionable que los cuáqueros, aun cuando formalmente constituían una fundación nueva de George Fox y sus colegas, en sus ideas fundamentales fueron simples continuadores de la tradición baptista. La mejor introducción a su historia, mostrando al propio tiempo sus relaciones con baptistas y mennonitas, la ofrece BARCLAY, *The inner life of the religious societies of the Commonwealth*, 1876. Para la historia de los baptistas, cf. H. M. DEXTER, *The true story of John Smith, the Se-Baptist, as told by himself and his contemporaries*, Boston, 1881 (véase a este propósito J. C. LANG, en *Bapt. Quart. R.*, 1883, págs. 1 y ss.); J. MURCK, *A Hist. of the Presb. and Gen. Bapt. Ch. in the W. of Engl.*, Londres, 1835; A. H. NEWMAN, *Hist. of the Bapt. Ch. in the U. S.*, Nueva York, 1894 (*Am. Church Hist. Ser.*, vol. 2); VEDDER, *A short hist. of the Baptists*, Londres, 1897; E. B. BAX, *Rise and fall of the Anabaptists*, Nueva York, 1902; G. LORIMER, *Baptists in history*, 1902; J. A. SEISS, *Baptist system examined*, *Luth. Publ. S.*, 1902; véase también el *Baptist Handbook*, Londres, 1896, y siguientes; *Baptis Manual*, París, 1891-1893, la *Baptist Quart. Review*; la *Bibliotheca sacre* (Oberlin, 1900). La mejor biblioteca baptista parece encontrarse en *Colgate*

durante los siglos XVI y XVII, ya directamente o por adopción de sus formas de pensamiento religioso¹⁷¹, y que constituyen agrupaciones religiosas cuya ética descansa en principios esencialmente he-

College, en el estado de Nueva York. La mejor colección para la historia de los cuáqueros es la de la *Devonshire House*, de Londres (no utilizada por mí). El moderno órgano oficial de la ortodoxia es el *American Friend* editado por el profesor Jones; la mejor historia de los cuáqueros ha sido escrita por Rowntree. Véase también: Rufus B. JONES, *George Fox, an autobiography*, Filadelfia, 1903; Alton C. THOMAS, *A hist. of the of Friends in America*, Filadelfia, 1895; Edward GRUBB, *Social aspects of Quaker Faith*, Londres, 1899. Añádase a esto la muy abundante y excelente literatura *biográfica*.

¹⁷¹ Es uno de los muchos méritos de la *Kirchengeschichte*, de Karl Müller, haber concedido dentro de su exposición el puesto que merece al movimiento baptista, grandioso a su manera, pese a su aparente intrascendencia. Como ningún otro, tuvo que sufrir la persecución implacable por parte de *todas* las iglesias, por lo mismo que quiso ser *secta* en el sentido específico de la palabra. Como consecuencia de la catástrofe experimentada en Münster por la dirección escatológica procedente de aquel movimiento, quedó desacreditado en todo el mundo (incluso Inglaterra) hasta la quinta generación. Siempre aplastado y condenado a la clandestinidad, consiguió llegar mucho tiempo después de su nacimiento a formular de modo coherente su programa religioso. Por eso produjo mucha menos «teología» de la que hubiera sido compatible con sus principios, hostiles en esencia a cultivar técnicamente, como «ciencia», la fe en Dios. Tenía escasa simpatía por la antigua teología —y la de su propio tiempo—, que le infundía pequeñísimo respeto. Pero lo mismo ocurre con muchos modernos. RITSCHL, *Pietismus*, I, págs. 22 y s., por ejemplo, trata a los «anabaptistas» de manera poco objetiva y aun impertinente: se siente uno inclinado a hablar de un punto de vista teológico «burgués». Ya existía de varios años antes la hermosa obra de CORNELIUS (*Geschichte der Münsterschen Aufrubrs*). Ritschl imagina también aquí desde su punto de vista la existencia de una recaída en lo «católico» y sospecha influencias directas de los observantes espirituales y franciscanos. Suponiendo que pudiesen probarse, siempre serían hilos muy frágiles. Y, sobre todo, el hecho histórico es que la iglesia católica oficial siempre hizo objeto de profunda desconfianza al ascetismo intramundano de los seglares, cuando tenía por resultado la formación de conventículos, tratando de orientarlo hacia la formación de órdenes religiosas —es decir, de apartarlo del mundo— o, cuando menos, de someterlo, como ascetismo de segundo grado, a la disciplina o control de las órdenes. Cuando esto no era posible llegaba a sospechar el peligro de que la práctica subjetivista de la moralidad ascética se convirtiese en herejía y negación de la autoridad como hizo —con el mismo derecho— la iglesia de Isabel con relación a los *propbesyings* o conventículos bíblicos semipietistas, incluso cuando por relación al *conformism* se manifestaban correctos; y algo parecido se manifiesta en el *Book of Sports* de los Estuardos (acerca de lo que se hablará más tarde). La historia de innumerables movimientos heréticos, y también, p. ej., de los *Humillados* y los *Beguinos*, y el destino de san Francisco son pruebas de todo esto. La predicación de los monjes mendicantes, sobre todo franciscanos, contribuyó mucho a preparar el terreno para la moralidad ascética de los laicos del protestantismo reformado baptista. Pero la razón última de las grandes afinidades existentes entre el ascetismo de los monjes de Occidente y la conducta ascética dentro del protestantismo —afinida-

terogéneos de los de la doctrina reformada. El bosquejo que a continuación trazamos, limitado a destacar aquellos aspectos que más nos interesan, no puede dar idea del carácter polifacético de este movimiento. Desde luego, volvemos a fijarnos de modo especial en su evolución en aquellos países en los que el capitalismo dio sus frutos más tempranos.

Ya hemos anticipado cuál es la idea más importante, histórica y doctrinalmente, de estas comunidades, cuyo alcance para el desarrollo de la cultura se verá en otro lugar: la *believers' church*¹⁷². La comunidad religiosa, la «iglesia visible», en el lenguaje de la Reforma¹⁷³, dejó de ser considerada como una especie de fideicomiso con fines ultraterrenos, como una *institución* en la que necesariamente cabría lo justo y lo injusto, ya para aumentar la gloria de Dios (concepto calvinista) o para dispensar a los hombres los bienes de salvación (concepto católico y luterano), sino exclusivamente como comunidad de los personalmente *creyentes y regenerados*, y sólo de éstos: con otras palabras, no como «iglesia», sino como «secta»¹⁷⁴. Tal era el sentido simbólico del principio (pura-

des que necesitamos señalar con gran insistencia, por su excepcional interés en nuestro contexto— consiste en que, como es natural, *toda ascesis* que se mueva dentro del marco del cristianismo bíblico necesariamente ha de poseer importantes rasgos comunes y en que todo ascetismo, de cualquier confesión, precisa de ciertos medios probados de «mortificación de la carne». Acerca de la brevedad de la exposición siguiente debe decirse que se debe a la circunstancia de que la ética baptista posee un alcance limitadísimo por relación al problema que discutimos especialmente en este libro, a saber, el desarrollo de los fundamentos religiosos de la idea «burguesa» de *profesión*: no aportó a ésta nada verdaderamente nuevo. Por otra parte, tenemos que prescindir de considerar aquí el aspecto social del movimiento, de mucho mayor interés. Planteado así el problema del contenido histórico del *antiguo* movimiento baptista, sólo puede exponerse aquí aquello que, con posterioridad, ha influido sobre la especificidad de las sectas que nos interesan particularmente: baptistas, cuáqueros y (más secundariamente) menonitas.

¹⁷² Véase pág. 123, nota 93.

¹⁷³ Sobre su origen y transformación, véase RITSCHL, en sus *Gesammelte Aufsätze*, págs. 69 y ss.

¹⁷⁴ Es natural que los baptistas rechazaran siempre la denominación de «secta». Ellos pretendían ser *la* iglesia en el sentido de la Epístola a los Efesios (5, 27). Pero *nosotros* los denominamos «secta», *no solamente* porque rehusaran toda relación con el Estado. Su ideal, incluso para los cuáqueros (Barclay), era la relación que la Iglesia y el Estado tenían en la primera época del cristianismo, pues para ellos, como para muchos pietistas (Tersteegen), *sólo* la pureza de las iglesias bajo la Cruz estaba limpia de sospecha. Pero bajo un Estado incrédulo, o incluso bajo la Cruz, hasta los calvinistas tenían que estar, *faute de mieux* (como, en casos análogos, la iglesia católica), a favor de la separación entre la Iglesia y el Estado.

mente externo, considerado en sí mismo) que sólo permitía bautizar a los adultos que personalmente hubiesen conocido y asimilado la fe¹⁷⁵. Los baptistas afirmaban insistentemente en todas sus pláticas religiosas que «justificación» por esta fe era algo totalmente distinto de la idea de una *imputación* «forense» de los méritos de Cristo, como creía la ortodoxia dogmática del primitivo protestantismo¹⁷⁶, consistiendo más bien en una *apropiación interior* de la obra de la redención de Cristo; y esto se realizaba por medio de la *revelación* individual: por la actuación del espíritu divino en cada uno, y sólo de este modo; esta revelación se ofrece a todos y es suficiente con esperar al Espíritu y no oponerse a su venida atándose por el pecado al mundo. Frente a esto, perdió toda su importancia el valor de la fe como conocimiento de la doctrina de la Iglesia o como medio de alcanzar la divina gracia por el arrepentimiento, renaciendo, aun cuando con fuertes alteraciones, ciertas ideas pneumáticas del cristianismo primitivo. Así, por ejemplo, la secta fundada por Menno Simons, a la que dio una base doctrinal relativamente homogénea en su *Fondamentboek* (1539), aspiraba a ser, al igual que las otras sectas baptistas, la verdadera irreprochable Iglesia de Cristo, formada, como la primitiva comunidad cristiana, solamente con los despertados, con los que oyeron *personalmente*

Tampoco son una secta por el hecho de que la admisión en la comunidad eclesiástica se verificase *de facto* por medio de un contrato entre la comunidad y los catecúmenos; pues esto ocurría también *formalmente* en las comunidades holandesas reformadas (como consecuencia de la primitiva situación política), con arreglo a la antigua constitución eclesiástica (véase sobre esto HOFMANN, *Kirchenverfassungsrecht der niederl. Reformierten*, Leipzig, 1941); sino porque so pena de admitir en su seno elementos impuros y apartarse, por tanto, del modelo primitivo no podía organizarse *sino* voluntaristamente, como secta, no institucionalmente, como iglesia. Las comunidades baptistas consideraban esencial al *concepto* de «Iglesia» esto que en los reformados era una simple situación de hecho. Por lo demás, ya se indicó que también entre los reformados actuaron determinados motivos religiosos que impulsaban a la creación de la *believers' church*. Véanse sobre los conceptos de «secta» y de «Iglesia» más detalles en el artículo siguiente. Un concepto muy semejante al mío ha sido empleado casi al mismo tiempo que yo y —supongo— con independencia de éste, por KATTENBUSCH (art. *Secta*, en la *R. Enzykl. f. prot. Th. u. Kirche*). TROELTSCH lo ha aceptado (en su *Sozialehren der christlichen Kirchen*), haciendo profundas observaciones en torno al mismo. Véase también la introducción a los artículos sobre la «ética económica de las religiones universales».

¹⁷⁵ CORNELIUS (*loc. cit.*) ha explicado muy claramente la gran importancia que tuvo históricamente el símbolo para conservar la comunidad de las iglesias, para la que creó una nota inequívoca y clara.

¹⁷⁶ Podemos prescindir aquí de considerar ciertas aproximaciones a ella en la doctrina de la justificación de los mennonitas.

el llamamiento de Dios; pues sólo éstos son los hermanos de Cristo, ya que, como éste, han sido directamente señalados por Dios¹⁷⁷. La consecuencia de esta doctrina, para las primeras comunidades baptistas, fue una estricta *evitación* del «mundo», es decir, evitar con las gentes mundanas todo trato que excediese de lo estrictamente necesario; al mismo tiempo, imperio de la más rígida bibliocracia, como modelo ejemplar de vida; y mientras vivió este espíritu, nunca se abandonó este alejamiento del mundo que caracterizó al movimiento¹⁷⁸. Como patrimonio permanente quedó, pues, en estas sectas el principio que, con fundamentación algo distinta, hallamos ya en el calvinismo, y cuya esencial importancia surgirá de continuo: la *repulsa* radical de *toda «idolatría»*, que implicaría una atenuación del culto que sólo a Dios se debe¹⁷⁹. En las primeras generaciones baptistas de Suiza y del norte de Alemania, la conducta bíblica tiene un carácter análogo al de la originaria conducta franciscana: rompimiento radical con todo goce mundano, y vida estrictamente conducida según el ejemplo de los Apóstoles. Y, realmente, la vida de muchos de sus adeptos recuerda la

¹⁷⁷ En esta idea descansa quizás el interés religioso en la discusión de ciertas cuestiones (como las relativas a la Encarnación de Cristo y su relación con la Virgen María) que, a menudo como *único* elemento puramente dogmático, pocas veces falta en los más antiguos documentos de los baptistas (así, en las «confesiones» reproducidas por CORNELIUS, apéndice al t. II de su citada obra). Véase sobre esto Karl MÜLLER, *Kirchengeschichte*, II, I, pág. 330. Los mismos intereses religiosos son los que determinaban la diferencia en la cristología de reformados y luteranos (en la doctrina de la llamada *communicatio idiomatum*).

¹⁷⁸ Este principio se manifiesta singularmente en la exclusión de los excomulgados del comercio civil, primitivamente practicada con toda rigidez, punto éste en el que los calvinistas hicieron grandes concesiones a la tesis de que las relaciones civiles no debían ser afectadas por las censuras eclesiásticas. Véase el artículo siguiente.

¹⁷⁹ Ya es conocido el modo como este principio se manifestaba entre los cuáqueros en exterioridades de intrascendente apariencia (como el negarse a descubrirse, a arrodillarse, a inclinarse y a interpelar en plural). Pero la idea fundamental es, en sí misma, común hasta cierto punto a *toda* forma de ascesis, por lo cual ésta, en su figura auténtica, es siempre «antiautoritaria». En el calvinismo se manifestaba en el principio de que, en la *Iglesia*, sólo *Cristo* debía imperar. Por lo que respecta al pietismo, recuérdense los esfuerzos de Spener para justificar bíblicamente los *títulos*. El ascetismo *católico* ha roto con este rasgo, por relación a la autoridad *eclesiástica*, al admitir el voto de obediencia, es decir, interpretando ascéticamente la *obediencia*. La inversión sufrida por este principio en la ascesis protestante constituye el fundamento histórico de la modalidad actual de la *democracia* en los pueblos influidos por el puritanismo y de su diferencia con la de «espíritu latino». Y es también la base de la «irrespetuosidad» de los americanos, que para unos es repulsiva y otros encuentran saludable.

de San Egidio. Pero esta observancia tan estricta de la Biblia¹⁸⁰ poseía una base menos sólida que el carácter *pneumático* de la religiosidad. Lo que Dios había revelado a los Apóstoles no es todo lo que pudo y quiso revelar; al contrario, el único signo de la verdadera iglesia, según el testimonio de la comunidad primitiva, era (como ya lo proclamaba Schwenckfeld contra Lutero y más tarde Fox contra los presbiterianos) la pervivencia de la palabra no como documento escrito, sino como fuerza actuante del Espíritu Santo, que habla directamente a todo aquel que quiere oírle, en la vida cotidiana de los creyentes. Partiendo de esta idea de la revelación permanente se formó más tarde la conocida doctrina, consecuentemente elaborada por los cuáqueros, sobre la importancia decisiva en última instancia del testimonio interior del Espíritu en la *razón* y la *conciencia*. Con esto no desapareció la vigencia de la Biblia, pero sí su imperio exclusivista; al mismo tiempo, iniciábase así una evolución que terminó radicalmente con todo residuo de la doctrina eclesiástica de la salvación, y entre los cuáqueros también con el bautismo y la comunión¹⁸¹. Las diversas confesiones baptistas, siguiendo el modelo de los predestinacionistas y, sobre todo, de los calvinistas propiamente dichos, desvalorizaron radicalmente los sacramentos como medio de salvación, y llevaron a sus últimas consecuencias el «desencantamiento» religioso del mundo; sólo la «luz interior» de la revelación permanente capacitaba para comprender rectamente las revelaciones de Dios, incluidas las bíblicas¹⁸². Su efecto, por otra parte, podía extenderse a hombres que

¹⁸⁰ Ciertamente, los baptistas siempre aplicaron ésta más al Nuevo Testamento que al Antiguo. Singularmente el Sermón de la Montaña goza en todas las sectas de un favor especial como programa ético-social.

¹⁸¹ Ya Schwenckfeld había considerado la administración externa de sacramentos como un *adiaforo*, mientras que los *general baptists* y los mennonitas mantenían celosamente el bautismo y la comunión, y los mennonitas, además, el lavatorio de pies. Como en los predestinacionistas era grande, por lo demás, la desvalorización de los sacramentos, que con excepción de la Eucaristía llegaba a la *susceptibilidad*.

¹⁸² En esto, las sectas baptistas, especialmente los cuáqueros (BARCLAY, *Apology of the true Christian Divinity*, 4.^a ed., Londres, 1701, obra que la amabilidad de Ed. Bernstein puso a mi disposición), invocaban ciertas manifestaciones de CALVINO en la *Inst. Christ. Theol.*, III, 2, donde de hecho se encuentran aproximaciones inequívocas a la doctrina baptista. También la antigua *distinción* entre la dignidad de la «palabra de Dios» (lo que Dios reveló a los patriarcas, profetas y apóstoles) y la «Sagrada Escritura» (lo que aquéllos escribieron de ella) coincidía en esencia (sin que por ello pueda hablarse de una conexión histórica) con la concepción de los baptistas de la naturaleza de la Revelación. La doctrina de la inspiración mecánica y la estricta bibliocracia de los calvinistas era el producto de determinada

nunca habían conocido la forma bíblica de la revelación al menos según la doctrina de los cuáqueros, que fueron totalmente consecuentes en este punto. El principio *extra ecclesiam nulla salus* era válido para esta iglesia *invisible* de los iluminados por el Espíritu; sin la luz interior, el hombre natural, aun guiándose por la razón natural¹⁸³, era simple «criatura», cuyo apartamiento de Dios sentían los cuáqueros de modo aún más crudo que los calvinistas. Por otra parte, la regeneración operada por el Espíritu si *esperamos* en él y nos entregamos interiormente a él, *puede*, al ser operada por Dios, terminar por remover tan completamente el poder del pecado¹⁸⁴, que la recaída y aun la simple pérdida del estado de gracia sean de hecho imposibles, si bien, como en el metodismo más tarde, se estimaba que no era regla general alcanzar tal perfección, la cual pasaba en el individuo por distintas fases. Sin embargo, *todas* las comunidades baptistas aspiraban a ser comunidades «puras» en el

evolución acontecida en el curso del siglo xvi, así como la doctrina de la «luz interior» profesada por los cuáqueros (*de fundamento baptista*) era el resultado de otra evolución de signo inverso a la primera. Y, en parte, la marcada antítesis entre una y otra era consecuencia de la constante polémica.

¹⁸³ Esto fue crudamente acentuado contra ciertas tendencias de los socinianos. La razón «natural» *nada* sabe de Dios (BARCLAY, *loc. cit.*, pág. 102). Con esto se desplazaba a la *lex naturae* de la posición que venía ocupando en el protestantismo. En principio, no podían existir *general rules* ni *códigos* morales, puesto que Dios mostraba a cada uno por medio de la *conciencia* su «vocación», rigurosamente *individual*. No debemos hacer «el bien» —en el sentido generalizador de la «razón natural»— sino la *voluntad de Dios*, escrita por Él en la nueva Alianza en los corazones y manifestada en la conciencia (BARCLAY, págs. 73 y s., 76). Esta *irracionalidad* de la moral (consecuencia de la acentuada oposición entre lo divino y lo creado) se expresa en este principio fundamental de la ética cuáquera: «whar a man does contrary to his faith, *though his faith may be wrong*, is no ways acceptable to God... *though the thing might have been lawful to another*» (BARCLAY, pág. 487). Naturalmente, en la práctica era insostenible. En Barclay, por ejemplo, los *moral and perpetual statutes acknowledged by all Christians* constituyen los límites de la tolerancia. En la práctica sus contemporáneos consideran su ética como sustancialmente análoga (salvo ciertas particularidades) a la de los pietistas reformados. «Todo lo bueno en la Iglesia es sospechoso de cuaquerismo», insiste repetidamente SPENER; en realidad, éste debía envidiar por eso mismo a los cuáqueros, *Cas. Theol.*, III, 6, 1, dist. 2. (núm. 64). El negarse a prestar juramento basándose en una frase bíblica muestra cuán poco había avanzado de hecho la emancipación respecto de la letra de la Escritura. No hemos de ocuparnos aquí del alcance ético-social del principio «haz a otro sólo aquello que quieras que te hagan a ti», considerado por los cuáqueros como resumen de *toda* la ética cristiana.

¹⁸⁴ Barclay fundamenta la necesidad de admitir esta posibilidad diciendo que, sin ella, «there should never be a place known by the Saints wherein they might be free of doubting and despair, which... is most absurd». Ya se ve que de esto depende de la *certitudo salutis*. Así, BARCLAY, *op. cit.*, pág. 20.

sentido de la conducta intachable de sus miembros. El apartamiento interior del mundo y sus intereses y la incondicional sumisión al Dios que nos habla en la conciencia eran también signos seguros de una regeneración real, y la conducta correspondiente era, por lo tanto, un requisito para el logro de la bienaventuranza. Ésta no podía merecerse, pues era un don gratuito de la gracia divina, pero sólo el que vivía de acuerdo con su conciencia podía considerarse regenerado. En este sentido, las «buenas obras» eran causa *sine qua non*. Estos razonamientos de Barclay (a quien estamos siguiendo) que desembocan una y otra vez prácticamente en la doctrina reformada, fueron sin duda desarrollados todavía bajo el influjo del ascetismo calvinista que preexistía a las sectas baptistas en Inglaterra y los Países Bajos, cuya apropiación interior y eficaz fue el tema casi exclusivo de la predicación de toda la primera época misional de G. Fox.

Desde el punto de vista psicológico, abandonada la doctrina de la predestinación, el carácter propiamente *metódico* de la ética baptista se basaba sobre todo en «aguardar» la acción de Dios, idea que todavía hoy imprimir su carácter en el *meeting* cuáquero y que Barclay analizó bellamente, diciendo que la finalidad de esta silenciosa espera consiste en superar lo instintivo e irracional, las pasiones y subjetividades del hombre «natural»; hay que callar para crear en el alma la serena tranquilidad que deja oír la palabra de Dios. De hecho, los resultados de esta «espera» *podían* traducirse en estados de histeria, profecías y, en ciertos casos (cuando existían esperanzas escatológicas), en explosiones de quiliasmo entusiasta, que siempre son posibles en todas las formas análogas de la piedad, como de hecho se dieron en la secta aniquilada en Münster. Pero una vez que el movimiento baptista irrumpió en la vida profesional cotidiana, la idea de que Dios habla sólo cuando calla la criatura significó, evidentemente, una educación en la tranquila *ponderación* del obrar, y en la práctica cuidadosa del examen individual de *conciencia*¹⁸⁵. Este carácter severo, austero y, sobre todo, *concienzudo* fue adoptado más tarde en la praxis vital de las comunidades posteriores de baptistas, especialmente en la de los cuá-

¹⁸⁵ Hay, pues, una diferencia de tonalidad entre las racionalizaciones calvinista y cuáquera de la vida. BAXTER la formula diciendo que «el espíritu» en los cuáqueros debe obrar sobre el alma como sobre un cadáver, mientras que la fórmula característica del principio reformado sería: «reason and spirit are conjunct principles» (*Cbr. Direct.*, II, pág. 76); ahora bien, prácticamente, esto ya no era cierto en su época.

queros. El radical desencantamiento del mundo no permitía ya otra vía interior que la del ascetismo intramundano. En aquellas comunidades que nada querían saber del poder político y sus actividades, también se originó en lo exterior una irrupción de estas virtudes ascéticas en el trabajo profesional. Mientras los líderes del primitivo movimiento baptista habían procedido con el máximo radicalismo en su apartamiento del mundo, ya en la primera generación *no* se mantenía para *todos*, de modo incondicional, la exigencia de la conducta estrictamente apostólica como prueba de la regeneración. Pues a esa generación pertenecieron ya elementos burgueses bien acomodados, e incluso antes de Menno (que se mantuvo en absoluto dentro de la virtud profesional intramundana y del respeto a la propiedad privada) la rígida y severa moralidad de los baptistas transcurría en la práctica por los cauces trazados por la ética reformada¹⁸⁶, *ya que*, desde Lutero (seguido en esto por los baptistas), se habría condenado el ascetismo *extramundano* monástico, considerándolo contrario al espíritu bíblico y afirmador de la «santidad de las obras». En todo caso no sólo se ha mantenido hasta el presente una secta baptista, llamada de los *Tunker (domplaers, dunckards)*, que rechaza toda ilustración y riqueza que exceda de los límites de lo indispensable para cubrir las necesidades elementales de la vida (dejando a un lado las primeras comunidades de tipo semicomunista), sino que también Barclay, por ejemplo, entiende la ética profesional no en sentido calvinista o siquiera luterano, sino al modo tomista, como *consecuencia* inevitable *naturali ratione* del hecho de vivir el creyente en el mundo¹⁸⁷. Si bien todo esto implica una atenuación

¹⁸⁶ Véanse los cuidadosos artículos *Menno y Mennonitas*, de CRAMER, en la *R. E. f. prot. Tb. u. K.*, especialmente pág. 604. Lo que estos artículos tienen de buenos y profundos, tiene de superficial y aun inexacto el artículo *Baptista*, en la misma *Enciclopedia*. Su autor desconoce, por ejemplo, las *Publications of the Hanserd Knollys Society*, indispensables para conocer la historia del bautismo.

¹⁸⁷ Así explica BARCLAY, *op. cit.*, pág. 440, que el comer, beber y *ganar* son actos *naturales*, no espirituales, que pueden cumplirse aun *sin* especial llamamiento de Dios. Así responde a la característica objeción de que si, como enseñan los cuáqueros, no se puede rezar sin especial *motion of spirit*, tampoco se podría arar la tierra sin tal especial impulsión divina. También es característico que en las modernas resoluciones de muchos sínodos cuáqueros aparezca el consejo de retirarse de la actividad económica una vez adquirido un patrimonio suficiente, para vivir dedicado al reino de Dios, apartado de los negocios del mundo; sin perjuicio de que ideas análogas se encuentren en ocasiones también en los calvinistas. Esto muestra también que la aceptación de la ética profesional burguesa por parte de sus representantes significaba la aplicación a la actividad terrenal de un ascetismo apartado primeramente del mundo.

de la concepción calvinista de la profesión, análoga a la que se encuentra en muchas manifestaciones de Spener y de los pietistas alemanes, hubo al mismo tiempo, otros motivos que contribuían a *intensificar* el interés económico profesional en las sectas baptistas. En primer lugar, la negativa (considerada primeramente como deber religioso, consecuencia del apartamiento del mundo) a aceptar cargos públicos, prácticamente subsistente, incluso tras su abandono como principio, al menos en los mennonitas y cuáqueros, por su estricta negativa a empuñar las armas y prestar juramento militar, que los descalifica para los oficios públicos. En segundo lugar, la hostilidad invencible de todas las confesiones baptistas hacia toda especie de estilo de vida aristocrático, tanto (al igual que en los calvinistas) por su oposición a ensalzar la criatura, como a consecuencia de sus principios apolíticos o incluso antipolíticos. Así ocurrió que toda la austera y concienzuda metodización del modo baptista de vida se vio constreñida a seguir la vía del profesionalismo apolítico. El valor extraordinario que la doctrina baptista de la salvación atribuía al control mediante la conciencia, en cuanto revelación divina individual, imprimió a su actuación en la vida profesional un carácter cuyo formidable influjo sobre el desarrollo de muchos importantes aspectos de espíritu capitalista veremos más adelante, aunque sólo en la medida en que ello es posible sin un examen de la entera ética política y social de la ascesis protestante. Anticipemos ahora de todos modos que la forma específica adoptada por la ascesis intramundana entre los baptistas, singularmente los cuáqueros¹⁸⁸, ya se manifestaba en el siglo XVII en la práctica de un importante principio de la «ética capitalista», que se suele formular en esta frase: *honesty is the best policy*¹⁸⁹, cuyo documento clásico es el tratado de Franklin antes citado. En cambio, nos inclinaremos a sospechar que los efectos del calvinismo van más en la dirección del desencadenamiento del impulso adquisitivo privado: pues pese a toda la legalidad formal con que obraba el «santo», en definitiva, lo que con mucha frecuencia tuvo

¹⁸⁸ Queremos referirnos una vez más a la notabilísima exposición de Ed. Bernstein. En otro lugar se hablará de la exposición extremadamente esquemática que hace Kautsky del movimiento rebautizante y de su teoría del «comunismo herético» (en el tomo primero de la misma obra).

¹⁸⁹ WEBLEN (Chicago) en su sugestivo libro *Theory of the business enterprise*, es de la opinión que esta frase es típica solamente de la primera época del capitalismo. Pero siempre ha habido «superhombres» económicos que, como los actuales *captains of industry*, están más allá del bien y del mal, y la frase es todavía aplicable a la actividad capitalista.

vigencia entre los calvinistas fue el principio goethiano: «Sólo el hombre contemplativo, nunca el activo, tiene conciencia»¹⁹⁰.

Hay otro elemento importante que favoreció la intensificación del ascetismo intramundano en las sectas baptistas y que sólo puede ser discutido con la amplitud debida en otro contexto. Empero, anticipemos algunas observaciones que sirven, al mismo tiempo, de justificación al modo de exponer que hemos seguido. Con toda intención hemos dejado de hablar de las instituciones sociales objetivas de las antiguas iglesias protestantes, en particular la *disciplina* y de su influencia, limitándonos a señalar los efectos que en la conducta del *individuo* podía provocar la apropiación *subjetiva* de la religiosidad ascética; al proceder así lo hemos hecho no sólo porque este aspecto haya sido el menos estudiado hasta ahora, sino también porque los efectos de la disciplina eclesiástica no siguieron siempre la misma dirección. La policía, rayana en lo inquisitorial, que las Iglesias oficiales calvinistas ejercieron sobre la vida individual *podía* más bien constituir un *obstáculo* al desencadenamiento de las energías individuales resultante de la aspiración ascética a santificarse metódicamente, y así fue de hecho en ciertas circunstancias. La reglamentación mercantilista del Estado podía generar industrias nuevas, pero no, al menos por sí sola, el «espíritu capitalista» —al que más bien paralizaba directamente donde tenía carácter policíaco-autoritario—; lo mismo sucedía con la reglamentación eclesiástica de la ascesis cuando era predominantemente policial, que obligaba a una determinada conducta exterior pero paralizaba eventualmente los impulsos subjetivos hacia un modo metódico de vida. Toda discusión de esta materia¹⁹¹ tiene que apreciar necesariamente la gran diferencia que existió entre los efectos de la policía de costumbres, autoritaria, de las iglesias nacionales y la de las *sectas*, basada en la sumisión espontánea. El hecho de que el movimiento baptista no crease en realidad «igle-

¹⁹⁰ «In civil actions it is good to be *as the many*, in religious, to be *as the best*» (en las acciones civiles es bueno ser como la mayoría; en las religiosas, como los mejores), dice Th. ADAMS (*W. fo the Pur. Div.*, pág. 138). La expresión parece tener más alcance del que realmente posee. Significa que la honradez puritana es legalidad *formalista*, así como la «veracidad» o *uprightness* que los pueblos de pasado puritano consideran como virtud nacional es algo específicamente *distinto* de la honradez alemana, menos formalista y reflexiva. Acerca de esto se encontrarán acertadas observaciones de un pedagogo en el *Preuss. Jahrb.*, vol. 112 (1902), pág. 226. Por su parte, el *formalismo* de la ética puritana es la consecuencia adecuada del atenuamiento a *la ley*.

¹⁹¹ Más detalles en el artículo siguiente.

sias», sino «sectas», benefició la intensidad de su ascetismo, en términos parecidos a como ocurrió en ciertas comunidades calvinistas, pietistas y metodistas que, *de hecho*, se vieron forzadas a constituir comunidades¹⁹² voluntarias.

Expuesta la fundamentación religiosa de la idea puritana de la profesión, investiguemos ahora sus efectos en la vida *económica*. Pese a todas las diferencias de detalle y a la acentuación de tal o cual elemento de los varios que nosotros hemos considerado como decisivos, éstos, en conjunto, existieron y actuaron en todas las confesiones religiosas ascéticas¹⁹³. Digamos, en resumen, que lo esencial para nosotros es la doctrina (común a todos los grupos) del «estado de gracia» religioso, precisamente como un estado (*status*) que separa al hombre del «mundo», de la condenación de lo creado¹⁹⁴, pero cuya posesión (fuese cualquiera el medio que para lograrla marcara la dogmática de cada confesión) *no* podía ser garantizada por medios mágico-sacramentales, ni por el descargo de la confesión, ni por actos singulares de piedad, sino tan sólo por la *comprobación* en una conducta de tipo específico e inequívocamente distinta del estilo de vida del «hombre natural»; seguía de ahí para el individuo *el impulso a controlar metódicamente* su estado de gracia en su modo de vida, y como consecuencia a impregnarlo de *ascesis*. Pero, como ya vimos, este estilo de vida ascético significaba una modelación *racional*, orientada a la voluntad divina, de la existencia entera. Y esta *ascesis* *no* constituía ya un *opus supererogationis*, sino una realización exigida a todo el que quisiera estar cierto de su bienaventuranza. Lo más importante es, empero, que esta vida especial, distinta de la vida «natural», que la religión exigía del santo, no se desarrolla ya en comunidades monacales exteriores al mundo, sino *en el interior* del mundo y de su organización. Esta *racionalización* de la vida intramundana con miras al más allá fue consecuencia del *concepto de profesión* del protestantismo ascético.

¹⁹² En esto consiste la razón del penetrante efecto económico de las *minorías* protestantes (ascéticas), no de las católicas.

¹⁹³ El hecho de que la diversidad de fundamentaciones dogmáticas fuese compatible con el interés por la «comprobación» tiene su *razón principal de ser* (que no es éste el lugar de discutir con más amplitud) en la especificidad del cristianismo en la historia de las religiones.

¹⁹⁴ «Since God hath gathered us to be a people», dice también BARCLAY, *op. cit.*, pág. 357; y yo mismo recuerdo haber escuchado un sermón cuáquero en el *Haverford College* que insistía muy expresamente en la interpretación de *saints* como *separati*.

Desde el claustro, el ascetismo cristiano, que en sus comienzos había huido del mundo para refugiarse en la soledad, se había ya enseñoreado eclesiásticamente del mundo, renunciando a él. Pero no había afectado con ello el carácter naturalmente espontáneo de la vida cotidiana mundanal. Ahora se lanza al mercado de la vida, cierra las puertas del claustro tras de sí y emprende la tarea de impregnar con su talante metódico esa vida *cotidiana* mundanal, de transformarla en una vida racional *en* este mundo, no *de* este mundo, no *para* este mundo. En las páginas siguientes se intentará mostrar con qué resultado.

2. ASCÉTICA Y ESPÍRITU CAPITALISTA

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

En *este* lugar, a diferencia de pasajes posteriores, necesitamos considerar globalmente todo el protestantismo ascético; pero de acuerdo con nuestro principio, nos fijaremos preferentemente en un representante del puritanismo inglés, ya que éste, nacido en el seno del calvinismo, dio a la idea de profesión su fundamentación más consecuente. Richard Baxter se distingue de muchos otros publicistas de la ética puritana por su posición eminentemente práctica e irenista, y al propio tiempo por la universal acogida de que fueron objeto sus trabajos, de los que se hicieron abundantes ediciones y traducciones. Presbiteriano y apologeta del sínodo de Westminster, pero emancipándose paulatinamente (como tantos otros de los mejores espíritus de su tiempo) de la tutela dogmática de la ortodoxia calvinista, contrario en el fondo a la usurpación de Cromwell (por su hostilidad a toda revolución, al sectarismo y al celo fanático de los «santos»), pero tolerante ante las discrepancias

en materias no fundamentales y siempre objetivo ante el adversario, buscó sobre todo su campo de acción en el fomento de la vida ético-eclesiástica (convertido en uno de los pastores de almas de más éxito que la historia conoce) y por servir a esta finalidad púsose a la disposición del gobierno parlamentario de Cromwell y de la Restauración¹ hasta que durante esta última y antes del «día de San Bartolomé» dimitió de su cargo. Su *Christian Directory* es el más amplio compendio existente de moral puritana, orientado constantemente por su propia experiencia pastoral. Limitaciones de espacio nos impiden dar mayores referencias de las *Dificultades Teológicas* de Spener, representante del pietismo alemán, y de la *Apology* de Barclay, representante de los cuáqueros; todavía cabría mencionar otros cultivadores de ética ascética², pero no es posible insistir más, a pesar de lo interesante que resultaría un más detallado estudio comparativo entre todas estas figuras³.

Cuando se lee el *Christian Directory* o la *Eterna paz de los Santos* de Baxter, o cualquier otro trabajo análogo⁴, lo primero que

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

² Los Tratados y Sermones de Th. Adams, John Howe, Matthew Henry, J. Janeway, St. Charnock, Baxter y Bunyan están compilados, en una selección un tanto arbitraria, en los diez tomos de las *Works of the Puritan Divines* (Londres, 1845-48). Ya antes, al citarlas por vez primera, mencionamos las ediciones de los trabajos de Bailey, Sedgwick y Hoornebeck.

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

⁴ Pues lo mismo cabría utilizar los escritos de Gisbert Voet, las actas de los sínodos hugonotes o la literatura baptista holandesa. De manera desgraciada se han fijado Sombart y Brentano en los elementos «ebioníticos» de la doctrina de Baxter, en los que tanto he insistido, para echarme en cara el «reaccionarismo» (capitalista) de su *doctrina*. Ahora bien, para utilizar esta literatura hace falta, primero, conocerla debidamente y, segundo, no olvidar que yo mismo he tratado de probar

sorprende en los juicios emitidos sobre la riqueza y su adquisición⁵ es la especial acentuación de los elementos ebioníticos del Nuevo Testamento⁶. La riqueza constituye en sí misma un grave peligro, sus tentaciones son incesantes, y el aspirar a ella⁷ no sólo es absurdo por comparación con la infinita superioridad del reino de Dios, sino que es también éticamente reprochable. El ascetismo se ende-
reza ahora a matar toda aspiración al enriquecimiento con bienes

que, a pesar del «antimammonismo» de la *doctrina*, el espíritu de esta *religiosidad* ascética, al igual que en las economías monásticas, engendró el racionalismo económico, porque premiaba lo decisivo: los *impulsos* racionales, ascéticamente motivados. De esto es de lo único de que se trata y no otro es el eje de nuestros razonamientos.

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

⁶ *Saints' everlasting rest*, cap. X y XXI. Bailey, *Praxis pietatis*, pág. 182; o Matthew HENRY (*The worth of the soul, Works of the Pur. Div.*, pág. 319): «Those that are eager in pursuit of worldly wealth despise their soul not only because the soul is neglected and the body preferred before it but because it employed in these pursuits: Psalm 127, 2» (pero en la *misma* página se encuentra la observación que más tarde citaremos acerca de la pecaminosidad de toda suerte de pérdida de tiempo, especialmente en *recreations*). Lo mismo en toda la literatura religiosa del puritanismo anglo-holandés. Ver, por ejemplo, la filípica de HOORNBEEK (*loc. cit.*, I, X, c. 18) contra la *avaritia* (por lo demás, en este escritor juegan también ciertas influencias sentimental-pietistas; véase el panegírico de la *tranquillitas animi* grata a Dios contra la *sollicitudo* de este mundo). «No es fácil que un rico alcance la bienaventuranza» dice también Bailey, siguiendo un conocido pasaje bíblico (*loc. cit.*, pág. 182). También los catecismos *metodistas* disuaden de «amontonar tesoros en la tierra». Esto se comprende sin más en el pietismo. Pero lo mismo ocurría también entre los cuáqueros. Cf. BARCLAY, *loc. cit.*, pág. 517: «...and therefore beware of such temptation as to use the callings and engine to be richen».

⁷ Pues fue duramente condenada no sólo la riqueza sino también la *tendencia impulsiva hacia el lucro* (o lo que se tenía como tal). En los Países Bajos se declaró por el sínodo sudholandés de 1574, contestando a una pregunta, que los «prestamistas», aun cuando ejerzan legalmente su negocio, no deben ser admitidos a la comunión; el sínodo provincial de Debenter de 1598 extendió (art. 24) esta prohibición a sus empleados, y el sínodo de Gorichem, de 1606 determinó las condiciones, duras y humillantes, bajo las que podía admitirse a las *mujeres* de los «usureros» y todavía en 1644 y 1657 se discutía si cabía admitir a los prestamistas a la comunión (dicho sea contra Brentano, quien cita a sus ascendientes católicos, a pesar de que en todo el mundo asiático-europeo han existido desde hace miles de años comerciantes y banqueros de origen extranjero), e incluso Gisbert VOET se permitía excluir de la comunión a los «trapezitas» —lombardos, piemonteses— (*Disp. theol.*, IV, Anst. 1667, *De usuris*, pág. 665). Lo mismo ocurría en los sínodos de los hugonotes. Pero *esta* clase de capitalistas *no* constituía la típica representante de la mentalidad y tipo de conducta de que se trata en nuestro libro: no representaba nada *nuevo* por relación a la Antigüedad y la Edad Media.

perecederos, con más dureza que en Calvino, quien no creía que la riqueza constituyese un obstáculo para la acción de los clérigos, sino todo lo contrario, un laudable aumento de su patrimonio, con la sola condición de evitar el escándalo. Podrían amontonarse las citas extraídas de los escritos puritanos condenando el afán de bienes y dinero, que contrastan duramente con los tratados morales de la última época de la Edad Media, infinitamente más des preocupada en este punto. Las objeciones contra la riqueza se hacen seriamente, pero es necesario hacer algunas precisiones para darse cuenta de su auténtico sentido y entronque éticos. Lo que realmente es reprobable para la moral es el *descanso* en la riqueza⁸, el gozar de la riqueza con la inevitable consecuencia de sensualidad y ociosidad y la consiguiente desviación de las aspiraciones hacia una vida «santa». *Sólo* por ese peligro del «descanso en la riqueza» es ésta condenable; pues el «reposo eterno del santo» está en la otra vida; pero aquí en la tierra, el hombre que quiera asegurarse de su estado de gracia, tiene que «realizar las obras del que le ha enviado, mientras es de día». Según la voluntad inequívocamente revelada de Dios, lo que sirve para aumentar su gloria no es el ocio ni el goce, sino *sólo* el obrar⁹; por tanto, el primero y principal de todos los pecados es la *dilapidación del tiempo*: la duración de la vida es infinitamente breve, y preciosa para asegurar el propio llamamiento. Perder el tiempo en la vida social, en «cotilleo»¹⁰, en

⁸ Desarrollado con gran profundidad en el cap. X de la *Saints' everlasting rest*: Quien quisiera descansar perpetuamente en el «albergue» que Dios le da en posesión, ofendería a Dios aun en esta vida. Casi siempre, el descanso confiando en la riqueza adquirida es precursor de la ruina. Siuviésemos todo cuanto *pudieramos* tener en el mundo, ¿sería todo lo que esperábamos tener? En la tierra nunca se dará un estado de ánimo en el que *nada se desee*, porque, por voluntad divina, no *debe* ser así.

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

¹⁰ El precepto de callar —partiendo de la amenaza bíblica de pena por «toda palabra ociosa»— ha sido, desde los cluniacenses, un medio ascético acreditado de educación en el control de sí mismo. También Baxter se extiende abundantemente sobre el pecado de la conversación ociosa. Ya SANFORD, *loc. cit.*, págs. 90 y s., estimó esta importancia caracterológica. La *melancholy* y *moroseness* de los puritanos, tan hondamente percibida por sus contemporáneos, era consecuencia de la ruptura con la *despreocupación* propia del *status naturalis* y al servicio de los mismos fines estaba también la condenación de la conversación vacía. Cuando

lujos,¹¹ incluso dedicar al sueño más tiempo del indispensable para la salud —de seis a ocho horas como máximo¹²—, es absolutamente condenable desde el punto de vista moral¹³. Todavía no se lee como en Franklin: «el tiempo es dinero», pero el principio tiene ya vigencia en el orden espiritual; el tiempo es infinitamente valioso, puesto que toda hora perdida es una hora que se roba al trabajo en servicio de la gloria de Dios¹⁴. Por eso también carece de valor e incluso es moralmente reprochable en ciertos casos la contemplación inactiva, por lo menos cuando se realiza a costa del trabajo profesional¹⁵, pues para Dios es aquélla mucho *menos* grata que el

Washington IRVING (*Bracebridge Hall*, cap. XXX) busca el motivo tanto en el *calculating spirit* del capitalismo como en los efectos de la libertad política, que suscita el sentimiento de la propia responsabilidad, debe decirse a esto que en los pueblos latinos no se produjo el mismo efecto y que en Inglaterra ocurría, en realidad, lo siguiente: primero, que el puritanismo capacitaba a sus adeptos para crear instituciones libres y convertirse al mismo tiempo en poder universal; y, segundo, que transformó el «cálculo» (como llama Sombart a ese *spirit*), que de hecho es constitutivo para el capitalismo, de un instrumento de la economía en un *principio* de todo el modo de vivir.

¹¹ *Loc. cit.*, I, pág. 111.

¹² *Loc. cit.*, I, págs. 383 y s.

¹³ Sobre el valor precioso del tiempo se expresa en términos análogos BARCLAY, *loc. cit.*, pág. 14.

¹⁴ BAXTER, *loc. cit.*, pág. 79: «Keep up a high esteem of time and be every day more careful that you lose none of your time, then you are that you lose none of your gold and silver. And if vain recreation, dressings, festings, idle talk, unprofitable company, or sleep, be any of them temptations to rob you of any of your time, accordingly heighten your watchfulness». «Those that are prodigal of their time despise their own souls», dice Mathew HENRY (*Worth of the soul, W. of the Pur. Div.*, pág. 315). También aquí se mueve la ascesis protestante por caminos ya trillados. Estamos acostumbrados a considerar cosa específica del moderno hombre profesional el «no tener tiempo», y juzgamos (como ya hizo, por ejemplo, GOETHE en los *Wanderjahren*) de la medida de la evolución capitalista en que los *relojes* dan los cuartos de hora (así también SOMART en su *Capitalismo*). Pero no queremos olvidar que el primero que, en la Edad Media, vivía con el tiempo *repartido* era el *monje*, y que las campanas de las iglesias tenían como primera misión servir esta necesidad de repartir el tiempo.

¹⁵ Cf. las discusiones de Baxter sobre la profesión, *op. cit.*, I, pág. 318. Allí se encuentra el siguiente pasaje: «Question: But may I not cast off the world that I may only think of my salvation? Answer: You may cast off all such excess of worldly cares or business as unnecessarily hinder you in spiritual things. But you may not cast off all bodily employment and mental labour *in which you may serve the common good*. Every one as a member of Church or Commonwealth must employ their parts to the utmost for the good of the Church and the Commonwealth. To neglect this and say: I will pray and meditate, is as if your servant should refuse your *greatest* work and tie himself to some lesser easier part. And God *hath commandeth* you some way or other *to labour for your daily bread and not to*

cumplimiento de su voluntad en la profesión¹⁶. Y en último término, ya existe el domingo para dedicarlo a la contemplación; a este propósito observa Baxter que los que permanecen ociosos en su profesión son precisamente los mismos que nunca tienen tiempo para Dios cuando llega la hora de dedicárselo¹⁷.

A esto se debe la insistente predicación de Baxter en su obra principal a favor del trabajo duro y continuado, corporal o espiritual¹⁸. Dos motivos cooperan a ello¹⁹. En primer lugar, el trabajo es el más antiguo y acreditado *medio ascético*, reconocido como tal por la iglesia occidental en todos los tiempos, no sólo contra el Oriente²⁰, sino contra casi todas las reglas monásticas del mun-

live as drones of the sweat of others only. El mandamiento de Dios a Adán: «con el sudor de tu frente...» y la advertencia de san Pablo: «quien no trabaje no debe comer» son citados como confirmación. Como es sabido, los cuáqueros, aun en los círculos acomodados, enviaron siempre a sus hijos a aprender profesiones (por motivos éticos, no utilitarios como recomendaba Alberti).

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

¹⁷ *Loc. cit.*, pág. 242: «It's they are lazy in their calling that can find no time for huly duties». Por eso piensa que las ciudades —sede de la burguesía dedicada al lucro racional— son, con preferencia, la sede de las virtudes ascéticas. Así, dice Baxter de sus tejedores en Kiddminster: «And their constant *converse and traffic* with London doth much to promote civility and piety among tradesmen» (en su autobiografía: *W. of the Pur. Div.*, página XXXVIII). Muchos eclesiásticos —alemanes, al menos— se asombrarán de leer hoy que la proximidad a las grandes ciudades puede influir en el robustecimiento de la virtud. También el pietismo tenía concepciones análogas. Así, por ejemplo, escribe Spener de un colega: «Se verá cuando menos que entre el gran número de malvados que viven en las ciudades, se encuentran en cambio algunas buenas almas capaces de hacer bien; pues en los pueblos apenas si se encuentra alguna vez algo que esté bien hecho» (*Theol. Bedenken*, I, 66, pág. 303). El campesino cuenta muy poco en el modo de vivir racional-ascético; su *glorificación ética* es muy moderna. No entramos aquí en el sentido de estas y otras manifestaciones que podrían interesar para poner de relieve el carácter de clase de la ascesis.

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

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

²⁰ Para comprender la base en que se apoya esta importante contraposición

do²¹, pues es el preventivo más eficaz contra todas aquellas tentaciones que el puritanismo agrupó bajo el concepto de *unclean life*, cuyo papel no es nada secundario. La diferencia entre la ascesis sexual puritana y el ascetismo monacal es meramente de grado, no de principio, y por el modo de entender la vida matrimonial resulta incluso más amplia que aquélla. En efecto, el comercio sexual *sólo* es lícito incluso en el matrimonio como medio querido por Dios para aumentar su gloria, de acuerdo con el precepto «creced y multiplicaos»²². Contra la tentación sexual, como contra la duda o

que existe, evidentemente, desde la regla de los benedictinos, haría falta considerar el asunto con una amplitud que no podemos permitirnos aquí.

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

²² Su finalidad, según Baxter, es *a sober procreation of children*. Igualmente Spener, con ciertas concesiones a la grosera doctrina luterana, que considera fin secundario evitar la concupiscencia (de otro modo irreprimible). La concupiscencia aneja al coito es pecaminosa incluso en el matrimonio y, según opinión de Spener, es *consecuencia* del pecado original, que convierte un hecho natural y querido por Dios en algo indisolublemente unido con sensaciones pecaminosas y, por tanto, en un *pudendum*. Según la concepción de muchas direcciones pietistas, la forma superior de matrimonio cristiano es aquella en que se guarda la virginidad, la inmediatamente inferior aquella otra en la que el comercio sexual se limita a la procreación de los hijos y así sucesivamente hasta llegar a aquellas formas de matrimonio celebradas únicamente por fines eróticos o cualquier otro motivo extrínseco y que, éticamente, se consideran concubinatos. Pero aun estos matrimonios celebrados con fines extrínsecos se consideran superiores a los que van movidos por finalidad exclusivamente erótica, puesto que en aquéllos interviene cuando menos un cálculo *racional*. Podemos prescindir aquí de mencionar la teoría y la práctica moravas. La filosofía racionalista (Chr. Wolff) adoptó la teoría ascética en el sentido de afirmar que lo que está ordenado a un fin en calidad de *medio*, no puede nunca convertirse en fin (así, la concupiscencia y su satisfacción). En Franklin todo esto aparece ya envuelto en la capa del utilitarismo, compartiendo un punto de vista semejante al de los médicos modernos, para los que la «castidad» significa limitar el comercio sexual a lo deseable desde el punto de vista de la *salud*; y, como es sabido, se manifestó también, teóricamente, acerca del «cómo» de la práctica sexual. En tanto que estas cosas pueden convertirse en objeto de consideración *racional*, lo han sido en todas partes en el mismo sentido. El racionalismo sexual higiénico y el puritano siguen caminos muy distintos; sólo en esto «se encuentran de acuerdo»: en una conferencia sostenía un ardoroso partidario de la «prostitución higiénica» —se trataba de las casas de lenocinio y su

la angustia religiosa, se prescriben distintos remedios: dieta sobria, régimen vegetariano, baños fríos; pero, sobre todo, esta máxima: trabaja duramente en tu profesión»²³.

Pero, además de esto, el trabajo es fundamentalmente el fin *propio* de la vida, prescrito por Dios²⁴. El principio paulino: «quien no trabaja que no coma» se aplica incondicionalmente a todos²⁵; sentir disgusto en el trabajo es prueba de que falta el estado de gracia²⁶.

reglamentación— la licitud del comercio sexual extramatrimonial (considerado *higiénicamente* útil) recurriendo a su transfiguración poética en el ejemplo de *Fausto y Margarita*. Considerar prostituta a Margarita y equiparar el violento imperio de las pasiones humanas al comercio sexual por motivos de higiene, cae *de lleno* dentro de la mentalidad puritana; y lo mismo la doctrina tan corriente hoy entre médicos muy ilustres, según los cuales, una cuestión que atañe tan hondamente a los más sutiles problemas de la personalidad y la cultura como es la de la «abstinencia» sexual, pertenece «exclusivamente» al foro del médico (*el especialista*): para los puritanos, el especialista es el teórico moral; para los médicos, el higienista; pero, aun cuando con signo inverso, domina en ambos casos el mismo principio de la «competencia» para resolver la cuestión, principio que tiene algo de innoble. Pero, evidentemente, el poderoso idealismo de la concepción puritana, con todas sus mojigaterías, pudo mostrar resultados positivos aun desde el punto de vista higiénico y eugenésico, mientras que la moderna higiene sexual, al tener que apelar inevitablemente a la «ausencia de prejuicios», incurre en peligro de desfondar la vasija en que bebe. Naturalmente, tiene que quedar aquí sin discutir el hecho de que en virtud de la interpretación racional de las relaciones sexuales en los pueblos influidos por el puritanismo, las relaciones matrimoniales se refinaron y espiritualizaron, brotando flores de caballeridad matrimonial, desconocidas en el ambiente patriarcal, existente todavía entre nosotros, aun en los retrógrados círculos de la aristocracia espiritual. (En la «emancipación» de la mujer han participado influencias baptistas; la protección de la *libertad de conciencia* femenina y la extensión de la idea de la «clerecía universal» a las mujeres fueron las primeras brechas abiertas en el patriarcalismo.)

²³ Este pensamiento se encuentra repetidamente en Baxter. Por lo regular el apoyo bíblico se busca o en los pasajes citados por Franklin (*Sentencias* de Salomón, 22, 29) o en la loa del trabajo en las *Sentencias* del Sal., 31, 16, cf. *loc. cit.*, I, página 382, pág. 377, etc.

²⁴ El mismo Zinzendorf dice en una ocasión: «no se trabaja sólo para vivir, sino que se vive por el trabajo, de suerte que, cuando se deja de trabajar, o se enferma, o se muere.» (PLITT, I, pág. 428).

²⁵ También un símbolo de los *mormones* termina (según citas) con estas palabras: «Un zángano ni puede ser cristiano, ni ganar la bienaventuranza. Está destinado a ser agujoneado de muerte y arrojado de la colmena». En verdad, lo que aquí predomina era la grandiosa *disciplina*, justo medio entre el claustro y la manufactura, que ponía al individuo ante la alternativa de trabajar o ser eliminado y la que (*unida*, ciertamente, al entusiasmo religioso y sólo posible por éste) produjo las asombrosas creaciones económicas de esta secta.

²⁶ Por eso analiza cuidadosamente sus síntomas, *loc. cit.*, I, página 380. *Sloth e idleness* son pecados tan graves *porque* tienen carácter *continuo*. BAXTER los con-

Aquí se pone claramente de relieve el desvío respecto de las concepciones medievales. También Tomás de Aquino había interpretado dicho principio; pero, según él²⁷, el trabajo es necesario sólo *naturali ratione*, para la conservación de la vida individual y social; cuando este fin no existe, cesa también la validez del principio, validez genérica, no individualizada en cada caso. Quien tenga riqueza suficiente para vivir sin trabajar no está obligado por el precepto; y no hay que decir que la contemplación, como forma espiritual de la acción en el reino de Dios, está también por encima de la interpretación literal del precepto. Para la teología popular, la forma más noble de la «productividad» monástica consistía en el aumento del *thesaurus ecclesiae* por medio de la oración y el servicio de coro. Es natural que Baxter no sólo no admite estas infracciones del deber ético del trabajo, sino que la riqueza para él no desliga de su cumplimiento, y en esto insiste repetidamente con la mayor energía²⁸. Si el rico no trabaja, no tiene derecho a comer, pues aun cuando no necesita hacerlo para cubrir sus necesidades, está sometido al precepto divino, al que tiene que dar cumplimiento lo mismo que el pobre²⁹. Pues la providencia divina ha asignado a cada cual, sin distinción alguna, una profesión (*calling*) que el hombre debe conocer y en la que ha de trabajar, y que no constituye, como en el luteranismo³⁰, un «destino» que hay que aceptar y con el que hay que conformarse, sino un mandato que Dios dirige a cada hombre de obrar a mayor gloria suya. Esta diferencia de intrascendente matiz produjo, sin embargo, efectos psicológicos de gran alcance y estuvo en conexión con el progreso

sidera como «destructores del estado de gracia» (*loc. cit.*, I, págs. 279-80). Son justamente lo contrario de la vida *metódica*.

²⁷ Véase p. 74, nota 5 de I, 3.

²⁸ BAXTER, *loc. cit.*, I, págs. 108 y ss. Especialmente llamativos son estos pasajes: «*Question*: But will not wealth excuse us? — *Answer*: It may excuse you from some sordid sort of work, by making you more serviceable to another, but you are no more excused from service of work... than the poorest man...» Cf. *loc. cit.*, I, pág. 376: «Though they (los ricos) have no outward want to urge them, they have as great necessity to obey God... God has strictly commandeth it (el trabajo) to all.» (Véanse notas 44 a 48, págs. 108-109.)

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

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

de la interpretación *providencialista* del cosmos económico que ya era corriente en la Escolástica.

El fenómeno de la división del trabajo y de la estructuración profesional de la sociedad ya había sido interpretado, entre otros, por santo Tomás de Aquino —al que volvemos, por ser la referencia más cómoda— como derivación directa del plan divino del mundo. Ahora bien, la integración del hombre en este cosmos seguía *ex causis naturalibus* y era puramente «contingente» (en el lenguaje escolástico); mientras que, para Lutero, la integración del hombre en la profesión y estado dados con arreglo al orden histórico objetivo era derivación directa de la divina voluntad, y constituía, por tanto, un deber religioso para el hombre el mantenerse dentro de los límites y en la situación que Dios le había asignado³¹. Tanto más, cuanto que las relaciones de la religiosidad luterana con el «mundo» eran y siguen siendo inseguras; de las ideas de Lutero, que nunca se desprendieron del todo de la indiferencia paulina hacia el mundo, no se podían obtener principios éticos para la configuración de éste; era necesario tomarlo tal como era y lo único que podía hacerse era etiquetarlo como deber religioso. En cambio, en la concepción puritana adquiere matices nuevos el carácter providencial de la interacción de los intereses económicos privados. El fin providencial de la diferenciación de profesiones se reconoce en sus *frutos*, según el esquema puritano de interpretación pragmática. Acerca de esto, Baxter hace manifestaciones que en más de un punto recuerdan directamente la conocida apoteosis que hacía Adam Smith de la división del trabajo³². La especialización de las profesiones, al posibilitar la destreza (*skill*) del trabajador, produce un aumento cuantitativo y cualitativo del rendimiento y redundante en provecho del bien general (*common best*) que es idéntico con el bien del mayor número posible. La motivación, hasta ahora es puramente utilitaria y afín en absoluto a

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

³² BAXTER, *loc. cit.*, I, pág. 377.

critérios ya corrientes en la literatura profana de la época³³, pero enseguida aparece la nota típicamente puritana cuando Baxter pone al frente de todos sus razonamientos el siguiente motivo: «cuando el hombre carece de una profesión fija, todos los trabajos que realiza son puramente ocasionales y efímeros, y en todo caso, dedica más tiempo al ocio que al trabajo»; de donde concluye que «él (el trabajador profesional) realizará *en orden* su trabajo, mientras que el otro vivirá en perpetuo desorden, y su negocio no conocerá tiempo ni lugar³⁴...», y, por eso, lo mejor para cada uno es poseer una profesión fija» (*certain calling*; en otro lugar dice *stated calling*). El trabajo eventual a que se encuentra condenado el jornalero es una situación inevitable por lo general, transitoria y en todo caso lamentable. La vida de quien carece de profesión no tiene el carácter metódico, sistemático, que exige la ascesis intramundana. También según la ética cuáquera, la vida profesional del hombre debe ser un ejercicio ascético y consecuente de la virtud, una comprobación del estado de gracia en la escrupulosidad que se traduce en el cuidado y método del desempeño de la propia tarea profesional³⁵; Dios no exige trabajar por trabajar, sino el trabajo racional en la profesión. En este carácter metódico de la ascesis profesional radica el factor decisivo de la idea puritana de profe-

³³ Mas no por eso derivable históricamente de ellos. Más bien se expresa la idea genuinamente calvinista de que el cosmos del «mundo» sirve a la gloria de Dios, a su autoglorificación. La dirección utilitarista, que pone el cosmos económico al servicio del bienestar de todos (*good of many, common good*, etc.) era consecuencia de la idea de que toda otra interpretación tiene que conducir a una idolatría aristocrática o, cuando menos, no a la gloria de Dios, sino al servicio de «fines terrenales». Pero la voluntad divina, manifestada (ver, *supra*, nota 35 de II, 1) en la configuración teológica del cosmos económico, sólo puede ser el bien de la «colectividad», es decir, la utilidad impersonal (si es que hay que tener en cuenta los fines terrenales). Por tanto, como antes se dijo, el utilitarismo es la consecuencia de la configuración impersonal del «amor al prójimo» y de la negación a honrar el mundo por el exclusivismo del *in majorem Dei gloriam* puritano. Pues la intensidad con que dominaba en todo el protestantismo ascético la idea de que toda honra de la criatura daña la gloria de Dios (por lo cual es incondicionalmente condenable) se muestra claramente en las dificultades y trabajos que costaba al mismo Spener, ciertamente no de ideas demasiado «democráticas», frente a las muchas demandas de considerar el uso de títulos como *ἀδιόφορον*, y se tranquiliza con que, en la Biblia, el pretor Festo fue titulado por el Apóstol como *χράτιστος*. Aquí no interesa el aspecto *político* del asunto.

³⁴ «The *inconstant* man is a stranger in his own house» (el hombre inconstante es un extraño en su propia casa), dice también Th. ADAMS (*Works of the Pur. Div.*, pág. 77).

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

sión, no (como Lutero) en el conformarse a lo que, por disposición divina, le toca a uno en suerte³⁶. En consecuencia, no sólo se afirma sin reservas que cada cual puede combinar distintas *calling* —si ello es compatible con el bien general o particular³⁷ y nadie se perjudica, y si no conduce a que alguien se haga poco escrupuloso (*unfaithful*) en alguna de las profesiones ejercidas—, sino que ni siquiera se considera reprochable el *cambiar* de profesión, si no se hace a la ligera, sino a favor de una profesión más grata a Dios³⁸, es decir, más útil, de acuerdo con el principio general. Pero, ante todo, hasta qué punto una profesión es útil o grata a Dios se determina, en primer lugar, según criterios éticos y, en segundo, con arreglo a la importancia que tienen para la «colectividad» los bienes que en ella han de producirse; a lo que se añade como tercer criterio —el más importante, desde luego, desde el punto de vista práctico— el «provecho» económico que produce al individuo³⁹: en efecto, cuando Dios (al que el puritano considera actuante en los más nimios detalles de la vida) muestra a uno de los suyos una posibilidad de lucro, lo hace con algún fin; por tanto, al cristiano

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

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

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

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

creyente no le queda otro camino que escuchar el llamamiento y aprovecharse de ella⁴⁰. Si Dios os muestra un camino que os va a *proporcionar más riqueza* que siguiendo camino distinto (sin perjuicio de vuestra alma ni de las de los otros) y lo rechazáis para seguir el que os enriquecerá menos, *ponéis obstáculos* a uno de los fines de vuestra vocación (*calling*) y os *negáis a ser administradores (steward) de Dios* y a aceptar sus dones para utilizarlos en su servicio cuando Él os lo exigiese. *Podéis trabajar para ser ricos*, no para poner luego vuestra riqueza al servicio de vuestra sensualidad y vuestros pecados, *sino para honrar con ella a Dios*⁴¹. La riqueza es reprochable sólo en cuanto incita a la pereza corrompida y al goce sensual de la vida, y el deseo de enriquecerse sólo es malo cuando tiene por fin asegurarse una vida descuidada y placentera, pero, como ejercicio del deber profesional, no sólo es éticamente lícita, sino que constituye un precepto obligatorio⁴².

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

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

⁴² Esto es lo decisivo. Añádase esta observación general: no nos interesa tanto lo que expuso teóricamente la teología moral cuanto la moral *vigente* en la vida práctica de los creyentes, es decir, la influencia práctica de la orientación religiosa en la ética profesional. En la literatura casuista del catolicismo, singularmente del jesuítico, se pueden leer a veces discusiones sobre materias como la de la legitimidad del interés (en la que aquí no entramos), que recuerdan las de muchos casuistas protestantes o que incluso parecen ir mucho más allá en lo que consideran «lícito» o «probable» (a los puritanos se objetó más tarde la esencial semejanza de su ética con la de los jesuitas). Así como los calvinistas acostumbraban a citar obras católicas de teología moral, y no sólo las de Tomás de Aquino, Bernardo

Esto es lo que parece expresar la parábola de aquel criado que se condenó porque no supo sacar provecho del talento que le habían confiado⁴³. Se ha dicho muchas veces que querer ser pobre es lo mismo que *querer* estar enfermo⁴⁴: sería en los dos casos santificar las obras e ir contra la gloria de Dios. De modo especial, la mendicidad por parte de los hombres capacitados para el trabajo no sólo es reprochable moralmente, como pereza, sino que incluso va también contra el amor al prójimo, según las palabras del Apóstol⁴⁵.

La *especialización* que domina en la humanidad actual resulta éticamente transfigurada por esta constante predicación puritana del valor ascético de la profesión fija; y lo mismo el *bombre de negocios* por la interpretación providencialista de las probabilidades

de Claraval y Buenaventura, sino también las de autores contemporáneos, del mismo modo los casuistas católicos solían acudir regularmente a la ética herética (punto que no discutimos con más amplitud). Prescindiendo de la circunstancia decisiva de la *recompensa* religiosa de la vida ascética para los laicos, la diferencia teórica fundamental consistía en que estas opiniones latitudinarias en el catolicismo eran productos de teorías éticas específicamente *laxas*, no sancionadas por la autoridad eclesiástica, de las que precisamente se alejaban los más serios y adeptos de la Iglesia, mientras que, por el contrario, la idea profesional protestante ponía a los partidarios *más austeros* de la vida ascética al servicio de la vida económica del capitalismo. Lo que en el catolicismo podía ser *permitido* condicionalmente, en el protestantismo era algo éticamente positivo. Las fundamentales diferencias, importantes en la práctica, de ambas éticas, quedaron definitivamente fijadas desde la disputa jansenista y la bula *Unigenitus*.

⁴³ «You may labour in that manner as tendeth most to your succes and lawful gain. You are *bound* to improve all your talents...» Sigue el pasaje traducido en el texto. Un paralelismo directo de la aspiración a la riqueza en el reino de Dios con la aspiración al éxito en la profesión terrena en JANEVAY, *Heaven upon earth* en las *Works of the Pur. Div.*, pág. 275.

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

⁴⁵ Así en Baxter y en la confesión del duque Cristóbal de Württemberg. Cf. también pasajes como éste: «...the vagrant rogues whose lives are nothing but an exorbitant course: the main begging», etc. (Th. ADAMS, *W. of the Pur. Div.*, pág. 259). Ya Calvino había prohibido severamente la mendicidad y los sínodos holandeses velan porque no se concedan permisos ni certificaciones que la permitan. Mientras que la época de los Estuardos, especialmente el régimen de Laud bajo Carlos I, había elaborado sistemáticamente el principio de la protección oficial a los pobres y de la asignación de trabajo a los parados, el clamor de los puritanos era: *giving alms is no charity* (no es caridad dar limosna, título del conocido escrito posterior de Defoe), y a fines del siglo XVII comenzó para los sin trabajo el sistema de intimidación de las *workhouses* (cf. Leonard, *Early History of English poor relief*, Cambridge, 1900, y H. LEVY, *Die Grundlagen des ökonomischen Liberalismus in der Gesch. d. engl. Volkw.*, Jena, 1912, páginas 69 y ss.).

de lucro⁴⁶. Para el ascetismo, tan odiosa resulta la elegante des-
preocupación señorial como la zafia ostentación del nuevo rico;
mientras que la figura austera y burguesa del *selfmade man* le
merece toda suerte de glorificaciones⁴⁷: *God blesset his trade* es la
frase que se aplica a los «santos»⁴⁸ que habían cumplido con éxito
los decretos divinos; el poder del *Dios* de los judíos, que recom-
pensaba precisamente *en esta vida* la piedad de sus fieles⁴⁹, tenía
que seguir haciendo lo propio para los puritanos que, siguiendo el
consejo de Baxter, controlaban su estado de gracia confrontándolo
con el estado del alma de los héroes bíblicos⁵⁰ e interpretaban las

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

⁴⁷ *Aquí* radica precisamente la oposición característica a toda concepción feudal. Según la concepción feudal, sólo a los descendientes del *parvenu* político o social podía reconocerse el éxito y el ennoblecimiento de éste. En este sentido es característica la palabra española hidalgo=hijo de algo (*filiius de aliquo*), interpretándose el *algo* como el patrimonio heredado de un ascendiente. Esta oposición se halla hoy muy atenuada por el rápido cambio y la «europeización» del carácter nacional americano; pero todavía hoy se sostiene allí en ocasiones la concepción burguesa directamente opuesta que ensalza el *éxito y la ganancia* comerciales como síntoma de aportación espiritual, no otorgando en cambio ningún respeto a la *riqueza* meramente heredada, mientras que en Europa (como ya observó James Bryce) con dinero puede comprarse todo honor social, siempre que el *poseedor* no haya estado él mismo tras el mostrador y haya llevado a cabo las necesarias metamorfosis de su riqueza (fundación de fideicomisos, etc.). Véase contra el *honor de la sangre* Th. ADAMS, *W. of the Pur. Div.*, pág. 216.

⁴⁸ Así por ejemplo para el fundador de la secta familista, Hendrik Niklaes, que era comerciante (Barclay, *Inner life of the religious communities of the Commonwealth*, pág. 34).

⁴⁹ Esto es completamente seguro, por ejemplo, para Hoornbeek, para quien también Mat. 6, 5, y I Tim. 4,8, han hecho promesas completamente terrenas para los santos (*loc. cit.*, vol. I, página 193). Todo es producto de la providencia de Dios, que de modo especial cuida de los suyos: *loc. cit.*, pág. 192: «Super alios autem summa cura et modis singularissimis versatur Dei providentia circa fideles». Sigue luego la discusión acerca de cómo se reconocerá en qué casos la fortuna no procede de esa *providentia communis*, sino de la providencia especial. También BAILEY (*loc. cit.*, pág. 191) basa en la divina Providencia el éxito del trabajo profesional. En los escritos de los *cuáqueros* se encuentra repetidas veces la afirmación de que la *prosperity* es «a menudo» el premio de la vida beata (tal afirmación se encuentra todavía el año 1848 en la *Selection from the Christian Advices issued by the general meeting of the S. of Fr. in London*, VIth Ed., Londres, 1851, pág. 209). Todavía hemos de insistir en la conexión con la ética *cuáquera*.

⁵⁰ Como ejemplo de esta orientación patriarcalista —característica también de la concepción puritana de la vida— puede recordarse el análisis que hace Thomas

sentencias de la Biblia como los «artículos de un código». Tan inequívocas no eran en sí mismas las palabras del Antiguo Testamento. Ya vimos que Lutero utilizó por vez primera el concepto de «profesión», en sentido profano, en la traducción de un pasaje de Sirach. Ahora bien, a pesar de las influencias helenísticas que son patentes en él, el libro de Jesús Sirach está lleno todavía, por el espíritu que lo anima, de los elementos de sentido tradicionalista del Antiguo Testamento (ampliado). Es sintomático el que este libro goce todavía hoy de especial popularidad entre los campesinos luteranos alemanes⁵¹; y el carácter luterano de muchas corrientes del pietismo alemán se revela en sus preferencias por Jesús Sirach⁵². Los puritanos rechazaban como no inspirados los Evangelios apócrifos, de acuerdo con su rígida contraposición de lo divino y la naturaleza⁵³. De los libros canónicos influyó preferentemente el Libro de Job, en el que la profunda veneración a la Divina Majestad (absolutamente soberana y sustraída a toda humana medida), tan afín a las concepciones calvinistas, aparecía combinada con la seguridad final (tan secundaria para Calvino como importante para el puritanismo) de que Dios acostumbre a derramar sobre los suyos sus dones, incluso materiales, precisamente —y, según el Li-

ADAMS de la discusión entre Jacob y Esaú (*Works of the Pur. Div.* pág. 235): «His [de Esaú] folly may be argued from the base estimation of the birthright» [ese pasaje es también importante para seguir la evolución de la idea del *birthright*] «that ho would so lightly pass from it and on so easy condition as a pottage». Pero era perfidia que luego, por el engaño, no quisiera convalidar la compra. Es un *cunning hunter, a man of the field*: personificación de la incultura irracional; mientras que Jacob representa *a plain man, dwelling in tents*, el *man of gace*. KÖHLER (*op. cit.*) encontró también muy extendido entre los campesinos holandeses el sentimiento de un íntimo parentesco con el judaísmo expresado, por ejemplo, en la conocida carta de Roosevelt. Pero, por otra parte, el puritanismo conocía perfectamente en su dogmatismo práctico su contraposición con la ética judaica, como se muestra claramente en los escritos de Prynne contra los judíos (a propósito de los planes de tolerancia de Cromwell). Cf págs. 179-180, nota 58, *in fine*.

⁵¹ *Zur bäuerlichen Glaubens- und Sittenlehre. Von einem thüringischen Landpfarrer*, 2.^a ed., Gotha, 1890, página 16. Los campesinos aquí descritos son un producto característico de la iglesia *luterana*. Yo he puesto repetidamente al margen la palabra «luterana» cada vez que el notable autor habla, en general, de religiosidad campesina.

⁵² Cf., por ejemplo, las citas de RITSCHL, *Pietismus*, II, pág. 158. SPENER basa sus objeciones al cambio de profesión y el afán de lucro en las sentencias de Jesús Sirach, *Theol. Bedenken*, volumen III, pág. 426.

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

bro de Job, sólo— en esta vida⁵⁴. Se abandonó el quietismo oriental que se revela en muchos de los salmos más inspirados y en las sentencias de Salomón, como Baxter olvidó el matiz tradicionalista del párrafo primero de la epístola a los Corintios, no obstante su importancia para el concepto de profesión. Por eso se insistió tanto en aquellos pasajes del Antiguo Testamento que ensalzan la *bonradez formal* como signo de la conducta grata a Dios. Se pensaba que la ley mosaica sólo había sido desprovista de validez por la nueva Ley en sus preceptos puramente ceremoniales o cuyo alcance histórico se limitaba al pueblo judío, mientras que los demás seguían en plena vigencia como expresión de la *lex naturae*⁵⁵: esta doctrina hacía posible, por una parte, prescindir de aquellos preceptos que ya no podrían hallar cabida en la vida moderna, dejando en cambio vía libre para que se fortaleciese el espíritu de legalidad austera y honrada propio de la ascesis intramundana de este protestantismo, tan afín en muchos de sus rasgos a la moral de la antigua ley⁵⁶. Por tanto, cuando no sólo los escritores de la época, sino incluso los modernos califican de *English hebraism* el sentido fundamentalmente ético del puritanismo inglés⁵⁷, proceden con acierto, siempre que dicha designación se entienda debidamente: no hay que pensar únicamente en el judaísmo palestino de la época en que se dieron los preceptos del Antiguo Testamento, sino en el judaísmo tal como se fue formando lentamente bajo la influencia de muchos siglos de educación formalista, legalista y talmúdica; por eso es preciso proceder con la máxima cautela al señalar paralelismos. Al puritanismo le eran tan completamente ajena la actitud despreocupada hacia la vida que caracterizaba al judaísmo antiguo, como la ética económica del judaísmo medieval y contemporáneo, en aquellos rasgos específicos que marcan su posición en el desarrollo del *ethos* capitalista. La mentalidad judaica coincidía más bien con la del capitalismo «aventurero» de tipo

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

⁵⁵ No podemos hablar aquí con más extensión de este punto. Lo que interesa únicamente es el carácter formalista de la «honradez». En las *Sozialleben* de TROELTSCH se encuentran muchas indicaciones sobre la significación de la ética del Antiguo Testamento para la *lex naturae*.

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

⁵⁷ Así, DOWDEN (con referencia a Bunyan), *loc. cit.*, pág. 39.

político o especulador; su *ethos*, en una palabra, era el del capitalismo del *paria*, mientras que el puritanismo encarnaba el *ethos* de la *empresa* racional burguesa y de la organización racional del *trabajo* y sólo tomó de la ética judaica lo que encajaba en estos moldes.

Dentro del breve espacio que nos permite este bosquejo, no es posible mostrar las consecuencias caracterológicas que tuvo esta impregnación del vivir por las normas del Antiguo Testamento, labor ésta que, pese a su atractivo, no ha sido realizada ni siquiera en relación a los mismos judíos⁵⁸. Aparte las ya indicadas relacio-

⁵⁸ Más detalles sobre esto en los artículos sobre la ética económica de las religiones universales. No podemos analizar aquí la extraordinaria influencia que sobre la evolución caracterológica del judaísmo ha tenido su carácter racional, extraño a la cultura de los sentidos, especialmente el *segundo mandamiento* («no te harás imágenes...»). De todas formas, quizá pueda señalarse como característico el hecho de que uno de los directivos de la *Eductional Alliance* de los Estados Unidos (organización que se dedica con extraordinario éxito y abundantes medios a la americanización de los inmigrantes judíos) me señalase como primera meta de la culturización que persiguen mediante todo tipo de enseñanza artística y social, la «emancipación del segundo mandamiento». En el puritanismo, a la condenación israelita de todo antropomorfismo, corresponde la prohibición de divinizar la criatura, cosa algo distinta, pero que, indudablemente, va en la misma dirección. Por lo que respecta al judaísmo talmúdico, le son afines también con seguridad rasgos esenciales de la moral puritana. Se lee, por ejemplo, en el *Talmud* (en WUNSCHÉ, *Babyl. Talmud*, II, pág. 34) que es mejor y más ricamente recompensado por Dios el hacer algo bueno *por deber* que el realizar una buena acción a la que *no* se está obligado por la ley —con otras palabras: el frío cumplimiento del deber es moralmente superior a la filantropía sentimental—, y la ética puritana aceptaría este principio lo mismo que Kant, que, de origen escocés y fuertemente influido por el pietismo en su educación, se aproxima mucho al mismo en su imperativo categórico (y aquí no nos es posible mostrar más al detalle lo que deben directamente a las ideas del protestantismo ascético en general muchas de sus fórmulas). Pero, al mismo tiempo, las raíces de la ética talmúdica se sumergen en el tradicionalismo oriental: «R. Tanchum ben Chanilai ha dicho: Nunca cambie el hombre su uso» (*Gemara en Miscbna*, VII, I, fol. 86b, núm. 93 en WUNSCHÉ: se trata del sustento de los jornaleros), y sólo frente a los extranjeros deja de valer esta vinculación. Por tanto, la concepción puritana de la «legalidad» como *comprobación* ofrecía motivos mucho más fuertes para la acción positiva que la concepción judaica de la misma como simple cumplimiento de un precepto. Naturalmente, no es extraña al judaísmo la idea de que el éxito evidencia la bendición de Dios. Pero la significación fundamentalmente perturbadora que, desde el punto de vista ético-religioso, alcanzó en el judaísmo a consecuencia de su doble moralidad, interior, y exterior, impide afirmar en este punto decisivo la existencia de una afinidad esencial. Frente al «extranjero» estaba permitido lo que se *prohibía* para con el «hermano». Ya por esto mismo era imposible que el éxito fuese en esta esfera de lo no «preceptivo», sino simplemente «permitido», un signo de comprobación *religiosa* y un impulso favorable para una metodización de la vida, como en los puritanos. Véanse los trabajos citados anteriormente acerca de este problema, cuya entraña no ha visto bien Sombart en su libro *Die Juden*

nes, interesa advertir respecto al autoconcepto global de los puritanos que la creencia de ser el pueblo elegido por Dios experimentó entre ellos un grandioso renacimiento⁵⁹. El suave Baxter agradeció a Dios haberle permitido nacer en Inglaterra y en el seno de la verdadera Iglesia, no en otra parte alguna; y un reconocimiento análogo dominaba todo el sentido de la vida de la burguesía puritana, que se sentía de conducta irreprochable por la gracia de Dios⁶⁰, determinando el carácter formalista, austero y correcto propio de los ejemplares representativos de aquella época heroica del capitalismo.

Veamos ahora en qué puntos concretos pudo influir directamen-

und das Wirtschaftsleben. Más detalles no interesan aquí. Por extraño que parezca, la ética judaica tenía un fuerte sentido tradicionalista. No hemos de entrar aquí en señalar el gran cambio sufrido por la actitud interior ante el mundo, por obra de la doctrina cristiana sobre la «gracia» y la «redención» que siempre ha albergado en su seno, de modo peculiar, el germen de *nuevas* posibilidades evolutivas. Sobre la «legalidad» en las concepciones del Antiguo Testamento cf. también Ritschl, *Rechtf. u. Vers.*, *op. cit.*, II, pág. 265.

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

⁵⁹ La *verdad* de la Sagrada Escritura se deriva para BAXTER en última instancia, de la *wonderful difference of the godly and ungodly*, de la absoluta diversidad entre el *renewed man* y los otros y del evidente especialísimo cuidado con que Dios procura la salvación del alma de los suyos (que, naturalmente, puede manifestarse también en «pruebas»). *Chr. Direct.*, I, página 165, 2 marg.).

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

te en el desarrollo del estilo de vida capitalista la concepción puritana de la profesión y las exigencias de una conducta ascética. Ya sabemos que la ascesis se dirigía con toda su fuerza, contra el *goce «despreocupado»* de la existencia y de cuanto en ella puede proporcionar alegría; este rasgo se manifiesta del modo más claro en la lucha en torno al *Book of sports*⁶¹, que Jacobo I y Carlos I elevaron a ley con el fin manifiesto de combatir el puritanismo, y cuya lectura ordenó el último que se efectuase en todos los púlpitos. Los puritanos combatieron con furia la disposición real, que toleraba legalmente ciertos esparcimientos populares en domingo, fuera de las horas dedicadas al cumplimiento de los deberes religiosos, *no sólo* porque perturbaba el descanso del sábado, *sino* porque implicaba una directa oposición a lo que debe ser la ordenada conducta del santo. Y cuando el rey amenazó con severos castigos todo ataque contra la legalidad de aquellos deportes, lo hacía precisamente con el fin de acabar con ese rasgo *ascético* que, por *antiautoritario*, parecía peligroso para el Estado. La sociedad monárquico-feudal protegía a cuantos se sentían inclinados a la diversión, contra la naciente moral burguesa y los conventículos ascéticos enemigos de la autoridad, del mismo modo que la sociedad capitalista de hoy favorece a los que sienten el ánimo dispuesto para el trabajo, contra la moral de clase de los trabajadores y sindicatos contrarios a la autoridad. Pero frente a eso los puritanos oponían su característica decisiva: el principio de la conducta ascética: pues por lo demás la aversión del puritano, e incluso del cuáquero, por los juegos no era de principio y aun los admitían, con la condición de que sirviesen a un fin racional: ser el descanso necesario para la capacidad de rendimiento físico; eran sospechosos por el contrario, en calidad de simples modos de poner al desnudo los instintos desatados, y directamente condenables, por supuesto, como puros instrumentos de goce o, finalmente, cuando servían para despertar el amor propio agonal, el instinto bruto o el placer irracional de la apuesta. El goce *impulsivo* de la vida, tan alejado del trabajo profesional como de la piedad, era en sí enemigo del ascetismo racional, lo mismo si era deporte «señorial» que si era afición al baile y la taberna del vulgo⁶².

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

⁶² El punto de vista de Calvino era en esto mucho más flexible, al menos por relación a las formas aristocráticas más refinadas del disfrute. El único límite era la Biblia; quien la sigue fielmente y tiene buena conciencia, no necesita mirar con

En consecuencia, también ofrece rasgos de desconfianza, cuando no de hostilidad directa, la actitud ante los bienes culturales sin valor religioso directo. No quiere decirse con esto que el ideal de vida del puritanismo implicase precisamente un recelo hosco o un marcado desprecio hacia la cultura, pues la verdad está exactamente en lo contrario, al menos en lo que respecta a la ciencia (salvo, claro es, la aborrecida escolástica); y los más grandes representantes del movimiento puritano poseen hondísima formación renacentista: los sermones del ala presbiteriana del movimiento rezumaban clasicismo⁶³, y los mismos radicales, a pesar de hacer de ello un motivo de escándalo, no desdeñaban hacer uso de ese tipo de erudición, en la polémica teológica. Quizá no ha habido nunca un país tan sobrado de *graduates* como la Nueva Inglaterra en la primera generación de su existencia. Las sátiras de los adversarios (así Butler, en *Hudibras*) atacan precisamente la sabiduría de gabinete y la dialéctica erudita de los puritanos: lo que estaba, *en parte*, en conexión con la estimación religiosa del saber: consecuencia de la actitud ante la católica *fides implicita*. Otro es, ciertamente, el cuadro que se ofrece en el ámbito de la literatura no científica⁶⁴ y de las artes plásticas. Aquí, la ascesis cayó como una escarcha sobre la alegría de vivir de la vieja Inglaterra. No sólo padecieron las

temor toda excitación. Los razonamientos hechos a este propósito en el cap. X de la *Inst. Christ. Rel.* (por ejemplo: «*nec fugere ea quoque possumus quae videntur oblectationi magis quam necessitati inservire*»), podrían haber abierto las puertas a una práctica sobradamente relajada. En los epígonos, aparte de la creciente tortura en torno a la *certitudo salutis*, se impuso también la circunstancia (que en otro lugar valoraremos debidamente) de que en la esfera de la *ecclesia militans* fueron los pequeños burgueses los factores esenciales de la evolución ética del calvinismo.

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

⁶⁴ Novelas y cosas semejantes no deben leerse: son *wastetimes* (BAXTER, *Chr. Direct.*, I, pág. 51,2). Ya es conocido el agostamiento de la lírica y del canto popular, no sólo del drama, después de la época isabelina en Inglaterra. En cuestión de artes plásticas, quizá el puritanismo no encontrará demasiado que sofocar. Pero es chocante la caída vertical de la excelente aptitud del pueblo inglés para la música (las aportaciones de Inglaterra a la historia de la música no tienen nada de secundarias) hasta la nulidad absoluta que en este aspecto se nota más tarde y aun hoy en los pueblos anglosajones. En América, fuera de las iglesias de los negros —y de aquellos cantores profesionales que ahora contratan las iglesias como «attractions» (la *Trinity Church* de Boston por 8.000 dólares anuales en 1904)— no se suele oír más que un quirrigay insoportable para un oído alemán, al que llaman «cántico de la comunidad». (Algo parecido ocurre también en Holanda).

fiestas profanas; el odio encarnizado de los puritanos contra todo lo que oliera a *superstition*, contra todas las reminiscencias de administración mágica o hierúrgica de la gracia, se enderezó por igual contra la fiesta cristiana de Nochebuena, contra el árbol de mayo⁶⁵ y contra el laxo sentido artístico de la Iglesia. Es verdad que en Holanda quedó espacio para el desarrollo de un gran arte, a menudo crudamente realista⁶⁶, pero esto prueba tan sólo cuán poco eficaz podía ser en esta materia la reglamentación autoritaria de las costumbres, frente a la influencia de la Corte y del estamento dirigente (los *rentistas*) y la alegría de vivir de los pequeños burgueses enriquecidos, una vez que el breve dominio de la teocracia calvinista se había disuelto en la sobriedad de una iglesia estatal, que restó al calvinismo su primitiva fuerza ascética proselitista⁶⁷. También el teatro era condenable para los puritanos⁶⁸ y la

⁶⁵ Lo mismo en Holanda, como puede verse por las actas de los Sínodos. (Ver la resolución sobre el árbol de mayo en la colección de Reitsma, VI, 78, 139, etc.).

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

⁶⁷ Es imposible explicar aquí las múltiples causas que influyeron en la penetración relativamente pequeña de la ética calvinista en la vida práctica y la debilitación del espíritu ascético en Holanda ya a comienzos del siglo XVII (los congregacionalistas ingleses emigrados a Holanda en 1608 se extrañaban de lo poco que allí se guardaba el descanso dominical) y, sobre todo, bajo el dominio del gobernador Federico Enrique, así como sobre la escasa fuerza de expansión del puritanismo holandés. Debíase en parte a la constitución política (confederación particularista de Estados y Países) y a la escasa capacidad de defensa (la guerra de independencia fue pronto sostenida en lo fundamental con el *dinero* de Amsterdam y mercenarios: los predicadores ingleses explicaban la confusión babilónica de las lenguas haciendo referencia al ejército holandés). De ese modo, la seriedad de la guerra religiosa pasó en buena parte a otros, con lo cual se descuidó también la participación en el *poder* político. En cambio, el ejército de Cromwell se sentía ejército ciudadano, aunque su reclutamiento fuera, en parte, forzado. Tanto más paradójico es que este ejército tuviera en su programa la supresión de la *obligación* del servicio militar, puesto que sólo se debía combatir *in gloriam Dei* por causas reconocidas en conciencia como justas, no por satisfacer el humor de un

absoluta proscripción de lo erótico y el desnudo impidió que en la literatura y el arte pudiesen mantenerse las concepciones más radicales. Los conceptos de *idle talk*, de *superfluities*⁶⁹, de *vain ostentation* y demás modos de designar todo modo irracional de comportarse (es decir, el obrar sin un fin, de modo no ascético, y no en

príncipe. La constitución militar inglesa que, con arreglo al criterio tradicional alemán, es considerada «inmoral», tuvo en su principio motivos *históricos* altamente «morales», siendo una exigencia de sodados jamás vencidos, que sólo después de la restauración se pusieron al servicio de los intereses de la corona. Los *schutterijen* holandeses, representantes del calvinismo en el período de la gran guerra, aparecen comportándose muy poco «ascéticamente» media generación después de los sínodos de Dordrecht, en los cuadros de Hals. En todo momento surgen en los sínodos protestas contra su género de vida. El concepto holandés de *deftigheid* es una mezcla de «honorabilidad» burguesa racional y de conciencia estamental patricia. Todavía hoy se muestra el carácter aristocrático de la iglesia holandesa en la jerarquización de los asientos en los templos. La persistencia de la economía ciudadana fue obstáculo para la industria, la cual floreció por obra principalmente de los refugiados, y por esto mismo de un modo intermitente. Sin embargo, también en Holanda, la ascesis profana del calvinismo y del pietismo influyó en la misma dirección que en otras partes (incluso en el sentido —al que luego aludiremos— de «coacción ascética al ahorro», como lo prueban los pasajes de Groen van Prinsterer que citamos, *infra*, en la nota 86. Naturalmente, no es un azar la ausencia casi absoluta del arte literario en la Holanda calvinista. Sobre Holanda, véase BUSKEN-HUET, *Het land van Rembrandt*, editada también al alemán por Von der Ropp. Todavía en el siglo XVIII se manifiesta la significación de la religiosidad holandesa como «coacción ascética al ahorro», en los dibujos de Albertus Halle. Sobre las particularidades del gusto artístico holandés y sus motivos, cf. las notas autobiográficas de Const. Huyghens (escritas en 1629-1631), editadas en 1891. (El trabajo citado de Groen van Prinsterer, *La Hollande et l'influence de Calvin*, 1864, no ofrece nada decisivo para *nuestro* problema.) La colonia Nieuw Nederland en América era desde el punto de vista social, un dominio semifeudal de «patronos» (comerciantes que anticipaban el capital) y, a diferencia de Nueva Inglaterra, apenas consiguió inducir a la «gente pequeña» a la inmigración.

⁶⁸ Recuérdese que las autoridades municipales puritanas de Stratford-on-Avon cerraron el teatro de la ciudad ya en vida de Shakespeare, y durante su estancia en ella en la última época de su vida (ya es conocido el odio y desprecio que el gran dramaturgo no recataba contra los puritanos). Todavía en 1777 rechazaba la ciudad de Birmingham la apertura de un teatro, como propulsora de «corrupción» y, por lo mismo perjudicial al comercio (ASHLEY, *infra*, nota 95; *loc. cit.*, páginas 7,8).

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

servicio de la gloria de Dios, sino del hombre) estaban siempre a mano para primar el severo utilitarismo en detrimento del empleo de motivos puramente artísticos. Y este criterio finalista y racional se aplicó plenamente cuando se trataba, por ejemplo, del adorno de la persona, del traje⁷⁰. Esta poderosa tendencia a uniformizar el estilo de vida —que es el *pendant* del actual interés capitalista en la standardización de la producción—⁷¹, tenía sus fundamentos ideales en la repulsa a la «idolatría»⁷². Ciertamente, no debe olvidarse que el puritanismo encerraba un mundo de contraindicaciones, que el sentido instintivo de lo que en el arte posee magnitud intemporal estuvo de seguro más afinado en sus jefes que en los «caballeros»⁷³ y que la creación artística de un genio único como

⁷⁰ En esta materia es conocida la conducta de los cuáqueros. Pero ya a comienzos del siglo XVII la comunidad de exulantes de Amsterdam levantó clamorosas protestas contra los sombreros y trajes a la última moda de la mujer de un pastor (graciosamente descrito en el *Congregationalism of the last 300 years* de Dexter). Ya Sanford ha recordado que el actual peinado masculino es el mismo de los *Roundheads*, al que tantas burlas se han hecho y que el modo de vestir puritano, igualmente ridiculizado, se basa también en un principio esencialmente análogo al actual.

⁷¹ Véase sobre esto el libro ya citado de VELEEN, *The theory of business enterprise*.

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

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

Rembrandt, a pesar de que su «comportamiento» no hubiese hallado gracia a los ojos del Dios puritano, estuvo esencialmente orientada por el medio sectario en que se movió⁷⁴. Pero esto en nada modifica el cuadro de conjunto que hemos trazado, por cuanto que la poderosa interiorización de la personalidad que pudo ser y fue de hecho la consecuencia de la ulterior evolución del ambiente puritano, favoreció predominantemente a la literatura y ello sólo en generaciones posteriores.

Es imposible penetrar más al detalle en la discusión de las influencias del puritanismo en todos estos sectores; recordemos solamente que la licitud del goce de los bienes culturales puramente estéticos o deportivos encuentra siempre *un* límite característico: *no deben costar nada*. El hombre es tan sólo un administrador de los bienes que la gracia divina se ha dignado concederle y, como el criado de la Biblia, ha de rendir cuentas de cada céntimo que se le confía⁷⁵, y es por lo menos arriesgado gastarlo todo en algo cuyo fin no es la gloria de Dios, sino el propio goce⁷⁶. Basta tener los ojos abiertos para encontrar, incluso hoy representantes de esta mentalidad⁷⁷. El hombre que está dominado por la idea de la propiedad como *obligación* o función cuyo cumplimiento se le encomienda, a la que se supedita como fiel administrador y, más aún, como «máquina adquisitiva» siente sobre su vida una gélida carga. Y cuanto mayor es la riqueza, si su modo de vivir es de verdad

⁷⁴ Admirablemente analizado en el *Rembrandt* de Carl NEUMANN, que debe confrontarse con las observaciones precedentes.

⁷⁵ Así BAXTER en los pasajes antes citados, pág. 112, nota 53.

⁷⁶ Cf., por ejemplo, la conocida descripción del Coronel Hutchinson (citado frecuentemente por SANDORF, *loc. cit.*, página 57) en la biografía escrita por su viuda. Después de exponer todas sus virtudes caballerescas y su naturaleza inclinada a gozar ardientemente de la vida, dice: «He was vonderful net, cleanly and genteel in his habit, and had a very good fancy in it; but he left off very early the wearing of *anything that was costly*...» De modo análogo es descrito el ideal de la puritana, cosmopolita y de refinada educación, que sólo escatima dos cosas: el tiempo y el derroche en «fausto» y diversiones, en la oración fúnebre de BAXTER a Mary Hammer. (*W. of the Pur. Div.*, pág. 553).

⁷⁷ Recuerdo de modo especial (entre otros *muchos* ejemplos) el caso de un fabricante muy favorecido por el éxito y acaudalado en su vejez que al aconsejarle el médico, a consecuencia de una tenaz debilidad digestiva, tomar diariamente algunas ostras, tuvo grandes dificultades para convencerle de que lo hiciera. Por otra parte, las muchas fundaciones para fines benéficos que llevaba hechas ya en la vida y que le acreditaban de hombre generoso, ponían de relieve que su conducta en aquel caso *no era más* que el residuo del sentimiento «ascético» que considera moralmente reprobable el goce de la propia riqueza, pero no un sentimiento de «avaricia».

ascético, tanto más fuerte es el sentimiento de la responsabilidad por su conservación incólume *ad gloriam Dei* y el deseo de aumentarla por medio del trabajo incesante. A no dudarlo, la génesis de este estilo de vida tiene alguna de sus raíces (como tantos otros elementos del moderno espíritu capitalista) en la Edad Media⁷⁸; pero hasta la ética del protestantismo ascético no halló su consecuente sustrato ético; con lo que se ve de modo claro su alcance para el desenvolvimiento del capitalismo⁷⁹.

El ascetismo intramundano del protestantismo, podemos decir resumiendo, actuaba con la máxima pujanza contra el *goce* desprecupado de la riqueza y estrangulaba el *consumo*, singularmente el de artículos de lujo; pero, en cambio, en sus efectos psicológicos, *destruía* todos los frenos que la ética tradicional ponía a la adquisición de las riquezas, rompía las cadenas del afán de *lucro* desde el momento en que no sólo lo legalizaba sino que lo consideraba directamente como querido por Dios (en el sentido expuesto). La lucha contra la sensualidad y el amor a las riquezas *no* era una lucha contra el *lucro* racional, sino contra el uso irracional de aquéllas: así lo atestiguan expresamente no sólo el puritanismo,

⁷⁸ En esta dirección se mueve la *separación* entre el taller y la oficina, el «negocio», en general, y la vivienda privada, entre firma comercial y nombre propio, capital del negocio y patrimonio particular, y la tendencia a convertir el «negocio» en un *corpus mysticum* (al menos el capital social). Véase sobre esto mi *Handelgesellschaften im Mittelalter*.

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

sino también Barclay, el gran apologista cuáquero. Por uso irracional de la riqueza se entendía, sobre todo, el aprecio de las formas *ostentosas* del lujo —condenable como idolatría—⁸⁰, de las que tanto gustó el feudalismo, en lugar de la utilización racional y utilitaria, querida por Dios, para las necesidades del individuo y de la colectividad. No se pedía *mortificación* al rico⁸¹, sino que usase de sus bienes para cosas necesarias y *prácticamente útiles*. El concepto de *confort* abarca de modo característico el ámbito de las formas de uso éticamente lícito, y es lógico que los primeros en quienes encarnase el estilo de vida inspirado en tal concepto fuesen precisamente los representantes de esta concepción de la vida: los cuáqueros. Al oropel y relumbrón del fausto caballeresco que, apoyado en insegura base económica, prefiere la ostentación mezquina a la sobria sencillez, se opone ahora el ideal de la comodidad limpia y sólida del *home* burgués⁸².

En cuanto a la *producción* privada de riqueza, el ascetismo luchaba tanto contra la ilegalidad como contra la mera codicia *compulsiva*, sólo esto es lo que condenaba como *covetousness*, como *mammonismo*, etc., el ambicionar la riqueza por el fin único y exclusivo de ser rico. Considerada en sí misma, la riqueza es una tentación. Resultaba de ahí que, por desgracia, el ascetismo actuaba entonces como aquella fuerza «que siempre quiere el bien y siempre hace el mal (el mal en su sentido: la riqueza y sus tentaciones); en efecto, de acuerdo con el Antiguo Testamento y de modo análogo a la

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

⁸¹ Esto lo rechaza BAXTER (*Saints' everl. rest.*, 12) con las mismas razones que son corrientes en los jesuitas: debe darse al cuerpo lo que necesita, pero no ser su siervo.

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

valoración ética de las «buenas obras», no sólo veía en la ambición de riqueza como *fin* el colmo de lo reprobable y, por el contrario, una bendición de Dios en el enriquecimiento como *fruto* del trabajo profesional, sino que (y esto es más importante) la valoración religiosa del trabajo incesante, continuado y sistemático en la profesión profana como medio ascético superior y como comprobación absolutamente segura y visible de regeneración y de autenticidad de la fe, tenía que constituir la más poderosa palanca de expansión imaginable de la concepción de la vida que hemos llamado «espíritu del capitalismo»⁸³. Si a la estrangulación del consumo *juntamos* la liberación del espíritu de lucro de todas sus trabas, el resultado inevitable será *la formación del capital* como consecuencia de la *coacción ascética al aborro*⁸⁴. Los frenos que se oponían al consumo de lo adquirido por fuerza habían de favore-

⁸³ Ya antes dijimos que no es posible entrar en la cuestión del carácter clasista de los movimientos religiosos (véanse acerca de esto los artículos sobre la ética económica de las religiones universales). Pero para ver, por ejemplo, que Baxter (a quien seguimos principalmente) no miraba con los lentes de la «burguesía» de su tiempo, basta recordar que también en él aparece, en la serie de las profesiones gratas a Dios, después de las profesiones intelectuales, en primer término el *busbandman*, y después, en confusa muchedumbre, *mariners, clothiers, tailors, bootsellers*, etc. Ya es característica la inclusión de los marineros en esta lista, los cuales pueden entenderse como pescadores o como marineros propiamente dichos. A este respecto, no es idéntica la posición de muchas proposiciones del Talmud. Cf., por ejemplo, en WUNSCHÉ, *Babyl. Talmud*, II, 1, págs. 20, 21, las sentencias (ciertamente no infalibles) del Rabino Eleaser, todas con el sentido de que el comercio es preferible a la agricultura. (Cf. II, 2, pág. 68, sobre la manera aconsejable de invertir el capital: 1/3 en tierra, 1/3 en mercancías y 1/3 en dinero efectivo).

Para aquellos cuya conciencia causal no se tranquiliza sin una interpretación económica (o «materialista», como todavía se dice, por desgracia), haremos la siguiente observación: que yo considero altamente importante la influencia de la evolución económica sobre el destino de la formación de idearios religiosos, y después trataré de demostrar de qué modo se han formado en nuestro caso los respectivos procesos y relaciones de adaptación. Pero siempre queda el hecho de que las ideas religiosas no pueden deducirse pura y simplemente de realidades económicas; quiérase o no, constituyen *por su parte* los factores plásticos más decisivos de la formación del «carácter nacional» y poseen plena autonomía y poder coactivo propio. Y, por otra parte, las diferencias *más importantes* que son las que se dan entre el calvinismo y el luteranismo, reconocen causas predominantemente *políticas*, entre las no religiosas.

⁸⁴ En esto piensa Ed. Bernstein cuando en su artículo ya citado anteriormente (págs. 681 y 625) dice: «el ascetismo es una virtud burguesa». Es el primero que ha observado esta importante conexión: sino que ésta es mucho más amplia de lo que él sospecha. Pues lo decisivo no era la mera acumulación de capital, sino la racionalización ascética de toda la vida profesional. Doyle señala claramente, por relación a las colonias americanas, la oposición entre el Sur y el Norte puritano, donde la «coacción ascética al ahorro» determinaba la existencia de capital invertible.

cer su utilización productiva, como capital invertible. Naturalmente, la magnitud de este efecto no puede calcularse en números exactos. Pero su existencia en Nueva Inglaterra era tan palpable que no escapó a la sagacidad de un historiador tan notable como Doyle⁸⁵; y en Holanda, donde el calvinismo estricto sólo dominó siete años, la creciente sencillez y modestia de los círculos más seriamente religiosos, poseedores de enormes riquezas, condujo a un afán desmedido de acumular capitales⁸⁶. Más tarde, empero, la tendencia existente en todos los tiempos y lugares, y aún hoy no del todo desaparecida entre los alemanes, de «ennoblecen» el patrimonio burgués, había de ser frenada de modo sensible por la anti patía que sintió el puritanismo hacia las formas feudales de vida. Los escritores mercantilistas ingleses del siglo XVII atribuían la superioridad del poder capitalista holandés sobre el de Inglaterra a que en aquel país no ocurría lo que en éste, donde los nuevos capitales intentaban ennoblarse invirtiéndose en tierras y —esto es lo que importa, no sólo la compra de tierras— adoptando hábitos feudales de vida, sustrayéndose así a la valorización capitalista⁸⁷. El puritanismo y, concretamente, Baxter, tuvieron en gran

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

⁸⁶ La exposición de BUSKEN-HUET muestra que estos círculos fueron decreciendo rápidamente en Holanda (*loc. cit.*, t. II, c. III y IV). Por su parte, decía Groen VAN PRINSTERER (*Hand. d. Gesch. v. de V.*, 3a. ed., § 303, nota, pág. 254): «*De Nederlanders verkoopt veel en verbruiken weinig* [«los holandeses venden mucho y gastan poco»], refiriéndose a la época posterior a la paz de Westfalia.

⁸⁷ RANKE (*Englische Geschichte*, IV, página 197) cita el memorial de un aristócrata realista, después de la entrada de Carlos II en Londres, en el que recomendaba la prohibición de adquirir tierras con capital burgués, que debía verse así forzado a dedicarse exclusivamente al comercio. En Holanda, el estamento de los «regentes» se diferenciaba como «estamento» del patriciado burgués de las ciudades por el acaparamiento de los antiguos bienes de la nobleza (véase sobre esto FRUIN, *Tie jaren uit den tachtigjarigen oorlog*, donde se reproduce la queja hecha el año 1652 de que los regentes son rentistas y han dejado de ser comerciantes. Cierta-

aprecio la *agricultura*, como rama particularmente importante de la actividad económica y especialmente compatible con la piedad; pero tal aprecio no se refería al *landlord* sino al *yeoman* y al *farmer*; y en el siglo XVIII, no al *Junker*, sino al «*agricultor racional*»⁸⁸. La sociedad inglesa de la época aparece dividida desde el siglo XVII por la separación entre la *squirearquía*, representante de la «antigua alegre Inglaterra», y los círculos puritanos, cuyo poder social era muy vacilante⁸⁹. Estos dos rasgos: la ingenua alegría vital, de una parte, y el dominio de sí mismo, severamente regulado y reservado junto con un cierto convencionalismo ético, de otra, coexisten todavía hoy en la imagen del «carácter nacional» inglés⁹⁰. Del mismo modo a través de la más antigua historia de la colonización norteamericana se percibe la oposición radical entre los *adventurers*, que establecían plantaciones con el trabajo de *indented servants* y aspiraban a vivir al modo señorial, y la mentalidad específicamente burguesa de los puritanos⁹¹.

mente, estos círculos jamás sintieron interiormente demasiada afección por el calvinismo. Y el notorio afán existente en la burguesía holandesa de hacerse con títulos de nobleza, en la segunda mitad del siglo XVII, muestra ya que en este período sólo puede aceptarse con cierta cautela la oposición de que se habla entre la situación de Holanda e Inglaterra. La prepotencia del dinero heredado rompió aquí el espíritu ascético.

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

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

⁹⁰ Con razón observa H. LEVY (en su reciente artículo publicado en el *Archiv für Sozialwissenschaft*, 46, págs. 605 y ss.) que el carácter del pueblo inglés, revelado en innumerables rasgos específicos, le hacía mucho menos apto para admitir un *ethos* ascético y unas virtudes burguesas que el de otros pueblos: pues era y sigue siendo un rasgo fundamental de su naturaleza el amor recio y primitivo a la vida. El poder de la ascesis puritana en la época de su dominio se muestra precisamente en el asombroso grado en que supo *moderar* en sus adeptos este rasgo característico.

⁹¹ También Doyle insiste repetidas veces en lo mismo. En la actitud de los puritanos siempre influyó de modo decisivo el motivo religioso (naturalmente, no era siempre el único factor decisivo). La colonia estaba dispuesta (bajo el gobierno de Winthrop) a admitir que se trasladasen *gentlemen* a Massachussets, incluso a crear un senado de nobleza hereditaria, a condición de que los *gentlemen* se afiliaran a la *Iglesia*. Por conservar la disciplina *eclesiástica*, la colonia siguió como institución cerrada. (La colonización de New-Hampshire y Maine se llevó a cabo por grandes comerciantes anglicanos, que establecieron extensos ranchos. Aquí existió mucha menor conexión social). Sobre la «avidez de ganancia» entre los habitantes de la colonia ya hubo quejas en 1632 (cf. la *Economic and social history of New England* de WEEDEN, I, pág. 125).

El poder ejercido por la concepción puritana de la vida no sólo favoreció la formación de capitales, sino, lo que es más importante, fue favorable sobre todo para la formación de la conducta burguesa y *racional* (desde el punto de vista económico), de la que el puritano fue el representante más típico y el único consecuente; dicha concepción, pues, asistió al nacimiento del moderno «homo oeconomicus». Ahora bien, estos ideales de vida fracasaron al no poder resistir la dura prueba de las «tentaciones» de la riqueza, bien conocidas por los mismos puritanos. Con gran frecuencia hallamos a los más genuinos adeptos del espíritu puritano dispuestos a renegar de sus viejos ideales al formar en las filas de las capas *ascendentes* de los pequeños burgueses y de los farmer⁹², así como *beati possidentes*, incluso entre los cuáqueros⁹³. Es el mismo destino al que en su día sucumbió la predecesora de este ascetismo intramundano: la ascesis monacal de la Edad Media; cuando la racionalización de la economía, sobre la base de una vida sobriamente regulada y una estrangulación del consumo, había conseguido plenamente sus efectos, la riqueza acumulada o bien fue directamente «enoblecida» (como en la época anterior a la división religiosa) o amenazó cuando menos con quebrar la disciplina monástica (imponiéndose la realización de alguna de las muchas «reformas»). De hecho, toda la historia de las órdenes religiosas es en cierto sentido una continua lucha en torno a los problemas de la acción secularizadora de la riqueza. Exactamente lo mismo ocurrió en gran escala con la ascesis intramundana del puritanismo. El poderoso *revival* del metodismo, que precedió al florecimiento de la industria inglesa hacia fines del siglo XVIII, puede ser comparado perfec-

⁹² Ya PETTY, *loc. cit.*, insistía en esto, y todas las fuentes contemporáneas hablan sin excepción de los sectarios puritanos (baptistas, cuáqueros, mennonitas) como de una clase en parte desprovista de medios y, en parte, compuesta de pequeños capitalistas, poniéndola en oposición con la aristocracia de los grandes comerciantes y los aventureros de las finanzas. Pues bien, de esta clase de los pequeños capitalistas y no de las manos de los magnates financieros (proveedores y prestamistas del Estado, monopolistas, empresarios coloniales, *promoters*, etc.) procede lo que fue *característico* del capitalismo occidental: la organización económica burguesa del trabajo industrial. Así, por ejemplo, UNWIN, *Industrial Organisation in the 16th und 17th centuries (La organización industrial en los siglos XVI y XVII)*, Londres, 1914, págs. 196 y ss. Ese contraste ya era conocido por los contemporáneos, como lo demuestra PARKER, *Discourse concerning Puritans*, 1641, en el que también se acentúa la oposición contra los proyectistas y cortesanos.

⁹³ Sobre la manera como esto se manifestó en la política de Pensilvania, en el siglo XVIII, pero también en la guerra de la independencia, cf. SHARPLESS, *A Quaker experiment in Government*, Philadelphia, 1902.

tamente con cualquiera de estas reformas de las órdenes religiosas. Podríamos aducir un pasaje de John Wesley⁹⁴, que sería muy adecuado para figurar como lema a la cabeza de cuanto llevamos dicho, pues muestra cómo los jefes de todas las direcciones ascéticas veían claramente, y exactamente en el mismo sentido que nosotros, estas conexiones aparentemente paradójicas⁹⁵; dice así:

«Yo temo: allí donde la riqueza ha aumentado, la religión disminuye en medida idéntica; no veo, pues, cómo sea posible, de acuerdo con la naturaleza de las cosas, una larga duración de cualquier nuevo despertar de la verdadera religiosidad. Pues, *necesariamente*, la religión produce laboriosidad (*industry*) y sobriedad (*frugality*), las cuales no pueden originar sino riqueza. Pero una vez que esta riqueza aumenta, aumentan con ella la soberbia, la pasión y el amor al mundo en todas sus formas. ¿Cómo ha de ser, pues, posible que pueda durar mucho el metodismo, que es una religión del corazón, aun cuando ahora la veamos florecer como un árbol frondoso? Los metodistas son en todas partes laboriosos y ahorrativos; por consiguiente, su riqueza aumenta. Por lo mismo, crecen en ellos la soberbia, la pasión, todos los antojos de la carne y del mundo, la arrogancia. Subsiste la forma de la religión, pero su espíritu se va secando paulatinamente. ¿No habrá algún camino que impida esta continuada decadencia de la religión pura? No debemos impedir a la gente que sea laboriosa y ahorrativa. *Tenemos que exhortar a todos los cristianos en la obligación y el derecho a ganar cuanto puedan y a aborrrar lo que puedan; es decir, en suma, a hacerse ricos*». (Sigue a esto la advertencia de que «deben de ganar y ahorrar cuanto puedan» y de que igualmente

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

⁹⁵ Recomiendo la lectura de estos pasajes a todos cuantos se preocupen de estar informados de estas cosas y quieran ser más prudentes que los jefes y contemporáneos de aquellos movimientos, los cuales sabían perfectamente, como se ve, lo que hacían y los riesgos que corrían. Realmente no se puede negar tan a la ligera, como por desgracia está ocurriendo por parte de alguno de mis críticos, hechos absolutamente innegables y que nadie hasta ahora ha discutido, y en cuya investigación me he limitado a fijarme algo más en sus fuerzas motrices internas. Ningún hombre del siglo xvii ha puesto en duda esta conexión (cf. MANLEY, *Usury of 6 % examined 1669*, pág. 137). Aparte de los escritos modernos citados anteriormente, la han tratado como evidente poetas como H. Heine y Keats, y científicos como Macaulay, Cunningham, Rogers y escritores como Mathew Arnold. De la bibliografía moderna, cf. ASHLEY, *Birmingham Industry and Commerce* (1913), el cual me manifestó anteriormente por carta su plena conformidad con mi tesis. En relación con este problema véase el trabajo de H. LEVY citado, pág. 191, nota 90.

deben «dar cuanto puedan» para progresar en la gracia y reunir un tesoro en el cielo.) Como se ve, Wesley percibe en todos sus detalles la misma conexión descrita por nosotros⁹⁶.

Estos poderosos movimientos religiosos, cuyo alcance para el desenvolvimiento *económico* consistió ante todo en sus efectos *educativos* ascéticos, no desarrollaron la plenitud de su influencia económica (tal y como dice Wesley) hasta que no se había superado la exacerbación del sentimiento puramente religioso, una vez que la busca exaltada del reino de Dios comenzó a disolverse en austera virtud profesional, cuando las raíces religiosas comenzaron a secarse y a ser sustituidas por la aquendidad; en una palabra, cuando (para hablar con Dowden), Robinsón Crusoe, el *hombre económico aislado*, que incidentalmente ejerce también trabajo de misión⁹⁷, comienza a sustituir en la fantasía popular al «peregrino» de Bunyan, que va corriendo a través de la «feria de la vanidad», guiado por una solitaria aspiración interior en busca del reino de los cielos. Cuando más tarde dominó el principio de *to make the best of both worlds*, ocurrió lo que ya observó Dowden, a saber: que la buena conciencia fue simplemente uno de tantos medios de vida burguesa confortable, es decir, lo que el burgués alemán da a entender en su refrán del «plácido almohadón». Lo que esta época de vívida religiosidad del siglo XVII legó como herencia a su sucesora utilitaria fue ante todo una desusada buena conciencia (podríamos decir, *farisaicamente* buena) en materia de enriquecimiento, con tal de que éste se realizase en formas legales. Desapareció todo resto del *Deo placere vix potes*⁹⁸ y nació un

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

⁹⁷ Defoe era un celoso no conformista.

⁹⁸ También SPENER (*Theol. Bedenken*, págs. 426 y s., 429, 432 y ss.) considera que la profesión de comerciante está llena de asechanzas; sin embargo, responde así a una consulta: «Me place ver que el amable amigo no conoce escrúpulos por lo que respecta al comercio mismo, sino que lo reconoce como lo que es, como un modo de vivir en el que se puede hacer mucho útil en favor del género humano, practicándose el *amor* de acuerdo con la voluntad de Dios». En diversos lugares, la misma idea aparece motivada más adecuadamente con argumentos mercantilistas. Hay ocasiones en que SPENER parece profesar el criterio luterano relativo a considerar la ambición de enriquecerse como el principal peligro (siguiendo a I Tim., 6, 8 y 9, o invocando a Jesús Sirach), y arrimarse al «punto de vista del sustento» (*Theol. Bedenken*, vol. III, pág. 435); pero pronto atenúa semejante posición refiriéndose a la vida próspera y, sin embargo, *santa de los sectarios*

específico *ethos profesional burgués*. El empresario burgués podía y debía guiarse por su interés de lucro, con conciencia de estar en plena gracia de Dios y de estar visiblemente bendecido por Él, a condición de mantenerse dentro de los límites de la corrección formal, de tener una conducta ética intachable y de no hacer un uso indebido de sus riquezas. Además, el gran poder del ascetismo religioso ponía a su disposición trabajadores sobrios, honrados, de gran resistencia y lealtad para el trabajo, considerado por ellos como un fin de vida querido por Dios⁹⁹; y, por otra parte, tenía la seguridad tranquilizadora de que la desigual repartición de los bienes de este mundo es obra especialísima de la providencia divina, que, por medio de estas diferencias y del particularismo de la gracia, persigue finalidades ocultas, desconocidas para nosotros¹⁰⁰. Ya Calvino había dicho que «el pueblo», es decir, la masa de trabajadores y artesanos, sólo obedece a Dios cuando se mantiene en la pobreza¹⁰¹; esta afirmación había sido «secularizada» por los holandeses (Pieter de la Cour y otros) en el sentido de que los hombres sólo *trabajan* cuando la necesidad les impulsa a hacerlo, y la formulación de este *leitmotiv* de la economía capitalista es lo que

(pág. 175, A. 4). Tampoco pone reparos a la riqueza en tanto *santo* del trabajo profesional. Por los influjos luteranos, su punto de vista es menos consecuente que el de Baxter.

⁹⁹ BAXTER, *loc. cit.*, II, pág. 16, habla contra la colocación como *servants de heavy, flegmatik, sluggish, flesbly, slothful persons* y recomienda que se prefiera *godly servants*, no sólo porque los *ungodly servants* serían meros *eyeservants*, sino sobre todo porque *a truly godly servant will do all your service in obedience to God, as if God himself had bid him do it*. En cambio, los otros propenden *to make no great matter of conscience of it*. Y, a la inversa, en los trabajadores, el signo de la santidad no es la confesión externa de la religión, sino la *conscience to do their duty*. Como se ve, se hace coincidir de modo sospechoso el interés de Dios y el de los patronos: también SPENER (*Theol. Bedenken*, II, pág. 272) —quien, por otra parte, insiste mucho en la necesidad de dedicar cierto *tiempo* a pensar en Dios— presupone como cosa evidente que los trabajadores habrán de conformarse con un mínimo de tiempo libre incluso en domingo. Con razón llamaban algunos escritores ingleses a los emigrantes protestantes «pioneros del trabajo cualificado». Véanse también las referencias en H. LEVY, *Die Grundl, des ök. Liberalismus*, pág. 53.

¹⁰⁰ La analogía, sumamente obvia entre la predestinación de algunos («injusta», con arreglo a medidas humanas) y la también injusta, pero igualmente querida por Dios, y la distribución de los bienes se encuentra, por ejemplo, en HOORNBECK, *loc. cit.* vol. I, pág. 153. Además, la pobreza es considerada a menudo (así BAXTER, *loc. cit.*, I, pág. 380) como síntoma de pereza culpable.

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

desembocó más tarde en la corriente de la teoría de la «productividad» de los salarios bajos. Una vez más el utilitarismo se fue imponiendo insensiblemente, a medida que se iba secando la raíz religiosa (confirmándose de nuevo el esquema que hemos trazado de esta evolución). La ética medieval no sólo había llegado a glorificarla en las órdenes mendicantes; y los mendigos seculares fueron tenidos y valorados ocasionalmente como un «estamento», por cuanto que daban al rico ocasión de realizar buenas obras al dar limosnas. Todavía estuvo harto cercana a esta actitud la ética social anglicana de los Estuardo. Estaba reservada al ascetismo puritano la colaboración en la dura legislación inglesa sobre los pobres, que introdujo en esta materia los cambios más radicales; y pudo hacerlo, porque las sectas protestantes y las comunidades estrictamente puritanas *no* conocían en su seno la mendicidad¹⁰².

Pues, por otra parte, visto desde el lado de los trabajadores, la modalidad pietista de Zinzendorf, por ejemplo, glorificaba al trabajador fiel a su profesión, que no se preocupa de la ganancia, que vive con arreglo al modelo apostólico y está dotado, por tanto, con el carisma de los discípulos¹⁰³. Más radicales todavía eran las ideas, de tipo análogo, que en un principio se habían extendido entre los baptistas. Desde luego, toda la literatura ascética de *casi todas las confesiones* estaba dominada por la idea de que el trabajo por parte de aquel a quien la vida no ha brindado otras posibilidades más favorables, es también cosa sumamente grata a Dios, aun cuando se realice por bajo salario; *en esto*, la ascesis protestante no introdujo novedad alguna, pero profundizó en esta idea con la mayor agudeza, y sobre todo proporcionó a esta norma aquello de que, en definitiva, *dependía* su eficacia: *el impulso* psicológico dado por la concepción de este trabajo como *profesión*, como medio preferible y aun *único* de alcanzar la seguridad del estado de gracia¹⁰⁴; por

¹⁰² Véase p. 175, nota 45, y el trabajo allí citado de H. Levy. Exactamente lo mismo señalan todas las descripciones (así Manley por relación a los hugonotes).

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

¹⁰⁴ El éxito sin igual en la historia de la cura de almas logrado por la actividad de Baxter en la comunidad de Kidderminster, completamente relajada a su llegada, prueba también cómo inculcó a las masas el ascetismo en el trabajo (en la producción de «plusvalía», para hablar en términos marxistas), *postibilitando* de ese modo su valoración en las relaciones capitalistas de producción (industria doméstica, arte textil). Tal es la relación causal considerada en general. Desde el punto de vista de Baxter, la integración de sus feligreses en el mecanismo del

otra parte, legalizaba la exploración de esta buena disposición para el trabajo, desde el momento que también el enriquecimiento del empresario constituía una «profesión»¹⁰⁵. Ya se ve, pues, cuán poderosamente tenía que influir sobre la «productividad» del trabajo en sentido capitalista la *exclusiva* aspiración a alcanzar el reino de Dios por medio del cumplimiento del deber profesional y el severo ascetismo, que la disciplina eclesiástica imponía como cosa natural a las clases desposeídas. Para el trabajador moderno, la consideración del trabajo como «profesión» se tornó algo tan característico como la correspondiente concepción del enriquecimiento para el empresario. Un observador anglicano tan agudo como Sir William Petty no hacía más que reflejar este hecho, nuevo en aquel tiempo, al imputar el poderío económico holandés en el siglo XVII al hecho de que, en Holanda, los *Dissenters*, particularmente numerosos (calvinistas y baptistas), eran gentes que consideraban «*el trabajo y la industria como un deber para con Dios*». A la constitución social «orgánica» (en la orientación fiscal-monopolista que adoptó en el anglicanismo bajo los Estuardo y sobre todo en la concepción de Laud), a esta alianza del Estado y la Iglesia con los monopolistas sobre una base cristiano-social, oponía el puritanismo (cuyos adeptos eran apasionados adversarios de *este* capitalismo oficialmente privilegiado de los grandes comerciantes, de los explotadores del trabajo a domicilio y de los mercados coloniales) los *impulsos* individuales de lucro racional y legal conseguido gracias a la propia diligencia e iniciativa, que de modo tan decisivo contribuyeron al florecimiento de las industrias creadas sin el poder público (o a pesar de él o incluso en contra suya) mientras que las industrias monopolizadas privilegiadas por el Estado desaparecieron en Inglaterra¹⁰⁶. Los puritanos (Prynne,

capitalismo se consideraba al servicio de sus intereses ético-religiosos. Desde el punto de vista de la evolución capitalista, fueron éstos los que se pusieron al servicio del desarrollo del «espíritu» del capitalismo.

¹⁰⁵ Todavía más: cabe dudar de la magnitud del factor psicológico de la «alegría» que el artesano medieval sentía en «su creación» de la que tanto se abusa; pero algo de cierto habrá en ello. En todo caso, el ascetismo *despojaba* al trabajo de esta atracción puramente terrenal (hoy definitivamente destruida por el capitalismo), orientándolo hacia la allendidad. El trabajo profesional *en cuanto tal* es querido por Dios. Lo que, desde el punto de vista individual, aparece como triste sin sentido, la impersonalidad del trabajo actual, tiene todavía aquí un halo religioso. El capitalismo, en su primera época, necesitaba trabajadores que se entregasen por imperativos de *conciencia* a su explotación económica. Hoy tiene las riendas y puede obligar al trabajo sin ofrecer primas ultraterrenales.

¹⁰⁶ Cf. sobre estos contrastes y procesos el libro antes citado de H. Levy. Histó-

Parker) rechazaban toda comunidad con los «cortezanos y proyectistas» de estilo grancapitalista (a los que consideraban como una clase social éticamente dudosa, sintiéndose orgullosos de la superioridad de su propia moral mercantil burguesa y considerándolo como la verdadera razón de las persecuciones de que eran objeto por parte de aquellos elementos: todavía Defoe propuso ganar la batalla contra el *dissent*, boicoteando sus bancos y retirando depósitos. La oposición de los dos tipos de comportamiento capitalista estuvo en relación estrechísima con la oposición de idearios religiosos. Los adversarios de los no conformistas se burlaron siempre del *spirit of shop-keepers* que, a su juicio, representaban éstos, y los persiguieron como corruptores de los antiguos ideales ingleses. Aquí también tenía sus raíces la oposición del *ethos* económico puritano contra el *ethos* judío y ya los contemporáneos, como Prynne, sabían que no el último, sino el primero, constituía el auténtico *ethos* económico *burgués*¹⁰⁷.

La exposición precedente debe haber mostrado que uno de los elementos constitutivos del moderno espíritu capitalista (y no sólo de éste, sino de la cultura moderna), a saber, la conducción racional de la vida sobre la base de la *idea de profesión*, tuvo su origen en el espíritu de la *ascesis cristiana*. Reléase ahora el tratado de Franklin, citado al comienzo de este trabajo, y se verá cómo los elementos esenciales de la actitud espiritual que allí denominamos «espíritu del capitalismo» son justamente los mismos que nos acaban de resultar como contenido de la *ascesis profesional* de los puritanos¹⁰⁸, sólo que sin fundamentación religiosa, ya extinguida

ricamente, la actitud de la opinión pública inglesa, marcadamente contraria a todo monopolio, debe su origen a la combinación de las luchas *políticas* contra la corona —el Parlamento largo excluyó de su seno a los monopolistas— con motivos éticos del puritanismo y los intereses económicos del pequeño y medio capitalismo burgués surgidos contra los magnates de las finanzas en el siglo xvii. La *Declaration of the Army* de 2 de agosto de 1652 y la *petition* de los *Leveller* de 28 de enero de 1853 exigían, además de la supresión de arbitrios, aduanas, impuestos indirectos y la creación de una *single tax* sobre los *estates* (patrimonios), esto sobre todo: *free trade*, es decir, la supresión de toda limitación monopolista de la industria (*trade*) en el interior y en el exterior, considerándola como una violación de los derechos del hombre. Algo semejante había dicho la «gran representación».

¹⁰⁷ Cf. sobre esto, H. LEVY, *Oek. liberal*, págs. 51 y ss.

¹⁰⁸ Corresponde demostrar en otro lugar que también son de origen puritano los elementos cuya raigambre religiosa no hemos estudiado todavía, singularmente el principio *honesty is the best policy* (en las discusiones de Franklin sobre el crédito); véase el artículo siguiente. Aquí me limitaré a reproducir una nota de J. A. ROWNTREE (*Quakerism, past and present*, págs. 95-96), sobre la que me ha llama-

también en Franklin. La idea del carácter *ascético* del moderno trabajo profesional no es, desde luego, nueva. Incluso Goethe, en los «Wanderjahre» (años de aprendizaje) y en la muerte que dio a su Fausto, nos ha querido enseñar, desde la cumbre de su conocimiento de la vida, este motivo ascético del estilo de vida burgués, fundamental si quiere ser verdaderamente un estilo y no simple carencia de él: que la limitación al trabajo especializado, y la renuncia a la universalidad fáustica de lo humano que ella implica, es en el mundo actual condición de toda obra valiosa, y que, por tanto, «acción» y «renuncia» se condicionan recíprocamente de modo inexorable en el mundo de hoy¹⁰⁹. Conocer esto significaba para *Goethe* un adiós resignado a una época de humanidad bella y plena, tan irrepetible en el curso futuro de nuestra cultura como lo fue la edad de oro ateniese en la Antigüedad. El puritano *quería* ser un hombre profesional; nosotros *tenemos* que serlo. Pues al trasladarse la ascesis desde las celdas monacales a la vida profesional y comenzar su dominio sobre la moral intramundana, contribuyó a la construcción de este poderoso cosmos del orden económico moderno que, amarrado a las condiciones técnicas y económicas de la producción mecánico-maquinista, determina hoy con fuerza irresistible el estilo de vida de todos cuantos nacen dentro de sus engranajes (*no* sólo de los que participan directamente en la actividad económica), y lo seguirá determinando quizás mientras quede por consumir la última tonelada de combustible fósil. El cuidado por los bienes exteriores, decía Baxter, no debía ser más que «un liviano manto que se puede arrojar en todo instante» sobre los hombros de sus santos¹¹⁰. El destino ha convertido este manto ligero en férrea envoltura. La ascesis emprendió la

do la atención Éd. Bernstein: «It is merely *coincidence*, or is it a *consequence*, that the lofty profession of spirituality made by the Friends has gone hand in hand with shrewdness and tact in the transaction of mundane affairs? Real piety favours the success of a trader by insuring his integrity, and fostering habits of prudence and forethought: important items in obtaining that standing and credit in the commercial world which are requisite for the steady accumulation of wealth» (véase el trabajo siguiente). En el siglo XVIII, decir «honrado como un hugonote» era proverbial, como hablar de la probidad de los holandeses, que maravillaba a sir W. Temple, y, un siglo más tarde, de los ingleses, comparados con los continentales no educados en esta escuela de moralidad.

¹⁰⁹ Muy bien analizado en el *Goethe* de BIELSCHOWSKY, vol. II, c. 18. También WINDERLAND tiene una idea análoga sobre la evolución del «cosmos» científico, al final de su *Blütezeit der deutschen Philosophie*, vol. II de su *Historia de la jilosophía moderna*.

¹¹⁰ *Saints' everlasting rest.*, cap. XII.

tarea de actuar sobre el mundo y transformarlo; con ello, los bienes exteriores de este mundo alcanzaron un poder creciente y al cabo irresistible sobre los hombres, un poder que no ha tenido semejante en la historia. Hoy su espíritu se ha deslizado fuera de esta envoltura, quién sabe si definitivamente. El capitalismo victorioso, descansando como descansa en un fundamento mecánico, ya no necesita, en todo caso, de su sostén. También parece definitivamente muerto el rosado talante de su optimista heredera, la Ilustración; la idea del deber profesional ronda nuestra vida como el fantasma de pasadas ideas religiosas. Cuando el «cumplimiento de la profesión» no puede referirse directamente a los supremos valores espirituales de la cultura (o, cuando, la inversa, no fuerza a sentirlo subjetivamente como simple coacción económica), el hombre actual suele renunciar totalmente a explicárselo. Donde su desarrollo ha sido mayor, en los Estados Unidos de América, el afán de lucro, despojado de su sentido ético religioso, propende hoy a asociarse con pasiones puramente agónicas que muchas veces le imprimen caracteres semejantes a los del deporte¹¹¹. Nadie sabe todavía quién habitará en el futuro esta envoltura vacía, nadie sabe si al cabo de este prodigioso desarrollo surgirán nuevas profetas o renacerán con fuerza antiguos ideales y creencias, o si, más bien, no se perpetuará la petrificación mecanizada, orlada de una especie de agarrotada petulancia. En este caso los «últimos hombres» de esta cultura harán verdad aquella frase: «Especialistas sin espíritu, hedonistas sin corazón, estas nulidades se imaginan haber alcanzado un estadio de la humanidad superior a todos los anteriores».

Pero estamos invadiendo la esfera de los juicios de valor y de fe que no deben cargar esta exposición puramente histórica. Nuestra tarea debería consistir más bien en mostrar además la importancia del racionalismo ascético, tan sólo acotada en el esbozo que precede, para el contenido de la ética *sociopolítica* y también para el tipo de organización y de funciones de los grupos sociales, desde

¹¹¹ «¿No podría retirarse a la vida privada un viejo con sus 75.000 dólares anuales? No, ahora todavía hay que alargar la fachada del almacén cuatrocientos pies. ¿Por qué? *That beats everything*, pensará. Por la tarde, mientras la mujer y las hijas leen en común, él estará pensando en ir a la cama; el domingo mirará el reloj cada cinco minutos, deseando que acabe el día, ¡qué existencia más absurda!», así expresaba su juicio sobre los principales *drygood-man* de una ciudad de Ohio el yerno de uno de ellos (emigrado de Alemania), juicio que «al viejo» hubiera resultado completamente incomprensible y demostrativo de la falta de energía alemana.

el conventículo al Estado. En segundo lugar deberíamos analizar su relación con el racionalismo humanista¹¹² y sus ideales de vida e influencias culturales, y, ulteriormente, con el desarrollo del empirismo filosófico y científico, con el progreso técnico y con los valores espirituales de la cultura. Por último, valdría la pena seguir su evolución *histórica* desde los comienzos medievales del ascetismo intramundano hasta su disolución en el puro utilitarismo y a través de cada uno de los ámbitos geográficos en que se difundió la religiosidad ascética. Sólo una vez hecho todo esto podría mostrarse la importancia cultural del protestantismo ascético en comparación con otros elementos configuradores de la cultura moderna. Aquí hemos intentado retrotraer hasta sus motivos el hecho y el modo de su influencia en un punto único, si bien importante. Pero también debería mostrarse el *modo* en que la ascética protestante ha sido a su vez influida en su nacimiento y configuración por la totalidad de las condiciones socioculturales, en especial por las *económicas*¹¹³. Pues aunque el hombre moderno, en general, ni aún con la mejor de sus voluntades, no suele estar en condiciones de representarse en su magnitud real la importancia que los contenidos de conciencia religiosos han tenido para el modo de vivir, la cultura y el carácter de los pueblos, ello no nos autoriza a sustituir una interpretación causal, unilateralmente materialista de la cultura y de la historia, por otra espiritualista igualmente unilateral. *Ambas son igualmente posibles*¹¹⁴. Pero con ambas se haría el mismo flaco

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

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

¹¹⁴ Pues nuestra descripción sólo ha tenido en cuenta aquellas relaciones en las que cabe señalar inequívocamente la influencia de las ideas religiosas sobre la vida «material» de la cultura. Hubiera sido fácil pasar de aquí a una «construcción» formalista que *dedujese* lógicamente del racionalismo protestante todo lo «característico» de la civilización moderna. Pero esto lo dejamos para ese tipo de diletantes que creen en la «unicidad» de la «psique social» y su posibilidad de reducirla a una fórmula. Observemos únicamente que, desde luego, el período de evolución capitalista inmediatamente anterior al momento en que nosotros la tomamos, estaba *codeterminado* por influencias cristianas, tanto favorables cuanto perjudiciales.

servicio a la verdad histórica si se pretendiera con ellas, no iniciar la investigación, sino darla por conclusa¹¹⁵.

En un capítulo posterior se estudiarán sus modalidades. Tampoco parece seguro que dispongamos ya de margen para discutir ninguno de los problemas bosquejados anteriormente, dado el carácter de esta revista. No soy aficionado a escribir libros demasiado compactos, en los que se hace inevitable, como en éste, recurrir de continuo a trabajos ajenos (teológicos e históricos). (Dejo sin modificar estas frases). Cf. sobre la *tensión* entre el ideal de vida y la realidad en el período de «capitalismo incipiente» anterior a la Reforma, STRIEDER, *Studien zur Geschichte der kapitalist. Organisationsformen*, 1914, libro II (también contra el escrito antes citado de Keller, que ya fue utilizado por Sombart).

¹¹⁵ Creo que este último párrafo, y las advertencias y precisiones que inmediatamente le anteceden, bien podían haber bastado para eliminar cualquier malentendido acerca del objetivo del presente trabajo, por lo que tampoco encuentro motivos *para añadir ninguna otra cosa*. En lugar de proseguir directamente, como había previsto al principio, el programa más amplio expuesto más arriba, en parte por motivos contingentes, especialmente por la aparición de la obra *Soziallehre der Christlichen Kirchen* de E. Troeltsch (quien ha solucionado cuestiones que yo pensaba tratar en una forma que yo, como no teólogo, no habría conseguido), y en parte, también, con el fin de sacar de su aislamiento estas consideraciones e integrarlas en el conjunto del desarrollo de la cultura, decidí oportunamente formular ante todo los resultados de mis estudios comparativos sobre las interrelaciones histórico-*universales* entre religión y sociedad. Estos estudios van a continuación. Sólo van precedidos de un breve trabajo ocasional que pretende aclarar el concepto de «secta» utilizado más arriba, así como ilustrar la importancia de la concepción puritana de la «iglesia» para el espíritu capitalista de la época moderna.

II LAS SECTAS PROTESTANTES Y EL ESPÍRITU DEL CAPITALISMO¹

Desde tiempo antiguo existe en los Estados Unidos el principio de «separación entre Estado e Iglesia». Tan estrictamente se observa que ni siquiera existe una estadística oficial de confesiones, ya que sería violar la ley que el Estado preguntara al ciudadano por su confesión. No vamos a examinar aquí el significado práctico de este principio para la posición de las comunidades eclesiales en relación al Estado². Más bien nos interesa ante todo la circunstancia de que todavía hace unos veinticinco años, pese a la absoluta ignorancia de las confesiones por parte del Estado y pese a la total ausencia de cualquier otra clase de incentivos, sumamente eficaces, como los que la mayor parte de los estados europeos de la época otorgaban a la pertenencia a ciertas iglesias privilegiadas, el número de «aconfesionales» en los Estados Unidos (en aquel tiempo) se estimaba en solamente un 6 por ciento, no obstante la

¹ Nueva redacción, muy ampliada, de un artículo publicado en el *Frankfurter Zeitung*, abril de 1906, y luego, algo ampliado, en *Christlichen Welt*, 1906, pp. 558 ss., y 577 ss. con el título de «Iglesias y Sectas», y al que me he referido repetidas veces como complemento del artículo precedente. La reelaboración ha venido motivada por el hecho de que mi concepto de secta (contrapuesto al concepto de «iglesia») ha sido en el intervalo adoptado y tratado en profundidad, para satisfacción mía, por Troeltsch en su «Doctrinas sociales de las iglesias cristianas» (*Sozialleben der Christlichen Kirchen*), de modo que puedo dejar de lado aquí ciertas discusiones conceptuales, tanto más cuanto que lo necesario ya ha quedado dicho en el artículo precedente, nota 174 de II, 1. El artículo contiene solamente los datos más necesarios para complementar aquí.

² El principio vale sólo sobre el papel en muchos respectos, como consecuencia de la importancia de los católicos como votantes. Vienen a la mente las subvenciones a las escuelas confesionales.

enorme inmigración³. Pero es que, además, la pertenencia a una comunidad eclesial significaba allí cargas mucho más altas, en particular para las gentes de recursos escasos, que entre nosotros. Lo demuestran presupuestos familiares dados a la luz pública, y yo, personalmente, tuve conocimiento de una comunidad en una ciudad del lago Erie, compuesta casi exclusivamente de leñadores alemanes inmigrados y sin cualificación, en la que las donaciones regulares para fines eclesiales llegaban casi a los 80 dólares, siendo el salario promedio de un trabajador de alrededor de 1000 dólares anuales; como cualquiera sabe, sólo una pequeña fracción de esta carga habría tenido entre nosotros como consecuencia la deserción masiva de la Iglesia. Independientemente de esto, nadie que visitara el país hace 15 o 20 años, antes de que comenzara la última fase de europeización de los Estados Unidos, podía dejar de observar la eclesialidad, todavía entonces muy intensa, que reinaba en todos los territorios que no estaban recién inundados por inmigrantes europeos⁴. Esta eclesialidad era antes todavía mucho más fuerte y comúnmente admitida que en los últimos decenios, como cualquier libro de viaje antiguo atestigua. Lo que a nosotros nos interesa aquí sobre todo es solamente una dimensión de este hecho. Incluso en Brooklyn, ciudad hermana de Nueva York, pero que hasta hace poco conservaba de modo notablemente más fuerte las viejas tradiciones, pero sobre todo en otros lugares menos expuestos a la influencia de la inmigración, solía chocar siempre a los hombres de negocios que se instalaban en ellas, todavía hace menos de una generación, que al comenzar una relación comercial se le preguntara como ocasionalmente, pero evidentemente no por casualidad: «*To what church do you belong?*» De un modo semejante, en una *table d'hôte* escocesa típica, los domingos amenazaba casi siempre al continental, todavía hace un cuarto de siglo, la pregunta de una señora: «*What service did you attend today?*»⁵

³ No interesan aquí los detalles. Baste con remitir a los diversos tomos de la «American Church History Series», por supuesto de muy desigual valor.

⁴ Por supuesto que el comenzar no solamente toda sesión de la Suprema Corte, sino también toda «convención» de partido con una oración hace tiempo que se ha convertido en una tediosa formalidad.

⁵ O, si por casualidad uno se sienta, por ser el huésped más antiguo, a la cabecera de la mesa, el ruego del camarero al encargarle la sopa: «*Sir, the prayer, please*». A la pregunta típica mencionada en el texto, no se me ocurrió contestar, en un espléndido domingo en Portree (Skye), sino que «soy miembro de la iglesia estatal de Baden y no he podido encontrar una iglesia en Portree», lo que la dama aceptó de buena fe (*Oh, he doesn't attend any service except of his own denomination*).

Una observación más detallada convencería fácilmente de que, mientras la administración americana en cuanto tal nunca preguntaba por la pertenencia religiosa, según hemos dicho, en las relaciones sociales privadas y las relaciones comerciales que implicaban duración y *otorgamiento de crédito*, puede decirse casi que se preguntaba siempre. ¿Por qué? Una serie de pequeñas observaciones personales (1904) puede quizás ayudar a hacerse una idea de ello.

El autor de estas líneas hizo un largo viaje por antiguo territorio indio en el mismo departamento que un viajante de comercio de *Undertakers hardware* (inscripciones de hierro para sepulturas); como le mencionara ocasionalmente el hecho de la todavía chocantemente fuerte eclesialidad, hizo éste la siguiente observación: «Señor, por mí puede cada cual creer o no creer lo que mejor le parezca: pero cuando yo veo un granjero o un comerciante que no pertenecen a ninguna iglesia, ese hombre no vale para mí medio dólar. ¿*Qué puede moverlo a que me pague, si no cree en nada?*» (*Why pay me, if he doesn't believe in anything?*). Esto es, en todo caso, una motivación algo vaga. Algo más claramente se desprende lo que quiero mostrar del relato de un otorrinolaringólogo de origen alemán, que se había establecido en una gran ciudad de Ohio y contaba la visita de su primer paciente. Tras haberse recostado, a petición del médico, en el sofá, para ser explorado con el rinoscopio se incorporó para hacer notar con dignidad e insistencia: «Señor, soy miembro de la iglesia baptista tal en la calle tal». Perplejo sobre lo que este hecho podría tener que ver con las enfermedades de la nariz y su tratamiento, preguntó el médico sobre el incidente a un colega americano conocido suyo, que, riendo, le informó: «Eso sólo significa: no pase usted cuidado por los *honorarios*». Pero, ¿*por qué* significaba justamente esto? Un tercer suceso quizá contribuya a aclarárnoslo.

En una hermosa y clara tarde de domingo de primeros de octubre, asistí con algunos parientes (granjeros en Buschwald, a unas millas de M., capital de un condado en Carolina del Norte) a un bautizo baptista en un estanque que atravesaba un arroyo que descendía de las *Blue Ridge Mountains*, visibles a lo lejos. Hacía frío, y la noche anterior incluso había helado. Alrededor, en las faldas de las colinas, había numerosas familias campesinas, venidas de las cercanías en sus ligeras calesas de dos ruedas y, también, en parte, de más lejos. En el estanque estaba, vestido de negro y sumergido hasta la cintura, el predicador. Tras preparativos varios, fueron entrando en el estanque, una tras otra, unas diez personas de ambos

sexos con vestidos de etiqueta, se comprometieron a guardar la fe, se sumergieron luego, las mujeres del brazo del predicador, completamente bajo el agua, emergieron resoplando, salieron tiritando, con las ropas empapadas, del estanque, fueron «felicitados» por todas partes, y, enseguida, envueltos en gruesas mantas y llevados a casa⁶. Estaba conmigo un pariente que, aconfesional según la tradición alemana, contemplaba con desprecio y socarronería la ceremonia⁷, y comentó al ver bautizarse a uno de los jóvenes: «*Look at him – I told you so!*». Cuando le pregunté (tras acabarse la ceremonia) por qué lo había adivinado, contestó: «Porque quiere abrir un banco en M.» «¿Hay tantos baptistas en el entorno, como para vivir de ello?» «De ningún modo, pero una vez bautizado tendrá por cliente a toda la comarca, y los otros no podrán hacerle competencia». A las preguntas de por qué y cómo, respondió que la recepción en la comunidad baptista local, todavía estrictamente anclada en la tradición religiosa, sólo tenía lugar tras un riguroso «período de prueba» y tras detalladas pesquisas, que alcanzaban hasta la primera infancia, sobre su vida (*disorderly conduct?* ¿Frecuentación de tabernas? ¿Bailes? ¿Teatros? ¿Juego de cartas? ¿Pago impuntual de deudas? ¿Otras ligerezas?), valiendo como garantía absoluta de las cualidades éticas de un *gentleman*, sobre todo de las cualidades comerciales, hasta tal punto que el bautizado tenía seguros los depósitos de toda la comarca, y crédito sin límites y sin competencia. Es un «hombre hecho». Por otras observaciones vino a resultar que estos o parecidos fenómenos se repetían de modo muy semejante en las zonas más distintas. Llegaban lejos en los negocios aquellos (y, por lo general, sólo aquellos) que pertenecían a *sectas* metodistas, o baptistas o de otra denominación, o a conventículos sectarios. Si el miembro de una secta se mudaba a otro lugar, o era viajante de comercio, llevaba consigo el *certificado* de su comunidad y tenía, gracias a él, no sólo acceso a los compañeros de secta, sino, sobre todo, crédito ante todo el mundo. Si se veía en dificultades económicas de las que no fuera culpable, la secta arreglaba sus asuntos, aseguraba a los acreedores y lo ayudaba de todos los modos posibles, incluso muchas veces según el principio bíblico de «*mutuum date nihil inde sperantes*». Pero lo decisivo, en último término, para sus oportunidades no era la

⁶ «*Faith* es un medio infalible contra los resfriados», comentó un pariente.

⁷ Le gritó a un bautizado: «¡Eh, Billy!, ¿estaba fresca el agua?», y éste le contestó muy serio: «Jeff, pensé en un sitio muy caliente [el infierno] y no me importó el frío del agua».

esperanza de los acreedores de que la secta, por conservar su prestigio, no iba a dejar que salieran perjudicados, sino el hecho de que en una secta con una cierta reputación, sólo era admitido aquel cuyo *modo de vida* le hacía aparecer como *cualificado* éticamente sin ningún género de dudas. Y, por consiguiente, que la pertenencia a una secta significaba (a diferencia de la pertenencia a una «iglesia», en la que «se nace» y que reparte su gracia sobre justos e injustos) un certificado de cualificación ética, y en particular comercial, para la *persona*. Pues una «iglesia» es una *institución* que administra como una fundación la gracia y los bienes religiosos de salvación, la pertenencia a la cual (¡idealmente!) es obligatoria y que, por ello, no prueba nada sobre las cualidades de sus miembros, mientras que una secta, por el contrario, es una asociación voluntaria exclusiva de los cualificados (idealmente) en una ética religiosa, en la que se entra de modo voluntario cuando se es admitido, también de modo voluntario, en virtud de unas *pruebas* religiosas⁸. La exclusión de la secta por quebrantar su ética significa la pérdida del crédito y el desclasamiento social. Muchas observaciones en el curso de los meses siguientes confirmaron, no sólo la importancia todavía entonces grande, aunque decayendo a ojos vistas, de la eclesialidad como tal⁹, sino también ese rasgo suyo especialmente importante. El tipo de confesión religiosa era en estas fechas completamente indiferente¹⁰. Lo mismo daba la maso-

⁸ Es un hecho obvio que la competencia de las sectas por la pesca de almas —fuertemente condicionada por los intereses materiales de los predicadores— iba muchas veces contra esta selección, precisamente en América. Por ello fue frecuente que las denominaciones en competencia formaran *carteles* para su limitación (excluyendo, por ejemplo, el matrimonio fácil de los separados sin motivo religioso suficiente, que era un importante motivo de atracción). Al parecer, algunas comunidades baptistas fueron a veces laxas en esta materia, en oposición al exacto rigor que se atribuye tanto a la iglesia católica como a la luterana (en Missouri), el cual, según se dice, disminuyó el número de sus miembros.

⁹ En ciudades grandes, me contaron (espontáneamente) de varios casos de especuladores de suelo urbano que solían construir en primer lugar una iglesia (casi siempre modestísima), luego de contratar a un licenciado en uno de los diversos seminarios teológicos con un sueldo de 500 o 600 dólares, poniéndolo ante la perspectiva de un brillante porvenir como predicador caso de que reuniera en torno a sí una comunidad y poblara con su predicación los solares. Se me mostraron iglesias derruidas tras los fracasos, pero por lo general, solían tener éxito, pues a los colonos les eran imprescindibles relaciones vecinales, escuelas dominicales, etc., y, ante todo, relaciones con vecinos «éticamente» de fiar.

¹⁰ Las sectas suelen mantener relaciones francamente buenas entre sí, a pesar de la fuerte competencia que se hacen. La competencia se extiende al tipo de servicios materiales y espirituales en los oficios, y en las iglesias distinguidas

nería¹¹ que la *Christian Science*, que Adventismo, Cuáqueros, o lo que fuera. Con que se diera lo verdaderamente importante, la admisión por *ballot* tras un examen y una *prueba* ética en el sentido de las virtudes que premiaba la ascesis intramundana del protestantismo, es decir, la vieja tradición puritana, el resultado era siempre el mismo. Un examen más detenido revelaba los continuos progresos de ese característico proceso de «secularización» al que sucumben por todas partes en la edad moderna esos fenómenos nacidos de las concepciones religiosas. Así, no sólo ya asociaciones religiosas, es decir, sectas, desencadenaban esta serie de efectos. Antes bien, lo hacían cada vez en menor proporción. Todavía hace 15 años, se advertía sin mucho esfuerzo que en la clase media americana (siempre fuera de las metrópolis completamente modernas y de los centros de inmigración) muchos hombres llevaban en la solapa una pequeña insignia, de diversos colores, parecida, más que a otra cosa, a una roseta de la Legión de Honor. Si se preguntaba por ello, la respuesta mencionaba normalmente una asociación, a veces con un nombre fantástico y aventurero. Como sentido y finalidad resultaba casi siempre que tenía, además de ofrecer otras muy variadas prestaciones, pero también muy frecuentemente, sobre todo en los territorios menos afectados por la desintegración moderna, daba al miembro el derecho (moral) al socorro fraterno de todo compañero de asociación en situación de hacerlo en caso de riesgo económico inmerecido, y, en muchos casos que llegaron a mi conocimiento en aquel tiempo, precisamente, según el principio *mutuum date nihil inde sperantes*, o al menos a una tasa de interés muy baja. Derecho que, al parecer, era correspondido de buen grado por los otros miembros. Pero además —y esto era lo principal— la condición de miembro se basaba

incluso a los servicios de canto (un tenor de la *Trinity Church* que decía tener que cantar *sólo* los domingos recibía por ello 8.000 dólares). Así, en el servicio divino de la iglesia metodista, al que asistí, se aludió al bautismo baptista de la mañana como espectáculo edificante para todos. Normalmente, las comunidades rechazaban de plano las «doctrinas divisoras» y la dogmática en general, permitiendo solamente ética. En los casos en que escuché sermones destinados a la clase media, esta ética era la típica moral burguesa de la respetabilidad y la diligencia expuesta del modo más pedestre y de andar por casa, pero con perceptible convicción interior.

¹¹ Un *assistant* de lenguas semíticas en una universidad del Este me dijo que lamentaba no haber llegado a «Maestre», pues en ese caso se hubiera dedicado a los negocios. Preguntándole yo de qué le hubiera servido aquel grado, me contestó que si un viajante de comercio o un vendedor se identificaba como tal, era notorio que batía a la competencia y valía su peso en oro.

otra vez aquí en una elección realizada tras una previa investigación y comprobación de la condición ética. Así pues, la roseta en el ojal significaba: «soy un *gentleman* conformado tras investigación y comprobación y con la garantía de mi condición de miembro» —sobre todo en el sentido mercantil de ser comprobadamente *digno de crédito*—. También aquí podía constatarse que las oportunidades de hacer negocios estaban condicionadas muchas veces de modo decisivo por esta legitimación.

Todos estos fenómenos, que parecían encontrarse en una decadencia muy rápida —por lo menos los religiosos—¹² se limitaban esencialmente a la clase media burguesa. En concreto, eran el vehículo típico de ascenso al círculo del empresariado burgués medio, así como de la expansión y mantenimiento del *ethos* empresarial capitalista burgués en el interior del amplio círculo de este estamento medio burgués (incluidos los *farmers*). Es bien sabido que no pocos (en realidad, la mayoría en la generación más vieja) de los *promoters*, *captains of industry*, multimillonarios e incluso magnates de los *trusts* americanos pertenecían formalmente a sectas, en particular a la de los bautistas. Sin embargo, es natural que muchas veces lo hicieran únicamente por motivos convencionales, como entre nosotros, a fin de obtener legitimación personal y social, pero no económica. Pues, como ya ocurría en tiempo de los puritanos, tales «superhombres económicos» no necesitaban de apoyo semejante, siendo muchas veces su religiosidad de sinceridad más que dudosa. Era la clase media, y sobre todo las capas que ascendían desde ella o hasta ella, como en los siglos XVII y XVIII, la portadora de aquella específica orientación religiosa a la que sería equivocado considerar como *mero oportunismo*¹³. Pero de ningún modo debe pasarse por alto que sin esta expansión universal de las cualidades y principios de conducción metódica de la vida sostenidos por estas comunidades religiosas, el capitalis-

¹² Muchos americanos cultos negaban simplemente estos hechos, o los despreciaban como «impostura» o atraso con un cierto irritado desprecio. Según me confirmó William James, muchos eran de verdad completamente desconocidos, sin embargo, estos restos continuaban vivos y activos, a veces en formas grotescas, en las más diversas regiones.

¹³ En estos asuntos, la «hipocresía» y el oportunismo convencional no estaban allí ni más ni menos desarrollados que entre nosotros; a fin de cuentas, también aquí era algo imposible un oficial o un funcionario «sin confesión», y un alcalde berlinés (¡jari!) no fue confirmado en el cargo por no haber bautizado a un hijo suyo. Lo diferente era la *orientación* en que se movía esta «hipocresía» tradicional: avance en la escala burocrática aquí, oportunidades empresariales allá.

mo no sería lo que hoy es, ni siquiera en América. No hay ninguna época, en la historia de ningún ámbito económico de la tierra, en la que hayan faltado figuras capitalistas del tipo de Pierpont Morgan, Rockefeller, Jay Goulds, etc., con tal de que no estuviera estrictamente sometida al feudalismo o al patrimonialismo, habiendo cambiado sólo (¡por supuesto!) los *medios* técnicos de enriquecerse de que unos y otros se sirvieron. Están, y estaban, «más allá del bien y del mal»; pero, por muy alto que se considere su importancia revolucionaria en otros aspectos de la economía, nunca han sido ellos los que han dado el impulso al *espíritu* económico *dominante* en una época y en un lugar. Sobre todo, no han sido ellos los creadores ni los portadores del «espíritu» específicamente occidental *burgués*.

En todo caso, no debemos detenernos ahora en la importancia política y social ni de éstas ni de las numerosas asociaciones y clubs semejantes por su carácter exclusivo y por admitir a sus miembros por votación. Comenzando por el *Boys' Club* en la escuela, pasando por el club de atletismo, o por la *Greek Letter Society* o por otro club estudiantil, del tipo que fuere, hasta llegar a uno de los numerosos Clubs de Honorarios de la gente de negocios y de la burguesía o, finalmente, al club de la plutocracia en las grandes ciudades, todavía el yanqui típico de la última generación pasaba por la vida a través de una serie de estas sociedades exclusivas. Lograr el ingreso en ellas era lo mismo que lograr un billete para el ascenso social, sobre todo un certificado ante el foro de su *propia autoestima* tras haber «pasado la prueba». Un estudiante que *no* encontraba acogida en un club o sociedad semejante de algún tipo, era, por regla general, una especie de paria (he conocido casos de suicidio como consecuencia de la no admisión); un negociante, empleado, técnico o médico al que le ocurría esto mismo no solía ser tenido por muy competente. Muchos de estos clubs son hoy los portadores de esas tendencias aristocratizantes características de la actual evolución americana, a veces al lado y a veces —esto es muy de notar— en *oposición* a la nuda plutocracia¹⁴. Pero en el pasado, y hasta el presente, fue una característica

¹⁴ El «dinero», sin más, compra también en América poder, pero no honor social, aunque naturalmente sea un medio para ello. Lo mismo ocurre entre nosotros, y en todas partes. Ahora bien, entre nosotros, el camino indicado era la compra de una propiedad feudal, la institución de un mayorazgo y la carta de nobleza, todo lo cual posibilitaba más tarde la recepción de los *descendientes* en la «sociedad» noble. Allí, la tradición *antigua* respetaba al hombre que se había enriquecido más que a su heredero, y el camino hacia el honor social pasaba por

de la *democracia* específicamente americana el *no* ser un montón informe de individuos; sino un tejido de *asociaciones* estrictamente exclusivas, pero voluntarias. Aun cuando hasta no hace mucho el prestigio del nacimiento y de la riqueza *heredada*, del cargo y de los títulos académicos se reconocía en grado nulo o al menos tan pequeño que rara vez ha ocurrido en el mundo algo semejante, sin embargo, se estaba bien lejos de recibir con los brazos abiertos, como a un igual, al primero que llegara. Seguramente, un *farmer* americano, hace todavía quince años no dejaba pasar a un huésped por sus campos sin hacerle estrechar la mano, de acuerdo con la cortesía formal, del labrador (¡nativo!) a su servicio. Seguramente, en un club típico americano se olvidaba antes completamente que, por ejemplo, los dos miembros que jugaban al billar eran jefe y empleado, pues en el club reinaba la igualdad de los *gentlemen*¹⁵. Seguramente, la mujer del obrero americano que nos presentó el sindicalista con el que comimos había adecuado completamente sus modales y su modo de vestir a los de la dama burguesa, aunque fuera de modo algo más sencillo y desmañado. Pero quien en esta democracia quería ser plenamente aceptado, en cualquier posición, no sólo tenía que plegarse a las convenciones de la sociedad burguesa, incluida la severa moda masculina, sino que, en todos los casos, *tenía* que poder identificarse como quien había conseguido ser admitido por votación en alguna secta, club o sociedad, *del tipo que fuese*, pero reconocida como de suficiente legitimidad, afirmándose como *gentleman*¹⁶ a través de esta *prueba*. Quien

unas relaciones distinguidas en un colegio distinguido, y, más antiguamente, por la afiliación a una secta distinguida, como, por ejemplo, la presbiteriana, en cuyas iglesias neoyorquinas se podían encontrar abanicos y blandos cojines sobre los reclinatorios: ahora, sobre todo, por la pertenencia a un *club* distinguido, y, además, por el tipo de vivienda (en «la» calle, que no falta en casi ninguna ciudad de tipo medio), el modo de vestir y el tipo de deporte, y desde hace muy poco, por la descendencia de los Padres Peregrinos, de los Pacohontas o de otras damas indias, etc. No podemos tratar el tema con mayor profundidad en este momento. Son multitud los despachos de intérpretes y las agencias de todo tipo ocupadas en la investigación del pedigrí de la plutocracia. Todos estos fenómenos, a veces grotescos en grado sumo, forman parte de los originados por la europeización de la «sociedad» americana.

¹⁵ No ocurre siempre así en los clubs germanoamericanos. Cuando pregunté a jóvenes comerciantes alemanes de Nueva York (de inmejorables apellidos hanseáticos) por qué pretendían todos la admisión en un club americano, en lugar de en el alemán, preciosamente instalado, me respondieron que, aunque sus jefes (germanoamericanos) también jugaban a veces al billar con ellos, se sentía que lo encontraban «muy amable» de su parte.

¹⁶ Entre nosotros, son paralelos la importancia de las fraternidades estudianti-

no lograba esto no era un *gentleman*, y quien desdenaba hacerlo —como muchas veces los alemanes¹⁷— tenía ante sí un difícil camino, sobre todo en el terreno de los negocios.

Con todo, ya hemos dicho que no vamos a investigar aquí con más detalle la importancia social de estas condiciones, ahora sometidas a un proceso de profunda transformación. Lo que nos interesa ante todo es que el lugar actual de estos clubs y sociedades profanos que reclutan a sus miembros por votación es en amplia medida producto de un proceso de *secularización* del *papel* (antiguamente mucho más excluyente), propio del prototipo de estas asociaciones voluntarias, la *secta* y precisamente en el solar patrio de los auténticos yanquis, los estados atlánticos del norte. Recordemos, en primer lugar, que, en el seno de la democracia americana, el derecho de sufragio universal (para los blancos, pues los negros y mestizos ni siquiera hoy en día lo tienen *de facto*), lo mismo que la «separación entre Iglesia y Estado» son logros de un pasado reciente, que comienzan en esencia a implantarse a principios del siglo XIX; y que durante el período colonial, en los territorios centrales de Nueva Inglaterra, sobre todo Massachusetts, los derechos de plena ciudadanía estatal tenían como presupuesto la plena pertenencia a la *comunidad eclesial* (además de algunas otras condiciones), disponiendo ésta sobre la admisión y la no admisión¹⁸. Por supuesto, disponía sobre ellas de acuerdo con la *prueba* de las cualidades religiosas a lo largo de la *vida*, como todas las sectas

les y del nombramiento de oficial de la reserva para el *communium* y el *connubium*, y la gran significación estatal de la «capacidad de dar satisfacción en duelo». La cosa es la misma, pero la *orientación* y las *consecuencias* materiales son característicamente distintas.

¹⁷ Véase, sin embargo, la nota anterior. La integración en un *club* americano (en la escuela o con posterioridad) es siempre el instante decisivo para la pérdida de la alemanidad.

¹⁸ La constitución de la comunidad eclesial precedió en muchos casos a la de la sociedad política (según el famoso pacto de los Padres Peregrinos) cuando la emigración hacia Nueva Inglaterra. Así, los inmigrantes de Dorchester de 1619 se constituyeron primeramente en comunidad *eclesial* (antes de la emigración), eligiendo pastor y maestro. En la colonia de Massachusetts la iglesia era, formalmente, una corporación totalmente autónoma, que sólo admitía como miembros a ciudadanos, constituyendo, a su vez, la pertenencia a ella requisito para los derechos de ciudadanía. También en New Haven (antes de la incorporación a Connecticut, lograda tras fuerte resistencia) eran la pertenencia a la Iglesia y la buena conducta (= admisión a la comunión) condiciones para los derechos de ciudadanía. Por el contrario, en Connecticut (hacia 1650) la *township* estaba obligada al mantenimiento de la iglesia (una caída en el presbiterianismo desde los principios estrictos del independentismo). Esto significó de inmediato una praxis algo

puritanas en el sentido amplio de la palabra. Igualmente, en Pennsylvania los cuáqueros fueron señores del Estado, hasta poco tiempo antes de la independencia, aunque no fueran formalmente los únicos ciudadanos de pleno derecho (sino gracias sólo a considerables manipulaciones de los distritos electorales). La enorme importancia social de la admisión al pleno disfrute de los derechos de la congregación, sobre todo a la *comunión*, actuó en las sectas en el sentido de fomentar aquella ética ascética de la profesión apropiada para el moderno capitalismo en el período de su surgimiento. Pues la religiosidad de las sectas ascéticas ha actuado durante varios siglos y en todas partes, incluida Europa, precisamente del modo como se puso de manifiesto más arriba a través de mis experiencias personales en América.

Pues si volvemos la vista a la prehistoria eclesial de estas sectas protestantes¹⁹, encontraremos en sus documentos, sobre todo en

más laxa: tras la incorporación de New Haven, la iglesia se vio limitada a la extensión de certificados sobre la intachabilidad religiosa del interesado y la suficiencia de sus medios. Massachusetts hubo de prescindir ya desde el siglo xvii, como consecuencia de la incorporación de Maine y New Hampshire, del rigor estricto en la cualificación religiosa para la obtención de los derechos de ciudadanía. Y también se establecieron compromisos en la cuestión de la pertenencia a la iglesia, el más famoso de los cuales es el Halfway-Convenant de 1657. Se admitió también como miembros a quienes no podían demostrar su «nuevo nacimiento», pero no se les admitió a la *comunión* hasta comienzos del siglo xviii.

¹⁹ Citaremos alguna bibliografía antigua poco conocida en Alemania. Un esquema de la historia de los *baptistas* se halla en VEDDER, *A short history of the Baptists* (2.^a edic., Londres 1897). Sobre Hanserd Knollys, CULROSS, *H. Kn.*, Vol. II de los *Manuales Baptistas*, y en P. Gould (Londres, 1891). Sobre la historia de los anabaptistas, E. B. BAX, *Rise and Fall of the Anabaptists*, Nueva York, 1902. Sobre Smyth, Henry M. DEXTER, *The true story of John Smith, the Se-Baptist, as told by himself and his contemporains*, Boston, 1881. Las publicaciones más importantes de la Sociedad Hanserd Knollys (impresas para la sociedad por J. Hadden, Casle Street, Finsbury, 1846-1854) han sido citadas ya. Más documentación oficial en *The Baptist Church Manual* por J. Newton Brown, D. D. Philadelphia, American Baptist Pub. Soc., S. 30 Arch. Street. Sobre los cuáqueros, además de la obra ya citada en Sharpless, A. C. APPELGARTH, *The Quakers in Pennsylvania*, X Ser., Vol. VIII y IX de los «John Hopkins University Studies in History and Political Science», G. LORIMER, *Baptist in History*, Nueva York, 1902; J. A. SEISS, *Baptist system examined* (Lutheran Pub., S. 1902). Sobre Nueva Inglaterra (además de Doyle), las *Massachusetts Historical Collections*, y además, WEEDEN, *Economic and Social History of New England 1620-1789* (2 tomos), Daniel W. HOWE, *The Puritan Republic* (Indianápolis, Bowen Merryl Cy., Publ.). Sobre el desarrollo de la idea de «*covenant*» («Pacto») en el antiguo presbiterianismo, su disciplina eclesiástica y su relación con la Iglesia oficial, por una parte, y con los congregacionalistas y sectarios, por otra, BURRAGE, *The Church Covenant Idea*, 1904; del mismo, *The earlier English Dissenters*, 1912, y también W. M. MACPHAIL, *The Presbyterian*

los de cuáqueros y baptistas, hasta bien entrado el siglo XVII (precisamente entonces) el regocijo porque los pecadores «hijos del mundo» desconfían unos de otros en asuntos de negocios y, en cambio, confían en la honradez de los píos²⁰, condicionada por su religiosidad, siendo a éstos y sólo a éstos a quienes otorgan crédito y dejan dinero en depósito y comprando en sus tiendas porque sólo en ellas se les sirve a *precios fijos*. Los baptistas, como es sabido, siempre se atribuyen el haber elevado esto último a principio general²¹. Es una idea extendida por el mundo entero la de que los dioses bendicen con riquezas a aquellos que les son gratos, bien por los sacrificios que les ofrecen, bien por la manera en que conducen sus vidas. Pero sólo en estas sectas protestantes (no exclusivamente en ellas, pero sólo en ellas con esta continuidad y consecuencia) se pone esta idea en relación consciente con el *tipo* de conducta religiosa, guiada por el principio del capitalismo temprano de que «honesty is the best policy»²². No sólo esta ética, de la

Church, 1918; J. BROWN, *The English Puritans*, 1910. Documentos importantes en USHER, *The Presbyterian Movement 1584-1589*, Com. Soc., 1905. Aquí ofrecemos tan sólo una lista sumamente provisional de lo esencial para nuestra exposición.

²⁰ Tan absolutamente de sentido común resultaba esto en el siglo XVII que, como ya mencionamos antes, BUYAN (*Pilgrims Progress*, Tauschnitz Ed., p. 114) hace argumentar a Mr. «Money-love» que se debe hacer uno piadoso *para* hacerse rico, y en particular para aumentar la clientela, siendo indiferente la causa por la que uno se ha hecho piadoso.

²¹ Además de ellos también los cuáqueros, como demuestra este pasaje, que llegó a mi conocimiento gracias al Sr. E. Bernstein: «But its was not only in matters which related to the law of the land where the primitive members held their words and engagements sacred. This trait was remarked to be true of them in their concerns in trade. On their first appearance as a Society they suffered as tradesmen, because others, displeased with the peculiarity of their manners, withdrew their custom from their shops. But in a little time the great outcry against them was, that they got the trade of the country into their hands. This outcry arose in part from a strict exemption of all commercial agreements between them and other, and *because they never asked two prices for the commodities they sold*. [Pero no fue sólo en asuntos relativos a la ley del país donde los primitivos miembros mantuvieron sus palabras y sus compromisos como si fueran sagrados. También lo hicieron, según se hizo notable, cuando se ocuparon del comercio. Cuando aparecieron por primera vez como Sociedad, padecieron como comerciantes, porque otros, disgustados por la peculiaridad de sus modales, retiraron la parroquia de sus tiendas. Pero en poco tiempo, la gran queja contra ellos era que tenían el comercio del país en sus manos. Esta queja surgió en parte como consecuencia de una estricta evitación de todo trato comercial entre ellos y los demás, y *porque nunca pedían dos precios por las mercancías que vendían*]. Thomas CLARKSON, *A portraiture of the Christian Profession and Practice of the Society of Friends*, 3.^a ed., Londres, 1867, p. 297. (La primera edición apareció en 1830).

²² Toda la ética típicamente burguesa era común a todas las sectas y con-

que hablamos en detalle en el capítulo anterior, sino también, y sobre todo, los incentivos sociales y los medios de disciplina, así como, en general, toda la base organizativa del sectarismo, con todas sus consecuencias, se retrotraen a los inicios de la configuración ascética de las sectas. Las reminiscencias que se encuentran en la América de hoy son los derivados de una organización eclesial de la reglamentación de la vida que en otro tiempo tuvo profundas consecuencias. Pongámonos en claro, en una breve panorámica, sobre su naturaleza, y sobre el modo y dirección como actuaba.

La primera vez que aparece claramente en el interior del protestantismo el principio de una *believers church*, es decir, de una comunidad del pueblo verdaderamente santo, estrictamente limitada a los «verdaderos» cristianos, y por ello voluntaria y separada del mundo, es con los anabaptistas de Zurich en 1523-24²³. Ellos introdujeron en 1525 el bautismo de los adultos (incluyendo el —eventual— rebautismo), apoyándose en T. Múnzer, que había rechazado el bautismo de los niños sin, no obstante, exigir su última consecuencia, el nuevo bautizo de los adultos que habían sido bautizados de niños. (anabaptismo). Sus principales transmisores fueron artesanos ambulantes que, tras cada represión, lo introdujeron en nuevos territorios. No vamos a exponer aquí en detalle las características singulares de esta voluntarista ascesis intramundana

véntículos ascéticos desde un principio, y exactamente idéntica con la que todavía en la actualidad practican en América. Por ejemplo, a los metodistas les estaba prohibido: 1) gastar muchas palabras en la compra y la venta («regatear»); 2) vender género de contrabando; 3) intereses superiores a los que permitiera la ley del país; 4) «amontonar tesoros en la tierra» (= transformar el capital en «bienes»); 5) tomar dinero a crédito sin la seguridad de poder devolverlo; y 6) todo tipo de gastos suntuarios.

²³ Fuentes son las manifestaciones de Zuinglio (Füssli, I, 228, cf. 243, 253, 263) y su *Elenchus contra catabaptistas* (*Werke*, III, 357, 362). En su propia comunidad tuvo Zuinglio muchos problemas con los antipedobaptistas (contrarios al bautismo de los niños), que, a su vez, veían en la «separación» baptista, es decir, en el voluntarismo, lo *condenable* de acuerdo con las escrituras. Una petición brownista al rey Jacobo I exigía, en 1603, la exclusión de la iglesia de todos los *wicked liar* (malvados embusteros) y la sola admisión de los *faithful* (hombres de fe) y de sus hijos. Pero también el *Directory of Church Government* (presbiteriano) de, probablemente, 1584 (según el original primeramente publicado en la tesis doctoral leída en la Universidad de Heidelberg por A. F. Scott Pearson, 1912) exigía en su artículo 37 que se admitiera a la comunión sólo a quienes se hubieran sometido a la disciplina o que *litteras testimoniales idoneas aliunde attulerint*, que trajeran cartas testimoniales apropiadas de alguna otra parte.

en los antiguos anabaptistas, los menonitas, los baptistas, los cuáqueros, etc., y tampoco expondremos de nuevo cómo toda denominación ascética, incluyendo el calvinismo²⁴ y el metodismo, se

²⁴ La problemática que supone para la iglesia reformada (calvinista), que rechaza el principio de las sectas, el principio voluntarista sectario que se deduce lógicamente de la exigencia de una *ecclesia pura* se manifiesta con enorme claridad en los tiempos modernos, en su aspecto dogmático en el caso de A. Kuyper (que más tarde sería jefe de Gobierno). Véase sobre todo su escrito programático definitivo *Separatie en doleantie*, Amsterdam, 1890. Para él, el problema es consecuencia de la falta de una instancia infalible en la cristiandad no católica, que determina que el «cuerpo» de la iglesia visible no pueda ser el «Corpus Christi» en el sentido de los antiguos reformados, sino que más bien tenga necesariamente que permanecer dividido en el espacio y en el tiempo y prisionero de los defectos humanos. Una iglesia visible surge simplemente a través de un *acto de voluntad* de los creyentes, en virtud de la autoridad que Cristo les ha conferido; la *potestas ecclesiastica* no reside, por tanto, ni en Cristo mismo ni en los *ministri*, sino en la comunidad creyente única y exclusivamente (Kuyper enlaza en esto con Voët). De la reunión jurídicamente libre de las comunidades —aunque sea un *deber religioso*— surge la comunidad superior. El principio romano de que quien sea miembro de la iglesia es *eo ipso* miembro de la comunidad de su lugar de residencia debe rechazarse, pues el bautismo sólo lo hace a uno «membrum incompletum» pasivo y no otorga derecho alguno. No el bautismo, sino sólo «belijdenis en stipulatie» (confesión de fe y de buena voluntad) otorgan el carácter de miembro activo en sentido jurídico, siendo la condición de miembro de la comunidad (y sólo ella) idéntica con la sumisión a la *disciplina ecclesiae* (de nuevo se enlace aquí con Voët). Pues el derecho canónico trata precisamente de las normas de la iglesia *visible*, creadas por los *hombres*, ligadas a las disposiciones divinas, pero no idénticas con éstas (cf. VOËT, *Pol. eccles.*, vol. I, pp. 1 y 11). Todas estas ideas son desviaciones independentistas del genuino derecho constitucional de la iglesia reformada (tal como lo expone de modo excelente *Rieker*) en la dirección de una cooperación activa de la *comunidad*, es decir, de los *laicos* en la admisión de nuevos miembros. Esta cooperación de toda la comunidad fue un programa que mantuvieron primero en Nueva Inglaterra los independentes brownistas, que lo defendieron continuamente del dominio eclesiástico de los «ruling elders» (ancianos). Caía por su propio peso que solamente debían de admitirse «regenerados» (uno de cada cuarenta, según Baillie). Semejante es la teoría eclesiástica de los independentes escoceses del siglo XIX (SACK, *l.c.*) que exigían también la admisión por resolución particular. Como era de esperar, la eclesiología de Kuyper no es en sí, por lo demás, «congregacionalista». El deber religioso por él establecido de que las comunidades singulares se integren y pertenezcan a la iglesia superior, sólo deja de existir, siendo sustituido por el deber de *separatie* (pues en cada lugar sólo puede haber legalmente una iglesia), cuando la *doleantie*, es decir, el intento de mejorar mediante la protesta activa y la obstrucción pasiva la iglesia superior corrompida (*doleeren* = protestar, aparece ya como término técnico en el siglo XVII) se ha mostrado definitivamente como vana, tras agotar todos los medios, y ha de cederse ante la violencia. Entonces es un deber el constituirse independientemente, pues en la iglesia no hay «súbditos», sino que son los creyentes mismos quienes ostentan un cargo conferido por Dios. Las revoluciones

ve siempre empujada, vez tras vez, por el mismo camino: o hacia el conventículo de cristianos ejemplares *dentro de* la iglesia (pietismo) o hacia la comunidad de miembros de pleno derecho de la iglesia, legitimados como intachables, que ejercen anterioridad sobre una comunidad a la que los demás sólo pertenecen como estamento de cristianos inferiores y pasivos, sometidos a la disciplina (independentismo). El conflicto interno y externo de estos dos principios de estructuración («la iglesia» como institución obligatoria dispensadora de gracias y la «secta» como unión de los religiosamente cualificados) se mantiene a lo largo de los siglos en el protestantismo, desde Zuinglio a Kuyper y Stoecker. Pero lo que aquí queremos es simplemente llamar la atención sobre las *consecuencias* del principio voluntarista que tienen importancia en la práctica por su influencia sobre el modo de vida. Recordemos todavía tan sólo que la decisiva idea de mantener la comunión depurada de la participación de los no santos —idea que pone de manifiesto la crucial importancia social de la comunión para todas las comunidades religiosas cristianas— llegó a producir también un modo de tratar la disciplina eclesial muy semejante por sus efectos al de las sectas²⁵ en las denominaciones no sectarias, en particular

pueden ser un deber ante Dios (KUYPER, *De conflict gekomen*, pp. 30-31). También Kuyper se sitúa, como Voët, en el antiguo punto de vista independentista de que sólo son miembros plenos de la iglesia los que participan en la *Comunión* por haber sido admitidos a ella, siendo también éstos los únicos que pueden asumir el aval de sus hijos en el bautismo: en sentido *espiritual* son fieles los interiormente convertidos, en sentido *jurídico* los *admitidos* a la comunión.

²⁵ Para KUYPER (*Dreigend conflict*, 1886), el principio básico es también que constituye *pecado* no mantener la comunión pura de infieles (p. 41: apela a 1 Cor 11, 26, 27, 29; 1 Tim 5, 22; Apoc 18, 4). Aunque la Iglesia no haya juzgado nunca sobre el estado de gracia «ante dios» —al contrario que los «labadistas» (pietistas radicales)—, en la admisión a la comunión deciden únicamente la *fe* y la *conducta*. Las actas de los sínodos holandeses de los siglos XVI y XVII están repletas de deliberaciones acerca de los requisitos para ser admitido a la comunión. Sínodo Surholandés, 1574: no se celebra la comunión donde no existe una *comunidad* organizada cuyos ancianos y diáconos cuiden de que ningún indigno sea admitido; Sínodo de Rotterdam, 1575: no admisión de todos aquellos que llevan públicamente una vida escandalosa (la admisión la decidían los *decanos* o ancianos de la comunidad, no el pastor unilateralmente, y es casi siempre la *comunidad* la que pone objeciones, contra el parecer normalmente más laxo de los pastores: cf., por ejemplo, el caso de REITSMA II, p. 231); la cuestión de si debe ser admitido a la comunión un hombre casado con una mujer anabaptista, en el Sínodo de Leyden, 1619, artículo 114; si debe ser admitido el criado de un «lombardo» (prestamista) en el Sínodo Prov. de Deventer, artículo 24; si deben ser admitidos los que han dado en quiebra en el Sín. de Alkmaar, 1559, artículo 11, y de 1605, artículo 28 y gentes que han llegado a un acuerdo tras ella en el Sín. Nordholandés de Enkhui-

entre los puritanos predestinacionistas. Pero que en las sectas mismas la idea fue decisiva precisamente en los momentos de su surgimiento²⁶. Ya el primer voluntarista consecuente, Browne, destaca

zen, 1618, Grav. Class. Amstel. núm. 16. A esta última cuestión se responde afirmativamente para el caso en que el *consistorio* considera suficiente la lista de bienes y adecuada la reserva de sustento y vestido para el deudor mismo y su familia, y especialmente cuando los *acreedores* declaran estar conformes con el acuerdo y el deudor hace una confesión de culpabilidad. Véase *supra* sobre la no admisión de prestamistas. Exclusión de cónyuges por incompatibilidad en REITSMA, III, p. 91; exigencia de reconciliación de las partes de un proceso antes de la admisión, exclusión durante el desarrollo del proceso, admisión condicionada del condenado en un proceso por injurias que ha apelado en *ibidem*, III, p. 176. El primero que impuso la exclusión de la comunión por falta de un resultado satisfactorio en el examen de méritos fue, por cierto, Calvino en la comunidad de emigrantes franceses de Estrasburgo (era todavía exclusión por el *pastor*, no por la comunidad). Ateniéndose a su genuina doctrina (*Inst. Chr. Rel.*, IV. c. 12, p. 4, donde caracteriza a la excomunión como promulgación de la sentencia *divina*) la excomunión sólo debería haber recaído legalmente sobre réprobos, pero también se trata como un medio de «corrección» (*ibid.*, p. 5). En América, al menos en las grandes ciudades, la excomunión formal es hoy *muy rara entre los baptistas*, y en la práctica se la sustituye por el *dropping*, dando de baja simple y silenciosamente al afectado. En las sectas y entre los independientes los *laicos* fueron siempre los representantes típicos de la disciplina eclesial, en tanto que la primitiva disciplina calvinista-presbiteriana perseguía una denominación planificada y expresa sobre el Estado y la Iglesia. Pese a ello, el «Directory» de los presbiterianos ingleses de 1584 (nota 23) colocaba un número igual de laicos y de clérigos en la *classis* y en las instancias superiores del gobierno eclesial. La regulación de la posición respectiva de ancianos y comunidad ha sido diversa en ocasiones. Así, el Parlamento largo (presbiteriano) puso en 1645 la exclusión de Lord Supper en manos de los decanos laicos, y en esta misma línea actuaba la «Cambridge Plattform» hacia 1547 en Nueva Inglaterra. Los independientes escoceses, por el contrario, solían dirigir hasta mediados del siglo XIX las denuncias por mala conducta a una comisión, a cuyo informe se atenía la *comunidad* entera para decidir la excomunión, de modo consecuente con la concepción estricta de la responsabilidad solidaria de todos y cada uno de los miembros. Esta práctica es completamente consecuente con la citada confesión brownista, dirigida al rey Jacobo I en 1603 (DEXTER, *op. cit.*, p. 308), en tanto que los «johnsonistas» consideraban bíblica la soberanía de los decanos elegidos, que, por tanto, debían poder excomulgar aun en contra de la decisión de la comunidad (motivo de la secesión de Ainsworth). Respecto a la situación en estas materias entre los primitivos presbiterianos ingleses, véase la bibliografía citada en la nota 19, págs. 213-214, y la tesis doctoral de Pearson citada en la nota 23, pág. 215.

²⁶ Por lo demás, los *Pietistas* holandeses defendieron el mismo principio. Lo densteijn, por ejemplo, mantenía que no se debía participar en la comunión junto con no regenerados, considerando él expresamente como tales a aquellos que no llevan en sí los *signos* de la regeneración; va incluso tan lejos que desaconseja rezar el *padrenuestro* con los niños, pues éstos no son todavía «hijos de Dios». Todavía Kohler encontró que aquí y allá se defendía en los Países Bajos la opinión de que el regenerado no puede pecar en absoluto. La ortodoxia calvinista y un

en su *Treatise of Reformation without tarying for anie* (probablemente de 1582) que la obligación de confundirse con «wicked men» en la comunión es el motivo principal de su rechazo del episcopalismo y el presbiterianismo²⁷. En la iglesia presbiteriana se hicieron esfuerzos inútiles por solucionar el problema. Ya bajo Isabel (Conferencia de Wandsworth) fue éste el punto decisivo²⁸. La cuestión de *quién* podía excluir lícitamente de la comunión jugó repetidamente un papel importante en el Parlamento revolucionario inglés. En un principio (1645), debían decidir libremente sobre ello los ministros y los ancianos (laicos, por tanto). Pero el Parlamento intentó establecer los casos de exclusión lícita, pasando todas las otras decisiones a depender de su aprobación; la asamblea de Westminster protestó fuertemente contra este «erastianismo». El partido de los independientes se distinguía por no admitir a la comunión más que a los miembros de la comunidad con residencia local y reconocida religiosidad y a personas con certificados (*tickets*); a los forasteros se les extendían certificados sólo por recomendación de personas cualificadas. Los certificados de cualificación (*letters of recommendation*) extendidos por motivos de viaje o de cambio de residencia se encuentran ya en el siglo XVII²⁹. Dentro de la iglesia oficial, los conventículos (*Associations*) de Baxter, introducidos en 1657 en 16 condados, intentaron estable-

asombroso rigorismo bíblico estaban firmemente asentados precisamente entre la masa de las clases medias. Y era precisamente la ortodoxia la que, desconfiando de la formación teológica, se quejaba todavía contra el reglamento eclesiástico de 1852 por la escasa participación de laicos en el sínodo (además de por la falta de una «Censura morum» suficientemente estricta), cosa que por esta época no se le hubiera ocurrido a ningún partido luterano ortodoxo en Alemania.

²⁷ Citado en DEXTER, *Congregat. of the last three hundred years as seen in its litt.*, Nueva York, 1880, p. 97.

²⁸ Bajo el reinado de Isabel, los presbiterianos ingleses querían reconocer los 39 artículos de la Iglesia de Inglaterra (con reparos hacia los artículos 34-36, que no interesan aquí).

²⁹ En el siglo XVII eran necesarias *letters of recommendation* a los baptistas forasteros para tomar parte en la comunión de comunidades baptistas locales de las que no eran miembros. Los no baptistas sólo podían ser admitidos en virtud de examen y decisión de la comunidad (apéndice a la edición de la *Hanserd Knollys Confession* de 1689, West Church, Pa., 1817). Los cualificados tenían *obligación* de participar, según la doctrina, no adherirse a una comunidad válidamente constituida de su lugar de residencia era equivalente al cisma. En lo referente al deber de constituir comunidades superiores junto con otras comunidades, el punto de vista era semejante al de Kuyper (cf. págs. 216-217, nota 24); sin embargo, se rechaza *toda* jurisdicción superior a la de cada iglesia singular. Sobre las *litteras testimoniales* entre los *Covenanters* (Pactistas) y los primitivos presbiterianos ingleses, véase *supra*, nota 23 y la literatura citada en la nota 19.

cerse como una especie de agencia de censura voluntaria que asistiera al párroco en el examen de las cualificaciones y en la exclusión de la comunión de *scandalous persons*³⁰. Algo semejante habían pretendido ya los 5 *dissenting brethren* de la asamblea de Westminster —refugiados de clase alta que habían residido en Holanda— con su propuesta de formar, paralelamente a la parroquia, congregaciones voluntarias con derecho a voto en la elección del Sínodo. En Nueva Inglaterra, toda la historia de la Iglesia está llena de luchas sobre la cuestión de quién debía ser admitido a los sacramentos (también, por ejemplo, como padrino), de si los hijos de los no admitidos debían ser bautizados³¹, de con qué cautelas, etc. La dificultad residía en que si bien sólo los dignos *debían* ser admitidos a la comunión, también *tenían* que ser admitidos³², no eximiendo de pecado la abstención voluntaria de quien dudaba de su propia dignidad³³, mientras que, por otro lado, la comunidad *respondía* solidariamente ante Dios de la pureza de la comunión³⁴ excluyendo a los indignos y en particular a los réprobos. Por consiguiente, la comunidad era sobre todo responsable ante Dios de la administración de los sacramentos por un ministro digno, es decir, en estado de gracia. Con esto reaparecieron los problemas más viejos de las constituciones eclesiales. En vano buscó Baxter el compromiso de que, al menos en caso de necesidad, también debería permitirse la administración por un ministro indigno³⁵, cuya conducta no fuera intachable: como en los primeros tiempos del cristianismo, chocaban despiadadamente entre sí el viejo principio donatista del carisma personal y el principio de la gracia instituida,

³⁰ SHAW, *Church Hist. under the Commonwealth*, II, 152-165; GARDINER, *Commonwealth*, III, p. 231.

³¹ Contra esto protesta ya la petición presentada al rey Jacobo I por los brownistas en 1603.

³² Este principio se expresó ya en resoluciones como, por ejemplo, las del Sínodo de Edam, 1585 (en la colección de REITSMA, p. 139).

³³ BAXTER, *Eccles. Dir.*, vol. II, p. 108, discute a fondo el temor de los miembros vacilantes ante la comunión (a causa del artículo 25 de la iglesia anglicana).

³⁴ Nada muestra tan claramente en cuán alto grado la doctrina de la predestinación —cuya relevancia práctica ha sido puesta en duda tan erróneamente— representa también en esto el tipo más puro, como la enconada disputa en torno a si los *hijos* de los réprobos (tal y como se revela en su conducta) debían ser admitidos al bautismo. Tres de las cuatro comunidades de refugiados que existieron en Amsterdam a comienzos del siglo XVII estuvieron por la permisividad, pero en Nueva Inglaterra la primera en hacer concesiones fue la «Half-way Covenant» de 1657. Sobre Holanda, véase también la nota 25.

³⁵ *Loc. cit.*, vol. II, p. 110.

establecido radicalmente en la iglesia católica por el carácter indeleble de la ordenación sacerdotal, pero dominante también en la iglesia oficial reformada³⁶. En esta responsabilidad religiosa de la *comunidad* por la dignidad tanto del ministro como de los participantes se basó precisamente el intransigente radicalismo del pensamiento independentista. Y todavía sigue siendo así. Como es sabido, el cisma de Kuyper en Holanda, con sus importantes consecuencias políticas, se originó precisamente porque los ancianos de la comunidad de una iglesia de Amsterdam (*laicos* por tanto, con el que después sería presidente del Consejo de Ministros Kuyper, también un simple laico, a la cabeza) se negaron a reconocer como suficientes para la admisión a la comunión los certificados de confirmación expedidos por predicadores forasteros, indignos o no creyentes desde su punto de vista, en contra de las exigencias del gobierno Sinodal de la Herformde Kerk der Nederlanden³⁷. En

³⁶ Ya a principios del siglo xvii la prohibición de los conventículos (Slijkgeuzen) provocó una *Kulturkampf* general en Holanda. Isabel actuó con terrible dureza contra ellos (amenazando con la pena capital en 1593). El motivo era el carácter *antiautoritario* de la religiosidad ascética o, mejor, en este caso concreto, la competencia que la autoridad religiosa hace a la *seglar* (Cartwright había pedido expresamente que se remitiese también la excomunión de los príncipes). En realidad, el ejemplo de *Escocia*, lugar clásico de la disciplina eclesial presbiteriana y del dominio del clero *en contra* del rey, tenía que tener efectos disuasorios.

³⁷ A fin de eludir la presión de los predicadores ortodoxos, algunos ciudadanos liberales de Amsterdam habían enviado a sus hijos a recibir clases para la confirmación de predicadores liberales en comunidades vecinas. El *Kerkraad* (consejero eclesiástico) de la comunidad de Amsterdam afectada se negó, en 1886, a reconocer los certificados de buena conducta moral expedidos por dichos clérigos, excluyendo a sus titulares de la comunión aduciendo que era preciso mantenerla pura, y obedecer a Dios antes que al hombre. Comoquiera que la Comisión Sinodal se pusiera del lado de los que protestaron contra esta desviación, el consejo de la iglesia negando obediencia al Sínodo, adoptó un nuevo reglamento que atribuía todo el poder sobre la iglesia al consejo en caso de suspensión, negando su comunión con las demás iglesias; los ancianos (laicos) ahora suspendidos Rutgers y Kuyper se apoderaron de la Nieuwe Kerk mediante añagazas, pese a los vigilantes puestos en ella (cfr. HOGERFEIL, *De kerkelijke strijd te Amsterdam 1886* y los escritos citados de Kuyper). Ya en los años veinte, bajo la dirección de Bilderdijk y de sus discípulos Isaak da Costa y Abraham Capadose (dos judíos bautizados) se había iniciado un movimiento predestinacionista (que también rechazaba, por ejemplo, la abolición de la esclavitud de los negros como una «interferencia con la Providencia», y lo mismo la vacunación) que condujo a separaciones. El Sínodo de las «afgeschidenen gereformeerden gemeenten» (comunidades reformadas separadas) reunido en Amsterdam, en 1840, rechazó cualquier tipo de dominio (*gezag*) «en o sobre la iglesia», basándose en el Canon de Dordrecht. Entre los discípulos de Bilderdijk se encuentra Groen van Prinsterer.

esencia, era justamente esto lo que oponía a presbiterianos e independientes en el siglo xvi. Pues de la responsabilidad de la comunidad se derivan consecuencias de importancia decisiva. Junto al principio voluntarista de libre admisión de los dignos y sólo de los dignos como miembros de la comunidad, se encuentra el principio de la soberanía de cada *comunidad* eucarística *local*. Pues sólo ella podía juzgar, basándose en el conocimiento y el examen personal, sobre la cualificación de un miembro, y no el gobierno eclesial de una comunidad interlocal, por muy libremente que hubiera sido elegido. Sólo comunidades relativamente *pequeñas* con un número limitado de miembros, podían adecuarse a este principio³⁸. Cuando las comunidades eran demasiado grandes, se formaban conventículos, como en el pietismo, o, como entre los metodistas, se separaba a los miembros en grupos encargados de la *disciplina eclesiástica*³⁹. Pues el tercer principio inevitablemente

³⁸ La formulación clásica se encuentra ya en la «*Confesión de Amsterdam*» de 1611 (en las «Public. of the Hanserd Knollys Society», vol..10). Artículo 16: That the members of every church and congregation *ought to know one another*,... therefore a church ought not to consist in such a multitude as cannot have practical knowledge one of another. (Que los miembros de cada iglesia o congregación *deberían conocerse* los unos a los otros... y que, en consecuencia, una iglesia no debe consistir en una multitud tal que no puedan conocerse mutuamente). Según esto, toda norma sinodal y todo establecimiento de cargos eclesiásticos centrales equivalía ya, en último término, a una desviación del principio. Así sucedió en Massachusetts, lo mismo en Inglaterra bajo Cromwell, donde en su momento, las normas del Parlamento de 1641 permitiendo a cada comunidad procurarse un ministro ortodoxo y la organización de *lectures* fueron la señal para la irrupción de los baptistas y de los independientes radicales. Que *cada* comunidad es la portadora de la disciplina eclesiástica (lo que en aquel tiempo todavía significaba de hecho que lo era cada *clérigo*) lo suponen también las actas de Dedahm, pertenecientes al presbiterianismo primitivo, que ha publicado Usher. La *votación* para la admisión se recoge en el protocolo del 22 de octubre de 1582: «That none be brought in as one of this company without the general consent of the whole». Pero ya en 1586 declararon estos puritanos su oposición a los brownistas, que sacaron las consecuencias congregacionistas de todo esto.

³⁹ Las «clases» de los metodistas, en cuanto base de su pastoral cooperativa, constituyeron la columna vertebral de toda su organización. Cada 12 personas debían reunirse en una «clase», cuyo jefe veía a cada miembro una vez por semana, en su casa o en el *class meeting*; en éste, lo usual era hacer ante todo una confesión general de los pecados. El jefe debía anotar en un libro la conducta de cada miembro. Esta contabilidad servía también (entre otras funciones) para la expedición de certificados a los miembros que emigraban. Esta organización está desde hace tiempo en decadencia en todas partes, incluso en los Estados Unidos. El funcionamiento de la disciplina eclesiástica en el puritanismo primitivo puede calibrarse por la observación, contenida en las actas de Dedham antes citadas, de que debía impartirse la «admonition» en el conventículo «if anything have been

exigido por el interés en el mantenimiento de la pureza de la comunión (o, entre los cuáqueros, de la oración) es, precisamente, esta disciplina de costumbres extraordinariamente severa, impuesta mediante el *autogobierno* de la comunidad⁴⁰. En la práctica, la disciplina de las sectas ascéticas fue mucho más rigurosa que la de

observed or espied by the brethren» (si los hermanos hubieran observado o *espia-*
do algo).

⁴⁰ Es sabido que, en los territorios luteranos, sobre todo en Alemania, la disciplina eclesiástica estuvo muy poco desarrollada, o en completa decadencia desde muy temprano. Por la influencia del entorno, y por el recelo de las autoridades estatales frente a la competencia de poderes hierocráticos autónomos (universal, pero especialmente poderosa en Alemania), la disciplina fue también poco eficaz en las iglesias reformadas alemanas, exceptuando Julich-Cleve y otros territorios renanos. (No obstante, se encuentran huellas de esta disciplina hasta en el siglo XIX: la última excomunión en el Palatinado tuvo lugar en 1855; en la práctica, las normas eclesiásticas de 1563 fueron tomadas desde muy pronto, al modo erastiano). Solamente los menonitas, y más tarde los pietistas, crearon medios y organizaciones disciplinarios eficaces. (Para Menno existía una «iglesia visible» sólo donde había disciplina eclesiástica, de la que, desde luego, formaba parte la excomunión por mala conducta o matrimonio mixto, los colegiantes de Rynsburg no tenían dogma alguno, siendo la conducta lo único importante para ellos). Entre los hugonotes, la disciplina eclesial, muy severa de por sí, se vio continuamente paralizada por las inevitables consideraciones hacia la nobleza, que les era políticamente imprescindible. En Inglaterra, los más partidarios de la disciplina eclesial puritana fueron las capas medias burgueso-capitalistas, como, por ejemplo, la City de Londres. No se temía aquí el poder del clero, sino que más bien se pensaba en la disciplina como en un medio de domesticación de masas. Pero también las capas artesanales eran muy partidarias de la disciplina. Relativamente menos, desde luego, la nobleza y los campesinos. Contrarios a ella eran las autoridades *políticas*, y en Inglaterra también el Parlamento. No eran «intereses de clase», sin embargo, lo que se ponía en juego en estas cuestiones, sino primordialmente intereses y convicciones religiosos y políticos, como se ve en cuanto se echa una mirada a los documentos. Es conocida la dureza de la disciplina genuinamente puritana, no sólo en Nueva Inglaterra, sino también en Europa. Los *major generals* y los *commissioneers* de Cromwell, que eran sus órganos de disciplina eclesiástica, propusieron repetidamente el *destierro* de todas las «*idle, debauched and profane persons*». Entre los metodistas, se podía expulsar sin más a los novicios, durante el período de prueba, por mala conducta, y a los miembros de pleno derecho tras la investigación de una comisión. Testimonios de la disciplina hugonote (que, de hecho, funcionaban desde mucho tiempo atrás como una secta) se encuentran en las actas de sus sínodos; por ejemplo, se censura la adulteración de mercancías y la falta de honestidad en los negocios, en el 6.º Sínodo (Avert. Gén. XIV); son frecuentes las ordenanzas sobre el vestido; se permiten la posesión y el *tráfico* de esclavos (Sínodo 27.º) y una praxis bastante laxa en la relación a las exigencias del fisco (el fisco es un tirano) (Sínodo 6.º, cas. de conc., dec. XIV); la usura en *ibid.*, XV (Cfr. 2.º Syn. Gen., 17 y 11.º Syn. Gen., 42). A finales del siglo XVI, los presbiterianos ingleses son calificados de «disciplinarios» en la correspondencia oficial (cit. en PEARSON, *loc. cit.*).

cualquier iglesia, estableciéndose en ellas, como en las órdenes religiosas, el principio del noviciado⁴¹. En oposición a los principios de la iglesia oficial protestante, la secta solía prohibir todo contacto con los otros miembros de la comunidad a los excluidos por transgresiones éticas, con lo que le imponía un boicot absoluto que se extendía a los negocios, y a veces evitaba toda relación con los no miembros, salvo en casos de absoluta necesidad⁴². El mantenimiento de esta disciplina recaía básicamente en los laicos, pues ninguna autoridad espiritual podía relevar a la comunidad de su responsabilidad solidaria ante Dios. Ya entre los presbiterianos era muy grande el peso de los ancianos laicos. Pero fueron el independentismo, y sobre todo el bautismo, los que significaron una lucha directa contra el predominio teológico de la comunidad⁴³, con la que corrió paralela, naturalmente, una clericalización de los laicos que accedían a las funciones de control de costumbres por medio de autogobierno, la admonición y, eventualmente, la excomunión⁴⁴. El dominio de la iglesia por los laicos halló expresión, de un lado, en la exigencia de libertad de predicación para ellos (*liberty of prophesying*)⁴⁵ en apoyo de la cual se invocaban las cos-

⁴¹ Pues en todas las sectas existía un período de prueba, que era de 6 meses entre los metodistas, por ejemplo.

⁴² En la *Apologetical Narration* de los cinco *dissenting brethren* (independentistas) de Westminster se sitúa en primer plano la separación de los «casual and formal Christians». En principio, esto significaba tan sólo voluntarismo separatista, no la negación del *commercium*. Pero la opinión primitiva de Robinson, calvinista estricto y defensor del sínodo de Dordrecht (*vid.* sobre él DEXTER, *Congregationalism*, p. 402) había llegado al extremo (que luego suavizó) de negar que los separatistas independentistas pudieran tratarse con los demás, incluso con los *electi* (lo que le resultaba concebible). De todos modos, la mayor parte de las sectas evitaron el manifestarse unívocamente en favor del principio, y muchas lo rechazaron, al menos como principio, expresamente. BAXTER (*Chr. Dir.*, II, p. 100. Sp. 2, bajo) es incluso de la opinión de que no tiene por qué inquietarse quien ha tenido que rezar con un *ungodly*, siempre que la responsabilidad no sea suya, sino del padre de familia o del pastor. Sin embargo, esto no es puritano. Los *mijdinge* (mediadores) tuvieron mucha importancia entre las sectas bautistas radicales del siglo XVII en Holanda.

⁴³ Aparece esto con enorme relieve en las disputas y enfrentamientos que tuvieron lugar a principios del siglo XVII en la comunidad de *réfugiés* de Amsterdam. También en Lancashire resultó decisivo el rechazo de la disciplina *clerical* y la exigencia de gobierno laico y disciplina impuesta por laicos para la actitud en las luchas intestinas a la iglesia en la época de Cromwell.

⁴⁴ El nombramiento de los ancianos fue objeto de largas controversias, que no interesan en este contexto, en el seno de las comunidades independentistas y bautistas.

⁴⁵ Contra esta libertad se dirigía la Ordenanza del Parlamento Largo de 31 de

tumbres de la primitiva comunidad cristiana, pues era totalmente opuesta no sólo al concepto luterano del cargo de pastor, sino también a la idea presbiteriana del orden divino; y, de otro lado, en la oposición contra toda predicación de teólogos profesionales en general, pues debía tener validez solamente el carisma, no la instrucción ni el cargo⁴⁶. Por supuesto, no todas las sectas, o al menos no de modo duradero, sacaron consecuencias tan radicales como los cuáqueros, con su principio de que en la asamblea debía hablar *solamente* todo aquel sobre quien venía el «espíritu», no habiendo, por tanto, en absoluto sacerdotes profesionales⁴⁷.

De todas formas, el pastor nunca fue en ellas básicamente «mercenario»⁴⁸, sino un cargo honorífico, recibiendo donaciones

diciembre de 1646, que pretendía asestar un golpe a los independentistas. Por otra parte, el principio de la *liberty of prophesying* había sido ya defendido, incluso literariamente, por Robinson. JEREMY TAYLOR (*The liberty of prophesying*, 1647) hizo concesiones desde un punto de vista episcopalista. Los *tryers* de Cromwell pidieron que se permitiera con la recomendación de seis miembros admitidos de la comunidad, cuatro de ellos laicos. El principio de la reforma inglesa, los *exercices* y *prophesyings*, no sólo eran tolerados, sino estimulados de mil maneras por los celosos obispos anglicanos. En Escocia eran parte integrante de la actividad eclesial, según las constituciones (1560), y en 1571 se introdujeron en Northampton y, muy pronto, en otros lugares. Pero Isabel insistió en su supresión, como consecuencia de su edicto de 1573 contra Cartwright.

⁴⁶ Ya Smyth expuso en Amsterdam la exigencia de que el regenerado ni siquiera debía tener ante sí la Biblia cuando predicara.

⁴⁷ Desde luego, hoy en día esto no se lleva rigurosamente en ninguna parte. La «leyenda» oficial es que aquellos miembros de la comunidad de los que se sabe por experiencia que son particularmente accesibles al espíritu, se sientan durante el servicio divino en un banco especial enfrente de los demás, que esperan en profundo silencio que el espíritu venga sobre alguno de ellos (también sobre cualquier otro). Pero en un servicio divino en un colegio de Pennsylvania al que asistí, el espíritu no fue a fijarse, por desgracia, en la anciana señora que, sencilla y elegantemente vestida, se sentaba en el banco, cuyo carisma era muy famoso, sino en un eficiente bibliotecario del colegio que —sin duda tras previo convenio— soltó un erudito discurso sobre el concepto de *saint*.

⁴⁸ Las revoluciones carismáticas de los sectarios (del tipo de Fox y semejantes) comenzaron siempre en las comunidades con la lucha contra los prebendados oficiales como «mercenarios» y a favor del principio apostólico de predicación libre y no retribuida de los impulsados por el espíritu. En el Parlamento tuvieron lugar violentas discusiones entre Goodwin, el congregacionalista, y Prynne, que le reprochaba haber aceptado un «modus vivendi» en contra de los principios que pregonaba, mientras que Goodwin explicaba que aceptaba sólo lo que voluntariamente se le ofrecía. El principio de que sólo son permisibles las donaciones *voluntarias* para el sustento de los predicadores consta en la petición de los brownistas a Jacobo I en 1603 (punto 71; de ahí la protesta contra los *popish livings* y los *jewish tithes*).

voluntarias⁴⁹, o una ocupación secundaria que compensaba sólo los gastos⁵⁰; o puede ser depuesto en cualquier momento, o bien predomina una especie de organización misionera de predicadores ambulantes que sólo de vez en cuando trabajan en el mismo circuito⁵¹, como entre los metodistas⁵². Donde el ministerio (en sentido tradicional) y, por consiguiente, las cualificaciones teológicas se mantuvieron⁵³, éstas no fueron más que requisitos técnicos, siendo la cualidad realmente decisiva el carisma del estado de gracia, a cuyo establecimiento se encaminaban las averiguaciones de aquellas instancias que habían de examinar la idoneidad del candidato, como los *triers* (corporaciones locales para la extensión de certificados de cualificación) y los *ejectors* (instancia disciplinaria sacerdotal)⁵⁴ de Cromwell. Queda claro, pues, cómo el carácter carismá-

⁴⁹ Esto último se exigió a todos los predicadores en el Agreement of the People de 1 de mayo de 1649.

⁵⁰ Así hacen los *local preachers* de los metodistas.

⁵¹ En 1973 se abolió entre los metodistas toda distinción entre predicadores ordenados y no ordenados. Así se equiparaban los predicadores ambulantes no ordenados (*travelling preachers*), misioneros que eran los específicos soportes del metodismo, con los que habían sido ordenados en la iglesia anglicana. Pero al mismo tiempo, los predicadores ambulantes obtuvieron el monopolio de la predicación en todo el circuito, y se reservaron la administración de los sacramentos; sólo entonces se impuso verdaderamente una administración metodista de los sacramentos, pero todavía a horas distintas de las de la Iglesia oficial, a la que se seguía teniendo la pretensión de pertenecer. Como ya desde 1768 les estaba prohibido tener una segunda profesión civil, surgió de aquí un nuevo «Klerus». Desde 1836 tiene lugar una ordenación formal. Frente a éstos, se encontraban los *local preachers*, reclutados entre los laicos y con otra profesión principal, que no tenían derecho a administrar los sacramentos y cuyas competencias eran únicamente locales. Ninguna de las dos categorías llevaba ropas oficiales.

⁵² De hecho, al menos en Inglaterra, la mayor parte de los *circuits* se han convertido en pequeñas parroquias, y el viajar de los pastores en ficción. De todos modos, se ha mantenido hasta el presente que el mismo ministro no cuide del mismo circuit durante más de tres años. Se trataba de predicadores profesionales. Los «local preachers», de entre los que se reclutaban los predicadores ambulantes, eran, por el contrario, gentes con una profesión civil y una licencia de predicación de un año (originariamente). Su existencia era necesaria por el gran número de servicios divinos y capillas; pero sobre todo eran la columna vertebral de la organización de «clases» y la cura de almas, es decir, el verdadero órgano central de la disciplina eclesial.

⁵³ La oposición de Cromwell al «Parlamento de los Santos» se agudizó, entre otras cosas, por la cuestión de las universidades, que hubieran desaparecido con la supresión radical de todos los diezmos y prebendas. Cromwell no podía decidirse a aniquilar estos centros de cultura (que por lo demás, en aquella época eran sobre todo centros de preparación de teólogos).

⁵⁴ Según la propuesta de 1652 y, en lo esencial, también según la constitución eclesiástica de 1654.

tico de la autoridad se preservaba tanto como el carácter carismático de la comunidad misma. Del mismo modo que el ejército de los santos de Cromwell sólo permitía que le ofrecieran la comunión los religiosamente cualificados, así también el soldado de Cromwell se negaba a entrar en combate bajo el mando de un oficial que no perteneciera con él a la comunidad eucarística de los elegidos⁵⁵.

En el interior de la secta, entre sus miembros, reinaba la exigencia de la primitiva hermandad cristiana, al menos en los anabaptistas y sus derivaciones⁵⁶. En muchas de ellas estaba prohibido el recurso a los tribunales laicos⁵⁷ y existía el deber de ayuda en caso de necesidad⁵⁸. Naturalmente, los *negocios* con los no miembros no estaban prohibidos, salvo ocasionalmente en comunidades completamente radicales, pero ni que decir tiene que se prefería a los hermanos⁵⁹. El sistema de certificados (de pertenencia y de *conducta*) para los emigrantes existe desde el principio⁶⁰. El sistema de apoyo mutuo de los cuáqueros estaba tan desarrollado que

⁵⁵ Un ejemplo en GARDINER, *The Fall of the Monarchy*, I, p. 380.

⁵⁶ También la confesión de Westminster estableció (XXVI, 1) el principio del deber de ayuda mutua, interna y *externa*. Son numerosas las resoluciones equivalentes en todas las sectas.

⁵⁷ Los metodistas intentaron de varios modos castigar con la expulsión el recurso a los jueces laicos, mientras que crearon diversas instancias a las que recurrir contra los deudores morosos.

⁵⁸ En el antiguo metodismo, todos los casos de impago eran investigados por una comisión de hermanos. Endeudarse sin seguridad de poder pagar la deuda se castigaba con la expulsión; de ahí el crédito de que gozaban. Cf. las resoluciones de los sínodos holandeses citadas en la nota 25. El deber de ayuda entre hermanos en caso de necesidad está establecido en la confesión baptista de Hanserd Knollys (c. 28) con la reserva, característica, de que el precepto nada prejuzgaba sobre el carácter sagrado de la propiedad. Con mayor insistencia se encarece a veces a los ancianos (así, en la «Cambridge Platform» de 1647, edic. de 1653, 7, n.º 6) el deber de proceder contra los miembros que viven *without a calling* o se comportan *idle in their calling*.

⁵⁹ Expresamente prescrito también entre los metodistas.

⁶⁰ Entre los metodistas, debían ser renovados originariamente cada cuatro meses. Como hemos hecho notar, los antiguos independientes daban la comunión únicamente a quienes portaban *tickets*. Entre los baptistas, para la admisión de un recién llegado a la comunidad, era imprescindible una *letter of recommendation* de la anterior comunidad; véase el apéndice a la edición de la Confesión de Hanserd Knollys de 1689 (West Chester, Pa., 1827). El sistema lo practicaban ya las tres comunidades fue sustituida por un certificado de ortodoxia y conducta admisión a la ces se lo encuentra muy generalizado. En Massachusetts, la primera admisión a la comunidad fue sustituida por un certificado de ortodoxia y conducta, firmado por el predicador y por *select men*, como prueba de cualificación para adquirir derechos políticos y civiles.

la inclinación al proselitismo acabó viéndose paralizada precisamente por las cargas que los nuevos miembros suponían. La cohesión de las comunidades era tan fuerte que, con buen fundamento, se le aduce como uno de los motivos del asentamiento cerrado y fuertemente urbano que se dio en Nueva Inglaterra desde un principio⁶¹, en contraposición con el sur. Como puede verse, en todos estos puntos las modernas funciones de las sectas americanas y asociaciones similares, ejemplificadas al principio de este esbozo, se revelan como directos descendientes, restos o supervivencias de las condiciones reinantes antiguamente en todas las sectas y conventículos ascéticos, y que hoy se encuentran en decadencia. También desde antiguo tenemos pruebas del tremendo «orgullo de casta» de los pertenecientes a estas sectas⁶².

¿Pero qué era —y es— lo realmente decisivo para nuestro problema en todo esto? También la excomunión tenía en la Edad Media consecuencias políticas y civiles, incluso formalmente más graves que donde hubo libertad de sectas. También en la Edad Media estaba la plena ciudadanía reservada en exclusiva al cristiano. También en la Edad Media, como bien ha mostrado Aloys Schulte, la posibilidad de proceder con los medios disciplinarios de la Iglesia contra un obispo que no pagaba sus deudas hacía que éste tuviera mayor crédito que un príncipe secular. También un teniente prusiano tenía mayor crédito como consecuencia del hecho de que pesaba sobre él la amenaza de expulsión por deudas. Y lo mismo exactamente ocurría en las fraternidades estudiantiles. Por último, también en la Edad Media proporcionaban la confesión y los poderes penales de la Iglesia medios de ejercer una disciplina eficaz, que se ejerció realmente. En particular se aprovechó en aquellos tiempos como garantía contra los deudores la posibilidad de excomunión que se deriva de un juramento.

Cierto. Ahora bien, los tipos de comportamiento fomentados o prohibidos en todos estos casos a través de estos medios y circunstancias eran totalmente distintos de los alentados y reprimidos por la ascesis protestante. En el caso del teniente, por ejemplo, o del estudiante, e incluso en el del obispo, su mayor crédito no se

⁶¹ Así lo hace Doyle en su obra, tantas veces ya citada. Doyle retrotrae a esto la fuerte impronta comercial de Nueva Inglaterra, en contraposición con las colonias agrarias.

⁶² Así, por ejemplo, las observaciones de Doyle sobre las relaciones estamentales en Nueva Inglaterra, donde la «aristocracia» estaba formada por familias de antigua tradición literario-religiosa, no por las clases poseedoras.

debía, con seguridad, a que desarrollaran cualidades personales para los *negocios*. Además —y esto enlaza inmediatamente con la observación anterior— aun cuando en la intención fueran los efectos en el mismo sentido, su naturaleza tenía que ser radicalmente distinta. Tanto la disciplina eclesiástica medieval como la luterana: 1) estaban en manos de la autoridad espiritual; 2) obraban, en la medida en que lo hacían, por medios autoritarios, y 3) castigaban o premiaban acciones *singulares* y concretas. En cambio, la disciplina eclesial de los puritanos y de las sectas. 1) estaba, al menos en parte y con frecuencia, del todo en manos de laicos; 2) obraba por medio de la necesidad de *autoafirmación*, y 3) alentaba —o, si se prefiere, seleccionaba— *cualidades*. Esto último es lo más importante. El miembro de una secta —o de un conventículo— había de tener, para ingresar en el círculo de la comunidad, *cualidades* de un tipo determinado, cuya posesión fue importante para el desarrollo del capitalismo racional moderno, tal y como se mostró en el artículo anterior. Y, para *afirmarse* en ese círculo, tenía que probar permanentemente la posesión de estas cualidades, que cultivaba de modo constante y continuo. Pues, como dijimos en el artículo anterior, dependía de esta «prueba» tanto su bienaventuranza en el más allá como toda su existencia social en este mundo⁶³. La experiencia muestra que no hay medio de formación más poderoso que esta necesidad de autoafirmación entre compañeros, de modo que la disciplina ética continua e incesante de las sectas es a la disciplina autoritaria de las iglesias lo que el cultivo y la selección racionales a la orden y el arresto. En este sentido, como en casi todos los demás, las sectas puritanas, en cuanto específicos portadores de la ascesis intramundana, constituyen la antítesis más consecuente —y en cierto sentido la única antítesis consecuente— de la institución de gracia universalista que es la iglesia católica. Los todopoderosos intereses *individuales* de la autoestima social los pusieron las sectas al servicio de esta formación, y por tanto, las motivaciones *individuales* y los intereses propios y personales al servicio del mantenimiento y propagación de la ética puritana «burguesa» y de sus consecuencias. Esto es lo absolutamente deci-

⁶³ Repitamos que, en comparación, la confesión católica era un medio de *descarga* de la fuerte presión interior bajo la que se mantenía de modo permanente al miembro de la secta en lo referente a su conducta. No trataremos aquí de la medida en que determinadas comunidades religiosas de la Edad Media, ortodoxas y heterodoxas, fueron los precedentes de estas denominaciones ascéticas del protestantismo.

sivo para la profundidad y la amplitud de su impacto. Pues, repitámoslo⁶⁴, no es la *doctrina* ética de una religión, sino aquella conducta ética que en ella se *premia* como consecuencia de la naturaleza y condición de sus bienes de salvación, lo que en el sentido sociológico del término constituye «su» específico «ethos». Entre los puritanos, esta conducta fue un determinado modo, racionalmente metódico, de conducción de la vida que, bajo circunstancias dadas, allanó el camino al «espíritu» del moderno capitalismo. Lo que se premiaba era la «prueba», ante Dios, en el sentido de asegurarse la salvación, en *todas* las denominaciones puritanas, y ante los hombres, en el sentido de la autoafirmación social, en el interior de las sectas puritanas. Ambas se completaron mutuamente en la producción de los mismos efectos: el de ayudar al nacimiento del «espíritu» del moderno capitalismo, a su *ethos* específico, es decir, el *ethos* de la moderna *burguesía*. En especial, la formación ascética de sectas y conventículos, con su radical ruptura de los lazos patriarcales y autoritarios⁶⁵ y *su* peculiar interpretación de la máxima de que se ha de obedecer más a Dios que a los hombres, constituyó uno de los más importantes fundamentos históricos del moderno «individualismo».

Finalmente, es necesario un comentario de tipo comparativo para comprender la naturaleza de estas consecuencias éticas. En los *gremios* medievales es frecuente encontrar un control del nivel ético general de los miembros semejante al que ejercía la disciplina eclesial de las sectas ascéticas protestantes⁶⁶. Pero es evidente la inevitable diferencia en su efecto sobre el comportamiento económico del individuo. El gremio reunía a compañeros de profesión, y por tanto a *competidores*, y precisamente con la finalidad de *limitar la competencia* y el afán racional de lucro que la incitaba.

⁶⁴ Llamemos la atención de nuevo, con insistencia, sobre este matiz, absolutamente decisivo en el primero de estos artículos «La ética protestante...» El error fundamental de mis críticos es precisamente el no haber reparado en ello. Nos encontraremos una situación muy semejante cuando discutamos la relación de la ética del antiguo Israel con las éticas egipcia, babilonia y fenicia, muy semejantes a aquélla en la *doctrina*.

⁶⁵ Sobre esto, cf., entre otras cosas, lo dicho anteriormente en las páginas 122 y ss. En la antigüedad judía y en la cristiana, la formación de comunidades actuó en una misma dirección (dentro de la especificidad de cada religión). Entre los judíos, como veremos, determinó la desaparición de la importancia social de la estirpe, y en el cristianismo altomedieval el efecto fue semejante.

⁶⁶ En sustitución de otros ejemplos, véase el *Livre des métiers* del *prévôt* Etienne DE BOILEAU, de 1268 (ed. Lespinasse y Bonnardot, en la *Histoire générale de Paris*, pp. 211, 8; 215, 4).

Educaba en las virtudes «burguesas», y, en un cierto sentido que no vamos a explicitar aquí, era portador del «racionalismo» burgués, pero en el sentido de una «estrategia de subsistencia» y del *tradicionalismo*, con las consabidas consecuencias prácticas en tanto que regulaba la economía. Las sectas, por el contrario, que no agrupaban compañeros de oficio técnicamente cualificados, reclutados en base al aprendizaje o a relaciones familiares, sino compañeros de *fe* cualificados éticamente reclutados por selección y disciplina, controlaban y reglamentaban su modo de vida *únicamente* en el sentido de la *rectitud* formal y la ascesis metódica, sin perseguir una estrategia de subsistencia material obstaculizadora de la expansión del afán racional de lucro. El éxito capitalista de un compañero de gremio destruía el espíritu gremial —tal y como sucedía en Francia e Inglaterra—, y por ello se lo condenaba. El éxito capitalista de un hermano de secta, honradamente obtenido, era una demostración de su mérito y su estado de gracia, elevaba el prestigio y las posibilidades de proselitismo de la secta y, por todo ello, era bien acogido, como muestran las declaraciones antes citadas. Muy a pesar suyo, la organización del trabajo libre en los gremios del occidente medieval, no fue sólo, con toda seguridad, un obstáculo, sino también un estadio previo, probablemente imprescindible, de la organización capitalista del trabajo⁶⁷. Pero, naturalmente, no podían engendrar en *sí* el moderno *ethos* de la burguesía capitalista. Pues solamente el estilo de vida metódico de las sectas ascéticas podía legitimar y consagrar su impulso económico «individualista».

⁶⁷ No podemos emprender ahora mismo el análisis de estas relaciones causales, un tanto enrevesadas.

III LA ÉTICA ECONÓMICA DE LAS RELIGIONES UNIVERSALES

ENSAYOS DE SOCIOLOGÍA COMPARADA DE LA RELIGIÓN¹

INTRODUCCIÓN

Sin que ello implique valoración, llamamos aquí «religiones universales» a aquellos cinco sistemas religiosos o religiosamente determinados de reglamentación de la vida que han sabido agrupar en torno a sí *multitudes* de adeptos especialmente numerosas: la ética religiosa confuciana, hindú, budista, cristiana e islámica.

¹ Aparecido en el *Archiv für Sozialwissenschaft* de Jaffé, t. 41-46 (1915-19), en diversas entregas. Las partes primeras, invariadas, tal y como habían sido escritas dos años antes y leídas a amigos. El ingreso en el servicio hizo imposible entonces añadirles el «aparato científico», tal y como estaba previsto. Para suplirlo se dan breves referencias a la literatura al principio de cada capítulo. Por la misma razón es muy distinta la profundidad con que se tratan las diversas materias. Si los artículos se imprimieron entonces pese a todo, ello se debió a que parecía imposible retornar a las viejas secuencias de pensamiento después que acabó la guerra, que para todos significó una época en su vida. También estaban destinados los artículos, secundariamente, a aparecer simultáneamente con el tratado sobre «Economía y sociedad» contenido en el *Esbozo de economía social*, para que sirvieran de interpretación y complemento al capítulo sobre sociología de la religión (y también para ser interpretados mediante éste en muchos puntos). Pero también en su estado de entonces parecían poder servir a este fin. En el futuro, es seguro que los trabajos de otros presentarán mucho mejor de lo que yo hubiera podido lo que se ha perdido por el forzoso carácter esquemático y por el desigual detalle de las exposiciones. Pues ni siquiera en su forma última y terminada hubieran podido pretender ser «concluyentes» en ningún sentido los artículos en los que el autor ha dependido de fuentes traducidas. Sin embargo, puede que también en su forma actual sean útiles para complementar la problemática de la sociología de la religión e incluso, aquí y allá, la de la sociología económica, en algunos puntos. En esta edición completa, he intentado corregir algunos pequeños descuidos, y, ante todo, mejorar las exposiciones incompletas, sobre todo la referente a China, en la medida en que ello es posible al no especialista dado el estado de las fuentes; también he completado algo las citas de fuentes.

Como sexta religión que vamos a considerar se añade a éstas el judaísmo, tanto porque contiene presupuestos históricos decisivos para cualquier comprensión de las dos nombradas en último lugar, como por su importancia histórica propia, en parte real y en parte pretendida, pero muy estudiada en los tiempos más recientes, para el desarrollo de la ética económica moderna del Occidente. Se hará mención de otras religiones sólo en la medida en que sea imprescindible para la contextualización histórica. Por lo que respecta al cristianismo, remitimos a los artículos aparecidos con anterioridad, que preceden en esta colección, cuyo conocimiento se supone al lector. Espero que en el curso de la propia exposición resulte cada vez más claro lo que debe entenderse por «ética económica» de una religión. Lo que importa no es la teoría ética de los compendios teológicos, que sólo sirve como un medio para su conocimiento (muy importante en ciertas circunstancias), sino los *estímulos prácticos para la acción* fundamentados en las implicaciones psicológicas y pragmáticas de las religiones. Por esquemática que sea la exposición que sigue, dejará sin embargo en evidencia cuán complicada suele ser la estructura de una ética económica concreta y cuán multifacéticos sus condicionamientos. Además, también mostraremos qué formas de organización económica y exteriormente semejantes son compatibles con éticas económicas muy diferentes, mostrando efectos históricos muy distintos según su peculiaridad propia. Una ética económica no es una mera «función» de las formas de organización económicas, del mismo modo que, a la inversa, tampoco éstas están determinadas unívocamente por aquélla. Ninguna ética económica ha tenido jamás determinantes exclusivamente religiosos. Todas poseen, por supuesto, una legalidad propia, determinada en altísimo grado por datos históricos y de geografía económica, autónoma frente a cualesquiera posiciones del hombre ante el mundo condicionadas por motivos religiosos u otros motivos (en este sentido) «interiores». Pero no por ello es menos cierto que la determinación religiosa del modo de vida se cuenta como *uno* —nótese bien, sólo uno— de los determinantes de la ética económica. Por supuesto, aquélla se encuentra profundamente influida, a su vez, por factores económicos y políticos en el interior de límites geográficos, políticos, sociales y nacionales dados. Sería una tarea interminable la de exponer estas dependencias en todas sus particularidades. En nuestra exposición, por consiguiente, sólo puede tratarse del intento de aislar los elementos decisivos del modo de vida de aquellas *capas* sociales que han ejercido una influencia más fuerte y determinante so-

bre la ética práctica de cada religión, habiéndole imprimido sus rasgos característicos, lo que aquí significa aquellos que la diferencian de otras y al mismo tiempo son importantes para su ética económica. No es cierto en absoluto que tenga que tratarse siempre de un solo estrato. En el transcurso de la historia, pueden también cambiar los estratos decisivos. Tampoco es nunca exclusiva la influencia de un estrato singular. Pero la mayor parte de las veces, pueden indicarse para cada una de las religiones estratos cuyo modo de vida ha tenido una importancia al menos primordial. Anticipemos algunos ejemplos. El confucianismo fue la ética estamental de un cuerpo de prebendados de formación literaria y de un racionalismo secular. No contaba quien no pertenecía a este estrato educado. La ética estamental religiosa (o si se quiere, irreligiosa) de este estrato ha determinado el modo de vida chino mucho más allá de sí. El hinduismo más antiguo, por el contrario, tuvo sus representantes en una casta hereditaria de eruditos literarios, que, no poseyendo cargo alguno, constituían una especie de pastores rituales de los individuos y de las comunidades, y que imprimieron su sello sobre el orden social en cuanto sirvieron de puntos fijos de referencia a la organización estamental. Sólo los brahmanes *formados* védicamente constituían, en cuanto portadores de la tradición, el estamento religiosamente perfecto. Sólo más tarde apareció un estamento de ascetas no brahmánicos en competencia con ellos; aun más tarde, en la Edad Media india, aparece en el hinduismo la religiosidad de redentor de las capas inferiores, fervorosa y sacramental, con sus mistagogos plebeyos. El budismo fue propagado por monjes mendicantes, rigurosamente contemplativos, enemigos del mundo, itinerantes y apátridas. Sólo ellos eran miembros de la comunidad en sentido pleno, no siendo los demás sino laicos religiosamente inferiores: objetos, no sujetos de la religiosidad. En sus primeros tiempos, el Islam fue una religión de guerreros conquistadores, una orden de caballería de disciplinados soldados de la fe, aunque sin la ascesis sexual de sus réplicas cristianas en los tiempos de las Cruzadas. Pero en la Edad Media islámica, el sufismo místico-contemplativo, bajo la dirección de técnicos plebeyos de la orgiástica, junto con las hermandades de pequeños burgueses a que dio lugar, semejantes a los terciarios cristianos sólo que con un desarrollo mucho más universal, los igualó, al menos, en importancia. El judaísmo era, desde el exilio, la religión de un «pueblo paria» civil (veremos más adelante cuál es el significado preciso de esta expresión), y, en la Edad Media, cayó bajo la dirección de una capa peculiar de intelectuales, de

formación literaria y ritual, representantes de una inteligencia pequeño-burguesa, racionalista y cada vez más proletaroides. Finalmente, el cristianismo comenzó su existencia como una doctrina de aprendices de artesano itinerantes. Fue, y siguió siéndolo, una religión total y específicamente urbana, y ante todo burguesa, en todas las épocas de su auge interno y externo, tanto en la Antigüedad como en la Edad Media y en el puritanismo. Su principal escenario lo ha constituido la ciudad occidental, única entre las ciudades del mundo, y la civilidad, en el sentido en que sólo se ha dado en Occidente, tanto en los tiempos de la antigua piedad común pneumática como en los de las órdenes mendicantes de la alta Edad Media y en el de las sectas de la época de la Reforma, incluyendo el pietismo y el metodismo.

Pues bien, la tesis de las consideraciones que siguen no es en modo alguno que la peculiaridad de una religiosidad sea una simple o mera función de la situación social de aquel estrato que representa su sujeto característico; ni siquiera que represente su «ideología» o que sea un «reflejo» de sus intereses materiales o ideales. Muy al contrario, apenas sería posible una incompreensión más profunda que ésta de nuestro punto de vista. Por arraigadas que hayan sido en casos particulares las influencias sociales, políticas y económicas sobre las éticas religiosas, sin embargo, su sello característico lo reciben siempre éstas, en primer término, de fuentes religiosas. En primer lugar, el contenido de su evangelio y de sus promisiones. Y aunque no sea raro que éstas hayan sido reinterpretadas radicalmente ya en la generación siguiente para adaptarlas a las necesidades de la comunidad, sin embargo estas necesidades suelen ser, normalmente, a su vez, primariamente *religiosas*. Sólo en segundo lugar pueden tener eficacia otras esferas de intereses, a menudo, por supuesto, muy intensa, y a veces decisiva. Nos acabaremos por convencer de que, ciertamente, el modo de vida de las capas sociales decisivas suele tener una influencia profunda en toda religión, pero que también, por otra parte, el tipo de una religión, una vez acuñado, suele ejercer un influjo muy intenso sobre el modo de vida de capas muy heterogéneas.

De formas variadas, se ha intentado interpretar la conexión entre la ética religiosa y la situación de intereses de tal modo que la primera apareciera únicamente como una «función» de la última; y no solamente en el sentido del llamado materialismo histórico (que no comentaremos aquí), sino también en un sentido puramente psicológico.

Puede derivarse una vinculación de clase de la ética religiosa,

muy general y en cierto modo abstracta, a partir de la teoría del «resentimiento», famosa desde el brillante ensayo de F. Nietzsche y tratada con ingenio desde entonces por los psicólogos. Como es sabido, esta teoría considera que la glorificación ética de la compasión y de la hermandad es una «sublevación de esclavos», de los desfavorecidos por la naturaleza o por el destino, y, en consecuencia, que la ética del «deber» es un producto de los sentimientos de venganza, «reprimidos» por impotentes, de la canalla condenada al trabajo y a la adquisición de dinero contra el modo de vida de un estamento señorial que vive libre de deberes; si esto fuera así, es evidente que nos encontraríamos ante una solución muy simple a los más importantes problemas de la tipología de la ética religiosa. Ahora bien, la cautela en la evaluación de su influencia para la ética social ha de ser tan grande como feliz y fructífero fue el descubrimiento de la importancia psicológica del resentimiento en sí.

Más tarde tendremos frecuente ocasión de discutir sobre los motivos que determinaron, en cuanto tales, los diversos modos de «racionalización» ética de la conducta. La racionalización no suele tener absolutamente nada que ver con el resentimiento. Por lo que se refiere a la valoración del *sufrimiento* en las éticas religiosas, no hay duda de que se ha visto sometida a una evolución típica que, bien entendida, otorga una cierta justificación a la teoría que Nietzsche formuló por vez primera. La primitiva actitud ante el sufrimiento se manifiesta plásticamente, ante todo, en el trato que recibían, durante las fiestas religiosas de la comunidad, aquellos en los que se cebaba la enfermedad o cualesquiera otras desgracias duraderas. Quienes padecían un sufrimiento duradero por luto, enfermedad o cualquier otra desgracia eran considerados, según la especie de ésta, o como poseídos por un demonio o como castigados por la cólera de un dios al que habían ofendido. Para la comunidad de culto podía tener consecuencias desventajosas el tolerarlos en su seno. En todo caso, no les estaba permitido tomar parte en los sacrificios y banquetes rituales. Pues su presencia no alegraba a los dioses y podía excitar su cólera. Sólo los venturosos tenían sitio en los banquetes sacrificiales, incluso en la época del sitio de Jerusalén.

Al tratar el sufrimiento como síntoma del odio divino y de la culpa secreta, la religión satisfacía psicológicamente una necesidad muy general. El afortunado se contenta rara vez con el hecho de la posesión de su fortuna. Siente, además, la necesidad de tener *derecho* a ella. Quiere convencerse de que la ha «merecido», sobre todo en comparación con los demás. Y quiere también, por consi-

guiente, poder creer que a los menos dichosos también les acontece únicamente lo que se merecen cuando no poseen la misma dicha que él. La felicidad quiere ser «legítima». Si con esta expresión general, «felicidad», significamos todos los bienes del honor, el poder, la posesión y el goce, estamos ante la fórmula más universal de aquel servicio de legitimación que la religión tenía que prestar al interés interno y externo de todos los poderosos, poseedores, vencedores, sanos, o brevemente, felices: la teodicea de la felicidad. Esta teodicea está anclada en sólidas necesidades («fari-saicas») de los hombres, y por ello es fácilmente comprensible, aun cuando no se haya prestado suficiente atención a su eficacia.

En cambio, son más complicados los senderos que condujeron a la inversión de este punto de vista, es decir, a la glorificación religiosa del sufrimiento. Una causa primaria fue la experiencia de que mediante múltiples tipos de mortificaciones y abstinencias, tanto de la alimentación normal como del sueño y las relaciones sexuales, podía despertarse, o al menos favorecerse, el carisma de los estados extáticos, visionarios, histéricos y demás estados extraordinarios que se valoraban como «sagrados», y cuya producción constituyó, por consiguiente, el objeto del ascetismo mágico. El prestigio de estas mortificaciones fue consecuencia de la idea de que determinados tipos de sufrimientos y estados anormales provocados por la mortificación constituían caminos para el logro de fuerzas mágicas sobrehumanas. En sentido idéntico actuaron los antiguos preceptores de los tabúes y las abstinencias destinadas a mantener la pureza en el culto, que eran producto de la creencia en demonios. A todo esto se añadió luego, como elemento nuevo e independiente, el desarrollo de los cultos de «redención», que adoptaron una posición fundamentalmente nueva frente al sufrimiento individual. El primitivo culto de la comunidad y, sobre todo, el de las comunidades políticas, excluía todos los intereses individuales. El dios tribal, el dios local, el dios de la ciudad y del imperio, se cuidaba únicamente de intereses que incumbían a la totalidad: la lluvia y el sol, la caza, la victoria sobre los enemigos. De ahí, que fuera la totalidad como tal la que se dirigía a él en el culto comunitario. Para la prevención y cura de los males que le afectaban como individuo, sobre todo de la enfermedad, éste no se dirigía al culto de la comunidad, sino que, en cuanto individuo, se dirigía al mago, el más antiguo de los «pastores individuales de almas». El prestigio de algunos magos, y de los espíritus o dioses en cuyo nombre obraban sus prodigios, les procuró una clientela indiferente de su filiación local o tribal, y esto condujo, bajo cir-

cunstances favorables, a la formación de «comunidades» independientes de las asociaciones étnicas. Muchos «misterios», aunque no todos, siguieron este curso. Su promesa era la salvación del individuo, en cuanto individuo, de la enfermedad, la pobreza y todo tipo de necesidad y peligro. Así fue como el mago se transformó en mistagogo: se desarrollaron dinastías hereditarias u organizaciones de personal adiestrado, con un jefe nombrado según unas u otras reglas; este jefe podía ser tenido o como reencarnación de un ser sobrenatural, o, simplemente, como anunciador y agente de su dios, como profeta. De este modo, se originaron celebraciones religiosas comunitarias que se ocupaban del «sufrimiento» individual en cuanto tal, y de su «redención». Naturalmente, el evangelio y la promesa se dirigieron justamente a las masas de aquellos que estaban *necesitados* de redención. Estas masas y sus intereses se situaron en el centro de la actividad profesional del «pastor de almas», que, propiamente, surge justamente con esto. La actividad propia de magos y sacerdotes pasó ahora a ser la de determinar las culpas de las que provenía el sufrimiento, la confesión de los «pecados», que en principio serían faltas contra los mandamientos rituales, y el consejo de la conducta apropiada para borrarlos. De este modo, sus intereses ideales y materiales pudieron irse poniendo en la práctica al servicio de motivos específicamente *plebeyos*. Un paso más en esta dirección supuso el que de todo esto surgiera una religiosidad de «salvador» bajo la presión de desgracias típicas y eternamente recurrentes. Esta religiosidad presupone el mito de un redentor, es decir, una consideración al menos relativamente *racional* del mundo, cuyo objeto más importante lo constituía, a su vez, el sufrimiento. Su punto de arranque estuvo con frecuencia en la primitiva mitología de la naturaleza. Los espíritus que gobernaban el ir y venir de la vegetación y el curso de los astros asociados con las estaciones se convirtieron en los representantes favoritos del mito del dios que sufría, moría y resucitaba y que garantizaba también a los hombres en su miseria el retorno de la felicidad inmanente o la seguridad de la trascendencia. También se convirtieron en objeto de un fervoroso culto de salvador figuras de las sagas heroicas incorporadas a las tradiciones populares, a las que, como Krishna en la India, se dotaba de mitos de infancia, amor y guerra. Un pueblo políticamente oprimido, como el de los israelitas, aplicó primeramente el nombre de salvador (*moschuach*) a los liberadores de la postración política (Gedeón, Jefe) en la tradición de las sagas heroicas, definiendo a su imagen las promesas «mesiánicas». Fue en este pueblo, y con tan gran consecuencia sólo

en él, donde, en condiciones muy particulares, el sufrimiento de una *comunidad* nacional, y no el del individuo, se convirtió en objeto de las esperanzas de redención religiosa. La regla ha sido que el salvador tuviera al mismo tiempo carácter individual y universal, de modo que estuviera listo a garantizar la salvación del *individuo* y de *todo* individuo que se dirigiera a él.

La figura del salvador podía ser de muy distinto carácter. En la forma tardía de la religión zoroástrica, con sus numerosas abstracciones, una figura puramente construida asumió en la economía de la salvación el papel de mediador y liberador. También ha sucedido que, a la inversa, una persona histórica, legitimada por sus prodigios y por sus reparaciones visionarias, haya sido elevada a la categoría de salvador. Lo determinante para que se realizara una u otra de posibilidades tan distintas fueron factores puramente históricos.

Pero casi siempre, las esperanzas de salvación dieron lugar a algún tipo de teodicea del sufrimiento.

En un primer momento, ciertamente, las promesas de las religiones de redención no se vincularon con requisitos éticos, sino rituales, como, por ejemplo, las ventajas inmanentes y trascendentes de los misterios eleusinos se vincularon a la pureza ritual y a la asistencia a sus misterios. Pero el papel cada vez más relevante que, al aumentar la importancia del derecho, jugaron los dioses particulares protectores del procedimiento jurídico, atribuyó a éstos la tarea de proteger el orden tradicional, castigando lo injusto y premiando lo justo. Allí donde una profecía influía decisivamente en la evolución religiosa, no podía ocurrir sino que se atribuyeran las desgracias de todo tipo a los «pecados», pero no en cuanto transgresiones mágicas, sino sobre todo en cuanto falta de fe en el profeta y en sus mandamientos. Por lo general, el profeta mismo no era en absoluto descendiente o representante de las clases oprimidas. Veremos que es más bien lo contrario lo que constituye casi una regla. Tampoco el contenido de su doctrina solía proceder predominantemente del círculo de representaciones de estas clases. Pero, en todo caso, no eran por regla general los dichosos, ricos o poderosos los que necesitaban de un redentor y de sus profetas, sino los oprimidos o, al menos, los amenazados por la desgracia. De ahí que una religiosidad de salvador *proféticamente* anunciada pudiera en la gran mayoría de los casos encontrar asiento permanente entre las clases socialmente menos favorecidas, sustituyendo totalmente a la magia o constituyendo su complemento racional. Y cuando las promesas del profeta o del salvador mismo

no satisfacían suficientemente las necesidades de los socialmente desfavorecidos se desarrollaba entre ellos, con gran regularidad, una segunda religiosidad de salvación de las masas, por debajo de la doctrina oficial. En el mito del salvador se encuentra prefigurada de forma embrionaria una concepción racional del mundo sobre la que, en consecuencia, recae regularmente la tarea de crear una teodicea racional de la desgracia. Pero, al mismo tiempo, otorgó muchas veces al sufrimiento como tal un valor positivo que, originariamente, le era totalmente extraño.

El sufrimiento voluntario, infligido mediante la automortificación, había cambiado ya de sentido con el desarrollo de las divinidades éticas, que castigan y recompensan. Primitivamente la automortificación, como fuente de estados carismáticos, servía para aumentar el poder de las fórmulas mágicas sobre los espíritus; las oraciones y las prescripciones críticas de abstinencia mantuvieron este carácter aun después de que las fórmulas mágicas de coerción sobre los espíritus se transformaran en súplicas dirigidas a un dios. A esto se añadió la mortificación expiatoria en cuanto medio de aplacar por el arrepentimiento la cólera de los dioses y evitar mediante el propio castigo los castigos merecidos. También las numerosas abstinencias que acompañaban el luto (con particular claridad en China), en un principio orientadas a la prevención de la envidia y la cólera del difunto, se transfirieron sin dificultad a las relaciones con los dioses correspondientes, haciendo aparecer la automortificación y, finalmente, incluso el mero hecho de la desgracia involuntaria como más agradable a los dioses que el disfrute despreocupado de los bienes de la tierra, que hacía a los gozadores más inaccesibles a la influencia del profeta o sacerdote.

En determinadas circunstancias, el poder de estos factores singulares experimentó gran incremento debido a la necesidad, de urgencia paralela a la creciente racionalidad del concepto del mundo, de un «sentido» ético de la distribución de los bienes entre los hombres. Al aumentar la racionalidad del punto de vista ético-religioso e irse eliminando las primitivas ideas mágicas, la teodicea tropezó en este tema con dificultades crecientes. La desgracia individual «inmerecida» era demasiado frecuente. No solamente desde el punto de vista de una «moral de esclavos», sino también según las propias pautas del estrato dominante, era demasiada la frecuencia con que no les iba mejor a los mejores, sino a los «peores». Como explicaciones del sufrimiento y de la injusticia aparecieron los pecados cometidos por el individuo en una vida anterior (migración de las almas), o la culpa de los antepasados, que se paga

hasta la tercera y la cuarta generación, o, en un sentido más de principio, la podredumbre de todo lo creado en cuanto tal; como promesas de compensación se ofrecieron las esperanzas en una vida futura mejor, ya en este mundo para el individuo (migración de las almas) o para sus sucesores (reino mesiánico), ya en el más allá (paraíso). De modo semejante, la idea metafísica de Dios y del Mundo producida por la inerradicable necesidad de una teodicea sólo permitía la creación de pocos (en total, según veremos, tres) sistemas de pensamiento que dieran respuestas racionalmente satisfactorias a la cuestión del fundamento de la incongruencia entre el destino y el mérito: la doctrina india del *Karma*, el dualismo zoroástrico y el decreto de predestinación del *Deus Absconditus*. Sin embargo, estas soluciones, racionalmente las más acabadas, aparecen en forma pura sólo de modo totalmente excepcional.

La necesidad racional de una teodicea del sufrimiento, incluida la muerte, ha tenido consecuencias extraordinariamente poderosas. Ha configurado abiertamente importantes rasgos de religiones como el hinduismo, el zoroastrismo, el judaísmo, y, en cierta medida, el cristianismo paulino y el posterior. Todavía en 1906, sólo una minoría de un número considerable de proletarios contestó a la pregunta por el motivo de su falta de fe religiosa aduciendo conclusiones derivadas de las teorías de las modernas ciencias naturales; la mayoría se refirió a la injusticia del orden de este mundo, con toda seguridad creyendo en la compensación revolucionaria inmanente.

La teodicea del sufrimiento pudo tener un matiz de resentimiento. Pero la necesidad de una reparación de la insuficiencia del destino en este mundo, no solamente no tomó siempre este matiz como rasgo fundamental y decisivo, sino que no lo adoptó ni una vez de modo regular. Es innegable la enorme cercanía a la necesidad de venganza de la creencia de que a los injustos les va bien en este mundo precisamente porque les está reservado el infierno en el otro, mientras que a los piadosos les está reservada la felicidad eterna, teniendo por ello éstos que pagar en este mundo por los pecados que ocasionalmente comentan. Pero no es difícil convenirse de que incluso esta idea, que aparece de cuando en cuando, no está condicionada en absoluto por el resentimiento, y de que, sobre todo, en modo alguno es siempre el producto de estratos socialmente oprimidos. Como veremos, han existido pocas religiosidades determinadas en sus rasgos esenciales por el resentimiento, y sólo una que sea un ejemplo completamente característico. Lo único cierto en todo caso es que el resentimiento *podía* ganar en

cualquier parte (a menudo lo hizo) importancia como un factor más, al lado de otros, en el racionalismo, religiosamente determinado, de las clases socialmente desfavorecidas. Y que, incluso en este caso, su importancia ha sido muy distinta, y a menudo despreciable, según la naturaleza de las promesas de cada religión. Sería de todo punto incorrecto, por consiguiente, pretender derivar la «ascesis» de modo general de estas fuentes. La desconfianza hacia la riqueza y el poder que aparecen de forma regular en las religiones de salvación propiamente dichas tuvo ante todo su fundamento natural en la experiencia de los salvadores, profetas y sacerdotes de que los estratos favorecidos y «hartos» en este mundo solían sentir en grado muy pequeño la necesidad de una salvación, cualquiera que fuera el carácter de ésta, y eran por esto menos «piadosos» en el sentido de sus religiones, mientras que la *ética* religiosa racional encontraba terreno abonado precisamente en la situación espiritual de las capas socialmente desfavorecidas. Los estratos que se encuentran en posesión segura del poder y el honor sociales suelen construir su legitimación estamental sobre una cualidad especial que les es inherente, la mayor parte de las veces la de la sangre; su *ser*, real o supuesto, es aquello de que se alimenta el sentimiento de su dignidad. En cambio, los estratos socialmente oprimidos, o cuya valoración estamental es negativa, o al menos no positiva, alimentan el sentimiento de su dignidad, normalmente, en la fe en una «misión» particular a ellos confiada. Su *deber*, o su *realización* funcional, es lo que garantiza o constituye para ellos su propio valor, que, de este modo, se retrotrae a un más allá de ellos mismos, a una «tarea» impuesta a ellos por Dios. Este solo estado de cosas constituye de por sí una fuente del poder de atracción de las profecías *éticas* entre los socialmente desfavorecidos, sin necesidad de que el resentimiento actúe como palanca. Es perfectamente suficiente el interés racional en la compensación material e ideal por sí misma. No cabe duda alguna de que, además, la propaganda de los profetas y los sacerdotes, intencionadamente o no, ha puesto a su servicio el resentimiento de las masas; pero esto no es en absoluto un fenómeno universal. En primer lugar, porque este poder esencialmente negativo no fue jamás, por lo que sabemos, la fuente de aquellas concepciones esencialmente metafísicas que prestan su carácter propio a todas las religiones de salvación. Y, en segundo lugar, porque la específica promesa de una religión nunca fue, hablando en general, ni necesaria ni siquiera predominantemente un mero portavoz de un interés de clase, fuera de tipo externo o de tipo interior. Abandonadas a sí mismas, las masas no

se desprendieron, como veremos, del sólido primitivismo de la magia más que cuando una *profecía* las introdujo, con determinadas promesas, en un movimiento religioso de carácter ético. Por lo demás, lo específico de los grandes sistemas ético-religiosos ha estado determinado en mucha mayor medida por condiciones sociales individuales que por la mera oposición entre estratos dominantes y dominados.

Con el fin de ahorrarnos repeticiones, adelantaremos todavía aquí algunos comentarios sobre estas relaciones. Para el investigador empírico, los bienes de salvación, tan distintos entre sí, que las religiones prometían y ofrecían no son en absoluto, y ni siquiera preferentemente, algo que haya que entender como «trascendente». Y no ya porque no toda religión, y tampoco toda religión universal, conociera un más allá como lugar de determinadas promesas. Con la excepción sólo parcial del cristianismo y de otras pocas confesiones específicamente ascéticas, los bienes de salvación de todas las religiones, primitivas y cultivadas, proféticas y no proféticas, fueron más bien sólidamente inmanentes: salud, longevidad, riqueza, eran las promesas de la religión china, védica, zoroástrica, del antiguo judaísmo y del islamismo, exactamente del mismo modo que lo fueron las de las religiones fenicia, egipcia, babilonia y germánica antigua, y como lo son las promesas del hinduismo y del budismo para los laicos piadosos. Sólo los virtuosos de la religión, el asceta, el monje, el sufí, el derviche, perseguían un bien de salvación «extramundano», en comparación con los más consistentes bienes intramundanos. Y ni siquiera este bien de salvación extramundano era en modo alguno sólo *trascendente*. Ni siquiera allí donde se creía a sí mismo tal. Psicológicamente considerado, era más bien el hábito presente, *inmanente*, lo que tenía una importancia primaria para el que buscaba la salvación. Entre los bienes de la religiosidad ascética puritana, la *certitudo salutis*, el estado de gracia inamisible en el sentimiento de la «comprobación» era el único bien de salvación psicológicamente aprehensible. El sentimiento acósmico de amor del monje budista seguro de su entrada en el *nirvana*; el *bhakti* (ardor amoroso por la posesión de Dios) o el éxtasis apático del hindú piadoso; el éxtasis orgiástico del *Chlyst* en el *Radienie* y el derviche danzante, el poseer y el ser poseído por Dios, el amor a María y al Salvador, el culto jesuita al corazón de Jesús, la meditación quietista, la ternura pietista por el niño Jesús y el «agua de su herida», las orgías sexuales y semisexuales del amor a Krishna, las refinadas cenas rituales de los Vallabharis, el onanismo ritual gnóstico, las diversas formas de unio

mystica y de inmersión contemplativa en el Todo; todos estos estados, indudablemente, se buscaban principalmente en virtud de los sentimientos que *en sí mismos* susurraban *inmediatamente* en el creyente. En este sentido, son perfectamente idénticos al delirio alcohólico religioso producido en el culto de Dionisos o en el Soma, a las orgías carnales del totemismo, a los banquetes caníbales, al antiguo uso religioso del hachis, el opio y la nicotina, y a todas las especies de embriaguez mágica en general. Si se las tenía como específicamente sagradas y divinas era por su no cotidianidad psíquica y por el valor intrínseco de los respectivos estados. Aun cuando fueran las religiones racionalizadas las que primeramente introdujeron una significación metafísica en aquellas acciones específicamente religiosas, además de la apropiación inmediata del bien de salvación, sublimando así la orgía en «sacramento», esto no significa que ni siquiera la orgía más primitiva careciera completamente de sentido. Ocurría que este sentido era de carácter puramente mágico-animista y carecía, o la tenía sólo de modo muy incipiente, de referencia a una pragmática de salvación universal y cósmica, propia de todo racionalismo religioso. Pero aun entonces, sin embargo, era natural que el bien de salvación continuara teniendo para el pío, primariamente y ante todo, el carácter de algo psicológicamente *presente*. Es decir, el bien de salvación consistía ante todo en un estado, en un hábito emocional despertado de modo inmediato por el acto específicamente religioso (o mágico), por la ascesis metódica o la contemplación.

Por su propio sentido, y por su propio carácter externo, este estado sólo podía tener, en cuanto hábito extraordinario, un carácter transitorio. Así fue al principio en todas partes. La única separación entre los estados «religiosos» y los «profanos» es la del carácter *extraordinario* de los primeros. Pero también es posible aspirar a un estado especial logrado por medios religiosos como si se tratara de un «estado de salvación» permanente en sus consecuencias, que abaricara al hombre entero y a su destino. La transición fue fluida. De las dos concepciones más altas de las doctrinas de salvación religiosamente sublimadas, el «renacimiento» y la «redención», el renacimiento era una noción mágica antiquísima. Significaba la adquisición de un alma nueva mediante el acto orgiástico o mediante la ascesis planificada. Se la adquiría pasajeraamente en el éxtasis, pero también podía buscársela como hábito permanente, y alcanzársela por los medios de la ascesis mágica. El joven que quería entrar como héroe en la comunidad de los guerreros, o que quería participar en las danzas y orgías mágicas como miembro de la co-

munidad de culto, o que quería tener comunidad con los dioses en el banquete ritual, tenía que tener un alma nueva. De ahí que sean antiquísimas las ascesis de los héroes y los magos, la iniciación de los jóvenes y los usos del renacimiento sacramental en los tránsitos importantes de la vida privada y comunitaria. Lo diferente, además de los medios empleados, eran sobre todo los objetivos de estas acciones, la respuesta a la pregunta de «a qué» se había de renacer.

Los diversos estados religiosos o mágicos que han impreso psicológicamente su sello sobre una religión pueden sistematizarse desde los más variados puntos de vista. No es éste el lugar de emprender un intento semejante. Lo que aquí nos interesa, conectando con lo dicho más arriba, es indicar, de un modo totalmente general, que el tipo de estado inmanente de bienaventuranza o renacimiento a que una religión aspira como bien supremo tiene que ser necesariamente distinto, evidentemente, según el carácter del estrato que constituya el sujeto más importante de la religiosidad en cuestión. Las clases de caballeros belicosos, los campesinos, los negociantes, los intelectuales literariamente educados, muestran en este aspecto, como es natural, tendencias diferentes, que por sí solas, como se mostrará, están bien lejos de determinar unívocamente el carácter psicológico de la religión, pero que, sin embargo, han influido en él de modo perdurable. Por cierto, que la contraposición entre los dos primeros estratos y los dos últimos se revela como extraordinariamente importante. Pues de los dos últimos, los intelectuales y los negociantes (comerciantes, artesanos) fueron (los unos siempre, los otros a veces) sujetos de un racionalismo, más teórico en el primer caso, más práctico en el segundo, configurado de los modos más diversos, pero que solía tener un influjo importante sobre la actitud religiosa. De la mayor importancia ha sido, ante todo, el carácter propio de las capas *intelectuales*. En nuestros días es totalmente indiferente para el desarrollo religioso el que nuestros modernos intelectuales sientan la necesidad de gozar también como «vivencia» de un estado «religioso», al lado de todo tipo de sensaciones, en cierto modo para equipar su interior con un mobiliario de estilo de antigüedad garantizada: nunca todavía ha surgido una renovación religiosa de una fuente tal; en cambio, la peculiaridad de las capas intelectuales fue en el pasado de enorme importancia para las religiones. Su obra consistió principalmente en sublimar la posesión de la salvación religiosa en fe en la «redención». La idea de redención es en sí antiquísima, si por redención se entiende la liberación de la des-

gracia, el hambre, la sequía, la enfermedad, y, por último, el sufrimiento y la muerte. Pero no alcanzó un significado específico hasta que no se convirtió en expresión de una «imagen del mundo» sistemáticamente racionalizada, y de la toma de posición hacia esta imagen. Pues lo que quería y podía significar por su sentido y por su cualidad psicológica, dependía justamente de esta imagen del mundo y de esta toma de posición. Son los intereses, materiales e ideales, no las ideas, quienes dominan inmediatamente la acción de los hombres. Pero las «imágenes del mundo» creadas por las «ideas» han determinado, con gran frecuencia, como guardaagujas, los raíles en los que la acción se ve empujada por la dinámica de los intereses. Según esta imagen del mundo se orientaban el «de qué» y el «hacia qué» se quería y —no olvidarlo— se podía ser «redimido»: de la esclavitud política y social hacia un reino mesiánico futuro en este mundo; o de la contaminación por impurezas rituales, o por la impureza de la cárcel del cuerpo en general, hacia la pureza de un ser corporal o anímico glorioso, o puramente espiritual. O del perpetuo juego sin sentido de las pasiones y ambiciones humanas hacia la paz y la tranquilidad de la pura contemplación de lo divino. O de un mal radical y de la esclavitud del pecado a la bienaventuranza eterna y libre en el seno de un dios paternal. O de la servidumbre bajo la determinación de las constelaciones estelares, astrológicamente concebidas, a la dignidad de la libertad y la participación en la esencia de la divinidad oculta. O de las barreras de la finitud, manifiestas en el sufrimiento, la necesidad y la muerte, y de los amenazantes castigos del infierno a una bienaventuranza eterna en una existencia futura terrena o paradisíaca. O del círculo de las reencarnaciones, con sus inexorables sanciones por los actos de tiempos pasados, a la paz eterna. O de la sinrazón de la inquietud y el suceder, al sueño sin sueños. Y todavía había muchas más posibilidades. Pero tras cualquiera de ellas se escondía siempre una toma de posición frente a algo que en el mundo real se percibía como específicamente «sin sentido», así como la exigencia de que la estructura del universo en su totalidad era un «cosmos» dotado de un sentido, o al menos, podía y debía serlo. Y precisamente esta exigencia, que es el producto básico del *racionalismo* propiamente *religioso*, fue lo que representaron las capas intelectuales. Los caminos y los resultados de esta necesidad metafísica, y también el grado de su eficacia, fueron muy diferentes. De todas formas, pueden decirse algunas generalidades sobre ello.

La moderna forma de racionalización, al tiempo teórica y prácti-

ca, intelectual y teleológica, de la imagen del mundo y de la conducta en la vida ha tenido la consecuencia universal de que la religión se haya visto relegada al terreno de lo que, desde el punto de vista de la conformación intelectual de la imagen del mundo, es irracional, y ello con tanta mayor intensidad cuanto más progresaba este tipo particular de racionalización. Por múltiples motivos. Por un lado, las cuentas del racionalismo consecuente no salen siempre completamente exactas. Parece haberles ocurrido a las imágenes teóricas del mundo, y todavía más a las racionalizaciones prácticas de la vida, lo que aconteció a la música con la coma pitagórica, que al resistirse a la total racionalización del fisicalismo tonal ha hecho que los grandes sistemas musicales de todos los pueblos y épocas se distingan primariamente unos de otros por el modo como consiguen o bien disimular esta ineludible irracionalidad, o bien evitarla o bien, a la inversa, ponerla al servicio de la riqueza de las tonalidades. También cada uno de los grandes tipos de conducción racional y metódica de la vida se caracterizan ante todo por aquellos presupuestos irracionales que han incorporado en sí, considerándolos como simplemente dados. Cuáles sean estos presupuestos es, precisamente, lo que al menos en medida muy fuerte se ha visto histórica y socialmente determinado, por la específica *situación de intereses* exterior e interior, social y psicológicamente condicionada, de aquellos estratos que eran los representantes de la respectiva metodización de la vida en la época decisiva de su configuración.

Además, los elementos irracionales en la racionalización de lo real constituyeron el lugar en que se vio forzada a refugiarse la irreprimible necesidad del intelectualismo de poseer valores sobrenaturales, y esto en tanta mayor medida cuanto más desprovisto de ellos se le aparecía el mundo. La uniformidad de la imagen primitiva del mundo, en la que todo lo concreto era magia, mostró luego una tendencia a la escisión en un conocimiento y un dominio racionales de la naturaleza, de un lado, y, del otro lado, en vivencias «místicas», cuyos contenidos inefables subsisten junto al mecanismo de un mundo sin dioses como el único más allá todavía posible, en realidad como el reino inaprehensible y transmundo de la posesión individual y piadosa de la salvación. Allí donde estas consecuencias se han llevado hasta el extremo, el individuo sólo puede buscar su salvación en solitario. Con el progreso del racionalismo intelectualista, este fenómeno aparece, de una forma u otra, en todos los lugares donde los hombres emprendieron la racionalización de la imagen del mundo como un cosmos domina-

do por reglas impersonales. Pero donde más fuerza ha tenido, como es natural, ha sido en las religiones y éticas religiosas en las que tuvieron un peso particularmente fuerte estratos de intelectuales distinguidos entregados a la concepción puramente *intelectual* del mundo y de su «sentido», como son las religiones universales asiáticas, y ante todo las indias. Para todas ellas, es la contemplación, la entrada en la profunda y bienaventurada paz e inmovilidad del ser supremo que la contemplación ofrece, el bien religioso supremo y último accesible al hombre, y todos los demás estados religiosos, a lo sumo, un sucedáneo relativamente valioso. Como veremos de continuo, esto tuvo importantes consecuencias para la relación entre la religión y la vida, y en particular la economía. Estas consecuencias se derivaron del carácter general de las vivencias «místicas» (en este sentido contemplativo) y de las condiciones psicológicas previas a la aspiración a ellas.

Completamente distinto fue lo que ocurrió cuando las capas sociales determinantes del desarrollo de una religión fueron estratos de vida activa, héroes caballerescos de la guerra, funcionarios políticos, clases económicamente activas o, por último, cuando la religión estuvo dominada por una hierocracia organizada.

El racionalismo de la *hierocracia*, surgido de su ocupación profesional con el culto y el mito, o, en grado todavía mayor, con el cuidado de las almas, es decir, con la confesión y el consejo a los pecadores, intentó en todas partes monopolizar para sí la administración del bien de salvación religiosa y regular su otorgamiento dándole la forma de «gracia sacramental» o «gracia institucional», administrable ritualmente sólo por ella y, por tanto, fuera del alcance del individuo. Como era de esperar, desde sus intereses de poder les resultaba altamente sospechosa la búsqueda aislada de la salvación por individuos o comunidades libres mediante la contemplación, la ascesis o la orgiástica, por lo que tenían que reglamentarla ritualmente y ante todo controlarla hierocráticamente.

Por su parte, todo funcionario *político* ha desconfiado de cualquier forma de búsqueda individual de la salvación y de la formación libre de comunidades para ser fuentes de emancipación respecto de la domesticación ejercida por el aparato estatal; ha desconfiado asimismo de la competencia de las instituciones sacerdotales de gracia, pero, sobre todo, ha despreciado en último término la aspiración hacia estos bienes poco prácticos, que están más allá de los objetivos utilitarios de este mundo. Para todo funcionariado, los deberes religiosos no han sido en último término

sino deberes oficiales o sociales de los funcionarios del estado y de los estamentos: el ritual coincide con el reglamento, y, por consiguiente, toda religiosidad toma un carácter ritualista allí donde la determina una burocracia.

También un estrato de guerreros *caballerescos* ha solido inclinarse en sus intereses hacia este mundo, y ser ajeno a toda «mística». Pero, como todos los héroes, ha carecido por regla general tanto de la necesidad como de la capacidad de dominar racionalmente la realidad; la irracionalidad del «destino», y en ciertas circunstancias la idea de un «sino» (como la «moira» homérica), concebido a un modo vagamente determinista, ha subsistido tras y sobre los dioses y demonios, concebidos como héroes fuertes y apasionados, que otorgaban ayuda y enemistad, fama y botín o muerte, a los héroes humanos.

A los *campesinos*, cuya entera existencia económica ha estado tan específicamente ligada a la naturaleza y ha sido tan dependiente de los poderes elementales, les ha sido tan afín la magia, el hechizo coactivo contra los espíritus que dominaban sobre y en las fuerzas naturales o la simple compra de la benevolencia divina, que sólo poderosas transformaciones de la orientación de la vida, venidas de otros estratos, o de poderosos profetas legitimados como hechiceros por el poder de sus prodigios han conseguido arrancarlos de su aferramiento a esta forma de religiosidad primitiva y universal. El lugar de la «mística» entre los intelectuales lo ocupan entre ellos estados de «posesión» orgiástica y extática, producidos por alucinógenos tóxicos, o por la danza, todos ellos extraños al sentimiento estamental de la caballería por carentes de dignidad.

Están, por último, los estratos «burgueses» en el sentido de la Europa Occidental, y lo que corresponde a ellos en otros lugares: artesanos, comerciantes, empresarios de industria doméstica y sus derivados en el moderno Occidente han sido (y esto es especialmente importante para nosotros) el estrato aparentemente más polivalente por las posibilidades de su actitud religiosa. Precisamente en estos estratos enraizaron con fuerza particular, mayor que en los otros, la gracia sacramental institucional de la iglesia romana en las ciudades medievales — sostenes de los papas—, la gracia sacramental mistagógica en las antiguas ciudades y en la India, la religiosidad orgiástica de los sufitas y la contemplativa de los derviches en el Oriente Próximo, la magia taoísta, la contemplación budista y la apropiación ritualista de la gracia bajo la dirección espiritual de mistagogos en Asia, todas las formas de amor al salva-

dor y de fe en el redentor, desde el culto a Krishna hasta el de Cristo, en el mundo entero, el ritualismo racional de la ley judía y la predicación de las sinagogas, desprovista de toda magia, las sectas pneumáticas antiguas y las sectas ascéticas de la Alta Edad Media, la gracia predestinacionista y el renacimiento ético de los puritanos y metodistas y toda suerte de búsqueda de la salvación individual. Por supuesto, la religiosidad de todos los demás estratos ha estado lejos de limitarse unívocamente al carácter que antes le hemos atribuido como particularmente afín a ellos. Pero el «estrato burgués» parece, a primera vista, haber sido mucho más multilateral en este aspecto que los demás. Con todo, también pueden destacarse en él afinidades electivas con determinados tipos de religiosidad. Común a todos estos tipos ha sido la tendencia a la racionalidad *práctica* del estilo de vida, condicionada por el mayor alejamiento de la dependencia económica de la naturaleza. Su existencia entera reposa sobre la dominación y el cálculo técnico o económico de la naturaleza y de los hombres, por primitivos que sean sus medios. También entre ellos puede la técnica de vivir heredada estereotiparse en el tradicionalismo, como continuamente ha ocurrido por todas partes. Pero siempre subsistió entre ellos, aunque fuera en grados muy distintos, la *posibilidad* de que surgiera una reglamentación *ética* racional de la vida, en conexión con la tendencia al racionalismo técnico y económico. No logró imponerse en todas partes a la tradición, estereotipada mágicamente la mayor parte de las veces. Las profecías que le podían proporcionar cimiento religioso para ello podían pertenecer a uno de los dos tipos fundamentales de los que tendremos ocasión de hablar con frecuencia: la profecía «ejemplar» mostraba con el ejemplo la vida que conducía a la salvación, regularmente una vida contemplativa y apático-extática; la profecía «emisaria» planteaba al mundo, en nombre de un dios, *exigencias* de carácter desde luego ético, y, a menudo, ascético. Este último tipo, que empuja a la acción dentro de este mundo, encontró comprensiblemente un suelo específicamente favorable precisamente aquí, y tanto más cuanto mayor era el peso social de los estratos burgueses y su alejamiento de la vinculación con los tabües y de la división en linajes y castas. La ascesis activa podía convertirse así en el *habitus* religioso preferido; no la posesión de Dios, no la entrega piadosa a su contemplación, que era lo que aparecía como bien supremo en las religiones influidas por estratos de intelectuales prominentes, sino la acción querida por Dios, con el sentimiento de ser «herramienta» divina, que se impuso repetidamente en Occidente frente a la

mística contemplativa, también aquí bien conocida, y el éxtasis orgiástico o apático. No es que este ascetismo activo se limitara a estos estratos. Tampoco aquí existió en modo alguno una determinación social tan unívoca. También la profecía de Zaratustra, que se dirigía a la nobleza y a los campesinos, y la profecía islámica, dirigida a guerreros, tenían este carácter activo, al igual que la profecía y la predicación israelita y vetero-cristiana, en contraposición con la propaganda budista, taoísta, neopitagórica, gnóstica o sufita. No obstante, como veremos, determinadas consecuencias específicas de la profecía emisaria se sacaron precisamente sobre suelo «burgués».

Pues bien, la profecía emisaria, en la que los píos se sienten no como depósitos de lo divino sino como instrumentos de la divinidad, tiene una profunda afinidad electiva con una determinada concepción de Dios: la concepción de un Dios creador, supramundano, personal, colérico, misericorde, amable, exigente y justiciero, en contraposición con el Ser Supremo de la profecía ejemplar, que aunque no sin excepción, al menos normalmente, es impersonal, al ser sólo accesible por vía contemplativa, como estado. La primera concepción ha dominado la religiosidad iraní y la del Oriente Próximo, así como la occidental derivada de ellas; la segunda, la religiosidad india y la china.

Estas diferencias no existieron desde el principio. Más bien, al contrario, puede verse que no se consolidaron sino tras un proceso de profunda sublimación de las concepciones primitivas de los espíritus animistas y los dioses heroicos, muy semejantes en todas partes. Con seguridad, tuvo gran influencia la recién mencionada conexión con los estados religiosos valorados y deseados como bienes de salvación. En efecto, la interpretación de estos estados se fue dirigiendo hacia concepciones diferentes de la divinidad, según que los estados de salvación más deseados fueran la vivencia mística contemplativa, el éxtasis apático, la posesión orgiástica de Dios o inspiraciones visionarias y «tareas». El punto de vista hoy más extendido y, naturalmente, ampliamente justificado, es que los contenidos sentimentales son lo único primario, y que el pensamiento, las ideas, son sólo sus configuraciones secundarias; según esto, pudiera cederse a la inclinación de considerar primario en la relación causal a lo «psicológico» frente a lo «racional», siendo lo primero lo definitorio y esto segundo *sólo* una interpretación de aquello. Sin embargo, los hechos muestran que esto sería ir demasiado lejos. La evolución, tan importante, hacia una concepción supramundana, trascendente o inmanente, de la divinidad estuvo

determinada también por toda una serie de motivos puramente históricos, y ella, por su parte, no ha influido sino hasta mucho más tarde sobre la forma en que se han configurado las vivencias de salvación. Esto es cierto, sobre todo, como veremos repetidamente, del Dios trascendente. Cuando el mismo maestro Eckhart pone en ocasiones expresamente a «Marta» sobre «María», lo hace, en último término, porque le resultaba inconsumable la experiencia panteísta de Dios propia de la mística sin abandonar completamente todos los elementos decisivos de la fe occidental en Dios y en la creación. Los elementos racionales de una religión, su «doctrina» (así, la doctrina india del Karma, la fe calvinista en la predestinación, la luterana justificación por la fe, la doctrina católica de los sacramentos) tienen también sus propias leyes, y la pragmática religiosa racional de la salvación que se deriva del tipo de «imagen del mundo» y de Dios ha tenido, en determinadas circunstancias, consecuencias importantes para la configuración del estilo práctico de vida.

Si, como presuponen los anteriores comentarios, el tipo de bienes de salvación a que se aspira ha estado fuertemente influido por la específica situación de intereses externos y por el estilo de vida, adecuado a ellos, de las clases dominantes, así como por la estratificación social misma, también, a la inversa, la dirección de todo el estilo de vida, allí donde éste fue racionalizado con arreglo a un plan, ha estado determinado profundísimamente por los valores últimos hacia los que esta racionalización se orientaba. No siempre y mucho menos de modo exclusivo, pero sí por regla general y a menudo de modo completamente decisivo, estos valores últimos eran valoraciones y actitudes *religiosamente* condicionadas allí donde ha habido una racionalización *ética* y dentro de los límites de su influencia.

De suma importancia para la naturaleza de estas conexiones recíprocas entre situación de intereses exterior e interior, ha sido que los bienes de salvación «supremos» prometidos por una religión y hasta ahora mencionados no eran también los más universales. La entrada en el nirvana, la unión contemplativa con la divinidad, la posesión divina orgiástica o ascéticamente ganada no eran en absoluto accesibles a todo el mundo. Ni siquiera en la forma atenuada en la que la trasposición a un estado de sueño o embriaguez religiosos podía convertirse en un culto popular universal formaban parte estos estados de la vida cotidiana. Desde el comienzo de toda la historia de las religiones nos encontramos con el importante hecho empírico de la *desigualdad* de las *cualificaciones* reli-

giosas de los hombres, tal y como aparece dogmatizada con el racionalismo más crudo en el «particularismo de la gracia» de la doctrina calvinista de la predestinación. Los bienes de salvación religiosamente más valorados (las capacidades extáticas y visionarias de los chamanes, hechiceros, ascetas y pneumáticos de todo tipo) no eran alcanzables por cualquiera; su posesión era un «carisma», que podía despertarse en algunos, pero no en todos. De ahí se derivó la tendencia de toda religiosidad intensiva a una especie de organización *estamental* según las diferencias en la cualificación carismática. La religiosidad «heroica» o «virtuosa»² se ha opuesto a la religiosidad de «masas»; naturalmente, las masas no coinciden aquí con los situados en los rangos inferiores de la escala social profana, sino con los «faltos de oído religioso». En este sentido, han sido representantes estamentales de una religiosidad de virtuosos las ligas de hechiceros y danzarines sagrados, el estamento religioso de los *sramana* indios, los «ascetas» del Antiguo Testamento, reconocidos expresamente como un «estamento» particular en la comunidad, los «pneumáticos» paulinos y sobre todo gnósticos, la «ecclesiola» pietista, todas las auténticas «sectas», es decir, en términos sociológicos, asociaciones que sólo aceptaban como miembros a los *cualificados* religiosamente y, por último, todas las comunidades de monjes de la tierra. Ahora bien, toda religiosidad de virtuosos encuentra el principal oponente a su desarrollo autónomo en el poder hierocrático oficial de una «iglesia», es decir, de una comunidad institucionalmente organizada con funcionarios y administradora de la gracia. Pues como portadora de la gracia institucional, la hierocracia intenta organizar la religiosidad de masas y colocar sus propios bienes de salvación, oficialmente monopolizados y mediados, en lugar de la cualificación religiosa propia y estamental de los virtuosos. Y por su propia naturaleza, es decir, por la situación de intereses de sus ministros, tiene que ser «democrática» en este sentido de accesibilidad universal a los bienes de salvación; es decir, ha de ser partidaria del universalismo de la gracia y de la idoneidad ética de todos aquellos que se someten a su poder institucional. Sociológicamente, el proceso presenta un perfecto paralelo con la lucha, en el terreno político, de la burocracia contra los privilegios políticos de la aris-

² En estos contextos, debe despojarse el concepto de «virtuosidad» de todos los matices valorativos que hoy en día connota. A consecuencia de esta carga valorativa preferiría la expresión «religiosidad heroica» si no fuera altamente inadecuada para muchos fenómenos que corresponden aquí.

toocracia estamental. También toda burocracia política plenamente desarrollada tiene una orientación «democrática» con la misma necesidad y del mismo sentido que la hierocracia, a saber, el de la nivelación y el de la lucha contra los privilegios estamentales como competidores por el poder. Los más variados compromisos han surgido como resultado de esta lucha, no siempre oficial, pero siempre latente, de la religiosidad de los ulemas contra la de los derviches, de los obispos del antiguo cristianismo contra los pneumáticos, los sectarios heroístas y el poder de llaves del carisma ascético, del predicador oficial luterano y de la iglesia de los sacerdotes anglicanos contra el ascetismo en general, de la iglesia estatal rusa contra las sectas, de la gestión oficial confuciana del culto contra cualquier búsqueda de salvación budista, taoísta, o sectaria. Ahora bien, lo decisivo, en primerísima línea, para la especificidad de la influencia religiosa sobre la cotidianeidad, ha sido, naturalmente, el tipo de concesiones a las posibilidades de la religiosidad cotidiana al que la intransigencia de la virtuosidad se vio forzada para obtener y mantener en torno a sí, ideal y materialmente, la clientela de las masas. Cuando se dejó a las masas mantenerse en la tradición mágica, como ocurrió en casi todas las religiones orientales, su influencia fue infinitamente más pequeña que cuando, con todas las mutilaciones que se quiera de las exigencias ideales, se emprendió una racionalización ética de la cotidianeidad y se la llevó a cabo, bien en general, bien sólo para las masas. Pero además de esta relación entre la religiosidad de los virtuosos y la de las masas que se implantó finalmente como resultado de esta lucha, también la misma especificidad de la religiosidad concreta de los virtuosos ha tenido importancia decisiva para el desarrollo del estilo de vida de las masas, y, en consecuencia, para la ética económica de la religión respectiva. Pues no sólo era ésta la religiosidad práctica propiamente «ejemplar», sino que el estilo de vida que prescribía a los virtuosos determinaba la magnitud de las posibilidades de crear una ética cotidiana racional.

La relación de la religiosidad virtuosa con la *cotidianeidad*, lugar de la economía, ha dependido, en especial, de la particularidad del *bien de salvación* a que aquélla aspirara.

Cuando los bienes de salvación y los medios de redención de la religiosidad virtuosa tuvieron carácter contemplativo u orgiástico-extático, ningún puente los unía al obrar cotidiano en el interior del mundo. Entonces, no sólo era la economía, como toda acción mundana, algo religiosamente inferior, sino que, además, tampoco indirectamente era posible derivar hacia ella los motivos psicológi-

cos subyacentes al *habitus* apreciado como bien supremo. Al contrario, la religiosidad contemplativa y extática ha sido, en su más profunda esencia, específicamente enemiga de lo económico. La vivencia mística, orgiástica, extática, es, en efecto, lo específicamente extracotidiano, lo que conduce fuera de la vida cotidiana y de toda actuación racional teleológica, y es *por esto*, precisamente, por lo que se la considera «sagrada». De ahí que en las religiones de esta orientación un profundo abismo haya separado el estilo de vida de los «laicos» del de la comunidad de los virtuosos. El dominio del estamento de los virtuosos en el interior de la comunidad religiosa se precipitaba con facilidad en este caso por los derroteros de una antropolatría mágica: la plegaria se dirigía directamente al virtuoso, o bien los laicos compraban su bendición y sus fuerzas mágicas como medios para la consecución de su salvación mundana o religiosa. Como el campesino para el señor, el laico no era, en último término, para el *bbikkschu* budista o jainita sino una mera fuente de tributos, que hacía posible su dedicación plena a la salvación, sin tener que realizar por sí mismo ningún trabajo mundano, siempre peligroso para aquélla. Pese a ello, también el mundo de vida de los laicos podía experimentar una cierta reglamentación ética. Pues el virtuoso era el consejero espiritual natural del laico, su padre confesor y su *directeur de l'âme* y solía tener, por tanto, una poderosa influencia. Pero esta influencia sobre el «falto de oído» religioso podía no ejercerse en absoluto, o sólo en detalles ceremoniales, rituales y convencionales en el sentido de *su* modo de vida religioso (del virtuoso). Pues las obras de este mundo siguieron careciendo por principio de importancia religiosa, yendo la búsqueda de metas religiosas en la dirección exactamente opuesta. Además, el carisma del «místico» puro le servía únicamente a él, no, como el del genuino hechicero, a los demás.

Completamente diferente ha sido cuando el virtuosismo de los religiosamente cualificados se ha agrupado en una *secta* ascética, que aspiraba a conformar la vida en este mundo según la voluntad de un dios. Por supuesto, para que esto pudiera llegar a ocurrir en su sentido más propio, eran necesarias dos cosas. De una parte, el bien de salvación supremo no había de tener carácter contemplativo, es decir, no debía consistir en la unificación con un ser trascendente, eterno en contraposición al mundo, o en una *unio mystica* concebida de modo orgiástico o apático-extático. Pues ésta se encuentra siempre fuera de la actuación cotidiana, y está más allá del mundo real, aparta de él. De otra parte, la religiosidad

tenía que haberse despojado al máximo del carácter mágico o sacramental de los *medios* de la gracia. Pues también éstos devalúan siempre la acción en el mundo otorgándole una importancia religiosa a lo sumo relativa, y conectan la decisión sobre la salvación al éxito de procesos que *no* pertenecen a la racionalidad cotidiana. Ambas cosas, el desencantamiento del mundo y el desplazamiento de la vía de salvación desde la «huida del mundo» contemplativa a la «transformación del mundo» activa y ascética, se han dado únicamente (al menos si se hace abstracción de algunas pequeñas sectas racionalistas que se encuentran en todo el mundo) en las grandes iglesias y sectas del protestantismo ascético occidental. En ello han colaborado determinados azares de la religiosidad occidental, condicionados por la pura historia. Por un lado, la influencia de su ambiente social, y ante todo del ambiente del estrato decisivo para su desarrollo. Por otro lado, y con fuerza igual, el carácter propio del cristianismo: su Dios trascendente y la singularidad de los medios y vías de salvación lograda históricamente por vez primera por la profecía israelita y por la doctrina de la *Torah*. Todo esto se ha expuesto en parte en los artículos anteriores, y en parte ha de ser expuesto todavía. Cuando el virtuoso de la religión se encuentra en el mundo como «instrumento» de un Dios, separado de todos los medios mágicos de salvación, con la exigencia de «probarse» como llamado a la salvación ante Dios y, lo que en realidad es equivalente, ante sí mismo por la moralidad de sus acciones en el orden del mundo y *sólo* por ellas, cuanto más se desprecie y se rechace religiosamente el «mundo» en cuanto tal, por su carácter no espiritual y por ser sede del pecado, más se lo afirma psicológicamente como escenario de la actividad, querida por Dios, en la «profesión» mundana. Pues ciertamente, esta ascesis intramundana rechazaba el mundo en el sentido de que despreciaba y aborrecía, como enemigos del reino de Dios, los bienes de la dignidad y la belleza, la hermosura del frenesí y el delirio, el poder y el orgullo puramente profanos del héroe. Pero por esto mismo, no propiciaba, como la contemplación, la huida del mundo, sino que al querer racionalizarlo éticamente según el mandato divino se mantuvo vuelta hacia éste en un sentido específicamente más profundo que la *naive* «afirmación del mundo» del humanismo ingenuo que se encuentra, por ejemplo, en la antigüedad y en el catolicismo laico. Era precisamente en la vida cotidiana donde se probaba la gracia y la elección del religiosamente cualificado. No, desde luego, en la vida cotidiana tal y como era, sino en el obrar cotidiano, metódicamente *racionalizado* al servicio de Dios. La prueba de la salvación

se encuentra en el obrar racional cotidiano elevado a la categoría de profesión. Las sectas de virtuosos de la religión constituyeron en Occidente los fermentos de la racionalización metódica de la conducta, incluida la acción económica, y no, como en las comunidades extáticas, contemplativas, orgiásticas o apáticas de Asia, válvulas de escape para los deseos de huir del sinsentido de la actividad intramundanal.

Entre estos polos extremos se han movido, desde luego, las más variadas combinaciones y fenómenos de transición. Pues las religiones, como los hombres, no son libros planificados de antemano. Son formaciones históricas, no estructuras construidas sin contradicción lógica, y ni siquiera psicológica. Con mucha frecuencia han llevado en sí series de motivos que, de haberse seguido consecuentemente cada uno, hubieran tenido que interponerse en el camino del otro, y a veces, oponérsele directamente. En este campo, la «consecuencia» no ha sido la regla, sino la excepción. Tampoco las vías y los bienes de salvación solían ser en sí mismos psicológicamente unívocos. También el monje de la antigua cristiandad, y el cuáquero, portaban, en su búsqueda de Dios, un componente contemplativo muy fuerte; pero el contenido de su religiosidad en su conjunto, sobre todo la creencia en un Dios trascendente y creador y la manera de asegurarse la certeza de la gracia, los remitía siempre a la vía de la acción. Por otro lado, también actuaba el monje budista, sólo que su acción estaba desprovista de toda racionalización *intramundana* consecuente, pues en definitiva en su búsqueda de salvación aspiraba a sustraerse de la «rueda» de las reencarnaciones. Los sectarios, y otras hermandades de la Edad Media occidental, sujetos de la penetración religiosa de la vida cotidiana, encuentran su contrarréplica en las hermandades del Islam, todavía más universalmente desarrolladas; incluso el estrato típico de pequeños burgueses y artesanos era el mismo en ambas; pero el espíritu de sus respectivas religiosidades era muy distinto. Vistas desde fuera, numerosas comunidades religiosas hindúes parecen «sectas» como las occidentales; pero el bien de salvación y el modo como éste se conseguía iban en direcciones radicalmente opuestas.

No vamos a seguir amontonando ejemplos, puesto que vamos a considerar una por una las más importantes de las grandes religiones. Ni en este aspecto ni en ningún otro pueden éstas ordenarse simplemente en una cadena de tipos, cada uno de los cuales significa frente a otro un nuevo estadio. Son, cada una de ellas, individuos históricos de elevadísima complejidad, y agotan, si se las toma

todas juntas, tan sólo una fracción de las combinaciones posibles que la imaginación puede formar a partir de los numerosísimos factores individuales que hay que tener en cuenta.

Las consideraciones que siguen, por tanto, no constituyen en modo alguno una «tipología» *sistemática* de las religiones. Pero tampoco son desde luego, un trabajo puramente histórico. Sino que la exposición que sigue es «tipológica» en el sentido de que entre las realidades históricas de las éticas religiosas trata sólo de lo que es importante de modo típico para su relación con los grandes contrastes entre las mentalidades *económicas*, y deja de lado todo lo demás. En absoluto se pretende, por tanto, ofrecer un cuadro completo de las religiones que se exponen. Sino que se destacarán fortísimamente aquellos rasgos que sean propios de cada una de las religiones en *oposición* a las demás, y que *al mismo tiempo* sean importantes para lo que nos interesa. Una exposición que no pretendiera subrayar la importancia de estos rasgos muy a menudo tendría que atenuarlos en comparación con el cuadro que aquí se pinta, tendría que añadir, casi siempre, todavía otros y, en ocasiones, tendría que insistir mucho más de lo que aquí será posible en que, desde luego, toda contraposición cualitativa puede en definitiva concebirse en la realidad como una diferencia puramente cuantitativa en las relaciones en que se mezclan los factores singulares. Pero para nosotros sería sumamente infructuoso insistir continuamente en esta perogrullada. Incluso los rasgos religiosos importantes para la ética económica nos van a interesar esencialmente sólo desde un punto de vista determinado: el tipo de su relación con el racionalismo económico, y, más concretamente, puesto que esto todavía no es unívoco, con el racionalismo económico del tipo que comenzó a dominar el Occidente desde los siglos XVI y XVII como parte de la racionalización burguesa que allí encontró asiento. Éste es el lugar para advertir de nuevo que «racionalismo» puede significar cosas distintas. Sin ir más lejos, la palabra puede hacer pensar en esa especie de racionalización que emprende, por ejemplo, el pensador sistemático con la imagen del mundo, y que aumenta su dominio teórico de la realidad mediante la utilización de conceptos abstractos cada vez más precisos; o más bien en la racionalización en el sentido del logro metódico de un fin determinado, dado en la práctica, mediante un cálculo cada vez más preciso de los medios adecuados. Se trata de cosas bien distintas, pese a que tengan una última e inseparable comunidad. Incluso dentro de la aprehensión intelectual de lo real pueden distinguirse tipos de éstos, y a ellos se han intentado atribuir las dife-

rencias entre la física inglesa y la física continental. La racionalización del modo de vida de la que aquí nos ocupamos puede adoptar formas extraordinariamente diversas. El confucianismo es un sistema ético tan racionalista y tan sobrio como ningún otro, exceptuando quizá el de J. Benthan. Racionalista en el sentido de que carece de toda metafísica y de casi todo resto de lastre religioso, tanto que se encuentra en el límite extremo de lo que en general puede considerarse como ética «religiosa»; sobrio, en el sentido de que carece de y desprecia todas las escalas de valoración que no sean utilitaristas. Y sin embargo, es completamente diferente del racionalismo de Benthan y de todos los demás tipos de racionalismo práctico occidental, pese a las permanentes analogías, reales y aparentes. El ideal supremo del arte del renacimiento era «racional» en el sentido de la fe en la validez de un «canon», y también era racionalista su consideración de la vida —pese a los elementos de mística platónica— en el sentido del rechazo de los condicionamientos tradicionalistas y de la fe en el poder de la *naturalis ratio*. Pero también eran «racionales», en un sentido completamente diferente, el de la «planificación», los métodos de la ascesis mortificatoria o mágica, o la contemplación en sus formas más consecuentes, como en el yoga o en las manipulaciones del budismo tardío con molinos de plegarias. En general todos los tipos de ética práctica que se orientaron sistemática y unívocamente hacia metas fijas de salvación fueron «racionales», en parte en el mismo sentido del metodismo formal, pero en parte también en el sentido de la diferenciación de lo normativamente «válido» y lo empíricamente dado. Este tipo de procesos de racionalización que acabamos de mencionar es el que nos interesará en lo siguiente. No tendría sentido el intento de adelantar aquí su casuística, puesto que precisamente su exposición misma quisiera constituir una aportación a la misma.

Para poder hacerlo, la exposición tiene que tomarse la libertad de ser «antihistórica» en el sentido de que expondrá sistemáticamente la ética de cada una de las religiones con una unidad esencial que nunca tuvieron en el fluir de su desarrollo. Se tienen que dejar de lado un sinnúmero de contradicciones que alentaban en el interior de cada religión, de inicios de evolución y de ramificaciones y, por lo mismo, los rasgos importantes para nosotros se presentarán muchas veces con una mayor consistencia lógica y ausencia de evolución de lo que se encuentra en la realidad. Esta simplificación resultaría históricamente «falsa», si se hiciera de modo arbitrario. No es éste, sin embargo, el caso, al menos en

nuestra intención. Pues siempre tendrán que subrayarse aquellos rasgos del conjunto de una religión que han sido los decisivos para la configuración del modo de vida *práctico* en sus *diferencias* frente a otras religiones³.

Finalmente, antes de entrar en materia, haremos algunas consideraciones previas para la explicación de ciertas particularidades terminológicas de la exposición que aparecerán con frecuencia⁴.

En su pleno desarrollo, las sociedades y comunidades religiosas pertenecen al tipo de las asociaciones de *dominación*: representan asociaciones «hierocráticas», es decir, aquellas en las que el poder de dominación se apoya en el monopolio de la administración o la negación de bienes de salvación. Todos los poderes de dominación, tanto profanos como religiosos, políticos como no políticos, pueden considerarse como desviaciones o aproximaciones respecto a algunos tipos puros, que se constituyen preguntando por los fundamentos de *legitimidad* que la dominación pretende para sí. Nuestras asociaciones actuales, sobre todo las políticas, pertenecen al tipo de dominación «legal». La legitimidad de sus mandatos reposa, para el que posee este poder, en una regla racionalmente articulada, pactada u otorgada, y la legitimación para articular estas reglas reposa de nuevo en una «constitución» racionalmente articulada o interpretada. Se ordena, no en nombre de una autoridad personal, sino en nombre de una norma impersonal, e incluso la promulgación de una orden es también, por su parte, obediencia a una norma, y no libre arbitrio, gracia o privilegio. El funcionario es el sujeto del poder de mando, y nunca lo ejerce por derecho propio, sino que siempre lo ostenta en representación de una «institución» impersonal, de la específica vida en común, dominada normativamente mediante reglas escritas, de hombres determinados o indeterminados, pero determinables por características reguladas. La «competencia», un ámbito materialmente delimitado de posibles objetos de sus órdenes, comprende el campo de su poder legítimo. Frente al «ciudadano» o al «miembro» de la asociación, se encuentra una jerarquía de «superiores», a la que puede dirigir sus quejas en orden jerárquico. Y lo mismo se da en la asociación hierocrática de hoy en día, la iglesia. Los curas o

³ El orden de las que consideramos es geográfico, de este a oeste, sólo por puro azar. En realidad, lo que ha determinado este orden no ha sido la distribución espacial, sino, como quizá podrá advertirse en una consideración más atenta, razones de adecuación de las exposiciones.

⁴ Hay una exposición más detallada en el capítulo «Economía y sociedad» en el *Grundriss des Sozialökonomik*, Tübingen, J. C. B. Mohr.

sacerdotes tienen su determinada competencia, delimitada y establecida mediante reglas. Esto vale incluso para el cabeza supremo de la iglesia: la actual «infallibilidad» es un concepto de competencia; diferente, en su sentido interno, de lo que la precedió, todavía en la época de Inocencio III. La separación entre «la esfera del servicio» (en el caso de la infallibilidad, la definición *ex cathedra*) y la «esfera de lo privado» está tan consumada como entre los funcionarios políticos, o como entre cualesquiera otros. La «separación» jurídica del funcionario de los medios de administración (en forma natural o monetaria) está tan consumada en la esfera de las asociaciones políticas y hierocráticas como la «separación» del trabajador de los medios de producción en la economía capitalista son completamente paralelas.

Por mucho que se encuentren estos fenómenos de manera incipiente en el más remoto pasado, su desarrollo total es algo específicamente moderno.

El pasado ha conocido otros fundamentos de la dominación legítima, cuyos ecos, por lo demás, alcanzan hasta el presente. Al menos terminológicamente, queremos describirlos aquí brevemente.

1. En las consideraciones que siguen, se entenderá mediante la expresión «carisma» una cualidad *extraordinaria* de un hombre, lo mismo si es real, pretendida o supuesta. Por «autoridad carismática» se entenderá, por consiguiente, la dominación sobre hombres, más o menos interna o externa, a la que éstos se someten en virtud de su fe en esta cualidad de esta *persona* determinada. A este tipo de señores pertenecen el hechicero mágico, el profeta, el líder en las expediciones de caza y rapiña, el cabecilla guerrero, el llamado señor «cesarista», el jefe personal de un partido en ciertas circunstancias, en relación a sus discípulos, a su séquito, a la tropa reclutada, al partido, etc. La legitimidad de su dominación descansa en la fe y en la entrega a lo extraordinario, a lo considerado como sobresaliendo por encima de las cualidades normales de los hombres, y por ello originariamente, como sobrenatural. Por consiguiente, esta dominación se basa en una fe mágica, en la fe en una revelación o en un héroe, cuya fuente es la «acreditación» de la cualidad carismática a través del milagro, la victoria y otros éxitos, es decir, a través del bien de los dominados, y que por esto mismo, desaparece o amenaza con desaparecer junto con la autoridad reclamada por el líder tan pronto como la acreditación desaparece y el portador del carisma se ve abandonado por su fuerza mágica o por su dios. La dominación carismática no se organiza según normas ge-

nerales, ni tradicionales ni racionales, sino, en principio, según revelaciones e inspiraciones concretas, siendo, en este sentido, «irracional». Es revolucionaria en el sentido de que no se halla ligada a todo lo existente: «está escrito; pero yo os digo...»

2. En lo que sigue, se llamará «tradicionalismo» a la disposición anímica y a la fe en la *costumbre* cotidiana como norma inviolable de la acción; en consecuencia, se designará como «autoridad *tradicionalista*» a una relación de dominación que descansa sobre este fundamento, es decir, sobre la piedad hacia lo que siempre (real, pretendida o supuestamente) ha sido así. El tipo más importante, con mucho, de dominación que descansa sobre una autoridad tradicionalista y apoya su legitimidad en la tradición es el patriarcalismo, el dominio del padre de familia, esposo, o del más anciano de la casa o del linaje, sobre los miembros de la familia o del linaje, o el dominio del señor y patrón sobre los siervos, clientes, libertos, o del señor sobre los servidores o funcionarios domésticos, de los príncipes sobre los funcionarios de su casa y corte, sobre los ministeriales, clientes, o vasallos, del señor patrimonial y del príncipe soberano («padre del país») sobre sus «súbditos». Es propio de la dominación patriarcal, y de la patrimonial que corresponde a su mismo tipo, el que coexistan en ella un sistema de normas inviolables, por tener una validez sagrada absoluta, cuya transgresión acarrea daños mágicos o religiosos, y un ámbito de arbitrariedad y favor del señor libremente cambiante, que juzga en principio sólo según sus relaciones «personales», no según relaciones «objetivas», y que es, en este sentido, irracional.

3. La dominación carismática, que reposa en la fe en la santidad o en el valor de lo extraordinario, y la dominación tradicionalista (patriarcal), que se apoya en la fe en la santidad de lo cotidiano, se distribuyeron en el pasado remoto los tipos más importantes de todas las relaciones de dominación. En el ámbito de lo vigente por la fuerza de la tradición sólo los portadores de carisma podrían introducir un «nuevo» derecho: oráculos de los profetas, disposiciones de los príncipes guerreros carismáticos. La revelación y la espada, los dos poderes fuera de lo cotidiano, eran también los dos innovadores típicos. Pero ambos, tan pronto como habían realizado su obra, caían, de modo típico, en la rutinización. Con la muerte del profeta o del príncipe guerrero, surgía la cuestión del sucesor. Podía resolverse mediante *kuerung*, que primitivamente no era una «elección», sino la selección por el carisma; o por la dosificación sacramental del carisma, designándose al sucesor por consagración («sucesión» hierocrática o apostólica); o por la fe en la

cualificación carismática del linaje (carisma hereditario): monarquía y hierocracia hereditarias; en todos los casos, comenzaba con ello, de algún modo, el dominio de las *reglas*. El príncipe, o el hierócrata, no reinaba ya por la fuerza de sus cualidades puramente personales, sino por la fuerza de cualidades adquiridas o heredadas, o por la fuerza de su legitimación mediante un acto de *kue-rung*. Comenzaba así el proceso de rutinización, es decir, de tradicionalización. Y, lo que ha sido todavía más importante, al organizarse la dominación de modo duradero, se rutinizaba también el equipo de hombres en los que el señor carismático se había apoyado: sus discípulos, apóstoles o seguidores se convertían en sacerdotes, vasallos feudales y sobre todo en funcionarios. De la primitiva comunidad carismática, específicamente ajena a la economía, que vivía, al modo comunista, de regalos, limosnas, o botín de guerra, se deriva un estrato de auxiliares del señor, mantenido de las rentas de la tierra, tributos, pagos en especie, o sueldos, es decir, mediante *prebendas*, que, en adelante, deriva su poder legítimo, en estadios de apropiación muy diferentes, de la enfeudación, la cesión, o el nombramiento. Por lo general, esto significaba una *patrimonialización* de los poderes señoriales, semejante a la que también podía desarrollarse a partir del puro patriarcalismo al decaer el poder rígido del señor. El prebendado o feudatario al que se le otorgaba un cargo tiene, por lo general, un *derecho* propio a él, en virtud del otorgamiento. Está en posesión de los medios de administración, de modo semejante a como el artesano posee los medios económicos de producción. De sus rentas, o de sus otros ingresos, ha de pagar los costes de la administración, lo que también puede hacer enviando al señor tan sólo una parte de lo obtenido de los súbditos y quedándose con el resto. En el caso límite, puede dejar su cargo, en herencia, o enajenarlo, como cualquier otra propiedad. Hablaremos de patrimonialismo *estamental* cuando la evolución, sea a partir de un estado primitivo carismático o patriarcal, ha alcanzado esta fase a que lleva la apropiación de los poderes señoriales.

Sin embargo, el proceso raras veces se ha detenido en este estadio. En todas partes encontramos la *lucha* del señor, político o hierocrático, con los tenedores o usurpadores de derechos señoriales estamentalmente apropiados. Él intenta expropiarlos a éstos, éstos expropiarlo a él. Esta lucha se decide en favor del señor y en contra de los detentadores de privilegios estamentales, paulatinamente expropiados, con facilidad proporcional a la medida en que el señor haya conseguido mantenerse en posesión de un cuadro

propio de funcionarios dependientes de él y con intereses ligados a los suyos y, en conexión con esto, establecer medios de administración propios, mantenidos firmemente en sus manos (finanzas propias entre los señores políticos y, en Occidente, desde Inocencio hasta Juan XXII, de modo progresivo, entre los hierocráticos; almacenes y arsenales para el sostenimiento del ejército y los funcionarios en los señores profanos). Históricamente, ha sido muy diferente el *carácter* de la capa de funcionarios en cuya ayuda el señor se ha apoyado en su lucha por la expropiación de los poderes señoriales estamentales: han sido clérigos típicamente en Asia y en el Occidente de la primera Edad Media; esclavos y clientes típicamente en el Oriente Próximo; libertos, típicos en medida limitada, en el principado romano; literatos humanistas, típicos en China, y finalmente, juristas, típicos del Occidente moderno, tanto en la Iglesia como en las asociaciones políticas. La victoria del poder del príncipe y la expropiación de los derechos señoriales particulares han significado en todas partes la posibilidad, cuando no la realidad, de una racionalización de la administración. Pero en medidas y sentidos completamente diferentes, como vamos a ver. Ante todo, es preciso distinguir entre la racionalización *material* de la administración y la justicia realizada por un príncipe patrimonial, que procura la felicidad de sus súbditos por motivos utilitarios y ético-sociales del mismo modo que el señor de una gran casa procura la de los vinculados a ella, y la racionalización *formal* mediante la imposición, hecha por juristas profesionales, del dominio de normas jurídicas universales para todos los «ciudadanos del estado». Por fluida que haya sido la diferencia (así, en Babilonia, Bizancio, la Sicilia de los Hohenstaufen, la Inglaterra de los Estuardos, la Francia de los Borbones), sin embargo, ha existido en último término. Y el surgimiento del moderno «estado» occidental, igual que el de las «iglesias» occidentales, es en la parte más esencial, obra de *juristas*. No es todavía éste el lugar de discutir de dónde les vino la fuerza, las ideas y los medios técnicos para la realización de esta labor.

Con la victoria del racionalismo jurídico *formalista*, apareció en Occidente, junto a los tipos tradicionales de dominación, el tipo *legal*, cuya especie más pura, si bien no la única, ha sido y es la dominación *burocrática*. El tipo más importante de esta estructura de dominación lo representa, como ya se ha dicho, la condición de los modernos funcionarios estatales y comunales, de los modernos sacerdotes y capellanes católicos, de los funcionarios y empleados de los bancos y grandes empresas capitalistas de nuestros días. La

característica decisiva para nuestra terminología ha de ser lo que ya antes hemos mencionado: no se trata de un sometimiento en virtud de la fe y la entrega a personas agraciadas con el carisma, profetas y héroes; y tampoco del sometimiento, en virtud de una tradición sagrada y de la piedad, a señores *personales* determinados por el orden tradicional, y, eventualmente, a los detentadores de cargos prebendarios o feudales, legitimados como derecho *propio* por el privilegio y el otorgamiento; sino de una vinculación *impersonal* a su «deber oficial», funcional, descrito de modo general, la cual, igual que el derecho de dominación que le corresponde, la «competencia», está fijada por normas (leyes, decretos, reglamentos) *racionalmente articuladas*, de tal modo que la legitimidad de la dominación se concreta en la legalidad de la regla, establecida con carácter general, con un fin determinado, y correctamente articulada y promulgada desde un punto de vista formal.

Las diferencias entre los tipos que acabamos de esbozar penetran en todas las particularidades de su estructura social y de su importancia económica.

Sólo una exposición sistemática podría confirmar la medida en que son adecuadas las distinciones y la terminología aquí elegidas. Baste aquí con señalar que en absoluto pretendemos que éstas sean las únicas posibles, y mucho menos que todas las estructuras empíricas de dominación tengan que corresponder «de modo puro» a uno de estos tipos. Exactamente al contrario, la abrumadora mayoría de ellas representa una combinación, o un estado de transición, entre varios de ellos. Continuamente nos veremos forzados, por ejemplo, a expresar mediante neologismos como «burocracia patrimonial» que el fenómeno en cuestión por una parte de sus notas características pertenece a la forma racional de dominación, y por la otra parte a la forma tradicionalista, en este caso, estamental. Además, a esto se añade que formas sumamente importantes, que, como la estructura de dominación feudal, han alcanzado una difusión histórica universal, presentan rasgos importantes que impiden subsumirlas con facilidad bajo una de las tres formas que acabamos de distinguir, resultando comprensibles únicamente mediante una combinación con otros conceptos (en este caso, con el concepto de «estamento» y el de «honor estamental»). O formas que, como los funcionarios de la democracia *pura* (de un lado cargos honoríficos rotativos y formas semejantes, de otro lado dominación plebiscitaria), o como ciertas especies de dominación por notables (una forma particular de la dominación tradi-

cionalista) han de ser entendidos, en parte por principios otros que los de «dominación», en parte por transformaciones peculiares del concepto de carisma; sin embargo, se cuentan entre los fermentos históricamente más importantes del nacimiento del racionalismo político. Por consiguiente, la terminología aquí propuesta no pretende violentar esquemáticamente la infinita multiplicidad de lo histórico, sino únicamente crear puntos de orientación conceptual, útiles para fines determinados.

Lo mismo vale decir de una última distinción terminológica. Entendemos por situación *estamental* la posibilidad (*chance*) de *honor* social positivo o negativo para determinados grupos de hombres determinada *primariamente* por diferencias en su *estilo de vida* (y casi siempre también en su *educación*). Secundariamente, y con esto enlazamos con la terminología procedente de las formas de dominación, esta situación estamental suele coincidir, muy frecuente o típicamente, con un monopolio *jurídicamente* asegurado del estrato en cuestión o sobre derechos señoriales o sobre oportunidades de ingresos y adquisición de un tipo determinado. Un «estamento» es, por consiguiente (en el caso, que no siempre se da, de que se cumplan todas estas características), un grupo de hombres, no siempre organizado como una asociación, pero siempre asociado de algún modo mediante un estilo especial de vida, un concepto convencional y específico del honor y unas oportunidades económicas jurídicamente monopolizadas. El *commercium*, en el sentido de relación «social», y el *connubium* entre grupos son las características típicas de la *igual estimación* estamental; su ausencia significa diferencias estamentales. Por «situación de clase», en cambio, deberán entenderse, por una parte, las oportunidades de aprovisionamiento y adquisición condicionadas primariamente por situaciones típicas *económicamente* relevantes, es decir, por posesiones de determinado tipo o por destreza en el ejercicio de funciones codiciadas, y las condiciones de vida típicas que, en general, se deriven de ahí, como, por ejemplo, las necesidades de someterse a la disciplina del taller de un poseedor de capital. Una «situación estamental» puede ser lo mismo causa que consecuencia de una «situación de clase», pero esta relación no es necesaria en ninguno de los dos sentidos. A su vez, las situaciones de clase pueden estar condicionadas primariamente por el mercado (mercado de trabajo y mercado de bienes) y de hecho lo están en los casos específicamente típicos de nuestros días. Pero tampoco es necesariamente éste el caso, en absoluto. El terrateniente y el pequeño campesino pueden no tener estrechas relaciones con el

mercado, y las diversas categorías de «rentistas» (del suelo, de hombres, del estado, de títulos) dependen del mercado en sentidos y medidas muy diferentes. Por consiguiente, hay que distinguir entre «clases propietarias» y «clases adquisitivas», éstas condicionadas primariamente por el mercado. La sociedad actual está estructurada predominantemente en clases, y además, en una medida alta y específica, en clases adquisitivas. En el prestigio específicamente *estamental* de los estratos «educados» se contiene, sin embargo, un elemento sensiblemente estamental, que se materializa externamente del modo más claro en los monopolios económicos y en las oportunidades sociales preferenciales de los poseedores de diplomas. En el pasado, la significación del ordenamiento estamental ha sido mucho más importante, en particular para la estructura *económica* de las sociedades. Pues ejerce una influencia extraordinariamente fuerte sobre ésta, por un lado a través de las barreras o las reglamentaciones del consumo y por la importancia de los monopolios estamentales (irracionales desde el punto de vista de la racionalidad *económica*), y, por otro lado, por el alcance de las *convenciones* estamentales de las respectivas capas dominantes, que actúan como normas de referencia. Estas convenciones, además, pueden llegar a ser estereotipos *rituales*, como solía ocurrir con intensidad en las organizaciones estamentales asiáticas, a las que nos vamos a dedicar de ahora en adelante.

1. CONFUCIANISMO Y TAOÍSMO¹

I. FUNDAMENTOS SOCIOLÓGICOS:

A) CIUDAD, PRÍNCIPE Y DIOS

1. SOBRE EL DINERO CHINO

En agudo contraste con Japón, China era, ya desde un tiempo para nosotros prehistórico, el país de las grandes *ciudades* amura-

¹ Las obras centrales de la literatura china clásica, que en adelante no citaremos en detalle, las ha traducido y editado con notas críticas J. Legge en los *Chinese Classics*. Algunas de ellas están también incluidas en los *Sacred Books of the East* de Max MÜLLER. La introducción más cómoda a los puntos de vista personales (o lo que para nosotros es lo mismo, a los tenidos por tales) de Confucio y de sus discípulos canónicos son los tres escritos editados por Legge, con una introducción, en un pequeño tomo (*The Life and Teachings of Confucius*, Londres, 1876): el *Lun Yü* (vertido como *Confucian Analects*), el *Tsa Hsüeh* (*The Great Learning*) y el *Chung Yung* (*Doctrine of the Mean*). Están, además, los famosos anales de Lu (*Ch'un Ch'iu*, «Primavera y Otoño»). Hay traducciones de Mencio en los *Sacred Books of the East* y en FABER, *The mind of Mencius*. El *Tao Teh Ching*, atribuido a LAO-TZU, ha sido traducido con muchísima frecuencia; el alemán (genialmente) por VON STRAUSS, 1870, al inglés por Carus, 1913. Entretanto ha aparecido en la editorial Diderichs, de Jena, una buena selección de místicos y filósofos chinos, editada por von Wilhelm. En los últimos tiempos, ocuparse del Taoísmo se convirtió casi en una moda. Sobre las condiciones políticas y sociales, aparte de la magnífica obra de Richthofen, que siendo ante todo geográfica se ocupa también de estas cuestiones, sigue siendo útil como obra introductoria el viejo trabajo de divulgación de WILLIAMS, *The Midden Empire...* OTTO FRANKE ofrece un excelente esbozo en *Die Kultur der Gegenwart* (II,II,1), con literatura. Sobre las ciudades puede verse PLATH en los *Abb. der bayer. Akad. der Wiss.*, X. El mejor trabajo existente hasta la fecha sobre la economía de una ciudad china (moderna) es el de un discípulo de K. Bücher, el Dr. Niok CHING TSUR, *Die gewerbliche Betriebsformen der Stadt Ningpo*, en el suplemento 30 del *Zeitschrift f. d. ges. Staatsw.*, Tübingen, 1909. Sobre la religión de la China antigua (el llamado «Sinismo»), E. CHAVANNES en *Revue de l'hist. des Religions*, 34, pp. 125 ss. Para la religión y la ética del confucianismo y del taoísmo son recomendables, por seguir al máximo citas literales, los trabajos de DVOŘAK en *Darstellungen aus dem Gebiet der nicht-christlichen Religionsgeschichte*. Para el resto, véase W. GRUBE, «Die Religion der alten Chinesen», *Religionsgeschichtliches Lesebuch*, A. Bertholet (edit.), Tübingen, 1908, pp. 1-69 y BUCKLEY en *Lehrbuch der Religionsgeschichte*, Chantepie de la Saussaye (edit.), 3.^a edic., Tübingen, 1904. Los grandes trabajos

lladas. Sólo las ciudades tenían un patrón canonizado local con culto. El príncipe era sobre todo señor de la ciudad. La denomina-

de DE GROOT sobre la religión oficial superan por el momento a todos los demás. Su obra principal es *The Religious System of China*, que en los tomos aparecidos hasta la fecha trata sobre todo del ritual, y esencialmente de los rituales funerarios. Ofrece una panorámica de los sistemas religiosos hoy existentes en China en *Kultur der Gegenwart*. Sobre la tolerancia del confucianismo, su escrito polémico, muy temperamental, «Sectarianism and religious persecution in China», *Verh. der Kon. Ak. van Wetensch. te Amsterdam*, Afd. letterk., N. Reeks, IV, 1,2). Sobre la historia de las relaciones religiosas su artículo en el tomo VII de los *Archiv f. Religionswissenschaft*, 1904, y la recensión de Pelliot en el *Bull. de l'École française de l'Extrême-Orient*, III, 1903, p. 105. Sobre el Taoísmo, PELLIOU, *op. cit.*, p. 317. Sobre el Edicto Sagrado del fundador de la dinastía Ming (precedente del «edicto sagrado» de 1671), CHAVANNES, *Bull. de l'École Franç. de l'Extrême-Orient*, pp. 549 ss. Una exposición de la doctrina confuciana desde el punto de vista del moderno partido de la reforma de K'ang Yu-wei, es la de Cheng HUANG-CHANG, *The Economic Principles of Confucius and his School*, Tesis de la Universidad de Columbia, Nueva York, 1911.

Los influjos de los diferentes sistemas religiosos sobre las formas de vida quedan reflejados de modo muy intuitivo en el hermoso artículo de W. GRUBER «Zur Peking Volkskunde», en las *Veröff. aus dem Kgl. Mus. f. Völkerkunde*, Berlín, VII, 1901. Véase, del mismo, *Religion und Kultur der Chinesen*.

Sobre la filosofía china, W. GRUBE, en *Kultur der Gegenwart*, I, 5. Del mismo, *Geschichte der Chinesischen Literatur*, Leipzig, 1902. De la literatura misionera es muy valiosa, por reproducir numerosas conversaciones, Jos. EDKINS, *Religion in China*, 3.^a edición, 1884. Mucho de bueno contiene también DOUGLAS, *Society in China*. Para más literatura deben repasarse las conocidas grandes revistas inglesas, francesas y alemanas, además del *Zeitschrift f. verg. Rechtswissenschaft* y el *Archiv f. Rel. - Wissenschaft*.

Introducen de modo intuitivo a la moderna situación china los *Tagebücher* de RICHTHOFEN y los libros de Lauterer, Lyall, Navarra, y otros. Sobre el Taoísmo, véanse también las notas al cap. VII, *infra*.

Una moderna historia del desarrollo de la antigua China es la de E. CONRADY en el tomo III de la *Weltgeschichte* de VON OFLUGK-HARTTUNG (1911). Cuando se estaba imprimiendo esta obra llegó a mis manos la nueva de GROOT, *Universismus. Die Grundlage der Religion und Ethik, des Staatswesens und der Wissenschaft Chinas*, Berlín, 1918. De entre los esbozos breves, introductorios, remitiré especialmente al pequeño folleto de uno de los mejores especialistas, Frhr. VON ROST-HORN, *Das sociale Leben der Chinesen* (1919), y de la literatura anterior de este tipo puede mencionarse a J. SINGER, *Über soziale Verhältnisse in Ostasien* (1888).

Mucho más instructivo que muchos libros es el estudio de la colección de decretos imperiales dirigidos a los funcionarios, originariamente destinados sólo al uso interno de la administración, y que durante décadas han sido editados por ingleses interesados bajo el nombre de *Peking Gazette*. El resto de la literatura y las fuentes traducidas se citan en los lugares correspondientes. Para el lego, es una gran dificultad el hecho de que sólo esté traducida una pequeñísima parte de las fuentes documentales y monumentales. Desgraciadamente, no pude contar con la ayuda y el control de un especialista. De ahí que esta parte la publique sólo con fuertes reparos y con las mayores reservas.

ción para «estado» siguió siendo en los documentos oficiales, incluso de los grandes estados parciales, «nuestra gran ciudad» o «mi modesta ciudad». Todavía en el último tercio del siglo XIX, la definitiva sumisión de los Miao (1872) fue sellada por un *sinoikismo* forzado, un asentamiento conjunto en ciudades, exactamente del mismo modo que se hacía en la Roma antigua hasta el siglo III. En la práctica, la política fiscal de la administración china favoreció de modo muy fuerte a los habitantes de las ciudades a costa de los del campo². Asimismo, China fue desde muy antiguo sede de un comercio interior imprescindible para cubrir las necesidades de enormes territorios. Sin embargo, y en consonancia con la importancia sobresaliente de la producción agraria, hasta la Edad Moderna la economía monetaria estaba apenas tan desarrollada como pudiera estarlo en el Egipto ptolemaico. Suficiente prueba de esto es su sistema monetario (aunque en parte es el producto de una decadencia), que muestra una oscilación permanente en la paridad del cobre respecto a la plata en barras, tanto temporal como espacial, cuya acuñación estaba en manos de los gremios³.

El sistema monetario chino⁴ conserva rasgos de extremo arcaísmo junto con componentes aparentemente modernos. El carácter para «riqueza» mantiene todavía hoy la antigua significación de

² Ésta es también la conclusión de H. B. MORSE en su obra *The Trade and Administration of the Chinese Empire*, Nueva York, 1908, p. 74. El juicio está justificado por los siguientes hechos básicos: la ausencia de impuestos sobre el consumo y de cualesquiera otros impuestos sobre la riqueza mobiliaria, las bajas tarifas aduaneras hasta tiempos recientes, y una política de granos guiada únicamente por consideraciones de consumo. Pero, sobre todo, un comerciante rico podía conseguir con dinero prácticamente todo lo que le interesara, dada la condición del funcionariado.

³ La transición a este sistema, que se corresponde aproximadamente con nuestro dinero bancario (sirvió de modelo al Banco de Hamburgo), es algo secundario, pues fue producida por la reacuñación (con devaluación) y por la emisión de papel moneda por los emperadores. El informe publicado por la *Peking Gazette* el 2 de junio de 1896, juntamente con el decreto imperial, muestra la tremenda confusión que también en tiempos recientes podía producir una repentina contracción de la moneda de cobre en un lugar dado, la subsecuente emisión de billetes de banco locales y las diferencias en agio y la especulación con plata en barras resultantes de ambas, además de la impotencia de las medidas del gobierno. La mejor exposición de las cuestiones monetarias es la de H. B. MORSE, *op. cit.* op. V, pp. 119 ss. Pueden compararse, por demás, con J. EDKINS, *Banking and Prices in China*, 1905. De la antigua literatura china, Ssu-ma Ch'ien, edit. por CHAVANNES, vol. III, cap. XXX.

⁴ El término para dinero es «*buo*», medio de cambio («*pu buo*» significa medio de cambio valioso).

«concha» (*pei*). Parece que todavía en 1578 llegaban tributos en dinero de conchas de Yunan (¡una provincia minera!). Para «monedas» se encuentra un carácter que significa «concha de tortuga»⁵; «*Pu pe*», «dinero de seda», parece haber existido bajo los Chous, y en los más diversos siglos se encuentra que la seda se usa para el pago de impuestos. Perlas, piedras preciosas y estaño se citan, también, como soportes antiguos de la función dineraria, y todavía el usurpador Wang Mang (desde el año 7 después de C.) intentó en vano establecer una escala dineraria en la que junto al oro, la plata y el cobre funcionaron también como medios de pago los caparazones de tortugas y las conchas, mientras que, a la inversa, el unificador racionalista del imperio, Schi-Huang-Ti, sólo permitió monedas «redondas», pero además de las monedas de cobre, también de oro (*i* y *Ch'ien*) —según una fuente de poca confianza, por supuesto— prohibiendo —en vano— todos los demás medios de cambio y pago. No parece que la plata apareciera como metal amonedado hasta más tarde (bajo Wu Ti, a fines del siglo II a. de C.), aunque como impuesto (de las provincias del Sur) aparece desde 1035 a. de C. Sin duda alguna, esto se debió sobre todo a motivos técnicos: el oro provenía de arenas auríferas, y la obtención del cobre era desde antiguo relativamente fácil técnicamente, mientras que la plata sólo puede obtenerse mediante la minería propiamente dicha. Ahora bien, ni la técnica minera ni la de acuñación sobrepasó en China un nivel perfectamente primitivo. Las monedas, usadas supuestamente desde el siglo XII, y probablemente desde el siglo IX a. de C., y no provistas de inscripciones hasta aproximadamente el año 200 a. de C., no eran acuñadas, sino fundidas. Por esta razón, eran fácilmente imitables y de peso muy irregular, más todavía que las monedas europeas hasta el siglo XVII (casi un 10% de variación en las coronas inglesas). Dieciocho piezas de la misma emisión del siglo XI oscilaban, según un peso hecho por Biot, entre 2,70 y 4,08 gramos; 6 piezas de la emisión de 620 después de C., entre 2,50 y 4,39 gramos de cobre. Sólo por esto ya no constituían un patrón unívoco para su uso en la circulación. Las existencias de oro se veían esencial y repentinamente

⁵ Véase sobre esto el capítulo correspondiente de MORSE, *op. cit.*, y JOS. EDKINS, *Chinese Currency*, Londres, 1913: el trabajo, ya viejo pero todavía útil de BIOT en *N. Journ. Asiat.*, III, serie 3, 1837, que se apoya en lo esencial en la autoridad de Ma Tuan-lin. Hasta la corrección de las pruebas no me llegó la tesis de W. P. WEI, «The currency problem in China», en *Studies in History, Economics, etc.*, n.º 59 (1914), cuyo primer capítulo contiene algunos materiales.

aumentadas por los botines tártaros, para volver a caer enseguida. Por todo esto, el oro y la plata fueron desde antiguo sumamente raros; esta última pese a que, de por sí, hubiera merecido la pena explotar las minas incluso⁶ con la técnica de que se disponía. Así pues, el cobre fue la moneda corriente en la circulación cotidiana. Los analistas, en particular los de la época Han, conocían muy bien la mayor circulación de metales preciosos en Occidente. Las grandes caravanas de seda, formadas a partir de tributos en especie (eran anualmente un número elevado), traían al país oro occidental (se han encontrado monedas romanas). Pero esto acabó con el final del Imperio Romano, y hubo que esperar a la época del Imperio Mongol para que la situación mejorara.

La situación no se invirtió sino con el comercio con Occidente en los tiempos que siguieron a la apertura de las minas de plata mexicanas y peruanas, una parte importante de cuyo producto fluuyó hacia China como pago por la seda, la porcelana y el té. La devaluación de la plata en relación al oro (1368 = 4/1, 1574 = 8/1, 1635 = 10/1, 1737 = 20/1, 1840 = 18/1, 1850 = 14/1, 1882 = 18/1) no impidió que su permanente apreciación, consecuencia de su importancia en la economía monetaria, hiciera caer el precio del cobre en relación al suyo. Al igual que las minas, la creación de moneda era regalía del poder político: entre los nueve ministerios semilegendarios de Chou-Li se encuentra ya el maestro monedero. Las minas se explotaban en parte directamente, mediante trabajo de fronda⁷, en parte a través de particulares, pero siempre reserván-

⁶ Supersticiones geománticas, de las que después se hablará, llevaban a la suspensión de la explotación minera después de cada terremoto. Sin embargo, no es más que una exageración ridícula comparar las minas con las de Potosí, como hacen Biot y otros. Sobre esto, se tienen informes precisos desde Richthofen. Las minas de Yunnan deben haber producido, entre 1811 y aproximadamente 1890, sólo unos 13 millones de *taels*, pese al *royalty* relativamente bajo del 15 por ciento. Ya en el siglo xvi (1556) ocurrió que una mina de plata cuya apertura había costado 30.000 *taels* dio luego un rendimiento de sólo 28.500. Las repetidas prohibiciones de explotar el plomo impidieron la obtención de la plata como subproducto. Sólo mientras los chinos dominaron Camboya y Annam, donde Birmania era rica en plata, aumentó fuertemente el aflujo regular del metal; también afluyó plata, gracias al comercio con Occidente, a través de Buchara, sobre todo en el siglo xiii, como pago de la seda; más tarde, desde el siglo xvi, gracias al comercio exterior con los europeos. Si creemos a los *Anales*, la enorme *inseguridad* constituía, junto a la técnica deficiente, la razón básica de la baja rentabilidad habitual en las minas de plata.

⁷ La historia de la dinastía Ming escrita por el emperador Ch'ien Lung relata gigantescas *corveas* para la explotación de minas de oro (*Yutsuan tung kian*

dose el gobierno el monopolio de compra del producto⁸; los altos costos del transporte del cobre hasta las cecas de Pekín —que vendían el sobrante de las necesidades estatales— encarecían la fabricación considerablemente. Los costes eran ya de por sí muy altos. En el siglo VIII (752 según Ma Tuan-Lin), las 99 cecas existentes en aquel momento produjeron anualmente 3.300 *min* (mil piezas) de monedas de cobre cada una. Cada ceca necesitaba 30 obreros, y empleaba 21.200 *chin* (550 gramos) de cobre, 3.700 de plomo, 500 de estaño. Los costos de cada 1.000 piezas suponían 750, es decir, el 75 por ciento. A esto hay que añadir el exorbitante beneficio que se reservaban las piezas (monopolizadas)⁹ (25 por ciento nominal), que ya de por sí hacía vana toda esperanza de éxito en la lucha, constante a través de los siglos, contra la reacuña-ción, altamente rentable. Los distritos mineros estaban amenazados por invasiones enemigas. No era raro que el gobierno comprara del extranjero cobre para acuñar (Japón) o confiscara cobre privado a fin de satisfacer las grandes necesidades de la acuñación. Hubo períodos de tiempo en que la regalía y la explotación directa se extendía a todas las minas metálicas sin excepción. Las minas de plata pagaban una *royalty* muy elevado (en Kuantung, a mediados del siglo XIX, entre 20 y 33,33 por ciento, en aleación con plomo 55 por ciento) a los correspondientes mandarines, que tenían en ello su principal fuente de ingresos en aquella zona, contra un tanto fijo que ellos pagaban al gobierno. Las minas de oro (localizadas en particular en la provincia de Yunan), al igual que todas las demás, se daban en pequeñas parcelas para su explotación a pequeña escala por maestros mineros artesanos, que pagaban hasta un 40 por ciento en concepto de *royalty*, según la calidad de la mina. Todavía en el siglo XVII se nos informa de que todas las minas se explotaban con una técnica deficiente; el motivo para ello (aparte de las dificultades que originaba la geomancia, de que luego hablaremos)¹⁰, era el tradicionalismo general, que después co-

kang mu, trad. de Delamarre, París, 1861, p. 362); todavía en el año 1474 se habrían reunido 550.000 hombres.

⁸ La desfavorable relación entre el precio de compra y los costes basta para explicar lo defectuoso de la explotación.

⁹ Según WELL, *op. cit.*, p. 17, la antigua política monetaria china nada habría sabido de envilecimientos de la moneda. Esto es increíble, pues entonces las reacuña-ciones, notoriamente gigantescas, se habían hecho por nada. Además, los *Anales* refieren expresamente lo contrario (véase *infra*).

¹⁰ Sobre este efecto del *fêng-shui*, véase *Variétés sinologiques*, n.º 2 (H. HA-VRET, «La prov. de Ngan Hei», 1893, p. 39).

mentaremos, inherente a la estructura política, económica y espiritual de China, tradicionalismo que hizo fracasar vez tras vez todo intento serio de reforma monetaria. Desde tiempos antiguos (Chuang Wang y Ch'u) sabemos por los *Anales* de reacuñaciones del numerario, también de cómo fracasaban los intentos de imponer en la circulación las monedas empobrecidas. La primera reacuñación de monedas de oro —imitada muchas veces desde entonces— ocurrió en tiempos de Ching Ti, y originó grandes interrupciones del comercio. Pero el problema fundamental era, evidentemente, la oscilación de las disponibilidades de metal acuñable¹¹, mal bajo el que padeció el Norte, donde había que conducir la defensa contra los bárbaros de las estepas, con mucha mayor fuerza que el Sur, sede del comercio, y desde siempre mucho más rico en medios metálicos de circulación. La financiación de cualquier guerra originaba violentas reformas monetarias y la utilización de las monedas de cobre para la fabricación de armas (como hicimos los alemanes en tiempos de guerra con las monedas de níquel). El restablecimiento de la paz significaba la inundación del país con cobre por la venta libre del equipo del ejército por los soldados «desmovilizados». Todo trastorno político podía conducir a un cierre de las minas, y se nos relatan sorprendentes oscilaciones de los precios —incluso prescindiendo de las probables exageraciones— como consecuencia de la escasez y de la abundancia de moneda. Continuamente surgían masas de cecas privadas dedicadas a la reacuñación, sin duda toleradas por los funcionarios; incluso cada uno de los sátrapas burlaba continuamente el monopolio. En la desesperación por el fracaso de todos los intentos de establecer un monopolio monetario estatal, se recurrió repetidamente (la primera vez bajo Wen-Ti, en 175 a. de C.) a conceder la acuñación de moneda a cualquier individuo privado, siempre que la hiciera según modelos dados. Naturalmente, esto tenía por consecuencia el más completo caos del sistema monetario. Es verdad que, tras el primero de estos experimentos, Wu-Ti consiguió restablecer con bastante rapidez el monopolio y eliminar las cecas privadas, así como volver a elevar el prestigio de las monedas estatales mediante una mejora de la técnica (monedas de

¹¹ Según un comentario del *Wen hsiang tong kao*, que recoge Biot (*N. J. As.*, III, ser. 6, 1838, p. 278), las existencias de piezas monetarias en todo el país se estimaban bajo Yuan Ti (48-30 a. de C.) en 7.300.000 *yüan* de 10.000 *ch'ien* (monedas de cobre) cada uno; 330.000 eran propiedad del fisco (!). Los *Ma tuan li* consideraban bajas estas cifras.

canto firme). Pero este intento fue condenado finalmente al fracaso por la guerra contra los Hsiung-Nu (hunos), (factor que intervino en las crisis monetarias de todas las épocas), que se financió con dinero crediticio (de piel de ciervo blanca), y por la fácil imitabilidad de las monedas de plata. La escasez de metales acuñables bajo Yuan-Ti (40 a. de C.) fue tan grande como siempre¹² (consecuencia del caos político, tras el cual emprendió el usurpador sus vanos experimentos con escalas de 28 tipos de moneda). Desde entonces, no hay testimonios de que el gobierno volviera a intentar la acuñación de monedas de oro y de plata, que ya antes venían siendo raras. Luego, a imitación de los medios bancarios (florecientes en particular entre los mongoles), se hizo en el año 807, por primera vez, una emisión estatal de medios de circulación¹³, como las bancarias¹⁴, estas emisiones tenían al principio una cobertura en metálico, que se fue haciendo cada vez menor; la devaluación de los asignados y el recuerdo de las reacuñaciones de moneda fue haciendo que la divisa bancaria (se depositaban barras de plata como garantía de los medios de pago en el comercio al por mayor, contando en unidades *tael*) quedara establecida de modo inconvencional. Pero el patrón cobre, pese a sus bajos precios, no solamente significaba un monstruoso encarecimiento de la fabricación de monedas, sino que era sumamente incómodo para la circulación y el desarrollo de la economía monetaria, por los elevados costes de transporte: un cordón con 1.000 monedas de cobre (ch'ien) equivalía en un principio a una onza de plata, más tarde a media. Además, fueron extraordinariamente importantes las oscilaciones en las cantidades de cobre disponibles también en tiempos de paz, consecuencia de la utilización industrial y artística (estatuas de Buda), que se hacían sentir tanto en los precios como en la carga impositiva. Las fortísimas oscilaciones del valor de la moneda, con sus consecuencias sobre los precios, fueron también las que llevaron regularmente al fracaso los repetidos in-

¹² Según los *Anales (Ma tuan li)* el cobre se habría valorado al peso 1.840 veces más que el grano (otras fuentes hablan de 507 veces), mientras que, bajo los Han, el cobre habría valido entre 1 y 8 veces más que el arroz (también en Roma, durante el último siglo de la República, la relación de intercambio del trigo era sorprendente).

¹³ El papel dinero, «*p'ien-ch'ien*», del siglo x fue permutado por las cajas reales.

¹⁴ Lo pesado del hierro, utilizado como dinero, había hecho surgir ya en el siglo i en Sechuan certificados (*ch'ao tzu*) de la guilda de los dieciséis para uso mercantil; estos certificados acabaron siendo irredimibles por insolvencia.

tentos de instaurar un presupuesto unitario sobre la base de puros (o casi puros) impuestos en dinero: siempre se acababa recurriendo, al menos parcialmente, a la imposición en especie, de inevitables consecuencias estereotipadoras para la economía¹⁵.

¹⁵ Según los *Anales (Ma tuan-li)*, he aquí el capítulo de ingresos del Estado Chino en los tiempos antiguos:

	997 a. de C.	1021 d. de C.
Granos	21.000.000 <i>shib</i>	22.782.000 <i>shib</i>
Monedas de cobre	4.656.000 <i>kuan</i>	7.364.000 <i>kuan</i>
Tejido de seda bruta	1.625.000 <i>p'i</i> (piezas)	1.615.000 <i>p'i</i>
Tejido de seda fina	273.000 <i>p'i</i>	182.000 <i>p'i</i>
Hilo de seda	410.000 onzas	905.000 onzas
Gaze (seda finísima)	5.170.000 onzas	3.995.000 onzas
Té	490.000 libras	1.668.000 libras
Heno, fresco y seco	30.000.000 <i>shib</i>	28.005.000 <i>shib</i>
Leña	280.000 <i>shou</i>	?
Carbón (mineral)	530.000 <i>sheng</i>	26.000 <i>sheng</i>
Hierro	300.000 libras	—

Además, en 997, madera para flechas, plumas de ganso (para las flechas) y legumbres.

Y sin embargo, en 1021, cuero (816.000 *sheng*), cáñamo (370.000 libras), sal (577.000 *shib*) y papel (123.000 *sheng*).

En 1077, durante la reforma de Wang An-Shih, que, como veremos, reforzó la economía monetaria y estableció el monopolio sobre el comercio:

Plata	60.137 onzas
Cobre	5.586.819 <i>kuan</i>
Granos	18.202.287 <i>shib</i>
Tejidos bastos de seda	2.672.323 <i>p'i</i>
Hilo y tejidos ligeros	5.847.358 onzas
Heno	16.714.844 <i>shou</i> .

A esto se añade una abigarrada mezcla de tributos en té, sal, queso, salvado, cera, aceite, papel, hierro, carbón, cártamo, cuero, cáñamo, etc., que los analistas nos dan en su peso total (3.200.253 libras), cosa que carece de sentido. Por lo que respecta a las cantidades de grano, se hacía la cuenta de que 1 ½ *shib* era lo necesario mensualmente para una persona (pero el contenido de un *shib* variaba notablemente). Los ingresos en plata que aparecen en la última cuenta y faltan en las dos primeras se explican o por el monopolio del comercio o por la introducción de la costumbre, todavía hoy reinante entre los recaudadores de impuestos, de calcular en plata el valor de la moneda de cobre, o, quizás, porque la última cuenta es neta, las otras dos presupuestos.

Por el contrario, el primer balance de la dinastía Ming, de 1360, sólo contiene tres rubros:

Granos	29.433.350 <i>shib</i> ,
Dinero (de cobre y fiduciario)	450.000 onzas,
Tejidos de seda	288.546 piezas.

En relación al sistema monetario, el gobierno central estaba muy influido, además de por las necesidades inmediatas de la guerra y por otros motivos puramente fiscales, por la política de precios. Las tendencias inflacionistas —liberación de la acuñación, para animar la producción de moneda de cobre— alternaban con medidas contra los efectos de la inflación, como el cierre de parte de las cecas¹⁶. Pero lo que estuvo determinado sobre todo por la política monetaria fue la prohibición y el control del comercio exterior, en parte por miedo a una sangría de dinero si se liberaba la importación, en parte por la preocupación de una inundación de dinero extranjero si se liberaba la exportación de mercancías¹⁷. También la persecución de los budistas y taoístas estaba condicionada, además de por motivos político-religiosos esenciales, por otros de pura política monetaria: las estatuas de Buda, los vasos, paramentos, en general todo el uso de material acuñable inducido por el arte de los claustros, amenazaba de continuo la moneda; las fundiciones masivas llevaron a agudas escaseces de dinero, a tesaurizaciones del cobre, descensos de los precios, y, como consecuencia, a la economía natural¹⁸. Seguía a esto el saqueo sistemático de los monasterios por el fisco, el gravamen de las mercancías de cobre¹⁹; finalmente, se intentó²⁰ imponer un monopolio estatal sobre la fabricación de artículos de bronce y cobre, al que sucedió más tarde un monopolio sobre la fabricación de *todos* los objetos

Se nota un notable progreso del aumento de la plata y una caída de los numerosos impuestos en especie, que en esta época es evidente que aparecen sólo en los presupuestos provinciales, donde se consumen. Por este mismo motivo no sabemos cuáles eran las deducciones previas, y no puede hacerse mucho con estas cifras.

De 1795 a 1810 fluyeron hacia el gobierno central 4,21 millones de *shib* de grano (un *shib* = 120 libras chinas); en cambio los ingresos en plata experimentaron un aumento absoluto y relativo, proveniente del fuerte activo de la balanza comercial de China con Occidente desde el hallazgo de la plata americana. (La evolución reciente no nos interesa aquí).

Era costumbre en los antiguos tiempos, según los *Anales*, hacer que los distritos situados en torno a la ciudad suministraran los géneros de menor valor, y que creciera el valor de lo suministrado con la lejanía del distrito. Sobre los impuestos y sus efectos, *vide infra*.

¹⁶ Así, en 689 d. de C., según *Ma tuan-li*.

¹⁷ Así, en el 683 d. de C., la venta de grano al Japón (que entonces tenía patrón cobre).

¹⁸ Así en el 702, según los *Anales*.

¹⁹ Por primera vez en el año 780 d. de C.

²⁰ Los maestros monederos argumentaban así en el siglo VII: que mil unidades de cobre labradas como obras de arte (vasos) valían tanto como 3.600 unidades, siendo, por tanto, la utilización industrial del cobre más ventajosa que la monetaria.

metálicos (a fin de controlar a los monederos falsos). Ninguno de ambos monopolios podía ser durable. Como luego veremos, la prohibición, ejecutada con eficiencia variable, de que los funcionarios acumularan tierras condujo de continuo a importantes atesoramientos de cobre en sus manos; junto a impuestos muy elevados, en los tiempos de escasez monetaria²¹ se hicieron frecuentes los establecimientos de máximos para la posesión de dinero, debidos a la política de precios y por motivos fiscales. No mejoraron la situación los repetidos intentos de pasar al dinero de hierro, que durante mucho tiempo circuló como metal acuñable al lado del cobre. Una petición oficial, mencionada bajo Schi-Tong (siglo X), pedía la renuncia a la sobrevaloración de las monedas y la liberalización del uso de los metales, a fin de evitar los precios de monopolio de los productos metálicos y, con ellos, el estímulo para su empleo industrial; tal petición nunca fue atendida. Con puntos de vista semejantes se llevó la política de papel moneda. Sirvieron de ejemplo a imitar las emisiones de los bancos, que tuvieron en principio un neto carácter de certificados (para la usual seguridad del comercio al por mayor contra la confusión monetaria) y más tarde adoptaron el carácter de medios de circulación, en particular para remisiones interlocales. Presupuesto técnico del papel moneda era el surgimiento de la industria del papel, importada en el siglo II d. de C., y un procedimiento adecuado de impresión con madera²², en particular la talla en relieve en lugar del primitivo procedimiento *intaglio*. A principios del siglo IX, el fisco comenzó a privar a los comerciantes de las oportunidades de ganancia que ofrecía su cambio. Primeramente se había adoptado también el principio de fondo de garantía (entre 1/4 y 1/3) y también se encuentran más tarde emisiones de billetes basadas en el monopolio fiscal de los depósitos bancarios. Pero, naturalmente, las cosas no se detuvieron ahí. Los billetes, que al principio se imprimieron a partir de caracteres de madera, y luego a partir de calcografías, se deterioraban rápidamente a causa de la mala calidad del papel. O, al menos, como consecuencia de las guerras y de la escasez de metales para acuñar, se volvían pronto ilegibles. Así el papel moneda sufrió un continuo descrédito como consecuencia del empe-

²¹ En el año 817, y repetidamente desde entonces, no más de 5.000 *kuan* (un *kuan* = 1.000 *ch'ien*). se ponían plazos para la enajenación de lo excedente, proporcionales a su cuantía.

²² Parece que se empleó primero para los sellos oficiales de los funcionarios, que desde Shih Huang Ti señalan el paso del feudalismo al estado patrimonial.

queñecimiento del numerario hasta unidades insignificantes, del rechazo de los billetes deteriorados hasta la ilegibilidad, del cobro de una tarifa por costes de impresión al ser sustituidos por otros nuevos²³, y ante todo, por la desaparición de la reserva de metal²⁴ o, al menos, por la dificultad de convertirlos al trasladarse los lugares de conversión al interior²⁵, o porque la retirada de los billetes al principio se realizaba en plazos relativamente cortos, pero luego se hizo en plazos cada vez más largos (22-25 años)²⁶, y normalmente volviendo a pagar con nuevos billetes, de valor nominal a menudo disminuido²⁷, también porque, al menos parcialmente, no se los aceptó repetidamente para el pago de los impuestos; naturalmente, nada pudo contra ello la orden, a menudo repetida, de que todo gran pago debería realizarse en papel en cierta proporción²⁸, o la ocasional prohibición estricta de pagar con metálico. Por otra parte, la retirada total de los medios de pago en papel condujo repetidamente a la escasez de dinero y al descenso de los precios, y los aumentos planificados de los medios de circulación, que se intentaron a veces, fracasaban con la tentación, inmediata, de una inflación sin freno por razones fiscales. En circunstancias normales, la relación entre el papel y el metal circulante se mantuvo más o menos en el límite de Inglaterra en el siglo XVIII (1/10 o menos). Las guerras, la pérdida de los distritos mineros a manos de los bárbaros y (en extensión esencialmente menor) la valoración industrial, o más precisamente, artística, del metal en épocas de gran acumulación de riqueza o de fundación de monasterios budistas condujeron a la inflación; en particular la guerra tuvo como repetida consecuencia la bancarrota de los asignados. Los mongoles (Kublai Kan) intentaron una emisión escalonada de certificados de metal, muy admirada, como se sabe, por Marco Polo²⁹. Pero

²³ Así, en 1155, los dominadores tártaros de China exigían 1 1/2 por ciento.

²⁴ Todavía así en 1107. Los billetes se devaluaban hasta ser su valor real la centésima parte del nominal.

²⁵ Así, en 1111, año en que se emitió papel para la guerra fronteriza.

²⁶ Ésta fue la forma regular, recomendada también al principio por los comerciantes. Por tanto, los billetes eran convertibles.

²⁷ Las emisiones viejas o gastadas llegaban a canjearse por 1/10-1/3 de su valor nominal.

²⁸ Todavía en 1707, a causa de la guerra contra los tártaros, la mitad de todo pago superior a los 10.000 *ch'ien* tenía que hacerse en papel. Esto fue algo frecuente.

²⁹ La descripción de Marco Polo es inaceptable. No es posible que se descontara un 3 por ciento por canjear vales viejos por nuevos y que se diera su importe íntegro en «oro» y «plata», con así solicitarlo, a quienquiera que lo necesitase. Ni siquiera si se entiende que había que alegar una finalidad *industrial* (interpretación también

tuvo como resultado una monstruosa inflación del papel. Ya en 1288 tuvo lugar una devaluación del 80 por ciento. La enorme afluencia de plata, sin embargo, le hizo otra vez un sitio en la circulación. Se intentó entonces mantener una paridad tarifaria para el oro, la plata y el cobre (una paridad de 10 entre el oro y la plata, de hecho 10,25 a 1, de tal modo que la onza de plata fuera igual a 2.005 ch'ien, con una devaluación del cobre del 50%). Fue prohibida toda posesión privada de barras de oro y plata; los metales preciosos debían servir tan sólo como fondo de cobertura de los certificados. Se estatalizó la industria de metales nobles y de cobre, y el dinero metálico se dejó de acuñar totalmente. De hecho, esto condujo a un puro patrón de papel, y, con la caída de la dinastía, a su rechazo.

Los Ming reanudaron la acuñación regular de metal. La característica inestabilidad de la relación de paridad entre los metales nobles se revela en que se estableciera entonces entre el oro y la plata la relación de 4 a 1. Sin embargo, muy pronto se prohibieron ambos como dinero (1375), para poco después hacer lo propio con el cobre, *porque* el papel moneda que circulaba simultáneamente se devaluaba. Parece que el puro papel moneda se convertía así en el sistema dinerario definitivo. Sin embargo, el último año en que la Analística menciona el papel moneda es 1489, y el siglo XVI conoció intentos de acuñación forzada de cobre, que, sin embargo, fracasaron también. Hasta la afluencia de la plata europea como consecuencia del tráfico directo que comenzó en el siglo XVI no se volvieron a dar condiciones aceptables. A fines de este siglo, se introdujo el patrón plata (en barras, aunque en realidad era un patrón bancario) para el comercio al por mayor, y también volvió a funcionar la acuñación de cobre, con otra importante alteración de la relación entre el cobre y la plata en favor del cobre³⁰; pero el papel moneda (de todo tipo) continuó completamente suprimido desde la prohibición de los Ming en 1620, que los Manchúes mantuvieron, de modo que las existencias de metales amonedables, que desde entonces crecieron lenta pero considerablemente, produjeron la progresiva monetarización de los presupuestos del Estado. La emisión de billetes estatales en la segunda rebelión T'ai P'ing acabó con una devaluación y un rechazo semejantes a la de los asignados.

posible de sus palabras). También se refiere Marco Polo a ventas forzosas de metales preciosos a cambio de billetes.

³⁰ Descendió de 500:1 a 1.100:1 a mediados del siglo XIX, según se dice.

Obviamente, la circulación de plata en barras suponía muchas dificultades. Había que pesarla en cada caso, y se consideraba legítimo que los banqueros provinciales compensaran sus mayores gastos utilizando pesas distintas a las usuales en las ciudades portuarias. La ley había de ser comprobada por orfebres. Al crecer proporcionalmente los pagos en plata, el gobierno central exigió que se hiciera constar para cada barra su origen y el lugar donde hubiera sido contrastada. La plata se fundía en forma de zapato y tenía una ley distinta en cada comarca.

Es claro que estas complicaciones tenían que desembocar en el dinero bancario. En las plazas del comercio al por mayor, las guildas de banqueros cuyos certificados eran aceptados en todas partes se encargaron de sentar sus bases, y forzaron la abonabilidad de todas las deudas comerciales en dinero bancario. Ciertamente, durante el siglo XIX no faltaron recomendaciones para reintroducir el papel moneda estatal (memorial de 1831)³¹. Los argumentos eran exactamente los mismos de siempre, tal y como se formulaban ya a principios del siglo XVII y en la Edad Media: la utilización industrial del cobre ponía en peligro la circulación monetaria y la política de precios, además de poner en manos de los comerciantes el poder de disposición sobre el dinero. Pero no se hizo nada en este sentido. Los sueldos de los funcionarios, que eran el grupo de interés más poderoso, se pagaban esencialmente en plata. Amplias capas de entre ellos eran solidarios con los intereses del comercio en la no intervención del gobierno pequinés en estas materias, pues sus oportunidades de ingresos dependían del comercio. En todo caso, todos los funcionarios provinciales estaban unánimemente contra todo fortalecimiento de la hacienda, y sobre todo del control financiero del gobierno central, como más adelante veremos. Pese al fuerte descenso del poder de compra del cobre (aunque en los últimos siglos fuera continuo pero lento), y en parte también por su causa, la masa de la pequeña burguesía y de los pequeños campesinos estaba poco o nada interesada en el cambio del estado de cosas existentes. Podemos dejar de lado los detalles de técnica bancaria del sistema chino de cambio y crédito, haciendo solamente algunas observaciones. El *tael*, la unidad base de cuenta, aparecía en tres formas principales y en algunas otras secundarias. Las barras provistas del cuño de un banco y fundidas en forma de zapato tenían una ley muy poco fiable. Ningún decreto sobre la paridad de las monedas de cobre se mantenía ya en esta

³¹ J. EDKINS, *Chinese Currency, op. cit.*, 1890, p. 4.

época. En el interior, el patrón cobre era el único efectivo, pero, las reservas de plata y también el ritmo de su crecimiento, fueron muy importantes a partir de 1516.

Así pues, nos encontramos ante dos hechos muy peculiares: uno, que el fortísimo aumento de las reservas de metales preciosos originó, sin duda alguna, un cierto fortalecimiento del desarrollo de la economía monetaria, en particular, en las finanzas; pero esto no tuvo como paralelo una ruptura sino un indudable fortalecimiento del tradicionalismo, sin haber ocasionado, al menos de modo palpable, fenómenos capitalistas. Dos, que tuvo lugar un aumento colosal de la población (sobre cuya extensión hablaremos más adelante) sin que ello impulsara una conformación capitalista de la economía, o, a la inversa, sin que aquella recibiera impulso de ésta; más bien, este aumento parece haber sido ligado con (al menos) un estado estacionario de la economía. Esto necesita de explicación.

2. CIUDAD Y GREMIO

En Occidente fueron durante la Antigüedad las ciudades y durante la Edad Media las ciudades, la curia papal y los nacientes estados los portadores de la racionalización financiera, la economía monetaria y el capitalismo *políticamente* orientado. En China, hemos visto que los monasterios se consideraban incluso perjudiciales para el mantenimiento de un patrón metálico. No hubo en China ciudades que, como Florencia, crearan una moneda patrón y mostraran así el camino a la política monetaria del Estado. Y, según hemos visto, no sólo fracasó el Estado en su política monetaria, sino también en su intento de introducir una economía monetaria.

Hasta la época más reciente ha sido característico que las prebendas de los templos y de cualquier otra procedencia se evaluaran predominantemente en especie³². También la ciudad china,

³² Las prebendas de los funcionarios de las dinastías Ch'in y Han estaban jerarquizadas en 16 clases; en parte consistían en sumas fijas de dinero, en parte en sumas fijas de arroz (según cita Chavannes en el vol. II, apéndice I de su edición de Ssu-ma Ch'ien). Se consideraba signo de haber caído en desgracia imperial la denegación del privilegio de ofrecer la carne sacrificial como pago en especie. Sucedió esto, por ejemplo, a Confucio, según su biografía por Ssu-ma Ch'ien. En todo caso, en el entonces Turquestán chino se encuentran documentos con puros cálculos monetarios, como después veremos.

pese a todas las analogías, ha sido diferente de las ciudades de Occidente en puntos decisivos. El carácter chino para «ciudad» significa «fortaleza». Esto también era así en la Antigüedad y en la Edad Media de Occidente. La ciudad china de la Antigüedad era residencia del príncipe³³, y hasta la Edad Moderna continuó siendo en primera línea residencia de los virreyes y demás grandes funcionarios; un lugar en el cual, como en las ciudades de la Antigüedad y quizás en el Moscú de la servidumbre de la gleba, se gastaban sobre todo *rentas*; en parte rentas de la tierra, en parte prebendas funcionariales y otros ingresos políticamente condicionados de modo directo o indirecto. Por supuesto que, como en todas partes, las ciudades eran además sede del comercio y de la industria, pero con una exclusividad notablemente menor que en la Edad Media occidental. Pues también las aldeas tenían derecho a mercado bajo la protección del templo local. Las ciudades no tuvieron un monopolio del mercado garantizado por un privilegio estatal³⁴.

Pero la diferencia fundamental de las ciudades chinas, y de las orientales en general, con las de Occidente fue su carencia de especificidad política. La ciudad china no era una *polis* en el sentido antiguo, y no conocía un «derecho urbano» como la de la Edad Media. Pues no era una «comunidad» con privilegios políticos propios. Carecía de una ciudadanía en el sentido de un estamento militar ciudadano que se equipara a sí mismo, como en la Antigüedad occidental. Nunca surgieron confederaciones militares como la «Compagna Communis» en Génova, u otras «Conjuraciones», que lucharan o pactaran con los señores feudales de la ciudad por su autonomía, como tampoco surgieron fuerzas apoyadas en la propia capacidad militar del distrito urbano (cónsules, consejos, asociaciones políticas de gildas y gremios según el modelo de la *Mercadanza*)³⁵. Ciertamente, en todas las épocas estuvieron a la orden del día las revueltas de los habitantes de la ciudad contra los fun-

³³ Hasta el siglo IV a. de C., la construcción de piedra no comenzó a sustituir a la de madera. Hasta entonces, las residencias y las empalizadas que las cercaban se trasladaban con mucha facilidad y frecuencia.

³⁴ El trabajo de L. GAILLARD, S. J., sobre Nanking (*Var. Sinol.*, 23, Shangai, 1903) no ayuda mucho al conocimiento de las ciudades chinas.

³⁵ Volvemos a referirnos a la enorme importancia de los gremios en China. También destacaremos sus diferencias con los de Occidente y las bases en que se fundaban. Su importancia resulta todavía más sorprendente si se considera que tanto el poder *social* de las gildas sobre el individuo como su esfera de influencia económica eran mucho mayores de lo que nunca lo fueron en Occidente.

cionarios, obligándolos a huir a la ciudadela. Pero siempre con la finalidad de eliminar a un funcionario concreto, o una ordenanza concreta, sobre todo un nuevo impuesto, nunca para la consecución de una libertad política, siquiera relativa, fijada en una carta. La libertad, en su forma occidental, era difícilmente posible, aunque no fuera sino porque nunca se habían roto los lazos del *linaje*. El habitante inmigrado (y sobre todo el acaudalado) mantenía relación con su lugar de origen, con la tierra de sus antepasados y con el templo de su estirpe en su aldea de procedencia; es decir, todas las relaciones rituales y personales importantes. De modo semejante, quizás, a como el miembro del estamento campesino ruso mantenía su pertenencia dentro de su *Mir*, con los derechos y deberes que provenían en Rusia de este hecho, aun cuando hubiera encontrado sede para una actividad duradera en la ciudad como obrero de fábrica, jornalero, comerciante, fabricante o literato. Vestigios de circunstancias parecidas en Occidente son el Ζεὺς Ἐρκείος ciudadano ático y, desde Clístenes, su δῆμος, o el *Hantgemal* de los sajones³⁶. Pero en Occidente la ciudad era una «comunidad», y en la Antigüedad era al mismo tiempo una asociación de culto, mientras que en la Edad Media era una confraternidad juramentada. Sólo preludios de esto se encuentran en China, pero no están en modo alguno realizados. El Dios de la ciudad china no es más que un espíritu protector local, en modo alguno el dios de una *asociación*; por lo general, era más bien un mandarín urbano cano-nizado³⁷.

Todo se debe a la completa carencia de una asociación juramentada de residentes armados. Hasta el presente, ha habido en China gremios de comerciantes y artesanos, ligas de ciudades, y en algunos casos también «gildas de la ciudad», semejantes en lo externo a la «guilda mercatoria» inglesa. Veremos que los funcionarios imperiales tenían que tener muy en cuenta las diferentes asociaciones de los habitantes de la ciudad, y que, desde un punto de vista práctico, estas asociaciones tenían en sus manos la regulación de la vida económica de la ciudad en medida mucho más amplia y mucho más intensa que la administración imperial, y en muchos aspectos, mucho más firmemente que las asociaciones promedio de Occidente. En ciertos rasgos, las ciudades chinas recuerdan, en

³⁶ Desde luego, tampoco en China acontecía, ni de lejos, que todo habitante de la ciudad mantuviera la conexión con algún santo ancestral en su lugar de origen.

³⁷ En el panteón oficial, el dios de la riqueza era considerado como el dios *universal* de las ciudades.

apariencia, a las ciudades inglesas en la época de los *firma burgui* o en la época Tudor. Pero esta semejanza es puramente externa, con la diferencia, en modo alguno irrelatante, de que también entonces era consustancial a la ciudad inglesa la «Charter» que garantizaba las «libertades». Nada semejante existía en China³⁸. En agudo contraste con el Occidente, pero en conformidad con las condiciones indias, las ciudades, en cuanto fortificaciones imperiales, tenían más bien una autonomía cuya garantía jurídica era esencialmente menor, en la práctica, que la de las aldeas³⁹; la ciudad constaba formalmente de «distritos de aldeas» cada uno bajo un *tipao* (anciano) particular, y solía pertenecer a varios distritos administrativos inferiores (*hsien*), y en muchos casos incluso a varios superiores (*fu*), cada uno con una administración estatal completamente separada de la de los otros⁴⁰, lo que redundaba en provecho, principalmente, de los ladrones. Faltaba a las ciudades incluso la posibilidad puramente formal de concluir contratos, privados o políticos, de iniciar procesos, y, en general, de comparecer corporativamente, posibilidad que, por los medios que veremos, sí que poseían las aldeas. Esto no encontraba sustituto en el hecho de que, como también en India y en todo el mundo, de vez en cuando una ciudad se viera *de hecho* dominada por un poderoso gremio mercantil.

Puede explicarse esto por el distinto origen de las ciudades orientales y las occidentales. La ciudad antigua, por mucho que sus cimientos se hundan en la posesión de tierras, surgió sobre todo como ciudad comercial marítima; pero China era sobre todo un territorio interior. Por mucho que desde el punto de vista puramente náutico fuera un hecho el amplio radio de acción ocasional de los juncos chinos, y por muy desarrollada que estuviera la técnica náutica (brújula y compás⁴¹), sin embargo, la importancia relativa del comercio marítimo era muy pequeña en comparación con la

³⁸ Sobre la ciudad china, cf. E. SIMON, *La cité chinoise*, París, 1885 (poco preciso).

³⁹ Pues el funcionario honorario responsable ante el gobierno de la *tranquilidad* de un lugar (en inglés se lo llama «headborough», véase GILES, *China and the Chinese*, Nueva York, 1912, p. 77) no tenía además otra función importante que tramitar *peticiones* y levantar determinadas actas notariales. Tenía un sello (de madera), pero no era considerado como funcionario y estaba subordinado al último mandarín del lugar. Tampoco había en las ciudades impuestos *municipales* separados, sino contribuciones para las escuelas, el agua, los pobres, etc., prescritas por el gobierno.

⁴⁰ Pekín constaba de cinco distritos administrativos.

⁴¹ Utilizado sobre todo, desde luego, en el tráfico interior.

masa del comercio interior. Además de esto, China había renunciado desde siglos al propio poder marítimo, fundamento imprescindible del comercio, y finalmente, a fin de mantener la tradición, había limitado las relaciones con el extranjero, como es sabido, a un único puerto (Cantón) y a un pequeño número (13) de firmas concesionarias. El acabar así no fue algo casual. Ya el «canal imperial» se construyó únicamente, como atestiguan cualquier mapa y los informes que se conservan, para *evitar* la inseguridad de la vía marítima, originada por la piratería y sobre todo por los tifones, a los envíos de arroz desde el Sur hasta el Norte; todavía en la Edad Moderna, hay informes oficiales que explican que la vía marítima origina tales pérdidas al fisco que serían rentables los enormes costes de reconstrucción del canal. La ciudad interior específicamente occidental de la Edad Media, solía ser también, como la China y la del Asia anterior, una fundación de príncipes y señores feudales para la obtención de rentas monetarias y de impuestos. Pero al mismo tiempo, la ciudad europea se convirtió muy pronto en una asociación altamente privilegiada, con derechos establecidos que se ampliaron y podían ampliarse de modo calculado porque los señores feudales de la ciudad no poseían en aquellos tiempos los medios técnicos para su administración, y porque la ciudad era una asociación militar que podía cerrar sus puertas con éxito frente a un ejército de caballeros. Por el contrario, las grandes ciudades del Asia anterior, como por ejemplo Babilonia, se hicieron desde muy pronto dependientes en toda su existencia de la construcción de canales por parte de la burocracia real. Pese a la pequeñísima intensidad de la administración central, esto vale también para las ciudades chinas. Su prosperidad y su crecimiento dependieron muy fuertemente no de la osadía política y económica de sus propios ciudadanos, sino del funcionamiento de la administración imperial, sobre todo de la fluvial⁴². Nuestra burocracia occidental es joven y en parte ha tenido su primera escuela en las experiencias de las ciudades-estado autónomas. El funcionariado imperial chino era muy antiguo. Allí la ciudad fue, fundamentalmente, un producto racional de la administración, como ya su misma forma solía poner de manifiesto. En un principio se establecía

⁴² Lo mismo que en Egipto el Faraón sostiene en las manos el látigo como signo de su poder, así también el signo chino para «gobernar» (*chih*) identifica gobernar con llevar un bastón y, en la antigua terminología, con «regulación de las aguas», mientras que el concepto para «ley» (*fa*) se identifica con «soltar las aguas». Cf. PLATH, *China vor 4000 Jahren*, Munich, 1869, p. 125).

la empalizada o muralla, después, y a menudo por fuerza⁴³, se traía a la población, normalmente insuficiente en relación al área amurallada; con cada dinastía, cambiaba, como en Egipto, o la capital misma o por lo menos su nombre. Pekín, que finalmente se convertiría en residencia permanente, no fue hasta la Edad Moderna sino en muy pequeña medida una sede del comercio y de la industria de exportación.

La fuerza, como veremos asombrosamente pequeña, de la administración imperial implicaba, como ya se ha indicado, que los chinos «se gobernaban a sí mismos», *de hecho*, en la ciudad y en el campo. Como en el campo los linajes (sobre cuyo papel habremos de volver más a menudo), las asociaciones profesionales fueron en la ciudad, además de ellos (y sustituyéndolos para aquellos que no pertenecían a ningún linaje, o al menos a un linaje viejo y fuerte), señores soberanos de la total existencia de sus miembros. En ninguna parte (salvo, de modo diferente, entre las castas indias) estuvo tan desarrollada como en China la dependencia incondicional del individuo respecto de la guilda y del gremio (no había distinción terminológica entre ambos)⁴⁴. Con excepción de las escasas guildas monopolistas, que nunca disfrutaron de reconocimiento oficial por parte del gobierno estatal, se apropiaron con mucha frecuencia del hecho de la jurisdicción absoluta sobre sus miembros⁴⁵.

⁴³ Según la tradición, Shih Huang Ti decretó el *sinoikismo* de las 120.000 (?) familias más ricas de todo el país en su capital. La crónica de la dinastía Ming escrita por el emperador Ch'ien LUNG informa de diversos sinoikismos de familias *ricas* de Pekín en el año 1403: *Yu tsiuan tung kian kang mu*, trad. de Delamarre, París, 1865, p. 150.

⁴⁴ Véase sobre esto H. B. MORSE, *The Guilds of China*, Londres, 1909. Además, de la literatura más antigua, MACGOWAN, *Chinese Guilds, J. of the N. China Br. of the R. As. Soc.* 1888/89, y HUNTER, *Canton before treaty days, 1821-44*, Londres, 1882.

⁴⁵ Formalmente, esto parece haber sido particularmente cierto de las guildas *bue-kuan* (semejantes a las «hansas») de *funcionarios* y comerciantes procedentes de otras provincias, nacidas para la protección contra la enemistad de los comerciantes autóctonos (según consta ocasionalmente en el preámbulo de sus estatutos), y que datan, con seguridad, del siglo XIV, y probablemente del VIII. De hecho, el ingreso en ellas era forzoso, pues quien quería emprender *negocios* corría, si no, peligro de muerte. Poseía domicilios sociales, cobraban cuotas proporcionales al sueldo de los funcionarios o al volumen de negocios de los comerciantes, castigaban a los que recurrían a los tribunales contra otros miembros, proveían de sepultura en un cementerio especial que sustituía al de sus lugares de origen, pagaban las costas judiciales en caso de conflictos con no miembros y cuidaban de los recursos a la autoridad central (proveyendo, naturalmente, de las *douceurs* requeridas) contra las autoridades locales (por ejemplo, protestaron en 1809 contra prohibiciones

A su control estaba sometido todo lo que tenía importancia económica para ellos: pesos y medidas, moneda (acuñación de las barras de plata)⁴⁶, mantenimiento de los caminos⁴⁷, control de la concesión de créditos a los miembros y una especie de cartel de condiciones, podríamos decir⁴⁸, fijación de los plazos de libranza, almacenamiento y pago⁴⁹, primas de seguro y tipos de interés⁵⁰, persecución de los negocios ficticios o ilegales en general, cuidado de la compensación reglamentada a los acreedores en caso de traspaso del negocio⁵¹, regulación de los tipos de cambio del dinero⁵², adelantos a cuenta de mercancías largamente almacenadas⁵³, y sobre todo para los artesanos, regulación y limitación del número de aprendices⁵⁴, y eventualmente, garantía de los secretos de fabricación⁵⁵. Había guildas que disponían de patrimonios millonarios, a menudo invertidos en tierras comunes, que imponían contribuciones a sus miembros así como cuotas de ingreso y cauciones a los nuevos ingresados para su buen comportamiento, organizaban espectáculos y cuidaban del entierro de los miembros empobrecidos⁵⁶.

locales de exportación de arroz). Además de los funcionarios y los comerciantes, también los artesanos forasteros se agrupaban en gremios: alfilereros de Kiangsu y Taichow en Wenchow, orfebres de Ningpo también en Wenchow. Estas organizaciones son residuos de las organizaciones artesanales tribales. En todos estos casos, el poder absoluto de la guilda se debía a la situación de permanente amenaza en que vivían los miembros de la Hansa en un entorno extraño, lo mismo que la disciplina, fuerte pero en modo alguno tan rigurosa, de Hansas como las de Londres y Novgorod. Pero también las guildas y gremios de los naturales (*kung so*) ejercían un dominio casi absoluto sobre sus miembros mediante la expulsión, el boicot y el linchamiento (en el siglo XIX fue mordido hasta la muerte un miembro por infringir las prescripciones sobre el número máximo de aprendices..)

⁴⁶ Por ejemplo, la gran «guilda general» de Newchwang.

⁴⁷ La misma guilda.

⁴⁸ Difundido sobre todo entre las guildas *bue-kuan* («hansas»).

⁴⁹ La guilda del opio de Wenchow determina cuándo puede sacarse el opio al mercado.

⁵⁰ Así, las guildas de banqueros en Ningpo, Shangai y otros lugares determinan los tipos de interés, la guilda del té en Shangai las tasas de almacenaje y las primas de seguro.

⁵¹ Así, la guilda de los drogueros en Wenchow.

⁵² Las guildas de banqueros.

⁵³ Las guildas del opio, en virtud de la mencionada reglamentación de la época de venta.

⁵⁴ También de los procedentes de la propia familia.

⁵⁵ La guilda de los orfebres naturales de Ningpo, en Wenchow, prohibió admitir naturales de Wenshow o iniciarlos en el arte. En este caso se revela con especial claridad su procedencia de la especialización interétnica de los artesanos tribales.

⁵⁶ En cambio, la caridad y el carácter religioso (culto común) estaban menos

La mayoría de las asociaciones profesionales estaban abiertas (normalmente incluso eran obligatorias) a todo el que ejercía el oficio correspondiente. Sin embargo, no solamente se encuentran numerosos vestigios de viejos oficios de linaje y de tribu, que eran un monopolio hereditario de hecho o se fundaban en secretos heredados⁵⁷, sino también monopolios gremiales creados a consecuencia de la política fiscal o xenófoba de la administración estatal⁵⁸.

La provisión litúrgica de sus necesidades, a la que la administración medieval china intentó recurrir una y otra vez, hace plausible que la transición de los oficios de linaje y tribu, ejercidos de modo itinerante y con una división del trabajo *inter-étnica*, a la artesanía sedentaria, de aprendizaje libre, se realizara en muchos oficios a través de estadios intermedios que serían asociaciones obligadas al oficio y organizadas coercitivamente desde arriba a fin de asegurar el aprovisionamiento al Estado. Todavía bajo los Han había múltiples ocupaciones artesanales que eran secretos familiares estrictos, y el arte de la fabricación de la laca *fu-chou*, por ejemplo, se perdió completamente en la rebelión T'ai Ping, porque el linaje que lo guardaba fue exterminado. En general, faltó un monopolio urbano de los oficios. Por supuesto que se había desarrollado «la economía urbana», ese tipo de división local del trabajo entre campo y ciudad que se da en todas partes, encontrándose incluso algunas medidas de política económica específicamente urbanas. Pese a los muchos inicios, nunca maduró en China ese tipo de política urbana sistemática, que en la Edad Media europea llevaban adelante los gremios una vez que alcanzaban el poder. (Los gremios fueron los primeros en intentar verdaderamente una «política económica urbana»). En China, aunque los poderes públicos intentaron de modo ocasional un control litúrgico de los gremios, no crearon nunca un sistema de privilegios gremiales como el que hubo en la

desarrollados de lo que las analogías con Occidente harían suponer. A veces, las cuotas de ingreso eran pagadas a un Dios (tesoro del templo), pero seguramente esto se comenzó a hacer para sustraerlas al alcance del poder político. Sólo las guildas pobres, que no podían sostener un local social propio, usarían un templo como lugar de reunión. Los espectáculos que organizaban eran profanos (no «mysteria», como en Occidente). Las fraternidades religiosas (*bui*) no desarrollaban intereses religiosos de gran intensidad.

⁵⁷ Como en el caso mencionado de Ningpo, que tiene numerosos paralelos.

⁵⁸ En particular la guilda Co-hong en Cantón, cuyas trece firmas monopolizaron hasta el tratado de Nanking todo el tráfico exterior, siendo una de las pocas guildas que se basaba en privilegios formalmente concedidos por el gobierno.

alta Edad Media europea. Precisamente la carencia de estas garantías jurídicas llevó a las asociaciones profesionales chinas a cotas de un egoísmo sin miramientos desconocidas en Occidente. Hizo también que faltaran los fundamentos *jurídicos* firmes, públicamente reconocidos, formales y fiables, de una organización libre y regulada de modo cooperativo del comercio y de la industria, tal y como la conoció el Occidente, y que tanto favoreció el desarrollo del *pequeño* capitalismo en los oficios de la Edad Media occidental. El que faltaran, se debe a la carencia de un poder político-*militar* propio de las ciudades y las guildas, hecho éste que a su vez se explica por el temprano desarrollo de la organización de funcionarios (y de oficiales) en la administración y el ejército.

3. ADMINISTRACIÓN REAL Y CONCEPCIÓN DE LA DIVINIDAD, EN COMPARACIÓN CON EL ASIA ANTERIOR

En China, como en Egipto, la necesidad de regular los ríos, supuesto de toda economía racional, fue decisiva para el surgimiento de un poder central, que existe desde los tiempos a que se remonta todo recuerdo histórico seguro, y de su funcionario patrimonial. Muy claramente lo muestra, por ejemplo, la resolución de un pretendido cartel de príncipes feudales mencionado por Mencio y fechada en el siglo VII a. de C.⁵⁹ Pero, al contrario que en Egipto y en Mesopotamia, lo primario aquí, al menos en la China del Norte, germen político del imperio, era la protección contra las inundaciones por medio de diques y la construcción de canales para la navegación interior (ante todo para el transporte de forrajes), viniendo en segundo lugar la construcción de canales para el riego, de la que dependía totalmente en Mesopotamia el cultivo de los territorios desérticos. Los funcionarios de la regulación fluvial y la «policía» —mencionada ya en documentos muy antiguos como una clase *por debajo* de las «productivas» y por encima de los «eunucos» y «porteadores»— constituyeron el germen de la burocracia preliteraria, puramente patrimonial.

Puede preguntarse por la medida en que estas condiciones tu-

⁵⁹ La regulación de las aguas ya estaba instaurada en la época en que se desarrolló la escritura, y quizás esta última dependiera de la administración necesaria para lo primero. «Gobernar» (*chih*) significa «llevar el bastón en la mano», y la expresión antigua para «ley» (*fa*) tiene conexión con abrir las compuertas. (PLATH, *China vor 4000 Jahren*, op. cit., p. 125).

vieron, no solamente consecuencias políticas —lo que es incuestionable—, sino también consecuencias de naturaleza religiosa. El Dios del Medio Oriente estaba imaginado a imagen del rey terrenal. Para el súbdito mesopotámico y egipcio, que apenas conocía la lluvia, toda suerte y toda desgracia, ante todo la cosecha, dependían de la acción del rey y de su administración. El rey «creaba» directamente la cosecha. En algunas partes de la China meridional, donde la regulación del agua superaba en importancia a todo lo demás, pudo darse alguna lejana semejanza con esta situación, aunque en modo alguno con igual grado de coactividad. Aquí la transición directa del cultivo con azadón a la horticultura estuvo con seguridad condicionada por la irrigación. Por el contrario, en la China septentrional, la cuestión de los acontecimientos naturales, sobre todo de la lluvia, era mucho más importante para la cosecha pese a que también la irrigación experimentó un notable desarrollo. En el Oriente Medio, la antigua administración centralizada y burocrática favoreció sin duda la posibilidad de representarse al dios supremo como un rey del cielo que ha «creado» de la nada al mundo y a los hombres, y que, en consecuencia, como señor ético supraterráneo, exige de la criatura el cumplimiento de su deber; esta idea de dios, de hecho, sólo se impuso con fuerza en el Oriente Medio. Sin embargo, hay que añadir de inmediato que esta predominancia no se deduce sin más *únicamente* de las condiciones económicas. En el mismo Oriente Medio, el rey celeste no se vio elevado a la suprema posición de poder, y finalmente (aunque sólo en el Deuterocanónico en el exilio), a una posición sencillamente supramundana, más que allí donde (como en Palestina, pero no en los territorios del desierto) enviaba graciosamente la lluvia y el sol, fuentes de la fertilidad⁶⁰. Así pues, resulta claro que en estas concepciones opuestas de dios jugaron también un papel otros factores, que en buena parte no son de naturaleza económica, sino de política *exterior*. Desarrollemos esto un poco más.

La oposición entre las concepciones de la divinidad del Oriente Medio y el Oriente Lejano no se dio desde siempre de modo tan agudo. La antigüedad china conocía, por una parte, un dios campesino dual She-chi, procedente de la fusión del espíritu del suelo fértil (*Sbe*) y del espíritu de la cosecha (*Chi*), que había evolucionado hasta adquirir la naturaleza de una divinidad que imponía castigos por motivos éticos: y, por otra parte, el templo de los espíritus de los antepasados (*Chung-miao*), objeto del culto tron-

⁶⁰ Como veremos, esto es lo que reprocha Yahveh a los israelitas.

cal. Estos espíritus juntos (*She-chi-chung-miao*) constituían el objeto principal de los cultos locales rurales. Se trata de un espíritu protector del lugar al que en un principio se representaba todavía de modo naturalista, como una fuerza o sustancia mágica semimaterial, y cuya posición se correspondía más o menos con la de los dioses locales del Oriente Próximo, aunque la representación de éstos fuera desde muy pronto esencialmente más personal. Al crecer el poder de los príncipes, el espíritu de la *tierra* cultivable se transformó en el espíritu de los *territorios* principescos. Al desarrollarse una nobleza heroica, surgió también en China, como en la mayor parte de los sitios, un Dios Celeste personal, correspondiente más o menos al Zeus helénico, y al que el fundador de la dinastía Chou veneraba junto con el espíritu local en una unidad dualista. Al surgir el poder imperial, en un primer momento como poder suprafeudal sobre los príncipes, el sacrificar al dios del cielo, cuyo «hijo» alegaba ser el emperador, se convirtió en monopolio suyo; los príncipes ofrecían sacrificios a los espíritus del campo y de los antepasados, los *pater familias* a los espíritus ancestrales de su estirpe. Como en todas partes, también aquí los espíritus poseían un carácter marcadamente animista y naturalista; en particular el espíritu celeste (*Sbang Ti*) podía ser igualmente concebido como el cielo mismo o como el rey de los cielos; más tarde los espíritus, sobre todo los más poderosos y universales de entre ellos, fueron adquiriendo un carácter impersonal⁶¹, justo al contrario que en Oriente Medio, donde el creador personal y supramundano y rey del mundo se destacó por sobre los espíritus animistas semipersonales y sobre la divinidad local. La imagen de dios de los filósofos chinos fue durante mucho tiempo profundamente contradictoria. Todavía para Wang Ch'ung, aunque dios no debiera concebirse a imagen del hombre, tenía sin embargo un «cuerpo», una especie de fluido según parece. Este mismo filósofo fundamentaba su rechazo de la inmortalidad en la completa «carencia de forma» de Dios, a la que el espíritu humano —a semejanza del «Ruach» israelí— retorna tras la muerte; una concepción similar encuentra también expresión en inscripciones. Pero el carácter no personal

⁶¹ Bajo la dinastía Chou, como también acepta LEGGE (*Sbu Ching, Prolegomena*, pp. 193 ss), el dios personal celeste, junto al que estaban los «seis dignatarios», fue presuntamente reemplazado en el culto por las expresiones impersonales cielo y tierra. El espíritu del emperador y de sus vasallos cuya conducta era buena iba al cielo (de donde también podía aparecerse para dar avisos, LEGGE, p. 283). No había infierno alguno.

de estos supremos poderes supraterrénos fue acentuándose de modo cada vez más fuerte. En la sociedad confuciana desapareció la idea de un dios personal, que todavía tenía representantes en el siglo XI, a partir del siglo XII, bajo la influencia del materialismo Chu-Fu-tzu, al que el emperador K'ang Hsi, autor del *Edicto Sagrado*, consideraba todavía como una autoridad. Más tarde discutiremos el hecho de que esta evolución hacia la impersonalidad no se realizara sin la permanencia de vestigios de la concepción personal⁶². Pero en el culto oficial, precisamente, adquirió supremacía.

También en el Oriente semita, en un principio, el suelo fértil, el suelo con agua natural, era el «campo de Baal» al tiempo que su sede, y el Baal campesino de la tierra, en el sentido del suelo fértil, se convirtió en dios de las asociaciones políticas locales, es decir, del suelo patrio. Pero este suelo no fue más que la «propiedad» del dios, y nunca se concibió un «cielo» que, según el modelo chino, siendo al mismo tiempo impersonal y animado, hubiera podido aparecer como compitiendo con un señor del cielo. El Yahveh israelita era al principio un dios de las tormentas y las catástrofes naturales, que habitaba en los montes y venía en la guerra en ayuda de los héroes en forma de tormentas y nubes; era el dios federal de una confederación guerrera conquistadora, puesta bajo su protección por una alianza mediada por sacerdotes. De ahí que la política exterior fuera perpetuo dominio suyo, y que constituyera también la mayor preocupación de los más grandes de sus profetas, publicistas políticos de la época en que los poderosos estados conquistadores de Mesopotamia despertaban un tremendo pavor. Esta circunstancia determinó la conformación definitiva de su imagen: la política exterior era el escenario de sus actuaciones, donde se jugaba en la guerra el destino del pueblo. Por eso fue en primer lugar y ante todo, el dios de lo *extraordinario*: del destino guerrero de su pueblo. Pero como este pueblo no podía crear un imperio mundial, sino sólo un pequeño estado en medio de potencias mundiales a las que finalmente sucumbió, tampoco él podía ser un «dios

⁶² La inestabilidad de esta evolución se ve, por ejemplo, en una inscripción en la que el rey de Ch'in maldice a su enemigo el rey de Ch'u (año 312) porque éste «viola las reglas morales» y ha roto un tratado. El rey de Ch'in invoca sucesivamente, como testigos y vengadores: 1) al cielo; 2) al «señor de arriba» (es decir, a un dios personal celeste), y 3) al espíritu de un río (a cuyas orillas parece que se cerró el tratado). Véase la inscripción en el Apéndice III, vol. II de la edición de Ssu-ma Ch'ien por Chavannes, así como CHAVANNES, *Journal Asiatique*, mayo/junio, 1893, pp. 473 ss.

universal» sino a condición de que se convirtiera en un regidor supramundano del destino, ante cuyos ojos incluso el propio pueblo elegido no fuera más que una criatura, que, según su conducta, tan pronto podía ser bendito como condenado.

En cambio, el Imperio Chino de los tiempos históricos fue siempre, y cada vez más pese a todas sus campañas guerreras, un imperio mundial pacificado. Es cierto que los comienzos de la cultura china estuvieron bajo el signo de lo puramente militar. Shih, el posterior «funcionario» era primitivamente el «héroe». El «salón de estudios» (Pi-yung kung) donde, según el ritual, el emperador interpretaba personalmente a los clásicos, parece que fue primitivamente una «casa de hombres» o androceo (ἀνδρείον), tal y como se encuentra, en casi todo el mundo, entre los pueblos guerreros y cazadores; es decir, el lugar de reunión de la fraternidad juvenil en la edad en que «se acuartela» separadamente de sus familias, iniciándose *en las armas*, tras haber superado ciertas pruebas, mediante una ceremonia de investidura como las que todavía hoy se conservan. Está abierta a la discusión la medida en que se desarrollara un sistema típico de clases de edad. Puede derivarse con probabilidad de la etimología que la mujer era primitivamente la única encargada del cultivo de los campos; en todo caso nunca tomaba parte en los cultos *externos* a la casa. Es evidente que la casa de los hombres o androceo era la casa del jefe guerrero (carismático), donde se realizaban las transacciones diplomáticas —como el sometimiento de los enemigos—, donde se mantenían y guardaban las armas, adonde se traían los trofeos (orejas cortadas), donde la fraternidad juvenil ejercitaba el tiro rítmico (es decir, disciplinado) del arco, dependiendo de cuyos resultados el rey elegía a su séquito y a sus oficiales (de ahí el significado ceremonial que hasta los tiempos más recientes ha tenido el tiro con arco). Es incluso posible, aunque no seguro, que también los espíritus de los antepasados dieran allí su consejo. Si todo esto es cierto, serían acordes con ello las noticias que tenemos sobre la primitiva descendencia patrilineal: el «derecho materno» o matriarcado en la medida en que hoy podemos conocerlo, parece haber sido en todas partes la consecuencia sobre todo de la ausencia del padre del seno de la familia por motivos *militares*⁶³. Pero en los

⁶³ Sobre lo que precede, cfr. la excelente tesis doctoral de M. QUISTORP (un discípulo de Conrady), *Maennergeseellschaft und Alterklassen in alten China*, Leipzig, 1913. Sólo un especialista puede decidir si, como cree Conrady, el totemismo reinó en China alguna vez.

tiempos históricos todo esto resulta muy remoto. El combate individual del héroe, que en China como, al parecer, en toda la tierra e incluso en Irlanda, parece haber alcanzado su culminación gracias al empleo del *caballo* (al principio como tiro del carro de guerra), provocó la decadencia de las casas de hombres, orientadas hacia la infancia; en su lugar, apareció en primer plano el héroe individual intensamente ejercitado y ricamente armado. Pero también esta época «homérica» de China es muy remota, y parece que ahí, lo mismo que en Egipto o en Mesopotamia, esta *técnica* del combate caballeresco no condujo a una constitución *social* tan individualista como la de la Hélade «homérica» y la de la Edad Media. Probablemente, el contrapeso decisivo lo constituyó la dependencia de la regulación fluvial y, en consecuencia, de la autoridad burocrática autónoma del príncipe. Como en la India, la *provisión* de carros de guerra y armaduras se impuso a cada uno de los distritos. Por consiguiente, también el fundamento del ejército de caballeros era una contribución regulada por catastro, en vez de un contrato personal como en la asociación feudal de Occidente. Con todo, el «hombre noble», *chün tzu* (gentleman) de Confucio, fue primitivamente el caballero ejercitado en el uso de las armas. Pero el enorme peso de las necesidades económicas del estado impidió que los dioses de la guerra ascendieran nunca al Olimpo: el emperador chino cumplía con el rito de la reja, se convirtió en el patrón protector de la agricultura y dejó de ser desde muy antiguo un soberano caballeresco. Aunque los mitologemas puramente ctónicos nunca alcanzaron significado dominante⁶⁴, con el dominio de los literatos era completamente natural que la ideología tomara un giro cada vez más pacifista y viceversa, como veremos.

Desde la abolición del feudalismo, la fe *popular* representó el espíritu del cielo a entera semejanza de las divinidades egipcias, como una especie de instancia ideal de queja contra los dignatarios terrenos, desde el emperador hasta el último funcionario. También en China, como en Egipto (y también en Mesopotamia, aunque de manera menos marcada) la maldición de los oprimidos y pobres era especialmente temida como consecuencia de esta imagen burocrática (veremos más tarde cómo esto retroactuó sobre la vecina ética israelita). Es una característica enteramente específica de la mentalidad burocrática y al mismo tiempo *pacifista* que *esta* representación, y *sólo* ella, fuera la única arma, severamente temida que

⁶⁴ Restos de esto encuentra Quistorp en ciertos mitologemas que aparecen residualmente en Lao-tzu.

los oprimidos tuvieran de un lado, como una especie de supersticiosa Magna Charta contra los funcionarios y contra los privilegiados, incluidos los ricos.

La época de las verdaderas guerras populares, en todo caso, es en China anterior a las épocas históricas. Ciertamente con el orden burocrático estatal no quedó rota la época guerrera de China. Sus ejércitos llegaron a Indochina y al mismo centro del Turquestán. Las fuentes literario-documentales más antiguas loan por delante de todos los demás a los héroes *guerreros*. Sin embargo, según la concepción oficial, en los tiempos históricos sólo una vez fue proclamado como emperador por el *ejército* un general victorioso (Wang Mang, aproximadamente en el tiempo del nacimiento de Cristo); en realidad, esto ocurrió muchas más veces, pero siempre en las formas ritualmente prescritas o a través de una conquista o revuelta ritualmente reconocida contra un emperador ritualmente incorrecto. En la época entre los siglos VII y III a. de C., decisiva para la configuración espiritual de la cultura, el imperio era una asociación muy laxa de señoríos políticos, todos los cuales, por supuesto, reconocían formalmente la soberanía de un emperador políticamente impotente, pero que entre sí estaban continuamente en guerra y, sobre todo, en luchas por la consecución de la posesión de mayordomo. La diferencia frente al Sacro Imperio Romano de Occidente consistía sobre todo en que el señor supremo imperial era al mismo tiempo el supremo *sacerdote* legítimo, algo así como la posición que pretendió el papa occidental Bonifacio VIII; esto es muy importante, y se remonta a los tiempos prehistóricos. La imprescindibilidad de esta función determinó su mantenimiento. Gracias a ella, el emperador constituía un elemento esencial de cohesión cultural de los estados parciales, constantemente variable en su extensión y en su poder. La homogeneidad, al menos teórica, del *ritual* cimentó esta cohesión. Como en el medioevo occidental, esta unidad religiosa determinó la libertad ritual de tránsito de las familias nobles entre los estados; el hombre de estado noble pasaba sin impedimentos rituales del servicio de un príncipe al del otro. La unificación del imperio, que progresó con breves interrupciones desde el siglo III a. de C., pacificó el Imperio, al menos en principio y en teoría. Desde entonces, dejaron de ser posibles en su interior las guerras «ajustadas a derecho». El rechazo y el sometimiento de los bárbaros era una tarea puramente policial del gobierno. En consecuencia, el «cielo» no podía adoptar la figura de un dios heroico venerado en tiempos de guerra, victoria, derrota, exilio y nostalgia de la patria, y revelado en la irracionalidad de los

destinos del pueblo en política exterior. Exceptuando la época de las invasiones mongolas, desde la erección de la gran muralla estos destinos ya no eran en principio, ni lo bastante importantes ni lo bastante irracionales; y precisamente en las épocas de pacífico desarrollo de la especulación religiosa no eran lo bastante patentes como problemas que dominaran la entera existencia o como amenazas del destino que hubieran sido superadas; pero, sobre todo, no constituían algo que fuera de la incumbencia de la gente *común*. Si el trono era usurpado, o si las invasiones triunfaban, los súbditos cambiaban simplemente de señores, y en ninguno de los dos casos significaba esto un cambio del orden social, sino meramente un cambio de receptor de los impuestos⁶⁵. Por todo esto, un orden inquebrantable de la vida interior política y social, con siglos de antigüedad, era lo que en China agradaba al protector celeste, y el modo como se revelaba. También el dios israelita se hacía cargo de las relaciones sociales internas como ocasión de castigar, mediante la desgracia en la guerra, a su pueblo, por haberse apartado del antiguo orden federal que él había impuesto. Pero estas violaciones del orden no eran sino un pecado entre otros, en particular la idolatría, mucho más importante. Por el contrario, para los poderes celestes chinos el antiguo orden social era lo uno y el todo. El Cielo reinaba como protector de su perennidad y de su validez imperturbada, como sede de la paz garantizada por la soberanía de normas razonables, y no como fuente de irracionales peripecias del destino, temidas o deseadas. Tales peripecias significaban intranquilidad y desorden. Nada mejor para garantizar la paz y el orden interno que un poder que en su impersonalidad, y precisamente por ella, estaba específicamente por encima de todo lo terrenal, un poder al que tenía que serle ajena toda pasión, y sobre todo la «cólera», el atributo más importante de Yahveh. Estos fundamentos políticos de la vida china favorecieron también la victoria de aquellos elementos de la fe en los espíritus que se encuentran naturalmente preformados en todas partes donde la magia está en curso de evolución hacia el culto, pero que en Occidente vieron interrumpido su desarrollo por el surgimiento de los dioses heroicos y, por último, de un dios personal y ético, salvador del mundo, entre las capas *plebeyas*. Es cierto que también en China

⁶⁵ De ahí que O. Franke insista especialmente en que la dominación manchú no fue sentida como «dominación extranjera». En todo caso, esta afirmación no sería extensiva a los períodos de agitación revolucionaria, como testimonian vivamente los manifiestos de la rebelión Tai-Ping.

los cultos propiamente ctónicos, con su típica orgiástica, fueron exterminados por la aristocracia de caballeros y, más tarde, por la de literatos⁶⁶. No se encuentran ni danzas — desapareció la antigua danza guerrera —, ni orgías sexuales, ni orgías musicales, ni ningún otro tipo de delirios; apenas si quedó algún vestigio, y parece que sólo un acto ritual adoptó un carácter «sacramental», pero precisamente se trataba de un ritual no orgiástico. También en esto venció el dios celeste; según la biografía de Confucio de Ssu-ma Ch'ien, los filósofos fundamentaban esto del modo siguiente: los dioses de los montes y de los arroyos rigen el mundo, porque la lluvia viene de los montes. Pero el dios celeste venció como dios del orden celeste, no de las hordas de guerreros celestes. Se trata de un giro en la religiosidad específicamente chino que, por otros motivos y también de otro modo, alcanzó preponderancia en India: lo intemporal e irrevocable alcanzó la supremacía religiosa. Esto se produjo mediante la *unión* entre un ritual mágico inquebrantable y uniforme con el calendario. El *ritual* obligaba a los espíritus, el *calendario* era indispensable para un pueblo de campesinos. Así, las leyes de la naturaleza y las de los ritos se fundieron en la unidad del «tao»⁶⁷. Así, en vez de un dios creador supramundano, se percibió

⁶⁶ Hou T'u, uno de los seis ministros del emperador Huan Ti, fue deificado con el nombre de «genio de la tierra» (cf. la nota 215 de la p. LII de la *Schib Lub Kuob Kiang Yuh Tschü (Histoire géographique des XVI royaumes)*, traducida, editada y anotada por Michel, París, 1891. Según esto, es difícil que existiera ya en esta época un culto ctónico, pues entonces hubiera sido blasfemo un título así.

⁶⁷ Pues justo en esta *fusión* está, evidentemente, la fuente del «universismo» de la concepción del «tao», luego elaborado en un sistema cósmico de «analogías» mucho más inspiradas que los conceptos babilonios derivados de la observación del hígado, y, desde luego, que las concepciones «metafísicas» del antiguo Egipto (otras precisiones sobre la interpretación filosófica, que sobrepasen lo que tratamos en el capítulo VII, deben buscarse en el hermoso libro, ya citado, de DE GROOT sobre el *Universismus*; siendo puramente sistemático, este libro no aborda la cuestión de los orígenes). Pero es claro que fueron de importancia secundaria, la interpretación cronomántica de la confección del calendario y del calendario mismo, la estereotipificación absoluta del ritual y también la filosofía *racional* del Tao, conectada con lo anterior, y cuyo punto de partida es la Mística (de la que hablaremos después). El primer calendario (*Hsiab siao cheng*, «pequeño regulador») parece el menos sobrecargado de tales *theologoumena*, cuyo desarrollo comenzó, evidentemente, después de la reforma del calendario de Shih Huang Ti. Más tarde, el gobierno, persiguiendo severamente toda confección privada no autorizada de calendarios, producía un texto básico de cronomancia, el *Shih hsien shu*, que imprimía en ediciones masivas y proporcionaba el material a los «maestros de los días», los cronomantes profesionales. El antiquísimo cuerpo encargado del calendario, *La shib* («escribas superiores») dio lugar luego a los de astrónomos, encargados del

como lo último y lo supremo a su ser por encima de los dioses, impersonal, siempre igual a sí mismo, eterno en el tiempo, que al mismo tiempo era vigencia intemporal de un cosmos eterno. El poder impersonal celeste «no hablaba» a los hombres. Se les revelaba en el modo como la tierra era regida, esto es, en la firmeza del orden de la naturaleza y de la tradición, que era una parte del orden cósmico; y también, como en todas partes, en lo que *acontecía* a los hombres. El bienestar de los súbditos era prueba de la satisfacción divina, es decir, del correcto funcionamiento de los órdenes. Todos los malos sucesos, por el contrario, eran síntomas de una interferencia de poderes mágicos en la armonía providencial entre cielo y tierra. Esta representación optimista de la armonía cósmica, fundamento absoluto de la China, fue desarrollándose paulatinamente a partir de la primitiva creencia en los espíritus. Lo primitivo⁶⁸ fue aquí como en otros lugares, el dualismo entre los espíritus buenos y malos, útiles y dañinos, el *shen* y los *kuei*, que llenaban el universo entero y se manifestaban tanto en los acontecimientos naturales como en la acción y en la suerte de los hombres. También el «alma» del hombre se concebía, en correspondencia con el supuesto universalmente extendido de una pluralidad de fuerzas anímicas, como compuesta de la sustancia *shen* procedente del cielo y de la sustancia *kuei* de origen terrenal, que tras la muerte, se volvían a separar. La doctrina común a todas las escuelas filosóficas resumió posteriormente a los espíritus «buenos» como el principio *Yang*, celeste y masculino, y a los malos como el principio *Yin*, terrenal y femenino, de cuya combinación habría surgido el mundo. Ambos principios eran eternos, como el cielo y la tierra. Pero también en China, como casi en todas partes, la consecuencia de este dualismo se vio suavizada y orientada en dirección optimista por la identificación del carisma de los brujos y los guerreros, portador de salvación para los hombres, con los espíritus *shen* originarios del *kang*, el poder celeste benefactor. Así, siendo evidente que el hombre carismáticamente cualificado tenía poder sobre los malos demonios (los *kuei*), y siendo seguro que el poder celestial era también el supremo y

calendario, y astrólogos, encargados de la interpretación de los portentos, así como a los *Anales* de la corte, concebidos en estilo puramente ejemplar y paradigmático, y cuyo personal era originariamente el mismo encargado del calendario. Véase *infra*.

⁶⁸Sobre lo que sigue, cf. DE GROOT, *Rel. of the Chin.*, en particular pp. 33 ss, 55 ss.

benigno conductor del orden social, los espíritus *shen* tenían que ser apoyados en su actuación sobre el hombre y el mundo⁶⁹. Pero para ello bastaba que los espíritus *kuei* de naturaleza demoníaca, se mantuvieran en reposo; entonces funcionaba correctamente el orden protegido por el cielo, pues sin *permisión* del cielo los demonios no podían hacer daño alguno. Dioses y espíritus eran seres poderosos. Pero ningún dios individual, ningún héroe divinizado, y ningún espíritu por poderoso que fuera, era «omnisciente» o «todopoderoso». En caso de desgracia de un hombre piadoso la sobria sabiduría práctica de los confucianos constataba, sencillamente, que «la voluntad de Dios a menudo es inestable». Por mucho que estos seres suprahumanos fueran más fuertes que el hombre, se encontraban, sin embargo, muy por debajo del supremo poder impersonal del cielo, y también de un pontífice imperial que estuviera en su gracia. Según estas ideas, sólo este poder celeste y los poderes impersonales a él semejantes podían ser considerados objeto de culto de la comunidad suprapersonal, y determinaban su destino⁷⁰. Por el contrario, el destino del individuo podía ser determinado por espíritus individuales sobre los que se influía mágicamente.

⁶⁹ Con este argumento se hizo frente en ocasiones al excesivo poder de las concubinas del emperador: la dominación femenina significa predominio del *yin* sobre el *yang*.

⁷⁰ En el culto estatal, eran venerados, según la clara y muy precisa exposición de De Groot en su *Universismus*: 1) el «cielo», que, sin embargo, según De Groot, en los grandes actos sacrificiales aparecía como primus inter pares de los espíritus ancestrales del emperador; 2) la tierra («emperatriz tierra»); 3) los antepasados del emperador, y también 4) She Chi, el espíritu tutelar del suelo y los frutos de los campos; 5) el sol y la luna; 6) Sheng Nung, el *archegethes* de la agricultura; 7) el *archegethes* del cultivo de la seda, femenino (oficiaba la emperatriz); 8) los grandes emperadores, y desde 1772 todos los emperadores de las dinastías anteriores, *excepto* los que sufrieron muerte violenta o fueron derribados por revoluciones triunfantes (señal de falta de carisma); 9) Confucio y algunos corifeos de su escuela. A todos éstos les sacrificaba *personalmente el emperador*. Hay que añadirles: 10) los dioses de la lluvia y el viento (T'ien Shen) y los dioses de las montañas, ríos y lagos (Ti Ke); 11) Júpiter como dios del calendario (el espíritu del gran año, Júpiter); 12) el *archegethes* de la medicina junto con el dios de la primavera (*quizás* un indicio de que el origen de la terapéutica mágica se encuentra en alguna antigua orgiástica ctónica); 13) el dios de la guerra (el general canonizado Kuan-ti, siglo II o III d. de C.); 14) el dios de los estudios clásicos (dios protector contra la hechicería); 15) el espíritu del Polo Norte (canonizado en 1651); 16) el dios del fuego, Huo Shen; 17) los *dioses de los cañones*; 18) los dioses de las fortalezas; 19) «el sagrado monte del este»; 20) los dioses dragones y los del agua, o los dioses de la construcción, los tejares y los graneros; 21) los funcionarios provinciales canonizados. A éstos, normalmente, les sacrificaban los funcionarios correspondientes.

Con estos últimos se trataba primitivamente siguiendo un principio de mutualidad: tantos actos rituales por tantos beneficios. Si se ponía de manifiesto que un espíritu protector no era lo bastante fuerte como para proteger a los hombres, pese a todos los sacrificios y virtudes, había que cambiarlo. Pues sólo el espíritu que *daba pruebas* de ser realmente poderoso merecía veneración. Estos cambios sucedían con frecuencia en la realidad, y en particular el emperador otorgaba reconocimiento como objetos de la veneración, título y rango a los dioses que habían probado su poder y, eventualmente, se los volvía a retirar⁷¹. La demostración del carisma era la única legitimación de un espíritu. Es cierto que, como a continuación veremos, el emperador era responsable de la desgracia. Pero también suponía una vergüenza para el dios que por un oráculo sobre el destino o por cualquier otra indicación había dado pie a una empresa desgraciada. Todavía en 1455, un emperador hizo un discurso de castigo al espíritu del monte Tsai. En otros casos, a estos espíritus se les negaban culto y sacrificios. Ssu-ma Ch'ien relata en su biografía de Shih-Huang 'i, el racionalista de entre los grandes emperadores y el unificador del imperio, que hizo castigar a un monte, deforestándolo, por haberse mostrado su espíritu pertinaz al dificultarle el acceso.

Puede verse cómo, en último término, resultó canonizada prácticamente toda organización externa del Estado, con sus espíritus. Pero los sacrificios supremos se ofrecían, evidentemente, a los espíritus impersonales.

⁷¹ La *Peking Gazette* rebosa de instancias de funcionarios solicitando tales canonizaciones, que incluso coinciden con los procedimientos católicos en que el avance era gradual y dependía de la demostración de otros milagros. Así, en 1873, en base al informe del Gobernador correspondiente sobre el comportamiento de un «presiding spirit of the Yellow River» ante el peligro de una inundación, se autoriza su admisión en el culto en principio, pero la solicitud de concesión del título honorífico se deja en suspenso hasta que se sepa si ha seguido haciendo méritos. Cuando en 1874 (*Peking Gazette* del 17-12) se informa de que su retrato había frenado el aumento de una amenazadora crecida, recibió el título correspondiente. Con fecha 17 de julio de 1874 (*Peking Gazette*) se solicita el reconocimiento de la fuerza milagrosa de un templo del dios dragón en Hunan. El 23 de mayo de 1878 se concede un nuevo título de «espíritu del dragón» (*Peking Gazette*). De igual modo, solicitaron, por ejemplo, en 1881 los funcionarios competentes (*Peking Gazette* de 26-4) la concesión de un ascenso a un antiguo mandarín, de la comarca del río ya difunto y canonizado, por haber sido visto su espíritu flotando sobre las aguas y deteniendo su desbordamiento con gran peligro propio. Solicitudes semejantes de funcionarios muy conocidos en Europa (Li Hung-chang, *Peking Gazette* de 2 de diciembre de 1878, por ejemplo) son sumamente frecuentes. Un censor protestaba, el 31 de noviembre de 1883, como *advocatus diaboli*, contra la canonización de un mandarín por no haber sido su administración destacable en ningún sentido (*Peking Gazette*).

4. LA POSICIÓN CARISMÁTICA Y PONTIFICAL DEL MONARCA CENTRAL

Ahora bien, lo mismo le ocurría al emperador, en consonancia con el principio carismático del dominio. En realidad, toda la construcción resultaba del hábito de su realidad política. Él también tenía que *demostrar* con sus cualidades carismáticas que el cielo lo había llamado como señor. Aunque atemperados por el carácter hereditario del carisma, se reflejan en ella los genuinos fundamentos de la dominación carismática. En todas partes fue el carisma una fuerza extraordinaria (*maga, orenda*), cuya presencia se manifestaba en el poder mágico y en el heroísmo; pero entre los novicios, su existencia había de establecerse mediante unas pruebas de ascesis mágica (y/o, según otras representaciones, por la adquisición de un «alma nueva»). Originariamente, la cualidad carismática podía perderse; el héroe o el mago podía verse «abandonado» por su dios. La posesión del carisma sólo estaba garantizada mientras se *confirmaba* por la repetición de prodigios o por nuevas acciones heroicas; o, por lo menos, mientras el mago o el héroe no se expusiera a sí mismo o a sus seguidores a evidentes desgracias. Originariamente, la fuerza heroica se consideraba una cualidad tan mágica como las fuerzas «mágicas» en sentido estricto: mago de la lluvia, de las enfermedades, o poseedor de artes técnicas extraordinarias⁷². Para la evolución cultural fue decisiva la cuestión de si el carisma *militar* de los príncipes de la guerra y el carisma *pacifista* del mago (que, normalmente, era meteorológico) se encontraban o no en una misma mano. En el primer caso (el del cesaropapismo) la cuestión consistía en cuál de los dos había sido en *principio* el fundamento para el desarrollo del poder soberano. Ahora bien, en China, tal como ya hemos visto en detalle anteriormente, acontecimientos fundamentales, para nosotros prehistóricos, que quizás tuvieran que ver con la gran importancia de la regulación fluvial⁷³,

⁷² En el mundo de las representaciones animistas y preanimistas es completamente imposible una *separación* estricta entre lo que es «prodigio» y lo que no. También el arar y cualquier acción cotidiana dirigida a tener éxito era un «prodigio» en el sentido de que necesitaba determinadas «fuerzas» específicas, y, más tarde, «espíritus». Sólo cabe una distinción *sociológica*: o la posesión de cualidades *extraordinarias* distinguía el estado de éxtasis del estado ordinario, y al mago de profesión del hombre común. Lo «extraordinario» se convirtió luego, en una línea racionalista, en «sobrenatural». El artista que elaboró los paramentos del templo de Yahveh estaba poseído por el «*ruach*» de Yahveh, como el curandero de la fuerza que lo hace capaz de curar.

⁷³ Pero que no puede explicarse solamente a partir de esto. De lo contrario hubiera acontecido también la misma evolución en Mesopotamia. Es preciso acep-

hicieron surgir el imperio del carisma *mágico*. Se unieron la autoidad profana y la religiosa en una misma mano, pero con fuerte predominio de la última. El carisma mágico del emperador se tenía también que confirmar, desde luego, en los éxitos guerreros, o, al menos, en la ausencia de derrotas sonadas; pero sobre todo en un buen tiempo para la cosecha y en la tranquilidad y el orden interiores. Las cualidades personales que el emperador había de poseer para ser agraciado con el carisma, las fueron decantando los ritualistas y los filósofos primero hacia lo ritual y luego hacia lo ético; el emperador tenía que *vivir* según los preceptos rituales y éticos de los antiguos escritos clásicos. Y así, el monarca chino fue ante todo pontífice: el antiguo «hacedor de la lluvia» de la religiosidad mágica⁷⁴ traducido a lo ético. Del mismo modo que el «cielo» éticamente racionalizado protegía un orden eterno, así también el carisma del monarca dependía de sus virtudes éticas⁷⁵. Como todo señor genuinamente carismático, era monarca por la gracia de Dios, pero no a la manera cómoda de los gobernantes modernos, que sobre la base de esta cualidad pretenden no responder sino «ante Dios» —es decir, en la práctica ante nadie— por sus torpe-

tar que, como Jellinek ha hecho ya notar en alguna ocasión, esta evolución, de central importancia, de la relación entre *sacerdotium* e *imperium* se debe muchas veces a circunstancias históricas «causales», fuera de nuestro alcance.

⁷⁴ La ausencia de lluvia (o nieve) provoca, en consecuencia, las más excitadas interpretaciones y propuestas en el círculo de la corte y de los funcionarios del ritual, y la *Peking Gazette* rebosa en tales casos de instancias para que se tomen toda clase de medidas mágicas. Por ejemplo, durante la amenazadora sequía del año 1878 (véase en particular la *Peking Gazette* de 11 y 24 de junio de 1878), después de que el *Yamen* (comité) de los astrónomos del Estado, tras referirse a las autoridades astrológicas clásicas, hubiese apuntado a la colaboración del sol y de la luna, el informe de un miembro de la academia Hanlin avisa sobre la inquietud que podría provocarse, y pide que el dictamen se haga público, pero que el emperador, todavía niño, sea protegido de las habladurías de los eunucos sobre malas premoniciones y que se vigile el palacio. Por lo demás, no faltaría la lluvia si las emperatrices regentes cumplieran con sus deberes morales. Este informe fue publicado con explicaciones tranquilizadoras acerca de la conducta de las altas damas, y con una alusión a la lluvia que había caído en el intervalo. En el mismo año, una «niña-ángel» (una anacoreta muerta en 1469) fue propuesta para la canonización por sus frecuentes auxilios durante los períodos de hambre (*Peking Gazette*, 14 de enero de 1878), y se hicieron además muchas promociones de este tipo.

⁷⁵ Este principio fundamental de la ortodoxia confuciana se enfatiza de continuo en numerosos edictos imperiales, en dictámenes y en instancias de la academia de Hanlin. Así, en el dictamen del «profesor» de Hanlin mencionado en la nota anterior, que volveremos a traer a colación más veces, se dice: «It is the practice of virtue *alone* that can influence the power of Heaven...» (cf. también las notas siguientes).

zas. El emperador chino gobernaba en el antiguo y genuino sentido de la dominación carismática. Por lo que acabamos de decir, esto significa que había de probarse como «hijo del cielo», como gobernante querido por el cielo, haciendo que le fuera bien al pueblo. Si no podía era porque el carisma le faltaba. Por consiguiente, si los ríos desbordaban los diques: si la sequía perduraba a pesar de todos los sacrificios, era porque, como expresamente se enseñaba, el emperador no poseía las cualidades carismáticas que el cielo exigía. Entonces, el emperador hacía penitencia pública por sus pecados. Tal confesión pública de los pecados la menciona la Analística ya de los príncipes del período feudal⁷⁶, habiéndose mantenido la costumbre hasta tiempo reciente: todavía en 1832 la lluvia sobrevino rápidamente tras una de estas penitencias públicas del emperador⁷⁷. Y cuando esta penitencia pública no servía, tenía que esperar que lo destronaran, y en el pasado, incluso que lo sacrificaran. Como los funcionarios, estaba expuesto a la sanción oficial de los censores⁷⁸. Más aún, un monarca que ofendiera el antiguo y firme orden social, parte del cosmos que, como norma y armonía impersonal está sobre toda divinidad; un monarca que, por ejemplo, alterara el derecho natural absolutamente divino de la piedad hacia los antepasados, demostraría con ello, según una teoría que no era en absoluto irrelevante, haber sido abandonado por el carisma y haber caído bajo el dominio de los demonios. Habiéndose convertido así en un particular, podía ser muerto⁷⁹.

⁷⁶ TSCHEPE, *op. cit.*, p. 53.

⁷⁷ En el año 1899 (*Peking Gazette* del 6 de octubre) se encuentra un decreto del emperador (puesto bajo la tutela de la emperatriz viuda por un golpe de estado de ésta) en el que denuncia sus pecados como probable motivo de la sequía reinante, y solamente añade que también los príncipes y ministros tienen parte de culpa por su conducta incorrecta. En situación análoga, las dos emperatrices regentes prometieron, en 1877, seguir el consejo de un censor y mantenerse en su «reverential attitude», pues con ella habían ya contribuido a que se acabara la sequía.

⁷⁸ Véase la nota anterior. Como en el año 1894 un censor hubiera criticado como inconveniente la intromisión de la emperatriz viuda en los asuntos del Estado (véase el informe en la *Peking Gazette* de 28 de diciembre de 1894) fue depuesto y condenado a trabajos forzados en los caminos de posta de Mongolia, pero no porque la crítica hubiera sido incorrecta en sí, sino porque había criticado de oídas, en vez de apoyarse en pruebas. Mejor había entendido en 1882 las intenciones de esta enérgica mujer un miembro de la academia que (*Peking Gazette*, 19 de agosto de 1882) expresó el deseo de que la emperatriz madre tuviera a bien cuidarse más de los asuntos de gobierno, porque, dado que el emperador era todavía tierno y joven, y siendo el trabajo lo mejor para los miembros de la dinastía, de otro modo, el entorno de la emperatriz comenzaría a criticar su educación.

⁷⁹ Frente a esta teoría de la responsabilidad del monarca, había, desde luego,

Naturalmente, no podía matarlo cualquiera, sino sólo los grandes funcionarios, de modo parecido a como, según Calvino, sólo los estamentos tenían derecho de resistencia⁸⁰. Pues también el pilar del orden estatal, el funcionariado, se consideraba participante del carisma⁸¹, y por ello, en el mismo sentido que el monarca, una institución de derecho divino, a pesar de que, hasta nuestros días, el funcionario individual, pudiera ser *amovible ad nutum*. Pues también su idoneidad estaba condicionada carismáticamente: cualquier disturbio o desorden de tipo social, cósmico o meteorológico que ocurriera en su demarcación, demostraba que no tenía la gracia de los dioses. En ese caso, había de ser apartado de sus cargos sin cuestionarse los motivos.

La posición del funcionariado evolucionó desde tiempos para nosotros prehistóricos. Ya el antiguo y semilegendario orden sagrado de la dinastía Chou había llegado al punto en que el primitivo patriarcalismo comenzaba a transformarse en feudalismo, al menos según nos lo transmite el *Chou-Li*.

otras que declaraban inadmisibles la «venganza» contra el emperador (siglo VI d. de C.) y predecían terribles desgracias (mágicas) al que osara tocar una testa coronada. (E. H. PARKER, *Ancient China simplified*, Londres, 1908, p. 308). La teoría, al igual que toda la posición predominantemente pontifical del emperador, no fue siempre algo firmemente establecido. De todas formas, parece haber un único caso de que un emperador proclamado sólo por un ejército se afianzara como monarca legítimo... Primitivamente, no hay duda de que la aclamación de las «cien familias», los principales señores feudales, era condición legal, además de la designación, de toda sucesión al trono.

⁸⁰ Esta concepción carismática de los príncipes se imponía en todo lugar donde la cultura china llegara a poner pie. Después de que el príncipe de Nan Chao hubiera rechazado la dominación china, se dice de él en una inscripción publicada por Chavannes (*Journ. Asiat.*, ser. 16, 1900, p. 435) que el rey «tiene una fuerza que lleva en sí la armonía y el equilibrio» (tomada del *Chung Yung*), que tiene el poder de «cubrir y alimentar» (como el cielo). Como signos de su virtud se alude a «obras meritorias» (alianza con el Tíbet). Como el emperador modelo de los chinos, ha buscado a las «antiguas familias» y se ha rodeado de ellas (p. 443), por lo que es comparable a Shu Ching.

⁸¹ Véase la nota 79 de este capítulo. Más adelante tendremos que referirnos a que los mandarines eran tenidos por portadores de fuerzas mágicas.

II. FUNDAMENTOS SOCIOLOGICOS: B) ESTADO FEUDAL Y PREBENDARIO

1. EL CARÁCTER CARISMÁTICO-HEREDITARIO DEL FEUDALISMO

Por lo que puede saberse, el feudalismo político chino no estuvo ligado al principio con el señorío territorial (en sentido occidental) en cuanto tal. Más bien ambos surgieron, como en la India, del «Estado de los *linajes*», después que los *linajes* principales se hubieron desprendido de los antiguos vínculos del androceo y sus derivados. El *linaje*, según un antiguo documento, proporcionaba originariamente los carros de guerra, y era también la base de la antigua organización estamental. La constitución política real que aparece con rasgos aún mal perfilados en el umbral de la época históricamente documentada era una continuación directa de la estructura administrativa connatural a todos los imperios conquistadores, incluyendo a los grandes imperios del África negra en el siglo XIX: al «Imperio del Centro», es decir, al territorio «interior» situado alrededor de la sede real y dominado directamente por el señor victorioso, en cuanto territorio propio, por medio de sus funcionarios, clientes personales y ministeriales, se fueron anexiando progresivamente territorios «exteriores» dominados por príncipes tributarios; el emperador, el señor del Imperio del Centro, intervenía en su administración únicamente en tanto lo exigía incondicionalmente el mantenimiento de su poder y los intereses tributarios a él ligados, y, por supuesto, en tanto que le era posible, lo que, naturalmente, ocurría con frecuencia e intensidad decrecientes a medida que aumentaba su lejanía del territorio interior. Los principales problemas políticos, que solían resolverse de manera muy hábil, eran los siguientes: si los señores de los territorios exteriores eran destituibles o constituían en la práctica dinastías hereditarias; con qué frecuencia practicaban sus súbditos el derecho de queja ante el emperador reconocido en la teoría del *Chou-Li*, ocasionando intervenciones de su administración; si, como afirmaba la teoría, los funcionarios imperiales nombraban y destituían a los funcionarios iguales e inferiores a ellos, y en qué medida dependían éstos de aquéllos; si la administración central de los tres grandes y los tres pequeños consejos (*kung* y *ku*) podía extenderse en la práctica más allá del territorio propio, y si la fuerza militar de los estados exteriores estaba realmente a disposición del

señor supremo. La feudalización política derivada de la dificultad de resolver estos problemas, marchó en China en la misma dirección que volveremos a encontrar, aunque con mayor consecuencia, en la India; sólo los linajes y las clientelas de quienes ya tenían poder *político* pretendieron y lograron ser tenidos en cuenta para ocupar los puestos subordinados desde los de príncipes tributarios a los de funcionarios cortesanos y provinciales. El linaje del emperador tenía preferencia sobre los demás, y luego venían los linajes de aquellos príncipes que se habían sometido oportunamente y que se habían quedado en posesión total o parcial de su poder¹. Finalmente, los linajes de todos aquellos que se habían distinguido como héroes o gentes de confianza. En todo caso, el carisma dejó pronto de ser una propiedad estrictamente personal del individuo para serlo de su linaje, igual que más tarde veremos al estudiar la India. El estamento no se creó otorgando feudos por libre investidura y recepción como vasallo, sino que, al menos en principio, ocurrió lo contrario, a saber, que la pertenencia a alguno de los linajes nobles cualificaba para un feudo de rango determinado por el rango tradicional de la familia. En la Edad Media feudal china encontramos que determinadas familias ocupan permanentemente cargos de ministros e incluso determinadas embajadas. El mismo Confucio era noble por descender de una familia gobernante. Las «grandes familias» que aparecen también en inscripciones de tiempos posteriores son estos linajes carismáticos que mantienen su posición económica gracias sobre todo a ingresos de naturaleza política y también de tierras transmitidas por herencia. Las diferencias con Occidente son, naturalmente, relativas en muchos aspectos, pero en modo alguno pequeñas en su trascendencia e importancia. En Occidente, el feudo no se hizo hereditario sino con el paso del tiempo. Y, además, la diferenciación estamental de los feudatarios según que hubieran recibido o no señorío jurisdiccional, la diferenciación de los *beneficia* según la especie de servicio prestado, y, finalmente, la diferenciación del estamento caballeresco de los demás incluido al final el patriciado urbano fueron procesos que ocurrieron en el interior de una sociedad ya firmemente estructurada por la apropiación del suelo y, en muy amplia medi-

¹ Parece que el poder de los espíritus ancestrales de los linajes carismáticos retrajo con frecuencia de despojar completamente de su tierra a las familias principales sometidas (cf. E. H. PARKER, *Ancient China simplified*, Londres, 1908, p. 57). Aunque también, a la inversa, el condicionamiento de las oportunidades de obtener feudos y prebendas por el carisma del linaje explica la fortaleza de la posición de los espíritus ancestrales, y quizá fuera incluso su única fuente.

da, de toda posible oportunidad de beneficio. Lo más parecido a las condiciones chinas sería la posición carismático-hereditaria de algunas «dinastías» (en muchos aspectos muy hipotéticas) en la más temprana Edad Media alemana. Pues en los territorios nucleares del feudalismo occidental la conquista y la emigración revolucionaron los órdenes tradicionales debilitando claramente la firme estructura de los linajes, y las necesidades de la guerra forzaban a aceptar a todo hombre útil con entrenamiento militar dentro del estamento de los caballeros, con lo que se admitía a la dignidad de caballero a todo aquel que *vivía* como tal. Sólo posteriormente se derivó hacia el carisma hereditario, hasta llegar, finalmente, a la «prueba de sangre». En China, por el contrario, el carisma hereditario del linaje tuvo siempre la primacía, en los tiempos que no son accesibles al menos teóricamente²; pues *parvenus* con éxito los ha habido siempre. No se trata (como posteriormente en Occidente) del carácter hereditario del *feudo* concreto, que más bien era considerado como un gran abuso, sino de la pretensión a un feudo de un *rango* determinado proveniente del rango del propio linaje. Seguramente es pura leyenda que la dinastía *Chou* «estableciera» los cinco grados de nobleza e introdujera luego el principio de otorgar los feudos según este rango; pero es creíble³ que los altos vasallos de la época (*chu-lou*, los «príncipes») se escogieran únicamente de entre los descendientes de los antiguos señores. Esto se corresponde con las primitivas instituciones japonesas, y era típico del «Estado de linajes». Cuando los *Wei*, tras la caída de la dinastía *Han*, trasladaron su capital a Loyang, llevaron consigo, según los Anales, a la «aristocracia». Ésta estaba constituida por su propio linaje y por antiguos linajes de carisma hereditario, que, naturalmente, habían sido primitivamente las familias principales de las tribus. Pero también había ya entre ellos descendientes de dignidades feudales y prebendadas. Y se distribuyeron —ya entonces!— el rango, y la consiguiente pretensión a las prebendas, según el *cargo* que uno de sus *antecesores* hubiera tenido (exactamente según el principio de la nobleza romana y de

² Una sentencia del *Shu Ching* dice: «A una familia se la estima por su antigüedad, a un objeto de uso por su novedad».

³ Cf., para los datos, Fr. HIRTH, *The ancient Hist. of China*, Nueva York, 1908 y las traducciones de los Anales «*Bambú*» de BIOT, *Journ. Asiat.*, 3.^a ser., vol. XII, pp. 537 ss., XII, pp. 381 ss. Sobre las inscripciones de los vasos de bronce y las odas del *Shu-Ching* como fuentes del período entre los siglos XVIII y XII a. de C., Frank H. CHALFANT, *Early chinese Writing*, «Mem. of the Carnegie Museum», Pittsburgh, IV, septiembre 1906.

la *miestniesbestvo* rusa)⁴. Del mismo modo, en la época de los Estados Guerreros, los cargos superiores los detentaban permanentemente determinados linajes carismáticos hereditarios de alto rango⁵. El surgimiento de una «nobleza de corte» propiamente dicha tiene lugar en la época de Shih-Huang Ti, a partir del año 221 a. de C., simultáneamente con la decadencia del feudalismo: por primera vez se menciona un *otorgamiento* de rangos en los *Anales* de esta época⁶. Y como, al mismo tiempo, fue la primera vez que las necesidades financieras forzaron a la venta de cargos, es decir, a la selección de los funcionarios según su riqueza, decayó el carisma hereditario pese a que se mantuvieran en principio las diferencias de rango. Todavía en 1399 se menciona la degradación a «plebeyo» *ming*⁷, aunque en esta época ya bajo circunstancias y en sentido completamente distintos⁸. En la época feudal, el orden de los rangos según el carisma hereditario se correspondía con el orden de los feudos; tras la eliminación de la subinfeudación y la transición a la administración por funcionarios, con un orden de las prebendas, de las que pronto se estableció una clasificación fija: bajo los Ch'in, y siguiendo su ejemplo, bajo los Han, se ordenaron en 16 clases de rentas de dinero y arroz⁹. Esto significa la completa abolición del feudalismo. La transición¹⁰ está representada por la división de todos los cargos en dos categorías distintas según su rango: *kuang nei heu*, es decir, prebendas de *tierras*, y *lie-bou*, prebendas de *rentas*, que dependían de lo que pagaran determinadas localidades. Las primeras eran continuadoras de los antiguos feudos. Estas últimas significaban *en la práctica* amplísimos derechos señoriales sobre los campesinos. Existieron hasta que el ejército de caballeros no se sustituyó por el ejército del monarca, luego ejército imperial permanente compuesto de campesinos reclutados y disciplinados. Así pues, pese a las diferencias internas, se da una amplia semejanza externa entre el antiguo feudalismo

⁴ Véase sobre esto CHAVANNES, *Journal Asiatique*, X, ser. 14, 1909, p. 33, nota 2.

⁵ Cf. *Kun-yu (Discours des Royaumes)*, ed. de Harlez, Lovaina, 1895, p. II, V, 110.

⁶ Cf. la *Biografía de Shih Huang Ti*, por SSU-MA CH'EN, edic. de Chavannes, 1897, p. 139.

⁷ *Yu tsiuan tung kiang kon mu* (Anales Ming), redactados por el emperador Chiang Lung, trad. de Delamarre.

⁸ En esta época, de graduados exentos de prestaciones en trabajo y castigo a bastonazos, a pecheros sujetos a éstos.

⁹ Cf. la edición de Chavannes de SSU-MA CH'EN, II, apénd. I, p. 526, nota 1.

¹⁰ Cf. la *Biografía de Shih Huang Ti* por SSU-MA CH'EN, edic. Chavannes, p. 149, nota.

chino y el occidental. En particular, vemos que en China, como en cualquier otra parte, quienes no eran útiles para las armas, por razones económicas o porque no podían ejercitarse en ellas carecían de cualesquiera derechos políticos. Esto era ya así *antes* del feudalismo. Es congruente con este modo de reclutar el ejército el que, según parece, el monarca de la época Chou consultara al «pueblo», es decir, a los linajes armados, para declarar la guerra y aplicar la pena capital. Presumiblemente, fue la aparición del carro de guerra lo que hizo saltar la antigua constitución del ejército y, vuelta ésta obsoleta, permitió el surgimiento del «feudalismo» de carisma hereditario, que luego se extendió a los cargos políticos. El ya citado *Chou-Li*¹¹, el documento más antiguo que se conserva sobre la estructura de la administración, muestra ya una organización estatal construida de modo muy esquemático¹², pero dirigida de modo muy racional por funcionarios, basándose en una irrigación burocráticamente regida, cultivos especiales (seda) dirigidos del mismo modo, lista de reclutamiento, estadísticas y almacenes. Por supuesto, que su realidad tiene que apreciarse como muy problemática, cuando, por otra parte, según los Anales esta racionalización de la administración sólo surgió como producto de la competencia entre los estados guerreros feudales¹³. En todo caso, puede

¹¹ *Le Tscheou-li, ou rites de Tscheou*, trad. por Biot, 2 vols. París, 1851. Se dice que proviene del gobierno de Ch'eng Wang, 1115-1079 a. de C. Sólo su núcleo se considera «auténtico».

¹² Las designaciones del mayordomo, el ministro de agricultura, el maestro de ceremonias, el ministro de la guerra, el de justicia y el de trabajo como ministros del cielo, de la tierra, de la primavera, el verano, el otoño y el invierno, respectivamente, son sin duda alguna producto de los literatos. Tampoco la idea de un «presupuesto» establecido por el mandarín del cielo es, seguramente, histórica.

¹³ Ssu-ma Ch'ien nos ha conservado la organización real de la administración bajo los Ch'in y los Han (véase en la parte II, apénd. II de la edición de Chavannes). Hasta el emperador Wu, hubo dos visires junto con el *t'ai wai*, jefe militar de los generales; el *tsung sheng* era el canciller y cabeza de los *missi dominici* y los funcionarios provinciales; el *fung cheng* estaba a cargo de los ritos sacrificiales, y al mismo tiempo era Gran Astrólogo, Gran Augur, Gran Médico y, característicamente, responsable de los diques y canales. Vienen a continuación los *po she*, los literatos; el *lang chung ling*, el superintendente del palacio; el *wei wei*, comandante de la guardia de palacio; el *t'ai p'u*, jefe de la armería; el *t'ing wei*, ministro de justicia; el *tien k'o*, jefe de los vasallos y los príncipes bárbaros; el *tsung sheng*, guardián de la familia imperial; el *chi su nei shih*, supervisor de los almacenes, y, por tanto, ministro de agricultura y comercio, el *shao fu*, jefe de la casa imperial, bajo el cual estaban el *shang shu*, un eunuco, administrador de las finanzas de la corte, el *shung wei*, jefe de la policía de la capital; el *chiang cho shao fu*, superintendente de los edificios; el *chung she*, vigilante de la casa de la emperatriz y del sucesor al trono;

creerse que la época feudal estuvo precedida por una época patriarcal del mismo tipo que el «Imperio antiguo» en Egipto¹⁴. Pues ni aquí ni allí es posible duda alguna sobre la gran antigüedad de la burocracia del agua y las obras públicas surgida de la clientela real. Su existencia atemperó desde el principio el carácter feudal de la época de los Estados Guerreros, y, como veremos, dirigió el pensamiento del estrato de los literatos por las sendas del burocratismo utilitarista técnico-administrativo. En todo caso, el feudalismo político dominó China durante más de medio milenio.

Entre el siglo IX y el III a. de C. se sitúa el período de los estados feudales totalmente independientes en la práctica. Los Anales reflejan con bastante claridad las condiciones de esta época feudal, a las que aludimos brevemente arriba¹⁵. El emperador era el señor supremo; ante él, los vasallos se apeaban de los carros; en último término, todos los títulos de dominio político «conformes a derecho» habían de ser reconducidos a un acto de concesión por su parte. Recibía dones de los príncipes vasallos, que, al ser voluntarios, acabaron poniéndolo en penosa dependencia de ellos y haciendo crecer su debilidad. Otorgaba rangos principescos de diversos grados. Los subvasallos no tenían contacto directo con él¹⁶. Se

el *nei sbe*, prefecto de la capital; el *chu chüe chung wei*, supervisor de los vasallos, un cargo que más tarde se combinó con el de *tien k'o* (véase *supra*). Como puede verse, esta lista, al contrario que las construcciones racionales, y por lo mismo históricamente poco de fiar, del *Chou Li*, refleja todo el irracionalismo de un funcionariado patrimonial que se desarrolló a partir de la administración de la casa imperial, el ritual y la milicia por yuxtaposición de la justicia, la economía hidráulica e intereses puramente políticos.

¹⁴ Dese luego, «patriarcal» no en el sentido del sultanismo, sino en el de carisma hereditario del *linaje*, donde la posición preeminente la ocupa un pontífice ritual que, al principio, designaría su sucesor (como los libros clásicos cuentan de los orígenes), y luego transmitiría su cualidad hereditariamente.

¹⁵ Son accesibles gracias a una traducción parcial los *Anales* de SSU-MA CH'YEN (s. I antes de Cristo, edit. por Chavannes). P. TSCHÉPE (*op. cit.*, p. 7) ha resumido la evolución política de los estados de Chin, Han, Wei, Chou, y Wu, tomando como base los *Anales* (esta obra es útil pese a las inevitables consideraciones «cristianas», a menudo un poco ingenuas). Cuando se cita a Tschepe, sin más especificaciones, nos referimos a los *Anales Chin*. A esto hay que añadir el ya citado *Discours des Royaumes*.

¹⁶ La mejor explicación de este principio, de capital importancia política para los *fu yung* (subvasallos, vasallos inferiores), es que muchos vasallos políticos procedían de príncipes originariamente independientes que se hicieron tributarios más tarde. Lo que los vasallos entregaban al emperador —exceptuando el servicio militar obligatorio— era considerado como voluntario, y el emperador tenía el deber de corresponder con otros dones. (Cf. sobre estas relaciones, E. H. PARKER, *Ancient China simplified*, Londres, 1908, pp. 144 ss).

relata con frecuencia el surgimiento de un feudo como consecuencia de que la entrega de una ciudad para su vigilancia, se convirtió después en una concesión (así el surgimiento del estado feudal de Ch'in). En teoría, los feudos habían de ser renovados por el heredero, y el emperador tenía el derecho de elegirlo; sin embargo, según relatan los Anales, en un conflicto surgido sobre la persona del heredero, entre el padre y el emperador, fue éste quien cedió. La magnitud de los feudos caballerescos osciló mucho. En los *Anales*¹⁷ se dice que un feudo debe abarcar entre 10.000 y 50.000 *mou* (a 5,26 áreas, equivale a 526-2.630 hectáreas), y entre 100 y 500 hombres. En otros lugares, se considera lo normal la provisión de un carro de guerra por cada 1.000 personas¹⁸, según otros (594 a. de C.) se cuentan 4 poblamientos, de magnitud indefinida¹⁹ como equivalentes a 144 guerreros, mientras que otros, posteriores, asignan determinadas entregas de carros de guerra, armaduras, caballos y provisiones (ganado) a determinadas unidades de tierra, que después solían ser muy grandes²⁰. El modo como más tarde evolucionaron los impuestos, el trabajo forzado y la leva es una evidente continuación de estas tradiciones de la época feudal; también ellas pasaron, en el tiempo más antiguo, de reclutar carros y caballeros a levar reclutas para el ejército, trabajadores forzados y provisiones en especie y más tarde en dinero según veremos.

Había feudos conjuntos y, por consiguiente, herederos proindiviso bajo el liderazgo del más viejo de entre ellos²¹. En la casa imperial, coexistieron la primogenitura y la designación del sucesor de entre los hijos y parientes por el monarca o por los funcionarios superiores. A veces, el haber postergado al hijo mayor o al hijo de la mujer principal en favor de uno más joven o del hijo de una concubina sirvió de ocasión o pretexto a los vasallos para levantarse contra el emperador. Más tarde, y hasta los últimos tiempos de la monarquía, razones rituales conectadas con los sacrificios a los antepasados mantuvieron en vigor la norma de que el sucesor

¹⁷ Citado por el P. Alb. TSCHÉPE (S.J.), «Histoire du Royaume de Tsin, 777-207».

¹⁸ Exactamente 1.000 consumidores de sal en el estado de Chin, que fue el primero en ser racionalizado, según la interpretación que da Hirth (en su *Ancient History of China*, Nueva York, 1908) de un pasaje de Kuan-tzu.

¹⁹ Pues los informes de E. H. PARKER, *op. cit.*, parecen inaceptables.

²⁰ Volveremos sobre esto cuando describamos los impuestos rústicos.

²¹ La posición *ritual* del hijo menor era inferior a la del mayor. No eran tenidos como vasallos, sino por funcionarios (ministeriales) y no ofrecían sacrificios en el gran altar de los ancestros, sino en altares laterales (SSU-MA CH'ÏEN, tratado de *Ritos*, vol. III de la edición de Chavannes).

debía ser elegido de entre un grupo de edad más joven que el del emperador muerto²². Políticamente, los derechos del supremo señor feudal se redujeron a la nada a consecuencia de que sólo los *vasallos fronterizos*, los *condes de las marcas*, *podieran hacer la guerra y disponer del poder militar*, mientras que precisamente por ello el emperador, se convertía cada vez más en un simple jerarca pacifista.

El emperador, pontífice supremo, tenía privilegios rituales, como el de ofrecer los más altos sacrificios. Una guerra que un vasallo emprendiera contra él era en teoría un delito ritual y podía acarrear perjuicios mágicos, lo que no impidió que, dado el caso, se emprendiera. Como el obispo de Roma pretendía la presidencia de los concilios en el Imperio Romano, así también el emperador chino reclamaba para sí o para sus legados la presidencia de las asambleas de príncipes mencionadas varias veces por los Anales; sin embargo, en la época en que desempeñaban el cargo de *mayordomos* grandes vasallos individuales, esta pretensión no logró imponerse (lo que a los ojos de la teoría literaria representaba una violación del ritual). Estos concilios de príncipes tuvieron lugar en varias ocasiones; uno, acontecido en el año 650 a. de C., se pronunció, por ejemplo, contra la desposesión del verdadero heredero, contra los cargos hereditarios, contra la acumulación de cargos, contra la imposición de la pena de muerte a los altos funcionarios, contra la «política torcida», contra los impedimentos a la reventa de granos, y a favor de la piedad y la veneración de la edad y el talento.

Pero no fue en estas ocasionales asambleas de príncipes, sino en la «unidad cultural» donde encontró una expresión práctica la unidad del imperio. Y como en el Occidente medieval, también en China esa unidad cultural estaba representada por tres elementos: uno, la unidad del código de costumbres del estamento de los caballeros; dos, la unidad religiosa, es decir, la unidad ritual, y tres, la unidad de la clase de los literatos. La unidad ritual y la unidad del estamento de los vasallos caballerescos que luchaban en sus carros o defendían feudos fortificados, se expresó en forma semejante a como en Occidente. Como aquí «bárbaro» y «pagano» eran idénticos, también era en China la incorrección ritual la característica principal de los bárbaros y los semibárbaros: todavía mucho tiem-

²² Esto tuvo como consecuencia que en los últimos decenios de la monarquía se sucedieran sin interrupción menores de edad como emperadores, desempeñando la regencia un pariente (príncipe Kung) o las emperatrices viudas.

po después se consideró al príncipe de Ch'in como un semibárbaro por realizar defectuosamente los sacrificios. Se consideraba una obra meritoria la guerra contra un príncipe ritualmente incorrecto. Y más tarde, cualquiera de las numerosas dinastías tártaras conquistadoras de China fue tratada como «legítima» por los custodios de la tradición ritual tan pronto como se adecuaba correctamente a las reglas rituales (y por consiguiente, al poder de la casta de los literatos). También tenían un origen mitad ritual y mitad estamental las exigencias que el «derecho de pueblos», al menos como expresión teórica de la unidad cultural, planteaba a la conducta de los príncipes. Se encuentran intentos de acordar una «paz interior» mediante la asamblea de príncipes. Era ritualmente incorrecto, según la teoría, guerrear contra un príncipe vecino que se encontraba en duelo, o en extrema necesidad —por ejemplo acosado por el hambre—; en este caso, la teoría prescribía la ayuda fraternal como obra grata a los espíritus. No tenía sitio, ni en el cielo ni en el templo de los ancestros, quien hacía algún daño a su superior feudal o luchaba por una causa injusta²³. Se tenía por costumbre caballerescas convenir el lugar y el tiempo de la batalla. Ésta debía llevar a algún tipo de decisión —«hay que saber quién es el vencido y quién el vencedor»²⁴—, pues equivalía al juicio de Dios. Por supuesto en la práctica, la política de los príncipes solía ofrecer un espectáculo bien distinto. Era una lucha sin cuartel entre los grandes y los pequeños vasallos; los vasallos aprovechaban cualquier ocasión para hacerse independientes, los grandes príncipes acechaban cualquier oportunidad de caer sobre el vecino, y toda la época estuvo cuajada de sangrientas e incesantes guerras, a juzgar por los *Anales*. La teoría, sin embargo, no careció de significado, pues fue importante como expresión de la unidad cultural. Sus custodios fueron los literatos, es decir, los capaces de escribir, de los que los príncipes, en interés de la racionalización de su administración y de su poder, se servían de modo semejante a como los príncipes indios se servían de los brahmanes y los príncipes occidentales de los clérigos cristianos. Todavía las odas del siglo VII no cantan a los sabios y los literatos, sino a los guerreros. El orgulloso estoicismo de la antigua China y el completo rechazo del interés en el «más allá» fueron un legado de esta época militarista. Pero ya en el año 753 se menciona el nombramiento de un analista oficial de la corte (también, por tanto, astrónomo) en el estado Ch'in. Los

²³ TSCHPE, *op. cit.*, p. 54.

²⁴ TSCHPE, *op. cit.*, p. 66.

«libros» —libros rituales y anales, es decir, colecciones de casos precedentes— de los príncipes comenzaron a adquirir importancia incluso como objetos de botín²⁵, y el papel de los literatos creció a ojos vistas. Llevaban las cuentas y la correspondencia diplomática de los príncipes, de la cual los *Anales* nos han conservado numerosos ejemplos, redactados quizás como paradigmas; indicaban los medios, casi siempre bastante «maquiavélicos», de superar a los príncipes vecinos por vías bélicas y diplomáticas; forjaban las alianzas, y se cuidaban de la preparación para la guerra, sobre todo mediante la organización racional del ejército y la política de impuestos y de reservas; es evidente que, en cuanto contables de los príncipes, estaban capacitados para ello²⁶. Los príncipes intentaban influirse mutuamente en la elección de literatos, enemistar a los demás con ellos, y éstos, por su parte, mantenían correspondencia entre sí, cambiaban el servicio, y muchas veces llevaban una especie de vida migratoria²⁷ de corte en corte, algo semejante a lo que hacían los clérigos y los intelectuales laicos de finales de la Edad Media. Se sentían a sí mismos como una clase tan unitaria como la de éstos.

La competencia de los «estados en lucha» por el poder político desencadenó la racionalización de la política económica de los príncipes²⁸. Esta fue la obra del estrato de los literatos. Uno de

²⁵ No podemos discutir aquí la estructura técnica de estos antiguos «libros». El papel es un producto (de importación) muy *posterior*. Pero la escritura y el cálculo se conocían sin duda alguna desde mucho antes, y desde luego, desde mucho antes de Confucio. La suposición de Rosthorn, que más tarde comentaremos, de que la «literatura» ritual se transmitía oralmente y de que, por tanto, la «quemada de libros» no es más que una leyenda, no parece ser aceptada por De Groot, que la tiene por un hecho todavía en su última obra.

²⁶ Los *Anales* (TSCHEPE, *op. cit.*, p. 133) conservan recuentos de las fuerzas militares de los diferentes estados, hechos con motivo de un plan de alianzas. Según ellos, un área de 1.000 *li* cuadrados (un *li* = 537 metros) tenía que haber podido alistar 600 carros de guerra, 5.000 caballos, 50.000 hombres (40.000 de ellos guerreros, el resto auxiliares). Un supuesto plan de reforma fiscal del siglo XII a. de C. exigía de la misma superficie 10.000 carros de guerra. Por analogía con el Oriente Próximo podemos suponer que esto acontecía algunos siglos después de la introducción del carro de guerra.

²⁷ Cf. TSCHEPE, *op. cit.*, p. 67.

²⁸ La época de los «estados en lucha» fue un tiempo de enorme patriotismo, sobre todo en los estados fronterizos y contra los bárbaros (y en particular en Chin). Como el rey de Chin fuera hecho prisionero, «2.500» familias aportaron por suscripción los medios para continuar la guerra. En cambio, parecen haber tenido escaso éxito los intentos de un emperador Han de recurrir a semejante «préstamo de caballeros» en una situación financiera difícil en el año 112 d. de C. (Intentos similares se hicieron en la Austria leopoldina, incluso en el siglo XVII).

ellos, Shang Yang, es considerado como el creador de la administración racional interior; otro, Wei Yang, como creador de la estructuración racional del ejército; ambos en aquel estado que más tarde se impondría a todos los demás. Como en Occidente, una población numerosa y, ante todo, la riqueza del príncipe y de sus súbditos constituyeron objetivos políticos y medios de poder²⁹. También como en Occidente, los príncipes y sus consejeros literario-rituales tuvieron sobre todo que librar una guerra contra sus propios vasallos, cuya resistencia les amenazaba con el mismo destino que ellos habían hecho sufrir a sus señores feudales. El desplazamiento de la antigua administración por medio de vasallos, es decir, de las grandes familias carismáticamente cualificadas, por la administración mediante funcionarios se caracterizó por la formación de acuerdos entre príncipes contra la subinfeudación y por el establecimiento, por los literatos, del principio de que la herencia de un puesto de funcionario iba contra el ritual y la negligencia en el cumplimiento de los deberes del cargo acarrearía perjuicios de tipo mágico (muerte temprana)³⁰. Una transformación equivalente se produjo en el terreno militar cuando gracias a la política de impuestos y reservas se criaron guardias personales³¹, y ejércitos equipados y mantenidos por el príncipe, con sus oficiales, sustituyendo a las reclutas de los vasallos. Constantemente se menciona como obvia en los Anales, la oposición estamental entre el común del pueblo y los grandes linajes carismáticamente cualificados, aquellos que en sus carros de guerra seguían con su séquito al rey en el campo de batalla. Había ordenanzas que reglamentaban los vestidos de cada estamento³². Las «grandes familias» buscaban asegurarse su posición mediante políticas matrimoniales³³, e incluso las administraciones racionales de los estados en lucha, por ejemplo la de Shang Yang en el estado de Ch'in, mantuvieron las barreras entre los estamentos. Los «nobles» y el pueblo se mantuvieron siempre separados destacándose siempre claramente que el «pueblo» no eran los siervos, sino los linajes de plebeyos libres, pero excluidos de la jerarquía feudal y del combate y la educación caballerescos. Pueden también encontrarse momentos en que el «pueblo» sostuvo una postura política diferente de la de los nobles³⁴. De

²⁹ TSCHEPE, *op. cit.*, p. 142.

³⁰ Ambas cosas en la conferencia de un letrado, cf. TSCHEPE, *op. cit.*, p. 77.

³¹ TSCHEPE, *op. cit.*, p. 77.

³² TSCHEPE, *op. cit.*, p. 59.

³³ TSCHEPE, *op. cit.*, p. 14.

³⁴ TSCHEPE, *op. cit.*, p. 38.

todos modos, como veremos más tarde, la situación de la masa de los campesinos era precaria, y sólo el desarrollo de los estados patrimoniales condujo, como en todas partes, a una coalición de los príncipes con los estratos menos privilegiados en contra de la nobleza.

2. LA RESTAURACIÓN DEL ESTADO BUROCRÁTICO UNIFICADO

La lucha entre los estados redujo progresivamente su número a un círculo cada vez menor de estados unitarios racionalmente administrados. Finalmente, en el año 221, el príncipe de Ch'in, tras desplazar a la dinastía nominal y al resto de sus vasallos, logró incorporar toda China, como «primer emperador» al «Imperio del Centro», es decir, al patrimonio del príncipe gobernante, poniéndola bajo la dominación de sus propios funcionarios. En lugar del antiguo orden teocrático-feudal, apareció ahora, tras la sustitución del antiguo consejo feudal, una auténtica «autocracia», con los grandes visires (al estilo de los *praefecti praetorio*), separación de los gobernadores militares y los civiles (de modo semejante a las instituciones tardorromanas), ambos vigilados por funcionarios inspectores del príncipe (a estilo persa) de los que después surgirían los «censores volantes» (*missi dominici*), y un estricto orden burocrático con ascensos regidos por el mérito y el favor al que todos podían acceder. Actuó en favor de esta «democratización» del funcionariado no solamente la alianza, que surge en todas partes de modo natural, entre el autócrata y las capas plebeyas contra los nobles estamentales, sino también la coyuntura financiera; como ya se ha dicho, no es ninguna casualidad que los *Anales* atribuyan a este «primer emperador» (Shih Huang Ti) el inicio de la práctica de la *venta* de cargos. Esta práctica tenía que tener por consecuencia que accedieran a las prebendas estatales los plebeyos ricos. De todas formas, la lucha contra el feudalismo era una cuestión de principio. Se prohibió toda transferencia de poder político, incluso dentro del linaje del emperador, aun cuando se mantuviera intacta la estructura estamental³⁵. Con el establecimiento de una jerarquía fija de cargos, para la que ya se habían dado los pasos preliminares en algunos de los estados en lucha, se acrecen-

³⁵ «Nobles y pueblo se mantienen en los límites de su rango», dice el emperador en una inscripción transmitida por los *Anales* (TSCHEPE, *op. cit.*, p. 261). En otra ocasión se distingue entre «nobles, funcionarios y pueblo».

taron las oportunidades de ascenso de los funcionarios de orígenes bajos. De hecho, el nuevo emperador se impuso a los poderes feudales con ayuda del poder plebeyo. Hasta este momento, a las gentes de orígenes plebeyos, el ascenso a la influencia política sólo les había sido posible en el interior del estrato de los literatos y bajo circunstancias especiales. En los Anales de los estados en lucha se encuentran, desde comienzos de la racionalización de la administración, ejemplos de hombres de confianza de los príncipes de ascendencia pobre y plebeya, que debían su posición únicamente a su saber³⁶. En virtud de estas capacidades y del dominio de los ritos, los literatos pretendieron tener preferencia para los cargos supremos incluso sobre los parientes más próximos de los príncipes³⁷. Pero los grandes vasallos cuestionaron siempre su posición; normalmente, el literato se encontraba en una especie de puesto no oficial, como una especie de ministro sin cartera, o, si se prefiere, «confesor» del príncipe, y en lucha contra la nobleza feudal, que aquí, como en Occidente, combatió el recurso a extraños para ocupar los oficios cuyo monopolio reclamaba. En los primeros años de Shih Huang Ti, en el año 237, antes todavía de la unificación del Imperio, se produjo la expulsión de los literatos (y comerciantes) de nación extranjera. Pero los intereses políticos del príncipe lo llevaron a revocar esta medida³⁸, y desde entonces su primer ministro fue un literato, que se refiere a sí mismo como *parvenu* de humilde origen. Tras la unificación del Imperio, el absolutismo racional y antitradicionalista del autócrata dirigió también su cólera —según aparece claramente en las inscripciones³⁹— contra el poder social de esta aristocracia del talento que eran los literatos. La antigüedad no debía dominar el presente, ni sus intérpretes al monarca: «el emperador es más que la tradición»⁴⁰. Originando una tremenda catástrofe, si hemos de creer a la

³⁶ Véase el pasaje, que después comentaremos en TSCHEPE, «Histoire du Royaume Han», *Var. sinol.*, 31, p. 43 (para el principado de Wei en el año 407 a. de C.).

³⁷ *Op. cit.* (Nota anterior).

³⁸ La tradición quiere que el letrado Li Ssu, luego ministro todopoderoso, fuera quien expusiera en un memorial la importancia de los letrados (y en general de los extranjeros y los comerciantes) para el poder del príncipe (TSCHEPE, *op. cit.*, p. 231).

³⁹ Por ejemplo, en la conservada por SSU-MA CH'ÏEN en su autobiografía (edic. Chavannes, V, p. 166) se dice que es rechazable todo acto contra la *razón*. Numerosas otras inscripciones (que pueden verse en la misma obra) loan el *orden* racional que el emperador ha logrado en el imperio. Este «racionalismo» no le retrajo de hacerse buscar el elixir de la inmortalidad.

⁴⁰ Sentencia de Shih Huang Ti, transmitida en su biografía por Ssu-ma Ch'ien

tradición, intentó aniquilar toda la literatura clásica y al mismo estamento de los literatos. Se quemaron los libros sagrados, y se dice que 460 literatos fueron enterrados vivos. La irrupción del absolutismo puro, apoyado en favoritos personales de los que no importaba la ascendencia ni la formación, quedó simbolizada por el nombramiento de un eunuco como superintendente del palacio⁴¹ y preceptor del segundogénito, al cual, tras la muerte del emperador, elevó al trono el eunuco, aliado con literatos *parvenus* contra el hijo mayor y el comandante del ejército. Parecía irrumpir así en China al régimen de favoritos del puro sultanismo oriental, con su combinación de nivelación estamental y autocracia absoluta, al que la aristocracia espiritual de los literatos combatió con tenacidad y con fortuna diversa durante todos los siglos de la Edad Media. Para expresar la posición que pretendía para sí, el emperador desterró el antiguo nombre de «pueblo» (*min*) para las gentes libres del común, dándoles el de Ch'in Shou, «cabezas negras», equivalente, seguramente, a «súbditos». El colosal incremento de las cargas personales⁴² para las construcciones imperiales exigió, como en el Egipto de los faraones, un poder despiadado e ilimitado sobre la mano de obra y los recursos fiscales⁴³ del país. Por otra parte, el eunuco todopoderoso de palacio bajo el sucesor Shih Huang Ti⁴⁴ refiere él mismo haber ordenado que los señores debían unirse con el «pueblo», y los cargos ser dados sin consideración del estamento o de la formación, siendo el tiempo del gobier-

(ed. Chavannes, II, p. 162). Por lo demás, la opinión de los ministros letrados en los estados separados, e incluso la opinión de Wang-an Shih (siglo XI d. de C.) no sentía siempre una repulsión básica por esta concepción.

⁴¹ Parece que los eunucos de la corte aparecen por primera vez en el siglo VII a. de C.

⁴² El número de los que prestaban servicios en trabajo en la gran Muralla se ha cifrado en 300.000 (?), y en el conjunto de las prestaciones se encuentran cifras aún mayores. Es verdad que la Gran Muralla se construyó en el transcurso de largos períodos de tiempo, pero el trabajo que requirió puede apreciarse con probabilidad, pues, según los cálculos de Elisée Reclus, comprende al menos 160 millones de metros cúbicos de material.

⁴³ El problema fundamental era el de las provisiones necesarias a los soldados y los condenados a trabajos forzados. Los *Anales* calculan (TSCHÉPE, *op. cit.*, p. 275) que el transporte hasta el lugar de consumo aumentaba los costes en un 18.200 por ciento (de cada 182 cargas, sólo una llegaba al lugar de destino, consumiéndose las demás durante el transporte); naturalmente, esta fuente debe referirse a un caso excepcional.

⁴⁴ TSCHÉPE, pp. 363 ss. El eunuco provenía de una familia distinguida, pero que había sido castigada.

no del sable y no de los modales finos. Todo ello se corresponde con el patrimonialismo típicamente oriental. Por otra parte, el emperador rechazó la pretensión de los magos⁴⁵ de hacerlo «invisible» con el pretexto de incrementar su prestigio, es decir, de internarlo como al Dalai Lama, dejando toda la administración en manos de los funcionarios; el emperador mantuvo la «autocracia» en el sentido propio del término.

Una violenta reacción contra este despiadado sultanismo se produjo simultáneamente en las antiguas familias, el estamento de los literatos, el ejército amargado por los trabajos de fortificación y los linajes campesinos sobrecargados por las levadas, los servicios en trabajo y los tributos. Llevaron su dirección hombres de origen humilde⁴⁶. No fueron así los estratos nobles, sino un *parvenu* quien obtuvo la victoria, destronó a la dinastía y fundó, mientras en un primer momento el imperio volvía a desmembrarse en estados en guerra, el poder de la nueva dinastía que volvería a unificarlo. Pero en definitiva, el éxito recayó otra vez sobre los literatos, cuya política económica y administrativa volvió a ser, por su racionalidad, decisiva para la restauración del poder imperial, siendo como era técnicamente superior a la administración de los favoritos y los eunucos que siempre habían combatido. Sobre todo, fueron decisivos el enorme prestigio de su conocimiento del ritual y los precedentes y su dominio de la escritura, que todavía entonces constituía una especie de arte secreto.

⁴⁵ Algo sobre este intento relatan los *Anales*, y en particular SSU-MA CH'EN en su biografía de Shi Huang Ti (edic. de Chavannes, II, p. 178). El iniciador del plan parece haber sido el «maestro Lu», un confuciano a quien había encargado de la búsqueda de la hierba de la inmortalidad. El «hombre verdadero», se decía, «se oculta y no se muestra» (un modo especial de aplicar ciertas máximas de Lao-tzu que más tarde comentaremos). Pero Shi Huang Ti gobernó de hecho personalmente, provocando las quejas de los «sabios» de *todas* las orientaciones de que no les consultaba de antemano como era preceptivo (p. 179, *l.c.*). Fue su sucesor, el ilustre Shih Huang Ti, el primero que vivió como «ch'en», oculto, bajo la protección de su favorito, y en consecuencia sin conceder audiencia a los funcionarios (p. 266, *l.c.*), queja típica de los confucianos cuando gobernaban los taoístas y los eunucos (que formaban casi siempre coalición, como veremos). Su caída puso de nuevo al timón al «séquito», es decir, a los señores feudales, desde la misma fundación de la dinastía Han, pese a que se mantuvo toda la burocracia de Shih Huang Ti y, sobre todo, a que restableció la influencia de los literatos.

⁴⁶ Ch'en She, el líder de la revuelta en el ejército, era un jornalero del campo. Liu Pang, el líder de los campesinos y fundador de la dinastía Han, guarda rural en una aldea. El núcleo de su poder estaba constituido por una alianza entre su linaje y otros linajes campesinos.

Shih Huang Ti había creado, o por lo menos intentado crear, la unidad de la escritura, de las pesas y medidas, de las leyes y los reglamentos de administración. Se gloriaba de haber desterrado la guerra⁴⁷ y haber fundado la paz y el orden interior, y de haberlo logrado «trabajando día y noche»⁴⁸. De la unidad externa, no todo se mantuvo. Pero lo más importante era la abolición del sistema feudal y la imposición de un gobierno de funcionarios cualificados por su mérito personal. Aborrecidas por los literatos como sacrilegios contra el antiguo orden teocrático, estas innovaciones patrimonialistas fueron mantenidas por la restauración de la dinastía Han, en último término, en beneficio de los literatos mismos.

Todavía mucho más tarde se siguieron dando recaídas en el feudalismo. Bajo el emperador Wu Ti y su favorito Chu-fu-Yen, durante la época de Ssu-ma Ch'ien (siglo II a. de C.), resurgió un feudalismo, que hubo de ser aplastado de nuevo, como consecuencia de la enfeudación de los cargos a príncipes imperiales. Primero se enviaron ministros-residentes para vigilar las cortes de los vasallos; luego se reservó a la corte imperial el nombramiento de todos los funcionarios; más tarde (127 a. de C.) se dispuso la división de los feudos entre los herederos, a fin de debilitar el poder de los vasallos, y finalmente, bajo Wu Ti, se dieron los cargos de la corte, hasta entonces reclamados en exclusiva por la nobleza, a gentes de bajos orígenes, entre ellos a un antiguo porquero. Los nobles se opusieron violentamente a esta medida, pero los literatos lograron imponer (124 a. de C.) que los cargos superiores les quedaran reservados *a ellos*. Veremos más tarde cómo repercutió en estas luchas, decisivas para la estructura política y cultural de China, la oposición de los literatos confucianos contra el taoísmo, ligado entonces con los aristócratas y más tarde con los eunucos y enemigo de los literatos y de la educación del pueblo en interés de su magia. La lucha no se decidió totalmente en esta época. En la ética estamental del confucianismo sobrevivieron fuertes reminiscencias feudales. El mismo Confucio parece que se atuvo de modo táctico, al supuesto, elocuente por sí mismo, de que la formación clásica que él exigía como condición indispensable para la pertenencia al estamento señorial, se limitara de hecho al estrato dominante de «viejas familias» tradicionales, al menos en la mayoría de los casos. Incluso la expresión *chün tzu*, «hombre principal, príncipe», que primero significó al «héroe» pero que ya

⁴⁷ TSCHÉPE, pp. 259 ss. (presuntamente, una inscripción).

⁴⁸ TSCHÉPE, pp. 267 ss.

en Confucio significa a los «educados», proviene del período de dominio estamental de aquellos linajes cualificados para el poder político por su carisma hereditario. Sin embargo, no se podía privar de todo reconocimiento al nuevo principio del patrimonialismo «ilustrado»: que el mérito personal, y sólo éste, cualificaba para los oficios, incluyendo el oficio de emperador⁴⁹. Los componentes feudales del orden social retrocedieron cada vez más, y en todos los puntos esenciales, el patrimonialismo se convirtió, como vamos a mostrar, en la forma estructural fundamental para el espíritu del confucianismo⁵⁰.

3. GOBIERNO CENTRAL Y FUNCIONARIADO LOCAL

Como en todos los estados patrimoniales extensos con comunicaciones poco desarrolladas, tampoco en China sobrepasó la centralización de la administración límites muy estrechos. Después que se impusiera el estado funcional, no sólo se siguieron manteniendo la oposición entre los funcionarios «interiores», es decir, empleados en el antiguo patrimonio imperial, y los «exteriores», es decir, los funcionarios provinciales, y las diferencias de rango entre ellos, sino que también se acabó finalmente abandonando a las provincias —con excepción de un cierto número de funcionarios supremos en cada provincia, y tras continuados y vanos intentos de centralización— el patrocinio de los cargos y, sobre todo, casi toda la administración financiera. En todos los grandes períodos de reforma financiera, por supuesto, se renovó una lucha en torno a esta cuestión. Wang An-shih (siglo XI), como otros reformadores, intentó la realización de una unidad financiera efectiva: entrega del importe total de los impuestos, tras deducir los costes de la recaudación, y presupuesto imperial. Las enormes dificultades de transporte y el interés de los funcionarios provinciales aguaron siempre el proyecto. En efecto, bajo señores extraordinariamente enérgicos los funcionarios solían dar regularmente cifras un 40 por ciento inferiores a las reales tanto sobre el área gravable como

⁴⁹ Desde luego, su triunfo fue *extremadamente* lento y con continuos retrocesos, incluso en la teoría. Más tarde hablaremos de lo que ocurría en la práctica.

⁵⁰ En los *Anales* (TSCHEPE, p. 67 y *passim*, también en el pasaje que acabamos de citar) aparece muy claramente la enemistad con los vasallos y el odio y desprecio que éstos mostraban a los escolares que migraban de una corte a otra. Véase también la discusión de Yang con los vasallos en la corte del príncipe Hsiao Kung en TSCHEPE, *l.c.*, p. 118.

sobre el número de tributarios; así resulta de las cifras de los catastros publicados⁵¹ Además, por supuesto, había que deducir los gastos locales y provinciales. Así pues, los ingresos que quedaban para el fisco central eran sumamente oscilantes. El fisco, finalmente, capituló: desde comienzos del siglo XVIII hasta el presente, a los gobernadores se les obligaba, al menos de hecho, a pagar una suma fija de modo semejante a los sátrapas persas, que teóricamente podía cambiarse según las necesidades del gobierno central. De ello hablaremos más tarde. Estos cupos impositivos tuvieron importancia para el poder de los gobernadores provinciales en *todos* los terrenos.

Eran ellos quienes presentaban a la mayor parte de los funcionarios del distrito para su nombramiento, que solía efectivamente producirse por parte del poder central. Pero ya el pequeño número de los funcionarios oficiales⁵² lleva a la conclusión de que es impo-

⁵¹ Son sintomáticas las cifras de ingreso globales de la caja central que reproduce *Ma Tuan-lin*, cuyas enormes oscilaciones, totalmente carentes de motivo (especialmente en el siglo XVI), son retrotraídas a este motivo por los autores chinos (cf. BIOR, N. J. Asiat., ser. 5, 1838 y ser. 6, 1838, p. 329). Es obvio lo que significa que, ya después de que en 1370 el terreno catastrado fuera 8,4 millones de *ch'ing* (= 48 millones de hectáreas), en 1502 fueran 4,2 millones, en 1542, 4,3 millones, y en 1582 otra vez 7 millones de *ch'ing* (= 39,5 millones de hectáreas). En 1754, treinta años tras la contingentación de los impuestos, parecen haberse contado 161,9 millones de hectáreas.

⁵² Al final del volumen de 1879 de la *Peking Gazette* aparece un cálculo del número aproximado de candidatos vivos promovidos al segundo grado (civil), plenamente cualificados, por tanto, para los cargos ordinarios; el cálculo está basado en la edad media de promoción y en la esperanza de vida de los candidatos, tomando como fijo un contingente máximo para ambos grados; el cálculo peca por exceso, en la medida en que el número de ascendidos a edades altas no es tan pequeño, y por defecto, por cuanto hay que añadirle los asimilados procedentes de la carrera militar —es decir, los manchúes— y los candidatos disponibles por haber comprado sus cualificaciones para los cargos. Pero incluso aceptando que el número de los candidatos vivos no es de 21.000, sino de alrededor de 30.000, y tomando una población de alrededor de 300 millones, resulta que hay solamente uno de tales candidatos por cada once o doce mil habitantes. Pero en las 18 provincias, incluyendo Manchuria, sólo había 1.470 distritos administrativos inferiores, a cada uno de los cuales corresponde un funcionario estatal independiente (el *chih hsien*), lo que, con el mismo supuesto sobre la población, supone un funcionario por cada 248.000 habitantes, incluyendo los cargos independientes superiores previstos en el presupuesto, habría más o menos un funcionario superior por cada 200.000 habitantes. Incluso contando una parte de los funcionarios dependientes y no permanentes, resultaría una proporción según la cual, Alemania, por ejemplo, tendría bastante con mil funcionarios administrativos y judiciales del rango de asesores.

Cifras completamente distintas resultan a partir del censo de familias y habitantes que hace la policía china. Las cifras obtenidas a partir de estos materiales que se

sible que pudieran llevar por sí mismos la administración de sus gigantescos distritos. Los deberes de un funcionario chino lo abarcaban simplemente todo, y un distrito de la extensión de un condado prusiano, que tenía *un solo funcionario*, no podía ser adecuadamente administrado ni siquiera por cientos de ellos. El imperio se asemejaba a una confederación de satrapías con un pontífice en la cúspide. Formalmente, el poder residía exclusivamente en los grandes funcionarios provinciales. Por su parte, el emperador, tras la creación de la unidad imperial, utilizó de modo muy ingenioso para el mantenimiento de su poder personal los medios peculiares del patrimonialismo: plazos breves en el cargo, oficialmente 3 años, tras los cuales el funcionario tenía que ser trasladado a otra provincia⁵³, prohibición de emplear a un funcionario de su provincia de origen, prohibición de emplear a parientes en el mismo distrito y un espionaje sistemático en la figura de los llamados *censores*. Pero todo esto, sin que con ello, por motivos que mencionaremos muy pronto, se consiguiera realmente una administración precisa y homogénea. El principio de que, en un departamento colegiado central, el presidente de un *yamen* debía estar subordinado al de otro del que era simple miembro dificultaba la precisión de la administración sin favorecer esencialmente su homogeneidad. Pero donde fracasaba completamente esta homogeneidad era en las provincias. Con interrupciones ocasionales en las épocas de un emperador enérgico, cada uno de los grandes distritos administrativos locales cubría por adelantado sus gastos internos con los ingresos de los impuestos, y hacía falsos informes catastrales. Cuando las provincias, por tratarse de guarniciones o de arsenales, eran financieramente «pasivas», existía un complicado sistema de transferencias a costa de los ingresos de las provincias con excedente y, por lo demás, no había una contabilidad

pusieron en 1895-96 a disposición de SACHAROV (*Arbeiten der Kaiserlichen Russischen Gesandtschaft* —una misión religiosa— traducidos por Abel y Meckenberg, Berlín, 1858) daban como residentes solamente en el distrito de Pekín y en otros dos distritos vecinos no destinados allí la cifra de 26.500 funcionarios civiles y militares en 1845, y la de 15.866 con plaza y 23.700 disponibles en 1846 (dos cifras difíciles de conciliar). Obviamente, aquí están incluidos, no sólo los promovidos al segundo grado, sino también los aspirantes y todos los oficiales manchúes.

⁵³ Tratándose de algunos altos funcionarios, se hacen excepciones al principio por razones de fuerza mayor: Li Hung-chang, por ejemplo, permaneció por espacio de varias décadas como jefe de la administración de Chihli. Pero en general, y salvo la concesión por una sola vez de prórroga por otros tres años, el principio se ha puesto en práctica con bastante rigor hasta los tiempos modernos.

fiable, ni del gobierno central ni de las provincias, sino apropiaciones tradicionales. Al poder central le faltaba una visión clara de las finanzas de las provincias, veremos con qué resultado. Hasta los últimos siglos, eran los gobernadores provinciales, y no el gobierno central, que ni siquiera tenía órgano previsto para ello, quienes concluían los tratados con las potencias extranjeras. Casi todas las ordenanzas administrativas verdaderamente importantes provenían formalmente de los gobernadores provinciales, aunque en realidad, como veremos, las promulgaban los funcionarios subordinados a ellos, normalmente los no oficiales. Las órdenes del poder central, por consiguiente, han sido consideradas por las instancias inferiores hasta el presente, no como órdenes, sino como meras propuestas o deseos de orden «ético», en consonancia a la naturaleza pontifical y carismática del imperio. Por su contenido, representaban más bien críticas de la gestión que ordenanzas, como puede apreciarse a primera vista. Personalmente, cada uno de los funcionarios era destituible o amovible en cualquier instante. Pero el poder real del gobierno central no sacaba ninguna ventaja de ello. Pues el principio de no emplear a ningún funcionario en su provincia de origen, y el cambio de provincia a provincia o de cargo a cargo prescrito cada tres años, a lo que condujo fue a que estos funcionarios no se afianzaran frente al gobierno central como poderes independientes, según el modelo de los vasallos feudales, y a que, por tanto, se mantuviera la unidad externa del imperio. Pero al precio de que estos funcionarios oficiales nunca pudieran echar raíces en los distritos que gobernaban. El mandarín que acompañado de un enjambre de parientes, amigos y clientes personales tomaba posesión de su cargo en una provincia que le era desconocida y cuyo dialecto normalmente no comprendía, dependía desde el principio de los servicios de un intérprete. Además, no conocía el derecho local de la provincia, basado en numerosos casos precedentes y que él no podía o no debía atreverse a violar sin peligro, pues eran expresión de una tradición sagrada. Por todo esto, dependía totalmente de los consejos de un consejero no oficial, normalmente literato como él, pero familiarizado con las costumbres gracias a su ascendencia local; una especie de «confesor» al que se llamaba su «maestro» y al que se trataba con respeto y a menudo con devoción. Además, dependía *no* de sus funcionarios oficiales, pagados por el estado, que le estaban subordinados y que habían nacido fuera de la provincia, sino de un cuerpo de funcionarios auxiliares que pagaba de su propio bolsillo de modo *no oficial*. Naturalmente, a éstos los elegía de entre los candidatos

nativos de la provincia y cualificados para el servicio estatal, pero que aún no habían obtenido cargos; de tal modo, que no sólo podía fiarse de su conocimiento de las personas y los asuntos locales, sino que se veía forzado a ello al carecer de una orientación propia. Finalmente, cuando se hacía cargo del gobierno en una nueva provincia, dependía de los jefes instruidos de los restantes departamentos administrativos⁵⁴ de cada provincia, que siempre le aventajaban en varios años de conocimiento de los asuntos locales. Se comprende perfectamente que el verdadero poder estuviera en manos de aquellos funcionarios subordinados no oficiales, naturales del lugar; estaba completamente fuera del alcance de los funcionarios oficiales controlar su gestión y corregirla, tanto más cuanto más elevado fuera su propio rango. Por consiguiente, la información sobre los asuntos locales de que disponían tanto los funcionarios locales nombrados por la administración central como los centrales, era demasiado lábil para que pudieran influir en ella de modo consecuente y racional.

El patrimonialismo chino introdujo un medio famoso en todo el mundo y altamente eficaz para impedir que los funcionarios se emanciparan de su control al modo de los estamentos feudales; este medio consistió en la introducción de los *exámenes* y el otorgamiento de los cargos según las calificaciones educativas, y no según el nacimiento y el rango heredado, y tuvo, como más tarde trataremos con más detalle, la más extraordinaria importancia para

⁵⁴ Con frecuencia llegaban a seis, pero las personalidades oficiales verdaderamente importantes eran sólo, además de los virreyes, los gobernadores, jueces y tesoreros provinciales. El tesorero era primitivamente el único y más alto funcionario administrativo, siendo el gobernador un *missus dominicus* (al principio solía ser un eunuco) que acabó por hacerse residente. Estos dos funcionarios para justicia y finanzas eran los únicos presupuestados, mientras que los demás «departamentos» eran no oficiales. También el funcionario más bajo (cuyo nombre oficial, *hsien*, significa «pastor») tenía dos secretarios, para justicia y para finanzas. Su superior, el prefecto del *fu*, seguía manteniendo funciones abarcables o, al menos, enumerables (vías de agua, agricultura, cría caballar, transporte del grano, alojamiento de los soldados, administración general en el sentido de policía), pero era considerado como esencialmente un funcionario de supervisión y de tramitación de la correspondencia hacia arriba. Las funciones de sus inferiores, en cambio, eran simplemente enciclopédicas: estaban para todo y eran responsables de todo. En los grandes departamentos provinciales se empleaban *tao tai* especiales para las gabelas, la construcción de caminos, etc., y hubo en China, como en todos los estados patrimoniales, funcionarios especiales con misiones y competencias ad hoc. Sobre el concepto chino del «jurista» (conocedor de los casos precedentes) y sobre los abogados, cf. ALABASTER, *Notes and Commentaries on Chinese Criminal Law*, obra de la que yo no dispongo en este momento.

el carácter de la administración y la cultura chinas. Pero este medio, dadas las circunstancias, no permitía poner en manos de una instancia central un mecanismo de funcionamiento preciso. Además, como veremos al hablar más en detalle de la formación de los funcionarios, se oponían también a ello obstáculos procedentes de la peculiaridad más íntima de la ética estamental del funcionariado, en parte condicionada por la religión. En China, como en Occidente, la burocracia patrimonial constituyó el núcleo central a cuyo desarrollo se ligó la formación de los grandes estados. Fenómenos típicos son la aparición de órganos colegiados y el desarrollo de «departamentos», tanto en un sitio como en otro. Pero el «espíritu» del trabajo burocrático fue aquí y allí, según veremos, completamente diferente.

4. CARGAS PÚBLICAS: ESTADO DE PRESTACIONES PERSONALES Y ESTADO FISCAL

En la medida en que este «espíritu» diferente descansó en aspectos puramente sociológicos, tuvo fuerte relación con el sistema de *cargas públicas*, tal como se desarrolló en China en combinación con las oscilaciones de la economía monetaria.

Las condiciones originales, aquí como en otros lugares, eran que el jefe o príncipe recibía una suerte de terrenos (*kung t'ien*, semejante al *τέμενος* homérico), que era cultivada en común por el pueblo⁵⁵. Éste es el origen del deber universal de las prestaciones en trabajo, que más tarde se siguió justificando por la imperiosa necesidad de las construcciones hidráulicas. Esta «creación» de tierras por la administración hidráulica sugería la idea, continuamente emergente y que todavía se mantiene, terminológicamente (como en Inglaterra), de que la tierra era regalía del emperador, pero, como en Egipto, tampoco aquí implicó la separación entre dominios arrendados y terreno privado imponible. Por otra parte, los impuestos, según restos aislados de la terminología, parecen haberse desarrollado a partir de los habituales regalos, en parte de deberes tributarios de los sometidos, y en parte del derecho de regalía sobre el suelo. Terreno público, deber de contribuir, deber del trabajo personal, estuvieron en relación continua aunque cambiante. El predominio de uno u otro de entre ellos dependía en

⁵⁵ De aquí procede también el «sistema de pozo» con sus ocho campos cuadrados rodeando el campo estatal.

parte del grado a que hubiera llegado la economía monetaria del Estado (como vimos, altamente lábil por motivos monetarios), en parte del grado de pacificación, y por último, en parte del grado de fiabilidad del aparato burocrático de funcionarios.

Según la leyenda, el «sagrado» emperador Yü (legendario) regula las crecidas y la construcción de canales, y el primer señor puramente burocrático, Shih Huang Ti, es tenido al mismo tiempo por el más grande constructor de canales, caminos y fortificaciones y, ante todo, como el edificador de la gran muralla (que, en verdad, sólo terminó parcialmente); así se expresa de modo intuitivo el origen primero, del funcionariado patrimonial en los trabajos de regulación y canalización, es decir, en las obras públicas; el origen de la posición de poder del monarca en las ineludibles prestaciones en trabajo de los súbditos (como en Egipto y el Asia Anterior), al principio en interés de la regulación hidráulica, y el origen del imperio unitario a partir del interés creciente por la unidad de esta regulación hidráulica para áreas cada vez mayores, en conexión con la necesidad de proteger políticamente la tierra cultivada contra las incursiones de los nómadas. Estas construcciones servían, además de para el riego, a intereses a la vez fiscales, militares, y de aprovisionamiento; por ejemplo, el famoso canal imperial del Yangtzé al Huang Ho servía para transportar los tributos de arroz desde el sur a la nueva capital del Kan Mongol (Pekín)⁵⁶. Según informe oficial, hasta 50.000 hombres llegaron a trabajar al mismo tiempo, en régimen de prestaciones en trabajo, en la construcción del dique de un río, pero las obras se terminaban por tramos, y llegaban a durar varios siglos. Todavía Mencio consideraba las prestaciones en trabajo, y no los impuestos, como la forma verdaderamente ideal de cubrir las necesidades públicas. Como en Oriente Medio, el rey trasladaba masivamente a sus súbditos, pese a su resistencia, cuando la adivinación había señalado el lugar apropiado para una nueva capital. Condenados a trabajos forzados y soldados reclutados en levadas forzosas vigilaban los diques y esclusas y formaban parte de la fuerza de trabajo en las obras y las roturaciones. Paso a paso, en las provincias limítrofes del Oeste se fue ganando tierra al desierto gracias al trabajo del ejército⁵⁷. Se conservan poemas con sentidos

⁵⁶ Su nombre oficial era el de «canal del transporte del tributo». Véase sobre esto, P. D. GANDAR, S. J., «Le canal impérial», *Var. Sinol.*, fascículo 4, Shangai, 1894.

⁵⁷ Los escritos y recibos concernientes a estas empresas están contenidos en parte en los documentos de Turquestán (alrededor de la época de Cristo) reunidos por Aurel Stein. En algunos sitios, la roturación de tierras avanzaba tres pasos por

lamentos sobre la terrible carga de este monótono destino, sobre todo en las prestaciones en la Gran Muralla⁵⁸. La doctrina clásica, hubo de enfrentarse con gran fuerza al despilfarro, al estilo egipcio, de las prestaciones de los súbditos en construcciones privadas de los príncipes, práctica que también aquí fue concomitante al desarrollo de una organización burocrática de las obras públicas. Por otra parte, tan pronto como comenzó a decaer el sistema de prestaciones en trabajo, no sólo comenzó el desierto a ganar el terreno que le había sido arrebatado —y que hoy está completamente cubierto de arena⁵⁹— en los territorios del Asia Central, sino que se resintió la capacidad política del imperio. Los Anales se quejan del deficiente cultivo de los terrenos reales por los campesinos; sólo personalidades excepcionales consiguieron organizar y dirigir de modo unitario este Estado basado en la servidumbre.

Con todo, las prestaciones en trabajo continuaron siendo la forma clásica de cubrir las necesidades del Estado. Una discusión, sostenida ante el emperador, acerca del sistema con el que deberían realizarse determinadas reparaciones en el Canal Imperial, nos muestra, en el siglo XVII, cómo se relacionaba en la práctica, en cuanto modos de cubrir las necesidades estatales, la economía natural, ligada a las prestaciones en trabajo, y la economía monetaria, ligada a la adjudicación por subasta: se decidió adjudicar las obras contra dinero, pues si no las reparaciones hubieran tenido que durar 10 años⁶⁰. Continuamente se intentó aliviar la carga de la población civil, en épocas de paz, incorporando al ejército a los trabajos⁶¹.

día (CHAVANNES, *Les documents Chinois découverts par Aurel Stein dans le sable du Turkestan Oriental*, Oxford, 1913).

⁵⁸ Cf. CHAVANNES, *loc. cit.*, pp. XI ss. El servicio se prolonga con frecuencia durante la vida entera. Las mujeres echan de menos a sus maridos, y es mejor no criar a los hijos.

⁵⁹ Es completamente inseguro si, como vulgarmente suele creerse, participaron en ello cambios climáticos. Propiamente, la decadencia del sistema de prestaciones de trabajo hubiera sido causa suficiente. Pues en estas regiones, el suelo sólo podía mantenerse productivo si no se planteaba en absoluto la cuestión de los «costes». Un trabajador nunca podía sacar del suelo lo suficiente para su propia existencia, sino, a lo sumo, para alimentarse, y esto sólo con determinados cultivos. Evidentemente, el suelo se mantenía cultivado, con gigantescos subsidios, sólo en interés del aprovisionamiento de las guarniciones y misiones con artículos de difícil transporte.

⁶⁰ P. D. GANDAR, S. J., «Le canal impérial» (*Var. sin.*, 4, Shangai, 1894), p. 35.

⁶¹ Hasta 1471, bajo los Ming, estuvo vigente la norma de que el transporte del grano hasta la capital fuera realizado a medias por el ejército y por la población

Junto a las levadas militares, las prestaciones de trabajo y las liturgias, existieron los impuestos desde los tiempos más tempranos. Las prestaciones en trabajo en las tierras de realengo parecen haberse abolido muy temprano (en el siglo VI a. de C.) en el estado de Ch'in, cuyo señor se convertiría más tarde (en el siglo III a. de C.) «en el primer Emperador» de todo el Imperio.

Naturalmente, los tributos existieron ya en los tiempos más antiguos. Las necesidades de la Corte Imperial, como en casi todas partes, se distribuían entre cada uno de los territorios como tributos en especie⁶², habiéndose mantenido vestigios de este sistema hasta el presente. El sistema de tributos en especie estuvo en estrecha conexión con la creación del ejército y del funcionariado patrimoniales, pues aquí, como en otras partes, ambos fueron mantenidos de los almacenes del príncipe, surgiendo así prebendas fijas, remuneradas en especie. Sin embargo, a veces también la economía monetaria del Estado estaba muy desarrollada, según se deja ver por los documentos, al menos bajo la dinastía Han al comienzo de nuestra era⁶³. Esta coexistencia de prestaciones en trabajos ocasionales (sobre todo para las obras públicas, pero también para servicios de correo y comunicaciones), impuestos y tasas en dinero y en especie con una economía doméstica del príncipe para ciertas necesidades de lujo de la corte⁶⁴, se ha mantenido en sus rasgos

civil. En este año se dispuso que sólo el ejército había de realizar estas prestaciones. *Yu tsiuan tung kian kang mu* (Historia de la dinastía Ming por el emperador Kian LUNG), trad. de Delamarre, París, 1865, p. 351).

⁶² Véanse reproducidas en la nota 15 de este capítulo las cuentas del gobierno central de los siglos X, XI y XIV. En conjunto, según los *Anales*, los tributos en especie se deben haber escalonado según la distancia a la capital de tal modo que, por ejemplo, la primera zona enviaba grano con paja, la segunda grano sólo, y así, sucesivamente, cada zona enviaba bienes de más valor, por tanto más intensivamente trabajados. Esto es perfectamente creíble y coincide con otras noticias.

⁶³ Cf. los hallazgos de A. Stein de entre el 98 y el 137 d. de C. editados por Chavannes. La soldada del oficial (es dudoso si también la del soldado) se paga en dinero (n.º 62), los uniformes de estos últimos también se compraban en parte con dinero (n.º 42). Además, el diario de gastos de un templo budista, desde luego, de época más tardía (*ibidem*, n.º 969) testimonia una economía totalmente monetaria: los artesanos son empleados por salarios que, como todos los demás gastos, se pagan en dinero.

⁶⁴ Los envíos de seda y porcelana de las manufacturas imperiales a la corte importaron solamente en el año 1883 (*Peking Gazette* de 23, 24, 27 y 30 de enero, y 13 y 14 de junio) un total de 405.000 *taels* (¡costes propios!). A esto hay que añadir los envíos en especie de las provincias, que, al menos en parte, se empleaban en la corte (seda, papel precioso, etc.), y en parte para fines políticos (hierro, azufre, etc.). La provincia de Shansi solicitó en vano en 1883 (*Peking Gazette* de 15 de

generales hasta el presente, con una tendencia creciente hacia el lado de la economía monetaria. Este desplazamiento hacia el lado de los impuestos en dinero se ha extendido también, y sobre todo, al que hasta los últimos tiempos ha sido con mucho el impuesto más importante: el impuesto sobre la tierra, cuya interesante historia no es nuestra intención seguir aquí en detalle⁶⁵. Más adelante, diremos algo más acerca de él, en tanto sea necesario para la explicación de la constitución agraria. En este punto basta con decir que también en China, como en los estados patrimoniales de Occidente, el sistema impositivo, ocasionalmente muy diferenciado, tuvo una tendencia creciente a unificar los impuestos mediante la transformación de todos los demás tributos en suplementos al impuesto sobre la tierra, debido a que la riqueza no invertida en propiedad rústica no era «visible» para la técnica fiscal de la rala administración imperial. Esta tendencia evanescente de toda la propiedad no visible, determinó quizá también los intentos, continuamente renovados, de cubrir las necesidades estatales en la medida más amplia posible por medios típicos de la economía natural, mediante prestaciones en trabajo y liturgias, aunque probablemente la causa primaria fue, en realidad, la situación monetaria. Pero la contribución rústica se vio a su vez afectada por dos tendencias universales en todos los estados patrimoniales de administración extensiva. De una parte, la tendencia a transformarse en un tributo en dinero, que se extiende a todo el resto de las cargas, en particular a las prestaciones en trabajo y a las demás liturgias. Y luego, la tendencia a transformarse en un impuesto repartido y, finalmente, contingentado, que se distribuye entre las provincias según criterios fijos. Hemos aludido ya brevemente a este proceso, de extraordinaria importancia. La pacificación del imperio bajo la dinastía manchú, permitió a la corte renunciar a los ingresos móviles y llevó al famoso edicto de 1713, loado como fuente del nuevo florecimiento de China en el siglo XVIII, cuya intención era transformar en tributos fijos las obligaciones de las provincias en materia de contribución territorial. Muy pronto volveremos a hablar de esto. Además de las contribuciones rústicas, también desempeñaron su papel en los ingresos de la administración central la gabela sobre la sal, los impuestos sobre las minas y, en último término sólo, las aduanas.

diciembre) un aumento del pago en dinero, pues había de comprar ella primero los géneros que enviaba luego (excepto el hierro).

⁶⁵ Véase sobre esto el trabajo de Bior en el *Nouv. Journ. Asiat.*, 3, ser. 6, 1838, todavía muy útil en muchos aspectos.

También quedó fijado de hecho por la tradición lo que de su importe había de ser remitido a Pekín. Hasta las guerras con las potencias europeas y las necesidades financieras que siguieron a la revolución T'ai P'ing (1850-1864) no adquirieron preeminencia en las finanzas del imperio las aduanas «likin», bajo la brillante administración de sir Robert Hart.

La pacificación del imperio, junto con este establecimiento de cuotas impositivas y sus consecuencias —a saber, la prescindibilidad y la decadencia de las prestaciones en trabajo, del pasaporte obligatorio y de todas las barreras a la libre movilidad y de todos los controles sobre la elección de profesión, sobre las relaciones de propiedad doméstica y sobre la producción—, tuvieron como consecuencia un tremendo aumento de la población. Según parece, la densidad de población de China, fuertemente oscilante según cifras catastrales, en parte sumamente problemáticas, no era mucho más alta a comienzos del dominio manchú que bajo Shih Huang Ti casi 1900 años antes; en todo caso, puede suponerse que durante siglos la población osciló entre 50 y 60 millones; desde mediados del siglo XVII hasta finales del siglo XIX creció de 60 a 350 ó 400 millones⁶⁶, al tiempo que se desarrolló el proverbial impulso adquisitivo chino tanto a pequeña como a gran escala y se acumularon muy importantes fortunas individuales. Ahora bien, hay algo que forzosamente tiene que parecer chocante en esta época, y es que, pese a este asombroso desarrollo de la población y de su bienestar material, no sólo se mantuvo perfectamente estable la peculiaridad espiritual de China, sino que en el terreno económico no se encuentre el más mínimo inicio de un desarrollo capitalista moderno, pese a que las condiciones parecen haber sido extraordinariamente favorables para él. Y que, además, tampoco el comercio exterior chino, antaño tan importante, experimen-

⁶⁶ De todas formas, estas cifras son muy poco dignas de confianza. Pues hay que tener en cuenta que los funcionarios de la época del compromiso fiscal tenían interés en empequeñecer o mantener estacionaria en sus informes la cifra de los contribuyentes (existía por entonces la capitación), cosa que cambió desde la fijación de las cuotas fiscales (*vide infra*). Desde este momento, por el contrario, a los funcionarios les interesaba presumir de grandes cifras de población. Pues ahora las cifras de población interesaban solamente a los dioses —a los que se les comunicaban— y demostraban, cuando eran altas, el carisma del funcionario correspondiente. Muchas más cifras del siglo XIX (por ejemplo, el anormal aumento de la población en la provincia de Sechuán) son sumamente sospechosas. En todo caso, DUDGEON calcula en 325 millones la cifra de población de sólo catorce provincias («Population of China», *J. of the Peking Oriental Society*, III, 3, 1893).

tara resurgir alguno, sino que sólo hubiera un comercio asiduo en un único puerto (Cantón), abierto a los europeos bajo estricto control. Y que tampoco se sepa nada de un impulso surgido de dentro, del propio interés capitalista de la población, por hacer saltar estas barreras, sino únicamente de todo lo contrario. Y que en el ámbito de la técnica, la economía y la administración no se iniciara el más mínimo desarrollo (progresista) en el sentido europeo, y que, además, la capacidad fiscal del imperio, al menos a lo que parece, no estuviera preparada para soportar ninguna de las serias presiones que las exigencias de la política exterior habían de crear sobre el territorio. ¿Cómo puede explicarse esto, dado el crecimiento inusitadamente poderoso de la población, indudable pese a todas las críticas? *Éste es nuestro problema central.*

Las causas fueron tanto económicas como espirituales. Las primeras, de las que trataremos en primer lugar, se refieren totalmente a la economía del Estado, y están, por tanto, políticamente condicionadas; pero tienen en común con las «espirituales» la circunstancia de que se derivaron de la peculiaridad del estrato dominante en China, el estamento de los funcionarios y candidatos a los cargos, los «mandarines». Hablaremos en primer lugar de ellos, comenzando por su situación material.

5. LOS FUNCIONARIOS Y LOS TRIBUTOS POR CUOTA

Como hemos visto, el funcionario chino dependía originariamente de prebendas en especie de los almacenes reales. Más tarde, fueron sustituidas progresivamente por sueldos en dinero. Formalmente, por tanto, el gobierno pagaba un sueldo a sus funcionarios. Pero, por una parte, apenas si pagaba de sus propios medios a una pequeña fracción de las gentes ocupadas realmente en la administración, y, en segundo lugar, esta remuneración constituía sólo una parte pequeña, y a menudo insignificante, de sus ingresos. El funcionario no hubiera podido vivir en absoluto de su sueldo, y menos aún hacer frente a los costes de la administración que recaían sobre él. En realidad, lo que siempre ocurrió fue que el funcionario, al igual que un señor feudal o un sátrapa, respondía ante el gobierno central (y ante los funcionarios inferiores del gobierno provincial) de la transferencia de determinadas sumas de tributos, y él, por su parte, hacía frente a casi todos los costes de su administración con los tributos verdaderamente recaudados en forma de impuestos y tasas, guardándose el excedente para sí. En

modo alguno era esto un derecho oficialmente reconocido, al menos en todas sus consecuencias; pero sin duda alguna, era lo que sucedía de hecho, y definitivamente como consecuencia de las condiciones existentes tras la contingentización de los ingresos del gobierno.

La llamada fijación de la contribución rústica en el año 1713, fue, de hecho, una capitulación de la corona frente a los detentadores de cargos en materia de política financiera. Pues, en verdad, no fue que las obligaciones tributarias de las tierras se transformaran en una contribución fija (como, por ejemplo, en Inglaterra), sino que lo que se fijó fue más bien lo que la Administración central exigía de los funcionarios provinciales como *importe de los impuestos de su demarcación*, es decir, el importe del que ellos tenían que transferir un cociente fijo como tributo a la corona; por lo tanto, en última instancia, lo único que ocurrió fue que la administración central fijó para siempre la cuantía de la imposición sobre las prebendas de estos *sátrapas*⁶⁷. Como corresponde al genuino carácter de toda administración específicamente patrimonial, los ingresos que el funcionario obtenía de la administración de su distrito se consideraban como una prebenda que en realidad no estaba separada de sus ingresos privados⁶⁸. Los detentadores de las

⁶⁷ Éste era el sentido auténtico de la medida, como se desprende de la formulación misma, contradictoria, de que en adelante un determinado número de unidades debían estar sometidas a impuestos, las restantes, por el contrario, libres de ellos, debiendo ser incluidas con la indicación correspondiente en los recuentos periódicos de población. Desde luego que no se trata de que un número determinado de habitantes estén de hecho francos de imposición, sino de que así se les cuenta este número a los funcionarios. La distinción entre las dos categorías en los recuentos la abolieron prontamente los emperadores por inútil (1735).

⁶⁸ Todos los proyectos de imposición directa de los últimos treinta años fracasaron desde el momento en que habían de ser sobre todo impuestos sobre las prebendas de los mandarines. La concepción patrimonial de los ingresos funcionariales aparecía desde siempre con particular plasticidad en los resultados del luto de los funcionarios. Según la ancestral tradición, que se ha mantenido con particular univocidad en las familias chinas, el luto estaba orientado a desviar la cólera y la envidia del espíritu del difunto contra los que tras su muerte habían de apropiarse de sus posesiones como herederos. Así pues, aparte de que originariamente lo acompañaban al *Hades* fracciones importantes de sus bienes (entre ellas la viuda y otras víctimas humanas), los herederos tenían que evitar durante mucho tiempo la casa del difunto y cualquier contacto con sus posesiones, vivir pobremente vestidos en otra casa y abstenerse del disfrute de sus propias posesiones. Pues bien, el cargo era tenido tan únicamente por prebenda, y ésta por propiedad privada del prebendado, que, cuando el funcionario se veía obligado a guardar luto, era consecuencia inevitable su renuncia al cargo. Las continuas y masivas vacantes de numerosos

prebendas oficiales, por su parte, evitaron por todos los medios trasladar directamente al contribuyente el sistema de cuota fija en la contribución rústica o cualquier otro impuesto. Y, desde luego, está fuera de toda duda que el gobierno imperial no podía intentar que lo hicieran. El detentador del cargo, en correspondencia con el principio patrimonial, tenía que cubrir de las fuentes de ingresos de que disponía no sólo todas las necesidades materiales de la administración civil y de la justicia, sino también, y sobre todo, las de su cuerpo no oficial de funcionarios, que algunos expertos estiman entre 30 y 300 para la unidad administrativa más pequeña (*hsien*), y que no era raro que fueran reclutados de los desechos de la población; pues, según vimos, sin ellos no estaba en modo alguno en situación de dirigir la administración de una provincia que le era extraña. Sus gastos personales no estaban separados de los gastos de administración. Por consiguiente, la administración central no tenía idea alguna de los verdaderos ingresos brutos de cada una de las provincias y distritos, los gobernadores provinciales no la tenían de los de los prefectos, etc.: Del lado de los contribuyentes, por otra parte, sólo había un principio firme: resistirse en todo lo posible a la recaudación de cualquier impuesto *no fijado por la tradición*; más adelante veremos cómo y por qué estaban en situación de conseguirlo dentro de límites muy amplios. Sin embargo, y abstrayendo de la precaria naturaleza de esta resistencia, dependiente en esencia de la correlación de fuerzas, contra los intentos, continuadamente renovados pese a todo, de elevar los impuestos, los funcionarios tenían dos medios de elevar sus ingresos. En primer lugar, la recaudación de un suplemento por los costes de recaudación (al menos un 10 por ciento) y por cualquier incumplimiento de los plazos, fuera éste dependiente o independiente de la voluntad del contribuyente, o, como solía ocurrir, originado intencionadamente por los funcionarios. En segundo lugar, la transmutación del impuesto en especie en impuesto en dinero, y de los impuestos en dinero que eran primitivamen-

cargos, la imposibilidad de emplear temporalmente a numerosos funcionarios, la acumulación de candidatos sin cargo a causa del luto, llegaban a ser una costosa calamidad política, por ejemplo en tiempos de epidemia. De cuando en cuando, los emperadores prohibían la excesiva duración de los lutos, en interés del Estado, para luego volverla a reintroducir con más fuerza, por miedo a los espíritus, y siempre bajo pena de apaleamiento. Todavía Li Hung-chang fue amonestado severamente por la emperatriz viuda, sin ningún éxito, para que, tras la muerte de su madre, se tomara sólo un tiempo de permiso, en vez de dimitir de su cargo (*Peking Gazette*, 1 de mayo de 1882).

te en plata en impuestos en cobre y de nuevo en plata, en paridades cambiantes cuya determinación se reservaba el recaudador⁶⁹. Pero ante todo hay que pensar que cualquier acto oficial de un funcionario, según los principios patrimoniales, debía ser compensado mediante «regalos», no existiendo tarifas legales. Incluyendo estas ganancias extras, de los ingresos globales brutos de un funcionario tenía éste que costear en primer lugar los gastos materiales de su cargo y las tareas administrativas que le estaban impuestas. Pero casi siempre, estos gastos «estatales» en sentido propio, eran sólo una fracción muy exigua de los gastos de la administración interna. Pues a continuación, estos ingresos brutos del funcionario que se encontraba en la categoría más baja, en contacto inmediato con la fuente impositiva, constituían el fondo del que obtenían sus ingresos los funcionarios supraordinados a él. No sólo tenía este funcionario que remitir a sus superiores el importe, comparativamente casi siempre no muy grande, a que estaba obligado según el catastro tradicional. Sino que, aparte de esto y ante todo, tenía que hacer «regalos» cuando accedía al cargo y luego en plazos regulares, y éstos debían ser tan altos como le fuera posible para granjearse la buena voluntad de sus superiores, decisiva para su propio destino⁷⁰. Además, tenía que compensar con generosas propinas a los numerosos consejeros no oficiales y a los funcionarios subalternos, en tanto que podían tener influencias también sobre su destino (hasta el portero, cuando deseaba una audiencia). Esto se prolongaba de categoría en categoría hasta el eunuco del palacio, que también recibía sus tributos de los funcionarios más encumbrados. Hay expertos⁷¹ que estiman que la relación entre recaudación oficial y recaudación real sólo en la contribución rústica era de 1 a 4. El compromiso de 1712-1713 entre el gobierno central y los funcionarios provinciales es comparable, en términos de economía monetaria, a la fijación de los deberes feudales en la economía natural de Occidente. Con la diferencia, en primer lugar, de que en China, como en todos los estados específi-

⁶⁹ De ahí que la gente influyente prefiriese siempre el pago en especie, y lo impusiera.

⁷⁰ Recuerda esto en cierto modo al gravamen que imponen los *bores* en los Estados Unidos, para sí y para las cajas del partido, a los funcionarios nombrados por el líder electo del partido victorioso, con la diferencia de que, normalmente, estas aportaciones suelen ser fijas.

⁷¹ Lamieson, Parker. Véanse los cálculos y estimaciones de este último en *Trade and Administration of the Chinese Empire*, pp. 85 ss.

camente patrimoniales, no se trataba de feudos, sino de prebendas, y no de prestaciones militares de caballeros que se armaban a sí mismos, de cuyo servicio militar dependiera el rey, sino de tributos en especie, y sobre todo en dinero, de los prebendados de tasas e impuestos típicos del estado patrimonial, de cuyos servicios administrativos dependía el poder central. Y existía una diferencia más importante aún con respecto a Occidente. También aquí se conocían las prebendas, incluidas las prebendas en forma de tasas y en forma de impuestos: antes que en cualquier otra parte en la Iglesia, y más tarde, según el modelo eclesial, en los estados patrimoniales. Pero las prebendas eran vitalicias (a no ser que se produjera la privación mediante un procedimiento formal) o incluso hereditarias, como el feudo mismo, e incluso a veces podían transferirse por compra-venta. Y las tasas, aranceles, impuestos, etc., que constituían su base estaban fijados por privilegio o por costumbre firme. En China, según vimos, precisamente el funcionario «de plantilla» era de libre traslado y destitución e incluso debía ser trasladado cada poco tiempo. En parte (y sobre todo) en interés del mantenimiento del poder político de la Administración central; pero también (como aparece ocasionalmente) para que otros candidatos tuvieran la oportunidad de disfrutar de las prebendas⁷². El funcionario *como un todo* tenía asegurado el disfrute de los enormes ingresos prebendales, el funcionario individual, por el contrario, tenía una posición sumamente precaria, y, por consiguiente, al haberle costado grandes sumas la obtención del puesto (estudios, compra, regalos y «tasas») y haberlo esto endeudado fuertemente, se veía obligado a acumular tanto como pudiera en el breve período que estaba en el cargo. También estaba en situación de hacerlo como consecuencia de la falta de tasas y garantías fijas. Era consenso general que los cargos servían para hacerse con un patrimonio, y sólo los abusos estaban mal considerados⁷³. Pero esta situación tenía otras consecuencias, mucho más importantes. En primer lugar, la posición de poder del gobierno central frente a las

⁷² Con particular claridad aparece esta concepción en la orden impresa en la *Peking Gazette* de 11 de enero de 1895. Se censura que ciertos funcionarios inferiores retienen sus prebendas durante más de tres años, impidiendo que «les llegue el turno» a otros candidatos.

⁷³ Esto se desprende de numerosos decretos. Así, en la *Peking Gazette* de 23 de marzo de 1882: un funcionario de Cantón ha reunido en unos pocos meses 100.000 *taels más de lo acostumbrado* (!). Un escriba alquilado de Fuh kien pudo comprarse el puesto de prefecto en Kiangsu. Los funcionarios de aduanas tenían ingresos de 100.000 a 150.000 *taels* anuales.

personas de los funcionarios se vio asegurada del modo más eficaz por el sistema de traslados. Como consecuencia de las continuas reestructuraciones y del cambio permanente de sus oportunidades, cada funcionario suponía para todos los demás un competidor seguro por las prebendas. Como resultado de esta imposibilidad de conciliar sus intereses personales con los de los demás, su situación era de una gran precariedad, y con ella está relacionada la íntima dependencia autoritaria de este funcionariado respecto de la superioridad. Ciertamente, hubo «partidos» entre los funcionarios. En un principio creados según el lugar de origen y luego, en conexión con esto, según las peculiaridades tradicionales de las escuelas en que se hubieran educado. En los últimos siglos, se oponían a la escuela «conservadora» de las provincias del Norte la escuela «progresista» de las provincias del Centro y la «radical» de las cantonesas; todavía en esta época hay edictos imperiales que se refieren a la oposición de los partidarios de la educación según el método de los *Sung* y el de los *Han* en el interior de un mismo yamen. Sin embargo, no pudo desarrollarse sobre esta base un particularismo regional capaz de poner en peligro la unidad del Imperio, pues, por principio, los funcionarios habían de ser extranjeros en la provincia, eran continuamente trasladados de provincia en provincia y, además, los cargos se distribuían de tal modo que se mezclaran dentro del mismo distrito y de la misma categoría funcional partidarios de las escuelas rivales y de distintas procedencias regionales. Como veremos pronto, el particularismo tenía bases completamente distintas. Por otra parte, la debilidad del funcionario hacia arriba sólo era comparable a su debilidad, todavía mayor como hemos visto, hacia abajo. Y una consecuencia todavía mucho más importante de la estructura de este prebendalismo era el extremo tradicionalismo que conllevaba en cuestiones de política económica y administrativa. Hablaremos más tarde de este *tradicionalismo* en tanto tenía fundamentos en la *mentalidad*; pero además, tenía también fundamentos altamente «racionales».

Todo ataque, de cualquier tipo que fuere, a la forma tradicional de economía y administración era una agresión a un número imprevisible de intereses prebendarios de la clase dominante. Como todo funcionario podía ser trasladado en alguna ocasión al puesto amenazado con reducción de las oportunidades de ingresos, el funcionario se unía en estos casos como un solo hombre y obstruía el intento de variar el sistema de derechos, tránsitos o impuestos al menos con tanta fuerza como los contribuyentes. En Occidente, la apropiación de los derechos de aduanas, tránsitos, puentes, cami-

nos, almacenamientos, tasas y demás oportunidades de ingresos hacía que los intereses en juego fueran claros y, normalmente, hacía posible constituir determinados grupos de interés y disolver las obstrucciones eventuales a la circulación o mediante la fuerza o mediante el compromiso y el privilegio. Esto era totalmente imposible en China. Pues aquí la apropiación de las oportunidades de ingresos, desde el punto de vista de los intereses de la capa *superior* y decisiva de los funcionarios, *no* era individual, sino que la realizaba el estamento de estos funcionarios amovibles *como un todo*.

De ahí que *cerraran filas* frente a toda agresión, y persiguieran solidariamente con odio mortal a los pocos ideólogos racionalistas que clamaban por «reformas». Sólo una revolución violenta, desde arriba o desde abajo, hubiera podido producir un cambio en la situación. Todas y cada una de las innovaciones imaginables (ya fuera la eliminación del transporte de tributos por medio de canoas a lo largo del canal imperial en favor del transporte por mar mediante vapores, mucho más barato, o el cambio de los modos tradicionales de recaudar las aduanas, o de transportar a las personas, o de resolver las peticiones y los trámites) *podían* amenazar los derechos adquiridos, o adquiribles en el futuro, de cada uno de los funcionarios. Echando una ojeada a la serie de proyectos reformadores del emperador del año 1898, y viendo las enormes transformaciones de la distribución del ingreso de los funcionarios que hubieran acontecido de llevarse a cabo tan sólo parcialmente, puede estimarse la enormidad de los intereses que estaban contra ella, y sus nulas perspectivas de ejecución cuando para ello no había más órganos que los mismos interesados. En este tradicionalismo se encontraba también la fuente del «particularismo» de las provincias. En primer término era un particularismo financiero, condicionado por el hecho de que las prebendas de los funcionarios provinciales y de sus séquitos no oficiales tenían que verse peligrosamente amenazadas por cualquier centralización de la administración. Aquí residía el obstáculo absoluto tanto a una racionalización desde el centro de la administración del imperio como a una política económica unitaria. Pero además, es de capital importancia darse cuenta de que fue el destino general de los estados puramente patrimoniales, como eran la mayor parte de los del Oriente, que precisamente la introducción de la economía *monetaria* fortaleciera el tradicionalismo en lugar de debilitarlo, como nosotros esperaríamos. Y ello porque precisamente la economía monetaria creaba a través de las prebendas posibilidades de enri-

quecimiento de la capa dominante, que no solamente fortalecían el «espíritu de rentista» en general⁷⁴, sino que hacían del mantenimiento de las condiciones económicas existentes, decisivas para la rentabilidad de las prebendas, el interés supremo de la capa que participaba en ellas. Ésta es la razón de que precisamente con el progreso de la economía monetaria y con la creciente y paralela prebendalización de los ingresos del Estado surgieran en Egipto, en los estados islámicos y en China, tras breves períodos intermedios que sólo duran mientras no se ha completado la apropiación de las prebendas, aquellos fenómenos que suelen valorarse como «petrificación». De ahí que haya sido consecuencia universal del patrimonialismo oriental y de sus prebendas en dinero el que regularmente, sólo la conquista militar del territorio, o revoluciones militares y religiosas hayan hecho saltar el firme armazón de los intereses prebendarios, pudiendo crear nuevas distribuciones del poder y nuevas condiciones económicas, mientras fracasaba ante estas resistencias todo intento de reestructuración desde dentro. Como hemos dicho, la gran excepción histórica la constituye el moderno Occidente europeo. En primer lugar, porque escapó a la pacificación en un imperio unitario. Recordemos que la misma capa de prebendados estatales que en el Imperio universal obstaculizó la racionalización de la Administración, había sido antaño su más poderoso impulsor en los Estados en Lucha. Ahora, el estímulo había desaparecido. Del mismo modo que la competencia por el mercado fuerza a la racionalización de las empresas privadas, así la competencia por el poder político forzó en Occidente y en la China de los Estados en Lucha la racionalización de la economía y la política económica estatales. Y, por otro lado, del mismo modo que en la economía privada todo cartel debilita el cálculo racional, alma de la economía capitalista, así el cese de la competencia por el poder entre los Estados mostró la racionalización de la administración, de la economía financiera y de la política económica. El Imperio Universal no tenía ningún estímulo semejante al que antaño existiera cuando competían entre sí los Estados en Lucha. No fue ésta, sin embargo, la única razón. Incluso en la época de la competencia entre los Estados, la racionalización de la administración y la economía se movían en China dentro de límites mucho

⁷⁴ Cf. sobre esto, v. g., E. H. PARKER, *China, her history, diplomacy and commerce*, Londres, 1901. «Es un hombre de 2.000 quintales (de arroz)» (ingresa anualmente una renta de este importe) era la denominación usual de un hombre acaudalado.

más estrechos que los occidentales. Y ello, porque en Occidente, abstrayendo de las ya mencionadas diferencias de la apropiación, existían poderes fuertes e independientes. Con ellos podía aliarse el poder imperial a fin de destruir las barreras tradicionales; o podían ser ellos los que bajo condiciones muy especiales, con su propio poder militar, rompieran con los lazos del poder patrimonial, tal y como hicieron las cinco grandes revoluciones decisivas para el destino de Occidente: la italiana de los siglos XII y XIII, la holandesa del siglo XVI, la inglesa del XVII, la americana y la francesa del siglo XVIII. ¿No existían en China estos poderes?

III. FUNDAMENTOS SOCIOLOGICOS: C) ADMINISTRACIÓN Y RÉGIMEN AGRARIO

Desde hace ya largo tiempo no hay la más mínima duda acerca del extraordinario desarrollo e intensidad del *impulso adquisitivo* de los chinos. Su vehemencia y su falta de escrúpulos —siempre que no se tratara de miembros del mismo linaje, y dejando aparte las excepciones del comercio al por mayor y, sobre todo, del comercio exterior, muy suavizados en sentido ético por los gremios monopolistas en interés del negocio— están a la altura de los de cualesquiera otros pueblos. La diligencia y la capacidad de trabajo de los chinos se consideraron siempre como inigualables. La organización de los intereses comerciales en guildas era, como vimos, tan poderosa como en ningún otro país de la tierra, y su autonomía era de hecho casi ilimitada. Dado el gigantesco aumento de la población que China experimentó desde principios del siglo XVIII, y el continuo aumento de las existencias de metales preciosos, hay que suponer siguiendo el punto de vista europeo, oportunidades muy favorables para el desarrollo del capitalismo. Volvemos a encontrar el problema que encabezaba nuestras consideraciones. Hemos dado ya algunos fundamentos para la explicación del hecho de que, pese a todo, no hubiera desarrollo capitalista, pero no podemos contentarnos con ellos.

El fenómeno que en la evolución de China representa el contraste más sorprendente y crudo con Occidente es que la época que comienza con el siglo XVIII *no* se caracterice, como en Inglaterra, por una *disminución* (relativa) de la población campesina y rural, sino por un enorme *crecimiento*; que no fueran, como en el Este alemán, las grandes empresas agrarias, sino las pequeñas parcelas campesinas las que determinaran cada vez más el paisaje y que, finalmente y en conexión con lo anterior, la cabaña fuera muy pequeña, raro el sacrificio de ganado (propriadamente, sólo para fines sacrificiales), *no se conociera* el consumo de leche y «comer carne» significaba tanto como «ser noble» (porque significaba el derecho que tenían los funcionarios al consumo de la carne sacrificial. ¿Por qué todo esto?).

1. ORGANIZACIÓN FISCAL Y FEUDAL

Para el que no es sinólogo, es absolutamente imposible describir (dado el estado de las fuentes accesibles) la evolución del

régimen agrario chino¹. En nuestro contexto, necesitamos considerarla tan sólo en la medida en que las peculiaridades del sistema político se expresan en la problemática de la política agraria china. Pues lo que, en todo caso, resulta evidente a primera vista es que las más profundas transformaciones del régimen agrario estuvieron condicionadas por la transformación de la política militar y fiscal del gobierno. Por esto, la historia agraria china nos muestra un monótono ir y venir entre distintos principios de imposición igualmente posibles, y el consiguiente tratamiento de la propiedad territorial, el cual no guarda ningún parentesco con un «desarrollo» interno desde el momento de la destrucción del feudalismo.

En la época feudal, los campesinos eran sin duda alguna, al menos en parte (aunque de ningún modo necesariamente, o ni siquiera probablemente *todos*²) siervos de los señores feudales, a los que pagaban sus tributos y sin duda, prestaban, también servi-

¹ Es imposible tratar aquí de la prehistoria, en particular del primitivo nomadismo de los chinos de que hablan los sinólogos. Desde luego, también en la prehistoria hubo invasiones continuas de los pueblos nómadas del Asia interior que fueron sometiendo las zonas sedentarias. Pero únicamente los mongoles parecieron por un momento irse a imponer en cuanto nómadas a la superior cultura de los agricultores, cuando prohibieron el cultivo en torno a la capital. Más claramente que toda la tradición, atestigua la continuidad de la ancestral cultura hortícola el hecho de que los chinos desconocieran el consumo de *leche* y que la conducción del arado fuera una ceremonia constitutiva de los actos rituales del pontífice máximo imperial. En comparación con esto, carece enteramente de importancia para la continuidad de la cultura el hecho de que parte del estrato dominante, o incluso todo, descendiera de antiguos nómadas. La existencia del «androceo» (*vide supra*), desde luego, nada tiene que ver con una cultura nómada, y sólo significa que estas comunidades de hombres cuidaban de la *caza* y la *guerra*, mientras que las mujeres se ocupaban del cultivo del suelo. La ausencia del consumo de leche es en China claramente muy antigua y contradice la hipótesis del «nomadismo». El ganado mayor servía para el trabajo y los sacrificios, siendo normalmente menor el ganado de carne.

Sobre la historia del régimen agrario en relación con el sistema fiscal, Cf. N. J. KOCHANOVSKIJ, «Semliewladienie i semledielie v Kitaie» (Wladivostok, 1909), en *Is-vestia Vostotschnavo Instituta d. g. isd. 1907-1908*, tom. XXIII, 2; y A. J. IVANOV, *Wang An-schi i ievno reformy*, San Petersburgo, 1906. Por desgracia, no he tenido acceso al resto de la literatura rusa. (Tampoco A. M. FIELDE, «Land Tenure in China», *Journal of the China Branch of the Royal Asiatic Society*, 1888, vol. 23, p. 110 me ha sido accesible a tiempo, al igual que la mayor parte de las publicaciones de esta revista). Véanse *infra* otras referencias.

² Pues parece que en los tiempos de Shih Huang Ti conservaban en cierto grado gran capacidad de portar armas. Pero aunque no fuera éste el caso, no bastaría para inducir la existencia de una servidumbre con adscripción a la gleba al estilo de los feudos de Occidente, sino sólo sometimiento político, resultado de la regulación hidráulica, al poder de los príncipes como en Egipto y el Oriente Próximo.

cios. Lo que los *Anales* denominan *chien ing*, el que los campesinos se «agolparan», a consecuencia de las amenazas y la inseguridad de la guerra o del endeudamiento por los impuestos o por los préstamos, en las cortes de las capas poseedoras, encomendándose a ellas como clientes (*t'ien k'e*), fue combatido en toda regla por parte del gobierno. Se intentaba mantener el deber tributario inmediato de los campesinos, pero, sobre todo, impedir la aparición de una casta de terratenientes políticamente peligrosa. De todas formas, hay informes que mencionan expresamente³ que bajo los Han, al menos por un tiempo, los terratenientes pagaban los impuestos de sus colonos. Tanto el monarca militar Shih Huang Ti, como el «usurpador» militar Wang Man, intentaron minar esta posición de los terratenientes introduciendo la regalía imperial sobre el suelo, pero según parece sus esfuerzos fueron vanos. Desconocemos en qué medida hubo inicios de una economía señorial de tipo occidental. Sin embargo, es improbable que pudiera ser considerada como un fenómeno típico (en la medida en que fuera documentable), y, sobre todo, que pudiera considerarse como consecuencia del feudalismo. Pues la idea jurídica de los feudos hace dudar de que pudiera representar la base de señoríos territoriales de tipo occidental. Las fuentes accesibles a un no-especialista no permiten saber tampoco nada seguro sobre el modo de la comunidad agraria y ha de quedar en la duda si y, eventualmente, cómo estaba en conexión con el sistema feudal, como suele ser el caso típico⁴, o más bien, como a menudo acontece, tenía un origen fiscal. Esto último es muy posible. Bajo la dinastía *Tang*, por ejemplo, en el año 624, los campesinos fueron distribuidos en pequeños distritos administrativos (*hsiang*) con fines fiscales; en su interior, se les garantizaron determinadas parcelas, eventualmente procedentes de tierras estatales⁵. Estaba permitido separarse, y, en este caso, vender la tierra, pero siempre que se volviera a comprar en otra comunidad tributaria. Ahora bien, es indudable que, con gran frecuencia, las asociaciones de terratenientes no se quedaron en esta clausura sólo relativa. Las reagrupaciones, muy radicales, de la población en asociaciones tributarias, de prestaciones en tra-

³ Reproducido por BIOT, *op. cit.*

⁴ Cf. las consideraciones de R. LEONHARD, atinadas en este punto (aunque no en todos, en especial en lo referente a la antigüedad), en *Schmollers Jahrbuch*. (Se trata de una recensión del libro, valioso pero algo unilateral, de LACOMBE, *L'évolution de la propriété foncière*.)

⁵ No hay dudas sobre su realidad, pues Japón adoptó la institución. *Vide infra*.

bajo y de reclutamiento con responsabilidad solidaria, permiten dar por seguro que el *deber* de cultivar el suelo en interés del fisco, mencionado también expresamente por la analística, fue considerado siempre como lo primario, mientras que el correspondiente «derecho» a la tierra se tuvo como derivado de aquél. Y, sin embargo, no parece que de todo esto haya surgido en las *aldeas* una economía comunitaria comparable a la germana, a la rusa, o a la india. La existencia de tierras comunales en el sentido occidental sólo puede inducirse de indicaciones ocasionales como fenómeno perteneciente al pasado remoto. Las disposiciones tributarias imperiales consideraban como unidad no a la aldea, sino a la *familia* y a los miembros *útiles para el trabajo (ting)*, entre los que se contaban los que tenían entre 15 y 56 años; como muy tarde desde el siglo XI de nuestra era, pero probablemente desde mucho antes, las familias eran agrupadas en asociaciones artificiales de responsabilidad solidaria. Discutiremos más adelante el hecho de que la aldea era también una asociación con amplia autonomía. Lo que aquí nos interesa ahora es ante todo el hecho, en modo alguno evidente en vista de las fuertes intromisiones fiscales, de que fuera una asociación distinta de la aldea, en el origen quizás limitada a las gentes nobles⁶ la que, desde un tiempo que no podemos precisar, agrupara a la totalidad de la población rural considerada valiosa, y que tal asociación no se viera destruida por estas medidas fiscales.

Pues lo que sí se conoce con seguridad es la cohesión del *linaje*, que se mantuvo intacto durante milenios, y la posición preeminente de su jefe. Puede que la antigua gran propiedad territorial proviniera en China del linaje. Como se ha notado, en un principio se repartían por el criterio del linaje las prestaciones militares y, probablemente, todas las cargas públicas; según todas las analogías y retrotrayendo fenómenos posteriores, podemos inferir que el jefe de un linaje se responsabilizaría, en consecuencia, de su repartimiento y prestación. Después que se impusiera la propiedad privada, es decir, la apropiación formal del suelo (o de su aprovechamiento) por las familias individuales, podemos leer ocasionalmente que el jefe del linaje fue sustituido en esta función por el terrateniente más acaudalado (según la tradición, hacia

⁶ Esto debería considerarse como seguro si tuviera razón Conrady con su tesis de que puede demostrarse la existencia en China de agrupaciones totémicas. Pues el desarrollo de linaje parece haber sido en todas partes la forma en que la naciente clase de los señores se sustraía a la agrupación totémica, esencialmente plebeya.

1055), y que, por consiguiente, el «senior» privilegiado al que se confiaba el repartimiento de las cargas basadas en la tierra, que por ello estaba investido de autoridad y tenía oportunidades de acumular propiedad, se transformó en terrateniente, y los empobrecidos miembros de su linaje en siervos suyos; un fenómeno que como es sabido, tiene numerosos paralelos⁷. El lego no puede decidir en qué medida existió un estrato de siervos sin linaje sometidos a los que sí lo tenían, que como en todas partes, constituían un estrato superior que reclamaba para sí el monopolio de la posesión del suelo y los esclavos⁸. Se sabe de cierto que había siervos y que lo era originariamente una parte muy grande, probablemente la mayor, de los campesinos. En el siglo IV a. de C., sólo estaba permitida la posesión de siervos a las familias *kuan*, únicas que podían detentar cargos. Los siervos no pagaban ni *k'o* (contribución territorial) ni tampoco prestaciones en trabajo (*yii*), sino que, evidentemente, contribuían a través de un señor siempre que éste no hubiera obtenido inmunidad o exención. Según los Anales, había familias que poseían «hasta 40» siervos, lo que no permite concluir sino que los señoríos de aquel entonces eran bastante modestos, en cuanto a tierras y siervos. En todas las épocas ha habido en China esclavitud. Su importancia económica, sin embargo, sólo parece haber sido de consideración, en forma de esclavitud o servidumbre por deudas, en las épocas de acumulación de grandes fortunas gracias al comercio y a los abastecimientos al Estado; pronto volveremos a hablar de esto.

Las modificaciones decisivas del régimen agrario, al parecer, tuvieron siempre su origen en el gobierno, y acompañaban a las regulaciones de los deberes militares y tributarios. Se relata que el «Primer Emperador» (*Shih Huang Ti*) logró un *desarme* general del país. Sin duda alguna, esta medida se dirigía en primer lugar contra las fuerzas armadas de los señores feudales a las que aplastó radicalmente⁹. Al mismo tiempo se imponía «la propiedad priva-

⁷ Por lo demás, en la época este «privilegio» de los acaudalados no fue percibido como tal, sino como una liturgia, siendo esto en su intención. Hubo intentos de sustraerse a la carga mediante ventas ficticias de tierra y divisiones de la familia.

⁸ El derecho a la posesión de esclavos estaba limitado en China a ciertos estamentos.

⁹ Pero el transcurso de la revuelta que llevó a la caída de su dinastía parece atestiguar que, hasta entonces, también amplias capas de campesinos seguían estando armados (como en Alemania hasta el desarme que siguió a las guerras campesinas). Pues el fundador de la dinastía Han, así como otros sublevados, eran campesinos y se apoyaban (al menos en parte) en las armas de sus *linajes*.

da», cosa que en China se repetiría desde entonces con frecuencia. Esto significa que las familias campesinas (no se puede constatar cuáles) se apropiaban del suelo liberadas de las cargas tradicionales (¿cuáles?), y se les imponían de modo inmediato las nuevas cargas estatales. Estas cargas estatales estaban compuestas de tributos, prestaciones en trabajo y levass para el ejército patrimonial del emperador. Evidentemente, para toda la evolución posterior fue decisivo el peso relativo de cada uno de estos tres tipos de deberes impuestos a los campesinos; si los impuestos eran predominantemente en especie o en dinero; si, en conexión con esto, el ejército estaba compuesto de súbditos obligados al servicio o de mercenarios, y, finalmente, los medios técnicos que la administración creó para asegurarse de la prestación de estas cargas en sus múltiples modalidades¹⁰. Ahora bien, todos estos componentes fueron cambiando, y las diferencias entre escuelas de literatos que atraviesan toda la literatura china se centran en gran parte en estos problemas de técnica administrativa. Estas diferencias se agudizaron especialmente en la época en que comenzó la amenaza de la invasión mongola, desde principios del siglo XI de nuestra era. Problema central para todos los reformadores sociales de la época fue, justo como les ocurrió a los Gracos, el mantenimiento o la nueva creación de un *ejército* suficientemente poderoso contra los bárbaros del noroeste y de los medios financieros necesarios para ello, fueran en dinero o en especie. El medio típico, en modo alguno exclusivo de China, para asegurarse las prestaciones, de tono cambiante, de los campesinos, fue la formación de asociaciones forzosas de responsabilidad solidaria (de entre 5 o 10 familias cada una, que a su vez se volvían a unir en otras asociaciones), y tam-

¹⁰ Por ejemplo, en el estado de Lu (el estado modelo confuciano) se llevaron en un cierto momento, de cada unidad catastral de 64 *ch'ing*, un carro de guerra, 4 caballos, 10 cabezas de vacuno, 3 soldados acorazados y 64 infantes no acorazados. Es evidente que este reclutamiento partía del presupuesto de que los linajes reunidos en la correspondiente unidad catastral se procuraran a su vez las fuerzas militares mediante el pago de las soldadas. Presumiblemente, el recurso a los reclutamientos forzosos tuvo carácter subsidiario. (Más adelante veremos el modo cómo desde condiciones parecidas se desarrollaron en la India prebendas señoriales). En otros casos, como pronto comentaremos, la formación del ejército estuvo en China regulada de tal modo que se recurría inmediatamente a cada familia. Pero ya el procedimiento del estado de Lu muestra un estadio previo al «reclutamiento» según principios patrimoniales, sustituyendo las prestaciones de vasallaje, lo que supone la eliminación del feudalismo como sistema *militar*. Se encuentran analogías en Europa (Delbrück ha descrito de modo muy feliz estas situaciones en el ejército feudal de Europa).

bién la formación de clases tributarias de terratenientes, que se jerarquizaban, por ejemplo, en cinco clases según sus propiedades. Pero además se intentó de continuo mantener y aumentar el número de campesinos susceptibles de imposición, obstaculizando la acumulación de propiedades y el surgimiento de tierras no cultivadas o cultivadas extensivamente, creando cotas máximas de tierras poseíbles, ligando el derecho de propiedad de la tierra a su cultivo real, colonizando tierras nuevas y, eventualmente, realizando repartos de tierra sobre la base de adjudicar una parcela media a cada campesino útil, algo comparable al «nadiel» ruso. De resultados de la insuficiencia de sus técnicas de medida, el fisco chino se encontró con grandes dificultades tanto en éste como en el resto de los problemas catastrales. La única obra¹¹ geométrica propiamente científica de que disponían, tomada de los hindús, permite concluir no sólo que, en ese estadio de sus conocimientos estaban excluidas cualesquiera mediciones trigonométricas, sino que la medición de las parcelas apenas si alcanzaba la antigua técnica germánica, no llegando en absoluto a la técnica, verdaderamente primitiva, de los agrimensores romanos. Asombrosos errores de medición (tan asombrosos como los errores contables de los banqueros medievales) parecen haber sido cosa cotidiana. La unidad de medida, el «pie» chino, siguió siendo diferente según las provincias, pese a la reforma de Shih Huang Ti; el pie imperial (igual a 320 mm) era normalmente el mayor, y se encuentran oscilaciones entre los 255, los 306, los 315, 318 y 328 mm. La medida de extensión básica era el *mou*, que en teoría era una larga franja de tierra que primitivamente equivalía a 100 y más tarde a 240 *pu*, a su vez igual a 5 ó 6 pies; en este último caso, y si el pie tenía 306 mm, el *mou* equivalía a 5,62 áreas, y 100 *mou* componían un *ch'ing*, equivalente a 5 hectáreas 62 áreas. Doce *mou*, cada uno de los cuales producía un *shib* y medio de arroz, era bajo los Han el «nadiel» necesario para cada individuo (por decirlo al modo ruso). Las noticias más viejas parecen afirmar que en la época anterior a Wen Wang (siglo XII a. de C.), se calculaban 50 *mous* (entonces 3,24 áreas) por individuo, una décima parte de los cuales, es decir, cinco, habían de ser cultivados para el fisco como *kung hsien t'ien*, o tierra real; según esto, se habría considerado normal una propiedad de 2,916 hectáreas por individuo, pero estas fuentes son de

¹¹ *Suan fa tong tsang*, cf. BIOT, *Journal Asiatique*, ser. 3, vol. 5, 1838 (la presentación está basada en el *Wen hsien t'ung k'ao*).

nula fiabilidad¹². Más de un milenio después, se seguía contando normalmente no según unidades de extensión, sino según *familias*, clasificando a éstas eventualmente, como ya se ha dicho, por el número de «ting», es decir, de individuos útiles *para el trabajo*¹³. El suelo, por el contrario, se clasificaba, de forma muy grosera, simplemente en «negro» y «rojo», lo que con casi completa seguridad correspondía al suelo irrigado y no irrigado. Así resultaban dos clases tributarias. O bien se clasificaba el suelo según su grado de barbecho en: 1) suelo sin barbecho, es decir, irrigado; 2) de cultivo de tres hojas, y 3) de pastos. Como extensión normal de una familia se calculaban según las noticias más antiguas que nos han llegado, 100 *mou* (5,62 hectáreas) de la primera clase, 200 *mou* (11,24 hectáreas) de la segunda y 300 *mou* (16,86 hectáreas) de la tercera. También esto se suponía en correspondencia con un impuesto unitario sobre la familia, pero no sobre el suelo. Ocasionalmente, la diversidad de tamaño y edades en la familia llevó a la idea de instalar a las familias grandes en la tierra buena y a familias pequeñas en los terrenos malos. Naturalmente, es muy problemática la medida en que esto se llevó a cabo en la práctica. Ciertamente, los traslados de población se consideraron siempre como un medio fácilmente aplicable de equilibrar los niveles alimenticios y la capacidad impositiva y de prestaciones en trabajo, pero parece difícil que se pudiera basar sobre esta posibilidad la entera ordenación regular de los impuestos. También se clasificaban las familias según que poseyeran o no animales de tiro (siglo v d. de C.) pero este sistema de tributación personal (*tsu*) alternó constantemente con variaciones del puro impuesto territorial (*tu*). También funcionó un impuesto proporcional a las cosechas, propuesto por el ministro Shang Yang (360 a. de C.) en el estado de Ch'in. La parte exigida era muy importante (entre 1/3-1/2 de la producción bruta, según parece), lo que atestigua la fuerza del poder del gobernante y la impotencia de los campesinos en el lugar. Pese a su elevación, según la analítica, tuvieron como consecuencia un aumento del cultivo del suelo, porque interesaba así a los campesinos. Más tarde se encuentran normalmente tasas proporcionales más pequeñas (entre 1/10 y 1/15). La alternativa eran tributos en

¹² Hay que tener en cuenta siempre que la primera fecha establecida con aceptable seguridad en la historia china es la del 841 a. de C. (Chavannes).

¹³ No tratándose de cultivos puramente hortícolas se cuenta hoy que una familia de cinco miembros puede vivir justamente con 15 *mou* (aprox. 85 áreas), extensión todavía de una pequeñez casi increíble para nosotros.

especie *fixos* según la calidad del suelo. Así se practicó, según parece, bajo Shang Ti (78 a. de C.) y también durante el siglo IV d. de C., siempre valiéndose de una clasificación muy grosera del suelo. Finalmente, encontramos impuestos en dinero; así, en 766 d. de C., quince *ch'ien* por *mou*. Rendimientos insuficientes obligaron en el año 780 a permitir los pagos en especie, lo cual, al infravaluar los funcionarios fiscales su valor en dinero, constituyó una fuente de infinitos abusos. Se volvió repetidamente a estos experimentos, siempre tras haber fracasado los intentos estatales por imponer una economía monetaria, con el fin evidente de poder mantener un ejército de eficacia militar real, es decir, un ejército de *mercenarios*. La forma cambiaba. Así, en el año 930, bajo el usurpador Heu Tung los géneros recaudados como impuesto fueron «revendidos» a los mismos contribuyentes, con el resultado que no es difícil imaginar. Lo decisivo era la ausencia de una burocracia fiscal fiable, cuya creación no se intentó hasta el año 960 por la dinastía *Sung*. El memorial de Pao Chi, del año 987, pintaba con sombríos colores la huida masiva de los contribuyentes, y el intento de Wang An-Shih de realizar un catastro universal en el año 1072, bajo el emperador Shen Tsung, no llegó a término: al final de su mandato alrededor del 70 por ciento de la tierra estaba sin catastrar, y el presupuesto del año 1077¹⁴, aunque muestra un crecimiento de los ingresos en dinero a costa de los ingresos en especie, está todavía muy lejos de constituir un presupuesto predominantemente monetario. En el siglo XIII, el papel moneda tuvo como resultado, al igual que ya ocurriera con la devaluación monetaria bajo Shang Ti (siglo I a. de C.), un retorno permanente a la imposición en especie; hay que esperar a la dinastía Ming para encontrar un volumen importante de plata junto a unos ingresos muy grandes en grano y una cantidad relativamente moderada de seda. Con la pacificación del imperio bajo los Manchúes, que en parte fue consecuencia de la domesticación de los mongoles por el budismo, y el establecimiento de cupos o cuotas fiscales de 1712-1713, los impuestos cayeron hasta un nivel moderado pero firme (alrededor de 1/10 del producto en la primera mitad del siglo XIX), desapareciendo los últimos restos del «deber hacia la tierra» y de la supervisión del cultivo. Edictos imperiales de las últimas décadas prohibieron hacer responsable del pago de las cargas al presidente de los grupos de diez¹⁵.

¹⁴ Véase el capítulo I.

¹⁵ *Peking Gazette*, de 14 de junio de 1883.

Pero en los dos milenios posteriores a Shih Huang Ti, el cultivo obligatorio del suelo, los máximos permitidos de propiedad y el derecho de deportación no se quedaron siempre en mera teoría, sino que ocasionalmente constituyeron realidades bien tangibles para todos los «ting», es decir, para todos los útiles para el trabajo, obligados por consiguiente a prestaciones en trabajo, y para los linajes y los grupos de diez formados a partir de ellos, comunitariamente responsables de las prestaciones en trabajo y de los impuestos. En la medida en que los impuestos y las prestaciones en trabajo se fueron imponiendo sobre las *familias*¹⁶ (como hemos visto, esto era lo que ocurría continuamente, pues la creación de un catastro rústico pareció siempre especialmente difícil), el fisco favoreció, e incluso *forzó* con todo su poder la *división* de las familias a fin de aumentar el número de los pecheros todo lo posible. La división familiar debe haber tenido importante influjo en el surgimiento de los minufundios típicos de China, pero desde un punto de vista social su efecto tenía límites muy precisos.

El efecto de todas estas medidas fue frenar el surgimiento de *explotaciones* mayores. Pero, de hecho, favorecieron el mantenimiento de los antiguos *linajes* campesinos como sujetos de la propiedad rústica o del derecho a la utilización de la tierra cuando se hacía valer su calidad de tierra realenga; los linajes¹⁷ fueron los marcos *fácticos* de las asociaciones de fiadores¹⁸. Todos los intentos de crear una auténtica igualdad en la propiedad, en el sentido del principio *nadiel*, fracasaron como consecuencia de la absoluta insuficiencia de los medios administrativos. Y los experimentos de «socialismo de Estado» del siglo XI y de algunos gobernantes posteriores, motivados en último término por razones puramente fiscales, dejaron evidentemente tras de sí únicamente una intensa aversión hacia cualquier intervención de los poderes políticos centrales, común a los prebendados locales y a todas las capas de la

¹⁶ Ejemplos de inventarios domésticos *japoneses*, incluyendo cálculos de las extensiones de terreno que les correspondían, se encuentran en la exposición de la historia japonesa de Nagod, en la *Welgeschichte* de Plugk-Hartung.

¹⁷ Estos grupos de diez deben ser entendidos como asociaciones de diez *linajes* cada uno. Los repetidos intentos de responsabilizar a la familia o al individuo en lugar de al linaje no tuvieron éxito hasta mucho más tarde.

¹⁸ Aunque los escritores rusos quieran redescubrir el *nadiel* de la *optsbina* rusa en esta proporción normal de tierra, no debe olvidarse que de estas medidas puramente fiscales sólo nació un comunismo de *aldea*, y, ante todo, una responsabilidad fiscal solidaria, en las condiciones rusas, no habiendo existido, al parecer, en China.

población. La exigencia decisiva del gobierno central (por ejemplo, en el siglo x) de que no fueran cánones fijos, sino todos los excedentes de las necesidades locales en prestaciones de trabajo e impuestos lo que se pusiera a su disposición, sólo se llevó a cabo eficazmente, de modo ocasional, por emperadores inusitadamente enérgicos; siempre acababa fracasando y, como se dijo, se la abandonó definitivamente bajo los manchúes. Para completar este cuadro, habrá que destacar todavía algunas otras facetas de esta política fiscal agraria.

En el seno del régimen agrario asumieron una posición especial, primero la cría de la *seda*, importante para cubrir las necesidades de la corte, pero también para el comercio exterior, y en segundo lugar el cultivo «húmedo» (irrigado) del arroz. La primera (una rama muy antigua de la horticultura y de la industria doméstica) se impuso a los hogares campesinos, según los *Anales*, en el siglo v de nuestra era, junto con plantaciones de frutales y en una proporción determinada a la tierra que poseían. El segundo puede que constituyera el fundamento real, o quizás el originario, del llamado sistema «de pozos», al que se otorgó entre los autores chinos una especie de carácter clásico como sistema auténticamente nacional de distribución de la tierra¹⁹. Se trataba de un campo cuadrangular, dividido en nueve partes por tripartición de cada uno de los lados, cuya parte central era cultivada por las ocho circundantes para el fisco o, eventualmente, para los señores. No puede pensarse en absoluto que su expansión fuera en modo alguno universal, pues, aparte de su propia improbabilidad, estaría en contradicción con los datos, constatables en los *Anales*, sobre la evolución del derecho agrario. «La abolición» del sistema de pozos (por ejemplo, bajo los Ch'in en el siglo iv d. de C.) —que es lo mismo que sustituir el sistema del «campo del rey» por tributos— alternó con «reintroducciones» cuyo fracaso se reconoce. Seguro es que existió sólo localmente, sin duda, ante todo, para la irrigación de los arrozales, de donde ocasionalmente pudo haberse propaga-

¹⁹ Presumiblemente, el nombre de sistema de «pozo» proviene del carácter chino que representa un cuadrado partido en nueve campos. Pero también, seguramente, porque eran imprescindibles para el cultivo del arroz acequias, cañerías y una inundación prolongada de parcelas de terreno rodeadas por diques. En todas partes de Asia (así, en Java) esto significa innovaciones profundísimas de las relaciones de apropiación, y, en particular, la intervención del fisco, fundada en la necesidad de las conducciones de agua. Sin embargo, es muy posible que el sistema, al que suele atribuírsele una gran antigüedad, sea una racionalización posterior del cultivo de las tierras del jefe por las gentes de su mismo linaje.

do al secano. En todo caso, históricamente no fue la institución agraria fundamental de China, como a veces se aceptaba antes, sino tan sólo una forma del antiguo principio del campo real (*kung-t'ien*) aplicado al cultivo húmedo del arroz.

Una situación jurídica especial a pesar de los cambios en la estructura agraria tuvieron las concesiones y feudos, continuamente creados con carácter vitalicio, pero confirmados normalmente a los descendientes, siempre que fueran herederos apropiados y se hicieran cargo de los correspondientes deberes. En parte, se trataba claramente de prebendas que debían atender al sustento de los vasallos guerreros; y de ahí la cláusula de que el beneficiado debía serlo a partir de la edad de 60, como en el *inkyō* japonés. Estos feudos militares, jerarquizados según clases de guerreros, aparecen especialmente a partir del siglo I d. de C. y en la época de los siglos VII al IX, y desempeñaron un papel hasta la dinastía Ming. Los manchúes fueron los primeros que permitieron su decadencia, aunque más bien los sustituyeron por sus propios «feudos militares». También ha habido en las épocas más diversas, tierras cedidas a los funcionarios sustituyendo a las prebendas en especie, en particular al decaer el sistema de almacenes que era fundamento de éstas. En buena parte, eran pequeños feudos plebeyos, cargados con liturgias de todo tipo (prestaciones en canales, caminos y puentes, exactamente igual que en la Antigüedad —*Lex agraria* del 111— y en la Edad Media). Estos tipos de posesión se vinieron fundando de nuevo hasta el siglo XVIII²⁰.

Por lo demás, tras la llamada creación de la «propiedad privada» (Shih Huang Ti) se dan las más distintas transformaciones de la distribución de la tierra. Como se ha dicho, en los tiempos de fuertes desórdenes interiores surgieron siempre grandes señoríos territoriales, como consecuencia de la encomienda voluntaria, la imposición violenta y la venta de los campesinos empobrecidos e indefensos. La idea de un límite máximo para la propiedad llevó de modo natural y continuo a ligar a los campesinos a la gleba o más bien, a las sociedades de responsabilidad. Formalmente, estas intervenciones, cuyo motivo fundamental eran las dificultades para hacer efectivas las prestaciones en trabajo, llevaron bajo la dinastía Ch'in oriental, en el siglo IV (tras algunos intentos más antiguos), a la declaración de la *regalía* estatal *sobre el suelo*. Por las noticias que tenemos, resulta evidente que el objetivo principal era aquí

²⁰ Los vecinos del canal imperial, sobre los que recaían las cargas de éste, desempeñaron aún un importante papel en la rebelión Tai-ping.

también el posibilitar una regulación universal de las prestaciones en trabajo. La mencionada idea de una distribución igual «por almas» (para todos los comprendidos entre los 15 y los 60 años), con una —teórica!— redistribución anual, apareció repetidas veces; así por ejemplo, en los Reinos en Lucha del siglo III, después que el sistema, bastante grosero, de combinación de un impuesto per cápita (por cada alma *t'ing*) y un impuesto sobre la propiedad rústica (al principio simplemente sobre cada explotación) hubiera llevado a resultados completamente insatisfactorios; así también, en el 485 d. de C., y de nuevo bajo los Tang (siglo VII); en la teoría, evolucionó hasta adquirir rasgos de «política social», como asistencia a ancianos abandonados, a heridos de guerra, y a personas semejantes. Podían así darse en diversas combinaciones la propiedad hereditaria, la propiedad cambiante en un estilo semejante al de los campos comunales de Baden, y la propiedad condicionada por el rango. Por ejemplo, en el año 624, el estado Tang permitió una determinada extensión como patrimonio hereditario de cada explotación, más un suplemento de según el número de almas. A las unidades fiscales así creadas, se impusieron tributos en granos y prestaciones en trabajo, en parte acumulativa y en parte alternativamente. Al principio del siglo XI la propiedad territorial permitida se jerarquizó según el rango. Cuando faltaba tierra, se permitía la migración; en aquellos tiempos, había mucha tierra sin cultivar en el Norte, y esto explica probablemente que las migraciones, al menos por un tiempo, pudieran realizarse. Sólo en caso de migración o de exceso de tierra por encima de la norma, se permitía la venta libre; de lo contrario sólo podía venderse en caso de «verdadera necesidad» (carencia de medios para el entierro), y siempre tras una oferta previa al linaje. Sin embargo, volvía pronto a reinar de hecho una circulación más libre del suelo, fracasando los intentos de establecer la igualdad patrimonial, especialmente después de que el nuevo sistema impositivo del año 780 debilitara el interés de la administración en la capacidad de prestaciones militares y de trabajo. Como vimos anteriormente, todas estas medidas estaban en conexión con las necesidades fiscales y militares. Tras el fracaso de la igualación de la propiedad territorial, la administración se conformó con intervenir en las rentas de los aparceros, a fin de proteger a los campesinos. También hubo de reforzar muchas veces la prohibición de utilizar las prestaciones en trabajo, sobre todo los servicios de correo y tiro, con fines privados (siglo X). Los funcionarios, que estaban libres de las prestaciones en trabajo, aprovechaban esta posibilidad para enriquecerse y acumular tie-

rras, razón por la cual en el año 1022 se estableció un máximo de propiedad territorial para ellos. Según los Anales, el carácter extraordinariamente precario de la propiedad frente a todas estas intervenciones y a las cargas litúrgicas que sufría, obstaculizó en grado sumo cualquier mejora del suelo. El Estado litúrgico se encontraba siempre al borde de la quiebra fiscal y militar, y fueron estas dificultades las que dieron la ocasión y los intereses determinantes de los numerosos intentos de reforma agraria. Un ejemplo fue el famoso intento de Wang-An-shih en el siglo XI, que estuvo orientado primariamente por los problemas de la hacienda militar. Vamos a considerar esta reforma en su contexto.

2. LA ORGANIZACIÓN DEL EJÉRCITO Y EL INTENTO DE REFORMA DE WANG-AN-SHIH

El desarme del país bajo Shih Huang Ti (la tradición afirma que las armas reunidas por los funcionarios en 36 distritos creados al efecto se fundieron para hacer campanas) debía significar una pacificación duradera, como el Emperador anunciaba de continuo en sus edictos. Pero las fortificaciones fronterizas tenían que guarnecerse, y para ello la población fue obligada a turnarse en el servicio de los asentamientos fronterizos y en la prestación de trabajo en las obras imperiales. El tiempo era un año, pero esta duración nunca fue más que pura teoría. Como ya se ha mencionado, la creación del Imperio unificado fue paralela a una gigantesca intensificación de las cargas en trabajo sobre la población civil para las construcciones. El ejército, sin embargo, continuó siendo esencialmente un ejército profesional. Este ejército pretoriano produjo una guerra civil crónica. De ahí que bajo los Han se intentara sustituir (o más bien, completar) este ejército profesional con un ejército reclutado. Todo individuo de 23 años tenía que servir un año en el ejército permanente (*wei shih*, «rebaño»), luego dos años en la milicia (*chai huang shih*); había ejercicios obligatorios de tiro con arco, equitación y conducción de carros, que cesaban a los 55 años. La prestación en trabajo debía equivaler a un mes por año, estando permitida la utilización de sustitutos. Es cuestionable la medida en que se realizaron alguna vez estos planes, destinados a crear una gigantesca potencia militar. En todo caso, en el siglo VI d. de C., las prestaciones en trabajo se intensificaron fuertemente: oficialmente, después de la cosecha un trabajador por cada familia debía servir teóricamente entre una y tres décadas. A esto se añadían los

ejercicios militares y los servicios en la frontera del lejano oeste, que produjeron quejas especialmente amargas en la poesía china y separaban durante años a las familias. Las prestaciones en trabajo siguieron subiendo, llegando en la mencionada «reforma» de la propiedad territorial de los Tang a cinco décadas para quienes no pagaban impuestos. En las grandes construcciones hidráulicas parece que se llegaron a emplear alguna vez más de un millón de almas simultáneamente. Por el contrario, el servicio militar formalmente obligatorio (o el servicio en la milicia) nunca pasó de ser, evidentemente, letra muerta, y sólo sirvió para impedir el surgimiento de un ejército técnicamente utilizable. Bajo la dinastía Sung, coexistía la «guardia», como tropa permanente, con dos formaciones de tropas y milicias locales, que se fundieron entre sí para luego entrar en decadencia. Los reclutas de la «guardia» se levaban por la fuerza, y al menos en algunas provincias, se les marcaba al fuego al estilo del Oriente Próximo (1042). Pero el núcleo del ejército lo continuaban formando, según todos los testimonios accesibles, únicamente los mercenarios, cuya fidelidad era siempre dudosa y, en particular, dependía del pago regular de las soldadas. Las crónicas penurias financieras forzaron en 1049 a limitar el ejército, justo en una época en que la amenaza de una invasión por parte de los bárbaros del Noroeste era permanente. En esta situación, Wang-An-shih intentó crear los medios para establecer un ejército nacional suficiente y eficaz mediante una reforma racional. Este intento de reforma ha sido denominado «socialismo de Estado»; pero esta expresión es únicamente correcta en un sentido tan estrecho, si bien no del mismo modo, como pueda serlo aplicada a la política monopolista de bancos y almacenes de grano de los Ptolomeos, que se apoyaba en una economía monetaria muy desarrollada.

En realidad²¹ se trató del intento de obtener los ingresos en metálico y los medios necesarios para crear un gran ejército nacional, disciplinado y entrenado, que estuviera a la disposición incondicional del emperador; para ello, se apoyó y reguló sistemáticamente el cultivo de granos, se estableció el monopolio y la ordenación planificada del abastecimiento del poder central, sustituyendo al mismo tiempo las prestaciones en trabajo y los tributos en especie por impuestos en metálico (sistema *ch'ien-shui-fa*). En teoría, de cada dos adultos uno debía ser alistado en el ejército; con este fin, se ordenó la realización de censos y la renovación del

²¹ Véase el memorial de Wang An-shih, reproducido por IVANOV, pp. 51 ss.

sistema de las decenas (*pao chia fa*) bajo ancianos *elegidos*, con deber de reprender y de servir en las rondas de la guardia nocturna. Además, el Estado debía distribuir armas (arcos) a los reclutados para las milicias locales, y debía comprar caballos y darlos para su utilización y cuidado a los reclutados para la caballería, que, anualmente, bajo su responsabilidad y eventualmente, la percepción de primas, habían de pasar una revista. Los almacenes estatales se habían nutrido hasta entonces de tributos en especie cuya provisión litúrgica corría a cargo de los ricos, para los cuales constituía una carga ruinosa que, al mismo tiempo, llevaba a todos los abusos imaginables; en adelante, su administración había de estar en manos de funcionarios pagados, ser llevada según los principios de la economía monetaria y ponerse sistemáticamente al servicio del fomento económico. La administración adelantaba semillas (*ch'ing miao*, es decir, «semillas verdes»), y hacía préstamos en especies o en dinero, a un interés del 20 por ciento. La propiedad rústica había de ser evaluada de nuevo y, según su clase, se debían ajustar los impuestos, las prestaciones en trabajo (*mo-chi*) y su distribución *per capita*. En lugar de las prestaciones en trabajo, redimibles en dinero, se querían emplear obreros con el importe de las recaudaciones en metálico. Junto a la tributación monetaria, el monopolio del comercio de granos constituyó el punto central de las propuestas de reforma, que desde entonces aparecerían continuamente en formas distintas. En la época barata (cosecha), el gobierno debía comprar, almacenar, y luego dar los mencionados préstamos de estas existencias, además de obtener ganancias especulativas. La creación de un funcionariado *especializado*, y en particular de expertos en leyes, debía posibilitar la reforma desde el punto de vista técnico; la redacción y presentación anual de presupuestos por todas las administraciones locales debían hacer posible económicamente la unidad de la administración fiscal.

Los adversarios (confucianos) de Wang-An-shih le criticaban: 1) el carácter militarista del sistema; 2) el armar al pueblo, peligroso para la autoridad de los funcionarios porque incitaba a levantamientos, y 3) la eliminación del comercio, perjudicial para la capacidad impositiva; pero sobre todo, 4) la «usura de granos» del emperador, es decir, los préstamos de semillas a interés y los experimentos con los impuestos en metálico²². La reforma de Wang-An-shih fracasó completamente en el punto decisivo: la organización

²² Cf. los dos informes de Su Shi contra Wang-An-shih, *ibid.*, pp. 167 ss; 190 ss, y las objeciones de otros contrarios, entre ellos Ssu-ma Kuang, *ibid.*, p. 196.

militar; de todas las analogías, cabe inferir con seguridad que esto ocurrió porque carecía del cuerpo administrativo imprescindible para ello y porque la organización económica del país hacía imposible una recaudación pronta de los impuestos en metálico. En el siglo XII se revocaron la canonización y el ofrecimiento de sacrificios que le habían sido concedidos tras su muerte, en el año 1068. A fines del siglo XI, el núcleo del ejército estaba formado de nuevo por tropas mercenarias. Los literatos supieron boicotear la creación de un funcionariado especializado que amenazaba sus intereses prebendarios, los cuales constituyeron la fuerza decisiva en toda la lucha a favor y en contra de la reforma; y también las emperatrices, cuyos eunuocos se veían amenazados en sus posiciones de poder por las reordenaciones, tomaron desde el principio una actitud contraria a la reforma²³. Aunque la reforma de Wang-An-shih fracasara así en el punto decisivo, sin embargo, parece haber dejado tras sí profundas huellas sobre el «sistema de autogobierno» chino; como más tarde veremos, éste recibió una forma cuya influencia se nota todavía hoy gracias a esta racionalización de las ya varias veces mencionadas asociaciones de decenas y centenas. Hubo todavía varias intervenciones posteriores del gobierno en la distribución de la propiedad. En 1263, en la lucha contra los mongoles, expropió a todos aquellos que poseían tierras por encima de un límite («100 mou») a cambio de títulos de deuda estatal, con el fin de obtener medios para la guerra; en épocas posteriores, se produjeron de cuando en cuando fuertes aumentos del patrimonio estatal directo mediante confiscaciones (cuando la dinastía Ming subió al poder, sólo la quinceava parte del suelo era de plena propiedad privada en Chekiang). El sistema de almacenes estatales (*ts'un shu*) era ya antiguo²⁴, y antes de Wang-An-shih ya desempeñó un papel importante. Aproximadamente desde el siglo XV tomó la forma que luego mantuvo: la compra en otoño y en invierno, la venta en primavera y en verano se convirtió en una medida de regulación de precios en interés del mantenimiento de la paz interior. En principio, la compra no era voluntaria, sino impuesta; la producción de la cosecha a entregar oscilaba normalmente alrededor de la mitad, y se deducía de los impuestos. El volumen de éstos ha sufrido grandes oscilaciones: las proporciones normales bajo los Hang eran, según vimos, entre 1/15 y 1/10 de los rendimientos,

²³ Volveremos más tarde sobre estos puntos, relacionados con la estructura de la administración interior.

²⁴ Ya en el siglo VIII debe haber habido también almacenes para la seda y el lino.

una proporción muy baja si no hubiera que tener en cuenta siempre que se le añadían las prestaciones en trabajo. Por este solo motivo no interesa aquí la exposición detallada de los tipos de impuestos, pues no nos darían una imagen verdadera de las cargas reales.

3. LA PROTECCIÓN FISCAL DE LOS CAMPESINOS Y SUS CONSECUENCIAS PARA LA SOCIEDAD RURAL

En todo caso, debe considerarse que los varios intentos de reforma agraria por motivos fiscales llevaron a estos dos resultados: el *no* surgimiento de grandes explotaciones agrarias racionales, y la profunda desconfianza del conjunto de la población campesina frente a todo tipo de intervención gubernamental en la propiedad del suelo y en el modo de cultivarlo: las teorías del *laissez-faire* de numerosos cameralistas chinos gozaron de creciente popularidad entre la población agraria. Desde luego, era inevitable que se mantuvieran las medidas políticas encaminadas a controlar el consumo y la escasez. Pero por lo demás, sólo encontró apoyo en la población la política de *protección* de los campesinos, al estar dirigida contra la acumulación capitalista, es decir, contra la transformación en propiedad territorial de la riqueza acumulada en los cargos, en el comercio o en el arrendamiento de impuestos. Esta legislación, que ya anteriormente hemos comentado en parte, fue únicamente posible gracias a este estado de opinión, y justo por este motivo pudo permitirse intervenciones muy profundas en el nivel de propiedad de los acaudalados. Surgida de la lucha del gobierno autocrático con los vasallos y los linajes nobles, únicos que primitivamente eran capaces de ofrecer resistencia aramda, había de dirigirse después repetidamente contra el surgimiento capitalista de nuevos señorios territoriales.

Las modalidades de la intervención fueron muy variadas, como ya lo expuesto ha mostrado. Del estado de Ch'in²⁵, del que surgió el «Primer Emperador», Shih Huang Ti, se relata que en el reinado de Hsiao Kung (361-338), el literato Wei Yang, su ministro, le enseñó como «sabiduría suprema» el arte de «hacerse señor de los vasallos». Junto a una reforma del sistema impositivo, consistente ante todo en la sustitución de las prestaciones en trabajo para el

²⁵ Cf. los extractos de los *Anales* en P. A. TSCHPE, S. J., «Histoire du Royaume de Tsin, 777-207», *Variétés sinologiques*, vol. 27, esp. pp. 118 ss.

cultivo de los campos por la contribución rústica general, ocupa el primer plano la distribución de la propiedad territorial: partición forzosa de los bienes familiares, exenciones de impuestos por la fundación de familias, exención de prestaciones en trabajo para la producción intensiva, registro de familias y eliminación de la venganza privada, medios todos ellos típicos de la lucha contra el surgimiento y permanencia de señoríos territoriales, al tiempo que expresión de una concepción del fisco típicamente ligada a medidas demográficas. Como hemos visto, la legislación osciló; el gobierno entregaba unas veces los campesinos sin tierra a los grandes propietarios, limitando su libertad de traslado o permitiendo su encomienda en servidumbre, para liberarlos otras veces. Pero en conjunto predominó decididamente la tendencia a proteger a los campesinos. Bajo la dinastía Wei, en el año 485 d. de C., se permitió la venta de las tierras sobrantes, desde luego por motivos demográficos. La protección de los campesinos era la finalidad perseguida por la prohibición, en el año 653 d. de C., de comerciar con tierras y, desde luego, de su compra por los acaudalados, así como la prohibición de 1205 d. de C. de vender la tierra y mantenerse en ella como siervo del comprador²⁶. Estas dos últimas disposiciones revelan con la más completa seguridad que en el tiempo de su promulgación, y, según muestran otros testimonios, desde mucho antes el derecho de propiedad sobre la tierra incluía, de hecho, el de enajenarla. Pues lo que pretendían impedir era algo semejante a lo que ha ocurrido en numerosos lugares de todo el mundo, sobre todo en la antigua *polis* helénica, por ejemplo, en Atenas; a saber, que los patrimonios monetarios acumulados en el comercio o en quehaceres políticos, buscaran invertirse en propiedad raíz, compraran a los campesinos endeudados y los utilizaran como esclavos por deudas o como arrendatarios serviles en las parcelas agrupadas por la compra.

Pero basta de estas monótonas repeticiones, que no pueden llegar a constituir una verdadera «historia económica». No disponemos hasta el momento de los datos decisivos para esto (precios, salarios, etc...). Lo que se desprende de todo esto es que durante largos siglos, o incluso debiera decirse durante milenio y medio, la apropiación del suelo tuvo un carácter sumamente precario, y que el derecho de propiedad sobre la tierra tuvo una enorme irracionalidad.

²⁶ Esta prohibición parece haber detenido efectivamente el desarrollo del colono. Pues incluso hoy en día parece que el pequeño arrendamiento de terrenos rústicos es poco frecuente.

lidad, determinada por motivos de política fiscal, oscilándose entre la intervención arbitraria y el completo *laissez faire*. Los literatos rechazaron una *codificación* del derecho con el característico argumento de que el pueblo despreciaría a las clases dirigentes si *conociera* sus derechos. En circunstancias tales, la única salida posible la constituía el mantenimiento del *linaje* como *asociación de autoprotección*.

Por esto, el *actual* derecho inmobiliario chino presenta, junto a rasgos aparentemente modernos, las huellas de estructuras muy antiguas²⁷. El registro catastral de toda la tierra y el precepto fiscal (que desde luego, fracasó siempre ante la obstrucción de la población) de que todo documento de compraventa necesitaba estar sellado (*sbou ch'i*) (contra el pago de la correspondiente tasa) por el departamento estatal competente, y de que la posesión de estos títulos de adquisición, extractos del catastro y recibos de pago de los impuestos valía como certificado de propiedad, ha facilitado enormemente las transferencias de suelo mediante meras transferencias de documentos. La cláusula contenida en todo documento de compraventa (*mai ch'i*) de que la propiedad era enajenada «como consecuencia de una auténtica necesidad de dinero para un fin legal», es hoy una fórmula vacía. Pero poniéndola en relación con la mencionada disposición expresa del año 485 d. de C. permite deducir con seguridad que primitivamente la venta sólo estaba permitida por «auténtica necesidad», sobre todo si se tiene en cuenta que persiste la obligación de oferta previa a los parientes —hoy como mera fórmula, pero antiguamente como algo sin duda obligatorio— y que, además, sigue persistiendo como un «mal uso» la costumbre del vendedor, y a veces incluso de sus sucesores, de exigir al comprador uno o varios pagos posteriores como «limosna» cuando se encuentra en grave necesidad mediante el *tan ch'i* («billet de gémance»)²⁸. El típico comprador de tierras era en China, igual que en la antigua *polis* de Occidente, el rico poseedor de dinero y acreedor, pero la propiedad rústica estaba originariamente ligada al linaje por el derecho de retracto²⁹. La forma

²⁷ Podemos prescindir de considerar los feudos de banderas de las guarniciones manchúes, de las prebendas rústicas hereditarias de las tropas fronterizas obligadas a liturgias, de los residentes en las cercanías de los canales, caminos, etc.

²⁸ Así traduce la expresión P. Pierre HOANG, «Notion technique sur la propriété en Chine», Shanghai, 1807, *Variétés sinologiques*, vol. 11, f. 20.

²⁹ ¡Y además, a través de los tribunales! El juez tenía que rechazar la querrela, pero «amonestaba» al comprador a no ser duro de corazón y pagar. Sólo personas influyentes podían sustraerse (HOANG, *op. cit.*). Véase el texto que sigue.

verdaderamente nacional de enajenación era, por ello, no la venta incondicional a perpetuidad, sino con derecho de recompra (*hsiao mai*) (una transacción de emergencia universalmente difundida), o bien la enfiteusis (pues el *t'ien mien*, el propietario de la superficie, estaba evidentemente en situación de enfiteuta frente al *t'ien ti*, el propietario del suelo), y la anticresis (*t'ien tang*) en las parcelas rústicas (la hipoteca, *ti-ya*, sólo era frecuente en el suelo urbano).

Todos los demás aspectos de las instituciones agrarias apuntan en la misma dirección. Así, la lucha entre la antigua vinculación de la tierra a los linajes, y el poder del dinero de los compradores de tierra, y la intervención moderadora, hecha esencialmente por intereses fiscales, de las autoridades políticas patrimoniales. Ya la terminología oficial del *Shih Ching* y los anales de la dinastía *Han* distinguen, al igual que el derecho romano, solamente entre propiedad privada y propiedad pública; entre arrendatarios estatales en las tierras de realengo, y los contribuyentes o pecheros en las tierras privadas («tierras del pueblo», *m'ien ti*). De éstas, la tierra ancestral indivisible y no enajenable (las tumbas y la tierra para el mantenimiento de las víctimas de los sacrificios a los antepasados) se mantuvo como propiedad familiar³⁰; el primero en la línea sucesoria era el hijo mayor de la mujer principal y los descendientes de éste; por el contrario, el resto del patrimonio, incluyendo la tierra, estuvo sometido jurídicamente, desde la victoria del patrimonialismo, a la división entre todos los hijos, no teniendo las disposiciones del testador sino carácter de obligaciones éticas (como «fideicomisos» en el sentido propio de este concepto). Como formas de arrendamiento, llegaron a coexistir la aparcería y las rentas en especie y dinero, pudiendo el arrendatario asegurar su permanencia como tal mediante el pago de una «caución». Pero los modelos más comunes de contrato de arrendamiento de suelo rústico³¹ muestran clarísimamente que el arrendatario ha de considerarse como un «colono» en el sentido de las relaciones de arrendamiento parcelario antiguo y sudeuropeo, que asumía tanto el derecho como la obligación de cultivar la tierra, y normalmente, estaba endeudado con el arrendador. Como arrendador típico, en entera correspondencia con lo dicho, se pensaba en un magnate del suelo que

³⁰ La tierra ancestral troncal se menciona con frecuencia en la *Peking Gazette*.

³¹ Cf. HOANG, *op. cit.*, apénd. XXIII, p. 19. Ya se ha dicho que el arrendamiento es relativamente poco frecuente. Aparte de la prohibición general del colonato de 1205, parece determinante la dificultad para cobrar las rentas.

explotaba sus posesiones dispersas arrendándolas. Con mucha frecuencia, quien arrendaba era la comunidad de familias de un linaje que había heredado y comprado numerosas parcelas, que mantenía y registraba las escrituras de adquisición de estos dominios dispersos en actas y libros de inventarios particulares³², a la que se designaba en el catastro con un nombre comunitario especial³³, como el de una empresa bajo la que estuvieran todas las parcelas³⁴; nombre que era el mismo que estaba escrito sobre una lápida en el salón familiar. Sus ancianos gobernaban a los colonos en un estilo patriarcal semejante al de un señor antiguo o sudeuropeo, o al de un caballero inglés. Aquí, como en todas partes, las grandes familias antiguas, al igual que los *parvenus* enriquecidos por el comercio o por el oficio de la política, mantenían su patrimonio íntegro en una comunidad familiar, para asegurar su posición de poder de modo hereditario. Parece evidente que se trata de una formación económica sustitutiva de la posición de privilegio estamental de la antigua nobleza, rota por el patrimonialismo.

La gran propiedad rústica, que, con extensión notable, aunque por desgracia estadísticamente no determinable³⁵, se ha mantenido

³² HOANG, *op. cit.*, p. 12, n.º 31, pp. 152, 157 ss.

³³ Ejemplo: «familia de la paz eterna».

³⁴ En este contexto, el sistema del catastro fue esclarecido por primera vez por una nota de BUNBAILIFF en la *China Review*, 1890-91 («Land tenure in China»). La unidad catastral era la propiedad troncal designada por el nombre del cabeza ancestral del linaje en la época del levantamiento del catastro. En caso de que se hubieran producido divisiones con antelación, se catastraban éstas. El número catastral originario se mantuvo con la designación, pese a las divisiones y cambios de propietario, anotándose simplemente a qué familia se le cobraría en adelante el impuesto (o qué parte de él). Diez cabezas de linaje (aproximadamente) formaban una «decena» que, de acuerdo con el antiguo derecho, se responsabilizaba de los impuestos, se encargaba de la guardia de paz y poseía también una tierra común que labraban alternativamente (o rentaban) los diversos cabezas. Cada cabeza de linaje reunía los impuestos del suyo, y a quien el 16 de noviembre no pudiera presentar el recibo de pago, la decena lo podía desposeer de sus tierras. Si los hogares de un linaje no podían pagar los impuestos, tenían que recurrir a la tierra ancestral. La composición de las decenas podía variarse: la noticia mencionada habla de un cabeza de linaje (o de una parte de un linaje) que solicita formar una nueva decena con otros nueve. El tamaño de las posesiones de un linaje era muy diverso. Un número vario de decenas se reunía en una «centena», con fines asimismo relacionados con determinadas cargas, de origen militar y litúrgico. En el texto se sigue hablando de los linajes, por lo demás.

³⁵ Se afirma que si bien se encontraban posesiones dispersas de hasta 300 ha, no eran frecuentes los latifundios de un solo propietario que sobrepasaran ese tamaño. No se encuentran tampoco cifras en la tesis doctoral (Frankfurt) que acaba de llegarme, de Wen HSIAN LU, *Die Vorteile des laendlichen Grund und Bodens und seine Bewirtschaftung in China*, Berlín, 1920.

hasta el presente, era sólo en parte de origen antiguo, y además, es evidente que se trataba sobre todo de posesiones dispersas. En todo caso, los grandes terratenientes han existido hasta hoy en día, y seguramente tuvieron mayor importancia antiguamente; por ellos, ha persistido el colonato típico de los estados patrimoniales. Ahora bien, hubo dos circunstancias peculiares de China que atemperaron el poder de los señores territoriales: de una parte, el poder de los linajes, del que pronto hablaremos; de otra parte, la importancia y dispersión de la administración y la justicia estatales. El terrateniente que hubiera querido usar sin contemplaciones de su poder, habría tenido pocas posibilidades de que una Justicia rápida ejecutara prontamente su derecho formal, a no ser que dispusiera de relaciones personales o que emprendiera el costoso camino del soborno para poner en movimiento a su favor los medios de poder de la Administración. Y aun en este caso, el funcionario estatal debía tomar las mismas precauciones cuando intentaba forzar rentas en favor del terrateniente que cuando intentaba forzar impuestos para sí mismo. Todos los desórdenes despertaban la preocupación de la Administración central, por ser síntomas de amenazantes males mágicos, y podían costarle el cargo. Costumbres sumamente características de los arrendadores de campos y casas muestran que esta situación excluía por sí misma la explotación intensiva de los colonos. La tremenda intensidad de trabajo³⁶ en las pequeñas explotaciones y su superioridad económica se mostraban de modo palpable en los elevados precios del suelo³⁷ y en el tipo de interés relativamente bajo del crédito agrario³⁸. Cualesquiera otras mejoras técnicas quedaban prácticamente excluidas por la extremada parcelación; reinaba la tradición pese al desarrollo de la economía monetaria.

Por consiguiente, también aquí se correspondió la burocratización patrimonial con la tendencia a la nivelación social. En la agricultura, la producción se realizaba casi exclusivamente en peque-

³⁶ No había ninguna clase de «descanso dominical», aparte de unas quince fiestas oficiales.

³⁷ En las llanuras irrigadas dedicadas a la horticultura, hace unos quince años, tres o cuatro mil marcos por hectárea; debe tenerse en cuenta que el poder de compra de este dinero es varias veces mayor que en Occidente. Su rentabilidad debe estar entre el 7-8 por ciento (o mejor, el «producto del trabajo», pues, según las cifras de que disponemos, el porcentaje de esta «renta» descendía al aumentar la calidad del suelo).

³⁸ 8-9 por ciento, contra 12-30 por ciento en el comercio, pequeño y grande, y en la industria.

ñas parcelas, como correspondía a la técnica de trabajo intensivo en el cultivo del arroz, y en la industria la producción se mantuvo artesanal. A la larga, la división entre todos los herederos había democratizado muy fuertemente la propiedad de la tierra, por mucho que la comunidad de herederos dilatara este proceso en algunos casos aislados. Unas pocas hectáreas de terreno se consideraban una propiedad grande, y menos de una hectárea (15 *mou* = 85 áreas) se tenía por suficiente para cinco personas, aunque fuera de secano. Los componentes feudales de la organización social habían sido despojados de su carácter estamental, al menos jurídicamente. Ciertamente todavía en las últimas décadas, los informes oficiales hablan continuamente de los «notables» del país como la capa socialmente dominante. Pero esta *gentry* rural de notables de aldea no tenía una posición estatalmente garantizada frente a las capas inferiores (véase *infra*), pues lo que había inmediatamente por encima de los pequeños burgueses y campesinos no era sino el mecanismo de la burocracia patrimonial. Jurídica y también materialmente, faltó en China el estrato feudal intermedio del Occidente medieval.

Por otra parte, sólo la edad contemporánea, bajo el influjo europeo, introdujo relaciones de dependencia capitalista de carácter occidental en su forma típica. ¿Por qué?

IV. FUNDAMENTOS SOCIOLOGICOS:
D) AUTONOMÍA, DERECHO Y CAPITALISMO

1. LA AUSENCIA DE SITUACIONES CAPITALISTAS DE DEPENDENCIA

En la época de la competencia entre los Estados en lucha por el poder político, parece haber tenido una gran importancia aquí, como en todas partes bajo las mismas circunstancias, el capitalismo políticamente condicionado de los prestatarios y proveedores de los príncipes, usual en los Estados patrimoniales, y haber trabajado con altas tasas de beneficio. Junto a este capitalismo suelen mencionarse la minería y el comercio como fuentes de la acumulación de riqueza. Bajo la dinastía Han debieron existir multimillonarios, calculando en cobre. Sin embargo, la unificación política que constituyó el Imperio debió traer consigo, al igual que en el *orbis terrarum* unificado en el Imperio Romano, un claro retroceso de este capitalismo apoyado esencialmente en el Estado y en su competencia con los otros Estados. El desarrollo del capitalismo puramente mercantil, orientado al librecambio, se mantuvo, por otro lado, dentro de límites embrionarios. Dentro de la industria era obvia aquí, como en todas partes, la superioridad del comerciante sobre el técnico, incluso en las formas de empresas cooperativas que trataremos enseguida. Ésta se nota ya claramente en los baremos de distribución de beneficios, usuales en las asociaciones. También las industrias interlocales proporcionaban con frecuencia una ganancia especulativa considerable. Por esa razón, el viejo prestigio de la agricultura como profesión propiamente sagrada no impidió que ya en el siglo I a. de C. (al igual que en el Talmud) se estimaran socialmente las oportunidades de ganancia de la industria por encima de las de la agricultura y que las del comercio gozaran de la máxima estimación.

Pero todo esto no supuso un punto de partida para el desarrollo de un capitalismo moderno. Precisamente aquellas instituciones características desarrolladas por la floreciente burguesía de las ciudades medievales de Occidente han estado ausentes hasta la actualidad, bien totalmente, bien mostrando una fisonomía de características muy distintas. Faltaban en China las formas jurídicas y también las bases sociológicas de la «empresa» capitalista con su objetivación racional de la economía, cuyos inicios evidentes existían desde muy temprano en el derecho mercantil de las ciudades italianas. Lo que en la remota antigüedad de China existía como

punto de partida para el desarrollo del crédito personal: la responsabilidad del linaje por cada uno de sus miembros se conservó tan sólo en el derecho fiscal y en el derecho penal político. No hubo ulteriores fases de desarrollo. Ciertamente, la asociación de herederos en una comunidad de lucro basada en la comunidad doméstica, precisamente entre las capas dominantes, había jugado un papel parecido a aquellas asociaciones familiares de las que se derivó más tarde (al menos en Italia) nuestra «sociedad mercantil abierta». Pero con un sentido económico característicamente distinto. Como sucede siempre en el Estado patrimonial, también aquí el *funcionario*, en cuanto tal y en cuanto arrendatario de impuestos —y esto eran esencialmente los funcionarios—, tenía las oportunidades óptimas de acumulación de riquezas¹. Los funcionarios retirados invertían su patrimonio, logrado de forma más o menos legal, en propiedad inmueble. Sus hijos, por conservar el poder del patrimonio, constituían una comunidad de herederos pro-indiviso y aportaban los medios para que estudiaran algunos miembros de la familia, con el fin de proporcionarles la posibilidad de acceder a los pingües cargos, enriquecer a su vez su comunidad de herederos y proporcionar cargos a los miembros de su linaje, cosa considerada generalmente como obvia. Se había desarrollado así sobre la base de la acumulación política de propiedad un patriciado, ciertamente inestable, y una capa de magnates del suelo, arrendadores de parcelas, que no eran de impronta feudal ni burguesa, sino que especulaban con las oportunidades de la pura explotación política de los cargos. Por consiguiente, como es típico en los Estados patrimoniales, no era una actividad económica predominantemente racional, sino sobre todo un capitalismo de rapiña en el ámbito político interno el que dominaba (junto con el comercio, que también invertía en tierras sus ganancias monetarias) la acumulación de riquezas, y especialmente también la acumulación de tierras. Efectivamente, los funcionarios hacían su fortuna, como hemos visto, entre otros medios, por el agiotaje fiscal: el establecimiento arbitrario de la cotización que regía el cambio de las contribuciones en la moneda circulante. Los exámenes daban la oportunidad de comer en este pesebre. Por ello, eran repartidos una y otra vez

¹ El *hoppo* (inspector y arrendatario de aduanas) de Cantón era famoso por sus gigantescas oportunidades de acumulación: los ingresos del primer año (200.000 *taels*) se destinaban a cubrir el monto de la contrata del cargo, los del segundo año eran destinados a «regalos», reservándose para sí los del tercer y último año (Cálculo del *North China Herald*).

entre las provincias, aunque sólo excepcionalmente por cupos fijos. La supresión de los exámenes en una demarcación constituía un castigo sumamente eficaz por sus repercusiones económicas para las familias notables afectadas. Es claro que este tipo de comunidad económica familiar se movía en la dirección exactamente contraria al desarrollo de comunidades empresariales de signo racional. Pero sobre todo estaba estrictamente vinculada al *linaje*. Con esto pasamos a hablar de la importancia de las asociaciones troncales, que ya hemos tocado repetidas veces.

La importancia del *linaje*, que podría tenerse por totalmente desaparecida ya en el Occidente medieval, se mantuvo intacta en China tanto para la administración local de las más pequeñas unidades como para la forma de la asociación económica, e incluso se había desarrollado en grado desconocido en la India. El Gobierno patrimonial chocó desde arriba con las organizaciones de los linajes, sólidamente configuradas desde abajo. Una fracción muy significativa de todas las «sociedades secretas» políticamente peligrosas estaba integrada hasta la actualidad por linajes². Las aldeas llevaban en muchos casos el nombre del linaje³ que estaba representado en ellas de un modo exclusivo o predominante, o eran confederaciones de linajes. Los antiguos hitos fronterizos muestran que el país no estaba distribuido entre individuos, sino entre linajes y la comunión de los linajes mantuvo en gran medida este estado de cosas. El presidente de la aldea, que frecuentemente era remunerado, era elegido de entre el linaje numéricamente más poderoso. Los «ancianos» (de los linajes) le asistían y pretendían el derecho a destituirlo. Pero el linaje singular, del que ahora hablaremos en primer lugar, reclamaba como tal el derecho independiente de castigar a sus miembros y lo mantuvo aunque el moderno poder político no se lo reconociese oficialmente⁴.

La cohesión del linaje y su persistencia —a pesar de los despiadados ataques de la Administración patrimonial con sus asociaciones de responsabilidad mecánicamente constituidas, sus deportaciones, redistribuciones del suelo y distribución de la población

² Por ejemplo, el núcleo de los «rebeldes» T'ai P'ing (1850-64). Todavía en 1895 el Hung Yi Tang, el linaje del fundador de la religión *taiping* era perseguido como sociedad secreta (*Peking Gazette*).

³ Por ejemplo, Chang chia tsung, «Aldea de la familia Chang». (CONRADY, *loc. cit.*).

⁴ Se mantuvo oficialmente reconocido sólo el tribunal del linaje imperial sobre sus miembros, y el poder ~~doméstico~~.

según *ting*: *individuos* aptos para el trabajo— se apoyaban, sin duda, por completo en la significación del *culto a los antepasados*, como el único «culto nacional» indudablemente clásico y originario, atendido, no por el Gobierno cesaropapista y sus funcionarios, sino por el jefe de la casa como sacerdote principal asistido por la familia. Ya en el «androceo» de los primeros tiempos militaristas parecen haber jugado los espíritus de los antepasados un importante papel, lo que, dicho sea de paso, parece difícilmente conciliable con un auténtico totemismo, y podría apuntar a que la forma más antigua de organización que probablemente pueda deducirse tuviera el carácter de un *séquito* y del que se derivara el carisma hereditario del príncipe y de sus seguidores bajo la *forma* de androceo⁵. Sea ello como fuere, en los tiempos históricos más remotos la fe en el poder de los espíritus de los antepasados —no exclusivamente pero predominantemente de los propios⁶— en su papel, ritual y literariamente acreditado, de *mediadores* de los deseos de los descendientes ante el Espíritu o el Dios del Cielo^{6bis}, en la absoluta necesidad de aplacarlos y de volverlos propicios con sacrificios, fue la fe más fundamental del pueblo chino. Los espíritus de los antepasados del emperador eran el séquito del Espíritu del Cielo, casi con el mismo rango de éste⁷. Un chino que no

⁵ Quizá se deban ambos, el androceo «igualitario» y el androceo «autoritario», regionalmente contiguos, pues cierto, por otro lado, que los datos compilados por QUISTORP (*op. cit.*) hablan en *conjunto* más en favor del primero. De todos modos: el legendario emperador Yao entrega el gobierno a su sucesor Shun en el *templo de los antepasados*. Un emperador amenaza a sus *vasallos* con la cólera de los espíritus de los *antepasados* de éstos. Tales ejemplos que están reunidos en HIRTH (*Anc. Hist. of China*) así como también que un *espíritu de un antepasado* del emperador se aparece y pide cuenta del mal gobierno, más el discurso del emperador P'an Keng en el Shu Ching (LEGGE, p. 238) hablan a favor de la segunda hipótesis. Restos de totemismo se encuentran reunidos en CONRADY (*op. cit.*) en realidad no convincentes del todo, aunque sí de peso.

⁶ La ya citada consideración para el último descendiente de una dinastía destronada remite a la preocupación de no alborotar a sus ancestros, poderosos por ser antiguos emperadores. (Véanse asimismo las *Pekin Gazette* de 13 de abril y 31 de julio de 1883: Protestas de Chang Tuan, representante de la dinastía Ming, contra obras realizadas en tierras de los antepasados de los Ming). Véanse también los ya citados sacrificios oficiales a los espíritus de los que fallecieron sin descendencia, así como también los casos de adopción que mencionaremos enseguida.

^{6bis} Cfr. el discurso del príncipe de Chou en el Shu Ching (LEGGE, p. 175) y la *plegaria* por el emperador enfermo a los *antepasados* y no al cielo (*eod. loc.*, pp. 391 ss.).

⁷ Que el Espíritu del Cielo es tratado como «*primus inter pares*» se deduce claramente de las pruebas que para ello aporta DE GROOT (*Universismus*). Los «espíritus de los antepasados», según el rescripto publicado en la *Peking Gazette* de

tuviera descendencia masculina debía recurrir necesariamente a la adopción, y si la había descuidado, entonces la familia realizaba por él una adopción ficticia póstuma⁸, no en favor del difunto, sino en propio interés: para no ser molestada por su espíritu. El efecto social de todas estas concepciones dominantes es patente. En primer lugar el enorme fortalecimiento del poder patriarcal⁹. Luego la cohesión del linaje como tal. En Egipto, donde el culto a los *muer-tos*, no a los *antepasados*, lo dominaba todo, se quebró (como mucho antes en Mesopotamia) la cohesión del linaje merced al influjo de la burocratización y del fiscalismo. En China, sin embargo, se conservó, se fortaleció y creció hasta constituirse en un poder equivalente a los poderes políticos de los gobernantes.

2. ORGANIZACIÓN DE LOS LINAJES

En principio cada linaje tenía su pabellón de antepasados¹⁰ (incluso en la actualidad) en la aldea. Además de todo lo destinado al culto albergaba también un tablero con las «leyes morales» reconocidas por el linaje. Efectivamente, el derecho del linaje a darse sus propios estatutos no fue puesto en duda jamás en la práctica y tenía no sólo una validez *praeter*, sino también *contra legem*¹¹ en ciertas

29 de septiembre de 1898, quienes condenaron al fracaso los intentos de reforma emprendidos por entonces por el emperador y de K'an Yu-wei. Además de los méritos *propios* el Cielo considera también los méritos de los *antepasados* (De GROOT, *The Rel. of the Chin.*, N. Y., 1910, pp. 27-28). De ahí quizás la doctrina confuciana de que el Cielo tolera los pecados de una dinastía durante algún tiempo y sólo cuando se degenera totalmente interviene en contra. Ésta era, naturalmente, una «teodicea» realmente cómoda.

⁸ Se encuentran casos en que se anula una adopción por verse afectadas las honras fúnebres del padre natural (*Peking Gazette* de 26 de abril de 1878).

⁹ El «parricidio» era tenido por un suceso tan terrible (era castigado con «muerte lenta»), que el gobernador de la provincia en cuestión era destituido como en los casos de catástrofes naturales (*Peking Gazette* de 7 de agosto de 1894). Que un borracho golpeará a su abuelo comportó también el castigo del padre, por no haber educado a su hijo de tal modo que «soportara los más duros reproches del anciano».

¹⁰ Los sublinajes tenían eventualmente también sus «subpabellones de antepasados».

¹¹ Según el ritual clásico la adopción debía realizarse sólo dentro del linaje. Sin embargo, los estatutos de familia disponían sobre el particular de modo muy distinto, incluso dentro de la misma aldea. Algunas abrogaciones del antiguo ritual se habían implantado casi de modo general, tales como que la nuera *no sólo* debía guardar luto por sus suegros, como estaba preceptuado oficialmente, sino también por sus propios padres, y debía guardarse luto «rigurosos» no sólo por el padre —el precepto oficial— sino también por la madre.

circunstancias, incluso en cuestiones rituales. El linaje era solidario frente al exterior. Aun no existiendo —excepto en el derecho penal, como hemos dicho— una responsabilidad solidaria, el linaje solía poner en orden las deudas de un miembro, cuando ello era posible. Presidido por el más anciano, no sólo imponía castigos corporales y excomunión —que significaba la muerte civil— sino también el exilio, a la manera del *mir* ruso.

La necesidad frecuentemente intensa de préstamo consuntivo se satisfacía igualmente de modo esencial en el seno del linaje, en el que la ayuda en caso de necesidad era considerada como una obligación moral de los miembros con fortuna. También se tenían que hacer préstamos a un no miembro que hiciera suficientes *ko-taus*, pues no se podía correr el riesgo de concitar sobre sí la venganza del espíritu del desesperado, en caso de que éste cometiera suicidio¹². Y parece que nadie devolvía tan fácilmente los préstamos, y menos si era consciente de gozar del respaldo de un linaje fuerte. Con todo, una obligación regulada de ayudar en caso de necesidad y de asistir crediticiamente se daba en principio sólo en el seno del linaje. Si era preciso, el linaje emprendía incursiones al exterior¹³. La decidida valentía de sus miembros, puesto que se trataba de intereses personales y de una vinculación personal, contrastaba a ojos vista con la conocida «cobardía» de los ejércitos del Gobierno, compuestos por reclutas forzosos o por mercenarios. El linaje se cuidaba, en caso necesario, de las medicinas, médico y enterramiento, cuidaba de los ancianos y de las viudas, y sobre todo, atendía las escuelas. El linaje poseía propiedades, especialmente propiedad rústica («tierra de los antepasados»: *shih t'ien*¹⁴) y con frecuencia, en los linajes acaudalados, extensos terrenos vinculados. Los explotaba dándolos en arrendamiento (la mayoría de las

¹² Por eso es tan probable la lectura de A. Merx: «μηδὲνα ἀπελπίζοντες», en lugar de «μηδὲν ἀπελπίζοντες»; también aquí el miedo al «clamor» a Dios y al «espíritu» del desesperado, en caso de suicidio.

¹³ Daban ocasión para ello, aparte de las asignaciones fiscales y las venganzas de sangre, especialmente los conflictos que el *fêng shuil*, es decir, la geomántica, suscitaba entre vecinos. Se mencionará más tarde que cualquier obra, especialmente toda nueva tumba, podía dañar a los espíritus de los antepasados de las tumbas ya existentes, o irritar a los espíritus de las rocas, fuentes, colinas, etc. Tales contiendas eran con frecuencia casi insolubles a causa de los intereses geománticos de *ambas* partes puestas en juego.

¹⁴ Cfr. en la *Pekin Gazette*, por ejemplo, la compra de 2.000 *mou* (5,62 áreas) por 17.000 *tael*. Se mencionan en ella expresamente, aparte de los sacrificios, también: 1) ayuda a viudas y huérfanos, y 2) sostenimiento de la escuela infantil. Todo ello del producto de las rentas. (14 diciembre 1883).

veces mediante subastas por tres años); cualquier venta de éstos era ilícita si no era aprobada por una mayoría de dos tercios. El producto era repartido entre los cabezas de familia. La forma típica era: los hombres y las viudas recibían una unidad; si estaban comprendidos entre los 59 y los 69 años les correspondían dos unidades, y si eran mayores de 69 años se les asignaban tres unidades. En el seno del linaje regía una combinación de principios carismático-hereditarios y democráticos. Los hombres casados gozaban de derecho igual a voto, los no casados sólo tenían voz, las mujeres estaban excluidas de las deliberaciones del linaje, al igual que lo estaban de la herencia (sólo tenían derecho a dote). Como comité administrativo actuaban los más viejos de cada *rama*, elegidos por un año por todos los compañeros de linaje; tenían que recaudar los ingresos, explotar la propiedad y repartir el producto, procurar las ofrendas para los antepasados y conservar en buen estado las escuelas y los pabellones ancestrales. Eran propuestos por los salientes por orden de edad y en caso de renuncia se presentaba al siguiente.

La adquisición en común de tierras por compra o arriendo y su distribución entre los cabeza de familia han sido corrientes hasta la actualidad. Se indemnizaba a los mandarines, comerciantes y otros miembros que abandonaban la tierra; recibían un extracto del libro de familia como acreditación y permanecían sujetos a la jurisdicción del linaje, pudiendo volver a comprar su derecho de participación. Allí donde seguían vigentes las antiguas costumbres era muy raro que tierras troncales fueran a parar a manos extrañas. El hilado, tejido y confección domésticos, realizados por las mujeres, hizo surgir una industria textil de proporciones sólo moderadas, y más por encargarse también las mujeres de la venta¹⁵. También las prendas de zapatería y sombrerería eran las más de las veces productos domésticos. Puesto que el linaje era 1) el responsable de las fiestas importantes para el individuo (dos veces al año en honor de los antepasados) y objeto de la historia familiar que el cabeza de familia debía escribir; puesto que 2) hasta nuestros días competía al linaje conceder capital a muy bajo interés al aprendiz y al trabajador pobre, para que se convirtieran en artesanos «independientes»; y puesto que también 3) los adultos, como ya se ha dicho, elegían a los jóvenes que consideraban aptos para el estudio y les cubrían los gastos de preparación, de examen y de compra de

¹⁵ Sobre lo precedente, véase E. SIMON, *La cité chinoise* (París, 1885) y LEONG y TAO, *Village and Town Life in China* (Londres, 1915).

cargos, esta agrupación, por tanto, lo significaba *socialmente* todo para la existencia de sus miembros, incluso de los que vivían *fuera*, especialmente en la ciudad¹⁶, aparte de constituir un fuerte apoyo económico de la autarquía doméstica, limitando así la expansión del mercado.

Por esto, como en general hemos indicado ya, la «ciudad» no era jamás la «patria», sino propia y típicamente un «sitio extraño» para la mayoría de sus habitantes. Tanto más cuanto que se diferenciaba de la *aldea*, de la que trataremos ahora, por la ya citada *carencia* de *autoadministración*. Se puede afirmar, sin temor a exagerar, que la historia de la Administración china está embargada por el constante y repetido esfuerzo de la Administración imperial para hacerse valer *fuera de* los distritos urbanos. Pero, exceptuando los compromisos en la recaudación de impuestos, jamás lo consiguió sino por corto tiempo y no lo podía conseguir de forma permanente, dado su propio volumen. Este volumen: el reducido número de auténticos funcionarios, estaba condicionado por las finanzas (y condicionaba también a su vez la situación de éstas). La Administración oficial del emperador se quedó, de hecho, en una Administración de distritos y subdistritos urbanos. En éstos pudo actuar con eficacia —cuando se entendía bien con las gildas y gremios— al no tener enfrente, como en el exterior, los poderosos lazos de sangre de los linajes. Fuera de los muros de la ciudad su poder dejaba en seguida de ser verdaderamente eficaz. Pues además del gran poder de los linajes tenía también aquí frente a ella la organizada autonomía de la propia *aldea*. Como en las ciudades vivían también numerosos campesinos, siendo éstas en su mayoría «ciudades agrícolas», la diferencia técnico-administrativa era: «ciudad» igual a residencia de los mandarines, sin autonomía; «aldea» igual a localidad con autonomía, sin mandarines.

3. LA AUTONOMÍA DE LA ALDEA CHINA

El asentamiento de la población¹⁷ en aldeas, se fundaba en China en la necesidad de seguridad, nunca satisfecha por la tenue

¹⁶ Todavía en 1899 (*Peking Gazette* de 12 de octubre) se encarecía que *no* debía tratarse como «forasteros desconocidos» (en sentido policial) a la gente que sin dejar de formar parte de la tierra de los antepasados emigraba a otra región.

¹⁷ Con dominio repartido de cada propiedad entre cinco y quince partes normales, consecuencia de las divisiones de herencia.

Administración imperial que desconocía toda noción de «policía». Las aldeas estaban en su mayoría fortificadas; originariamente, según parece, y aún hoy, se protegían con empalizadas como las antiguas ciudades, pero con frecuencia se daban también aldeas amuralladas. Institúan centinelas pagados, como se verá enseguida, a fin de liberarse del turno de vigilancia obligatoria. Se diferenciaban de la «ciudad»¹⁸ —sumando a veces muchos miles de habitantes— en que precisamente asumían *ellas mismas* tales funciones mediante una institución apropiada. Era ésta el *templo de la aldea*¹⁹, ya que el derecho chino carecía por completo del concepto de «corporación», como también carecía en absoluto de él, naturalmente, la mentalidad china. En la Edad Moderna el templo de la aldea estaba dedicado a cualquiera de los dioses populares: al general *Kuan Ti* (dios de la guerra), al *Po Ti* (dios del comercio), al *Wen Ch'ang* (dios de las escuelas), al *Lang Wang* (dios de la lluvia), al *T'u Ti* (un dios no clásico al que había que notificar cada fallecimiento para la «conducción» del difunto a la otra vida). ¿A cuál de los dioses había que dedicar el templo? Parece que esta cuestión era relativamente indiferente. Pues al igual que en la antigüedad clásica de Occidente, el significado «religioso» del templo²⁰ se reducía a unas pocas manipulaciones rituales y a las eventuales plegarias individuales, teniendo importancia, por lo demás, sólo en los acontecimientos sociales y jurídicos de carácter profano. Como el pabellón de los antepasados, el templo tenía propiedad, especialmente rústica²¹, pero también solía poseer recursos monetarios que daba a préstamo a un interés no siempre bajo²². Procedían sobre todo de los tradicionales impuestos del comercio: los estamentos comerciales estaban desde antiguo,

¹⁸ En las cuales, como hemos visto, sólo los *gremios* habían usurpado con frecuencia amplias funciones de la autoadministración.

¹⁹ A este propósito hay que comparar el ya citado escrito de los dos *bachelors* chinos (*desiguales* en calidad sobre todo en la parte que trata de la *aldea*: ¡pues sobre la «ciudad» como formación social hay poco que decir!). Hay analogías en el derecho germánico.

²⁰ Los templos de la aldea no se utilizaban como lugares «taoístas» de culto. (Cfr. más abajo, en VII).

²¹ Especialmente el templo con sacerdotes. Si el templo era instituido por donantes, éstos eran compensados con títulos honoríficos (*Sban chu*, maestro de la juventud). Los sacerdotes se sostenían a base de ingresos eventuales y de donaciones en granos: a mayor número de templos, pues, más pobre era la aldea. Sólo uno de los templos era *el «templo de la aldea»*.

²² Se consideraba meritorio pedir préstamos al templo. Cfr. a este respecto, DOOLITTLE, *Social Life of the Chinese*, Londres 1866.

como en casi todas partes del mundo, bajo la protección del dios local. Las tierras del templo, como las de los antepasados, eran dadas en arriendo, preferentemente a los no-propietarios de la aldea; las rentas resultantes, y en general todos los ingresos del templo, se concedían también anualmente a arrendatarios y se distribuía el sobrante tras la deducción de los costes. Los puestos de administración del templo eran una liturgia de los cabezas de familia de la aldea, según parece; se desempeñaban de casa en casa según un orden rotatorio; para ello la aldea estaba dividida en distritos de 100 a 500 habitantes. Junto a estos administradores existían los «notables» de la aldea: los más ancianos de los linajes y los literatos, con remuneraciones nominales. Sólo éstos eran reconocidos como representantes de la aldea por el Gobierno, poco inclinado a cualquier legalización de corporaciones o sucedáneos de ellas. Sin embargo, ellos actuaban por su parte en nombre «del templo». A través de ellos el «templo» firmaba contratos para la aldea. El «templo» poseía jurisdicción en asuntos pequeños y con frecuencia usurpaba la jurisdicción sobre asuntos de todo tipo, sin que el Gobierno interviniese, a no ser en materias tocantes a los intereses del Estado. Este tribunal, no las autoridades judiciales del Estado, gozaba de la confianza de la población. El «templo» se encargaba de los caminos, de los canales, de la defensa, de la seguridad policial —mediante la obligación rotatoria de vigilancia, que en la mayoría de los casos se suprimió—, de la defensa contra bandidos o contra las aldeas vecinas, de la escuela, del médico, de las medicinas y de los enterramientos siempre que los linajes no podían o no querían hacerlo. En el templo estaba el arsenal de armas de la aldea. La aldea podía funcionar jurídica y fácticamente como un cuerpo comunal gracias al templo, del que la «ciudad» carecía en esta función. Sobre todo era la *aldea*, y no la *ciudad*, la asociación *capaz de defenderse* en el radio de alcance de los intereses de sus habitantes.

No siempre mantuvo el Gobierno un punto de vista tan de *laissez faire* en relación a esta autonomía extraoficial como en la última época del antiguo régimen. Bajo la dinastía *Han* intentó, por ejemplo, desmontar el absolutismo puramente patrimonial de *Shih Huang Ti* mediante el empleo regular de los ancianos de la comunidad en los cargos de su propia administración (*san lao*), reglamentando y legalizando así la autonomía originaria²³. El jefe

²³ Aparte de los ancianos de los *linajes*, de cuya existencia parece haber datos en todas las épocas, existieron entonces subsecciones, constituidas de forma variable,

de la aldea (*shou shih jen*) debía ser elegido y ratificado, siendo garantes de su conducta los grandes hacendados; pero sólo ocasionalmente sucedieron así las cosas y el Gobierno continuó ignorando una y otra vez a la aldea como unidad, pues siguieron imponiéndose los intereses fiscales. *Wang-An shih* sobre todo, racionalizó también este aspecto del sistema, como ya hemos mencionado en otro contexto. Formalmente, todavía en la actualidad cada 10 familias, agrupadas en un *pao*, tenían su presidente; cada 100 familias, una *chia*, tenían su jefe (*pao chia*) denominado generalmente *ti pao*. En cada casa, ya de la aldea o ya de la ciudad, debía figurar en la fachada (y de hecho figuraba, allí donde estaba viva aún la tradición) un cartel con el número de la casa, *chia*, *pai*, propietario, nombre del cabeza de familia, lugar de origen (régimen jurídico) de la familia, sus miembros e inquilinos y su oficio, miembros ausentes (y desde cuándo), monto de alquiler, la contribución fiscal y número de aposentos habitados por la familia y de aposentos alquilados. De la función de policía y de la persecución de malhechores y clubs secretos era responsable oficial el *pao chia*. Una de sus tareas importantes era también la responsabilidad por la ejecución de la policía imperial en materia de *religión*, que comentaremos más adelante. Este funcionario de la administración autónoma debía asegurar la comunicación entre las autoridades del Gobierno y los cuadros de la administración local. Acostumbraba por ello a comparecer de vez en cuando en el despacho del magistrado del *hsien* (allí donde, y mientras, el sistema funcionó) con el fin de informarle. Pero en tiempos recientes todo se había vuelto esencialmente formal y el cargo del *ti pao*, según parece por los autores chinos, se ha convertido por lo general en un simple puesto estatal no clásico y, por ello, poco apreciado. Las fuerzas con las que realmente tenía que vérselas el aparato del

con sus funcionarios normalmente *elegidos* (bajo los Han, entre los ciudadanos de 50 años de edad) a los que estaban encomendadas funciones de policía de seguridad, orden público con obligación de reprender, supervisión de los sacrificios, asignación de prestaciones de trabajo, fijación de los impuestos y, por tanto, de la responsabilidad fiscal; a veces también el juzgado de paz, el fomento de la educación popular y, ocasionalmente, también el reclutamiento y la organización de ejercicios militares. Bajo la dinastía *Han*, tras la reforma llevada a cabo entonces, 9 x 8 familias formaban oficialmente un *li*, 10 *li* constituían un *t'ing* presidido por un anciano elegido, 10 *t'ing* formaban un *san* bajo un *san-lao* electivo, cuya misión debía ser, sobre todo, la educación del pueblo. A éstos se sumaba el *shih fu*, controlador de impuestos, y juez de paz, y el *ju tse*, comisario de policía. La finalidad principal era militar. Cfr. al respecto, A. J. IWANOFF, *Wang-An-Shih i jewo reformy*, San Petersburgo, 1906.

Estado en caso de conflicto eran los peligrosos ancianos de los linajes que manejaban en la sombra la administración de la aldea, y que solían funcionar como una especie de *veme* (tribunal secreto).

Según todos los indicios, no debe imaginarse en modo alguno la vida del campesino en una aldea china como un armónico idilio patriarcal. No sólo amenazaban al individuo con harta frecuencia las escaramuzas con el exterior. No. Sobre todo, el poder del linaje e incluso la Administración del templo de la aldea no alcanzaban con frecuencia a proteger eficazmente la propiedad, y menos la *gran propiedad*. Así pues, los campesinos «efectivos», por decirlo así (denominados *lao shih*) estaban de modo muy típico a merced del capricho de los *kuang kun*, los *kulaki* («puños»), como se diría en la terminología de los campesinos rusos. Y no precisamente, como en Rusia, a merced del poder de una «burguesía aldeana» de usureros y de sus aliados económicos (como eran allí los *kulaki*); contra ellos, como hemos visto, se habría encontrado fácilmente ayuda divina y humana. Por el contrario, estaban a merced de los *desheredados*²⁴ organizados por el *kuang kun*, de la *bjednata* («pobreza aldeana») en la terminología del bolchevismo, que podría fundamentar en ello su fuerza de atracción sobre China. Frente a esta organización, cada uno de los grandes propietarios (e incluso grupos de ellos) se encontraba absolutamente indefenso e impotente²⁵. Y si en los últimos siglos las grandes extensiones de propiedad han sido más bien la excepción en China, se ha debido sin duda en parte a *este* fenómeno: a una especie de «bolchevismo campesino», primitivo y fuertemente atemperado por la ética y el poder del linaje, que era sencillamente consecuencia de las escasas garantías ofrecidas por el poder estatal a la propiedad. Por debajo de la circunscripción *hsien*, que tenía aproximadamente el tamaño de un *county* inglés, existían sólo estas instancias autóctonas de autoadministración, que oficialmente funcionaban mediante cargos honoríficos, pero en la realidad solían hacerlo como *kulaki*. Y aparte de la Administración oficial de los

²⁴ Véanse algunas particularidades al respecto en A. H. SMITH, *Village life in China* (Edimburgo, 1899).

²⁵ El *kuang kun* practicaba un entrenamiento gimnástico regular y entablaba, como el camorrista o mafioso, relaciones no oficiales con el *yamen* de los funcionarios del *hsien*, el cual era absolutamente impotente frente a él. Un empleado de la aldea, el presidente de la misma o juez, o también, al contrario, un mendigo podía convertirse en *kuang kun*; y la situación de los restantes habitantes de la aldea se hacía desesperada cuando éste tenía educación literaria y además estaba emparentado con un funcionario.

distritos existían, también, incluso en el ámbito provincial, variadísimas agrupaciones personales funcionando mediante «delegación» —en realidad carisma reconocido o usurpado—, limitada a tres años y revocable en cualquier momento, que «asesoraban» a los funcionarios²⁶. Su estructura no nos va a interesar aquí.

Para poder imponer algo, el funcionario debía pactar con esta compacta organización de la capa de notables locales que se le oponían en el interior de la aldea en cualquier intento de elevar los tributos tradicionales o de realizar otros cambios cualesquiera. En otro caso, el funcionario estaba seguro de contar con una resistencia tan tenaz, como el señor feudal, el arrendador, o en general, en semejantes casos, cualquier «superior» que no perteneciese al linaje. El linaje apoyaba como un solo hombre a cualquiera de sus miembros que se sintiera perjudicado²⁷ y su cerrada resistencia actuaba normalmente con una mayor tenacidad que, por ejemplo, entre nosotros una huelga de un sindicato de afiliación voluntaria. Sólo esto impedía ya toda «disciplina laboral» y toda selección de los trabajadores en el mercado libre, propias de las grandes empresas modernas, así como cualquier administración racional de corte occidental. El contrapeso más fuerte al funcionario literariamente instruido era la ancianidad iletrada. También el funcionario, por muchos exámenes que hubiera pasado, debía someterse sin condiciones, en asuntos de linajes establecidos por la tradición, al más anciano de su propio linaje, carente de toda formación.

En todo caso, frente a la burocracia patrimonial se daba un grado, importante en la práctica, de autoadministración, fuese usurpada o concedida: por un lado, en los linajes y, por otro, en estas organizaciones de la pobreza. El racionalismo de aquélla se enfrentaba a un poder decididamente tradicionalista, en conjunto y a la postre superior a ella por ser permanente y apoyarse en lazos estrictamente personales. Además, toda innovación, cualquiera que fuera su especie, podía provocar maleficios. Pero sobre todo aparecía como sospechosa de fiscalismo y chocaba contra una fuerte resistencia. A ningún campesino se le ocurriría jamás en tal circunstancia creer en motivos «materiales», como sucede también con los campesinos rusos en «Resurrección», de Tolstoi. La influen-

²⁶ Éstos son los aludidos, cuando las disposiciones de la *Peking Gazette* hablan de «gentry and notables» a los que hay que pedir dictamen.

²⁷ Véase en *Peking Gazette* de 14 de abril de 1895 el relato de la liberación de un detenido por un recaudador de impuestos, realizada por dos asociaciones de linaje.

cia de los más ancianos del linaje —y esto nos interesa aquí de una manera especial— era las más de las veces decisiva para la aceptación o repulsa de las innovaciones religiosas y caía casi sin excepciones en el platillo de la balanza favorable de la tradición, en especial cuando intuían una amenaza a la piedad para con los antepasados. Este enorme poder de los linajes regidos de forma rigurosamente patriarcal eran en verdad el vehículo de la tan debatida «democracia» china, que en realidad no es sino la expresión: 1) de la supresión de la estructura estamental feudal, 2) de la dispersión de la Administración burocrático-patrimonial, y 3) de la firmeza y omnipotencia de los linajes patriarcales, no teniendo *absolutamente nada* en común con la democracia «moderna».

4. LA VINCULACIÓN DE LAS RELACIONES ECONÓMICAS AL LINAJE

Casi todas las organizaciones de tipo económico que trascendían al marco de la economía individual se basaban en la linajización personal, real o ficticia. En primer lugar, la comunidad *tsungtsu*. El linaje así organizado, además del pabellón de los antepasados y del edificio escolar, poseía también edificios troncales con materiales y utensilios para la elaboración del arroz, la preparación de conservas, la fabricación de tejidos y otras industrias domésticas, eventualmente bajo un administrador empleado, además de apoyar a sus miembros en casos de necesidad por medio de la ayuda mutua o de créditos gratuitos o muy baratos. Significaba, por tanto, una ampliación de la acumulativa comunidad doméstica y troncal hacia una comunidad cooperativa de producción. Por otro lado, además del taller individual artesano existían también, en las ciudades, comunidades empresariales de tipo específicamente pequeño-capitalista (cooperativo) en ergasterios comunes con una división manual del trabajo frecuentemente avanzada, a veces con una efectiva especialización de la gerencia técnica y comercial y con reparto proporcional de beneficios, en parte según (precisamente) la participación en capital, y en parte según las específicas prestaciones (por ejemplo, comerciales o técnicas). Algo parecido conocieron también la Antigüedad griega y el Medievo islámico. Parece ser que tales ergasterios surgían en las industrias de temporada para poder resistir en común durante el período sin ventas, o además de, naturalmente, para la consecución más fácil de créditos y una mayor división del trabajo. Todas

estas formas de constitución de unidades económicas de mayor volumen tenían, vistas socialmente, un carácter específicamente «democrático». Preservaban la existencia individual del peligro de la proletarianización y el yugo capitalista. Sin embargo, éste pudo camuflarse desde el punto de vista económico mediante altas inversiones de capitalistas no directamente participantes, y a través de la supremacía de los vendedores empleados y sus altas participaciones en las ganancias. Por el contrario, el sistema de industria doméstica, que entre nosotros introdujo la dependencia capitalista, permanecía estancado hasta la actualidad —en que se ha desarrollado de modo cuantitativamente importante, sobre todo en los sectores de venta a distancia— desde el punto de vista organizativo en las variadas formas de pura dependencia fáctica del artesano respecto de los comerciantes, y sólo en determinados sectores progresó hacia una situación de industria doméstica con talleres intermedios y una oficina central de ventas. Tal como hemos visto, la oportunidad enormemente escasa de *forzar* de los productores dependientes cualesquiera rendimientos y en particular en la calidad, cantidad y plazo requeridos, fue decisiva tal vez para este estancamiento. Parece que apenas es posible documentar históricamente la existencia de grandes manufacturas capitalistas privadas y también improbable la de artículos de masas, pues faltaba un mercado permanente. La industria textil competía difícilmente con la producción doméstica; sólo la seda tenía su mercado, incluso a grandes distancias, pero estaba cubierto por las caravanas sederas de la casa imperial. La metalurgia podía alcanzar sólo dimensiones discretas a causa de la baja productividad de la minería. Por su parte, esta baja productividad era consecuencia de aquellos factores generales que hemos comentado ya parcialmente y de los que hablaremos aún. Respecto de la manufacturación del té, se encuentran representaciones plásticas de grandes talleres con división de trabajo, comparables a las representaciones del mismo tipo en el antiguo Egipto. Las manufacturas estatales producían normalmente artículos de lujo, como en el Egipto islámico; la expansión de la metalurgia estatal por razones monetarias fue sólo eventual. Los gremios, de los que hemos hablado, regulaban el sistema de aprendizaje, pero no tenemos noticia de asociaciones especiales de aprendices. Sólo en casos aislados iban los trabajadores a la huelga contra los maestros, pero parece que apenas mostraron señales de desarrollarse hacia una clase propia. Las razones eran las mismas que en Rusia hace 30 años. Que se sepa, pertenecían a la corporación con idénticos derechos. Mejor dicho, en general no se

dio una clausura monopolística del gremio frente a las nuevas generaciones, en congruencia con el carácter pequeño-artesanal, en general ni siquiera pequeño-capitalista, de la producción. Tampoco tuvo éxito, en último término, la intención, aparecida una y otra vez, y realizada al parecer por algún tiempo, de cerrar *litúrgicamente* las profesiones, que habría podido conducir a la formación de castas. Los Anales hablan, en concreto, de un intento vano en este sentido, a finales del siglo vi. Quedó un resto de tribus y profesiones mágicamente «impuras». Suelen distinguirse²⁸ nueve tipos de «castas» degradadas: determinados tipos de esclavos, determinados descendientes de esclavos o de colonos, castas de mendigos, descendientes de antiguos insurgentes, descendientes de bárbaros inmigrados (tribus extranjeras), músicos y determinados actores que participaban en las ceremonias familiares, actores de teatro y acróbatas, como en el Medievo occidental. Las profesiones impuras poseían, como en la India, clientelas fijas, hereditarias y vendibles. A todas las castas degradadas les estaban vetados el connubio, la comensalidad y el acceso a grados. Sin embargo, en virtud de decretos imperiales era posible una rehabilitación judicial para aquellos que abandonaban un oficio impuro (y así se dispuso, por ejemplo, todavía en 1894 para alguna de tales castas). La esclavitud surgió, desde el final de las guerras de conquista, bien por rendición, bien por venta por los padres, bien por penas impuestas por el gobierno. El liberto debía, como en Occidente, obediencia a su patrón y estaba inhabilitado para obtener grados. Los trabajadores contratados (*ku kung*) debían obediencia a su señor mientras los servían y estaban privados de la comensalidad con él²⁹.

Lo que ha sobrevivido hasta la actualidad de estos fenómenos similares a las castas, constituye solamente un raquítico trasunto de la antigua ordenación estamental, cuyas consecuencias prácticas consistían en la exención de los estamentos privilegiados («grandes familias» —la expresión de «las cien familias» en lugar de «el imperio» se refería a esta capa— y literatos) de las prestaciones de trabajo y del castigo personal, que se les conmutaba por dinero y prisión. Era posible la degradación al estado de «plebeyo». El viejo orden estamental carismático-hereditario fue quebrado desde muy

²⁸ S. HOANG, «Mélanges sur l'administration» (*Var. sinolog.*, 21, Shanghai, 1902, pp. 120 ss.).

²⁹ Los colonos y trabajadores de la tierra —en otro tiempo ilotas de la clase señorial— no pertenecían a esta categoría.

pronto por la ordenación según clases de *propiedad*, reformulada constantemente con fines fiscales.

Además de los linajes, las guildas y los gremios, floreció en la China moderna —en épocas anteriores el profano³⁰ no alcanza a asegurarlo— la asociación en forma de clubs, *bui*, en todos los terrenos, incluso en el económico y crediticio-cooperativo³¹. Pero esto no nos interesa aquí de modo particular. En cualquier caso, en los tiempos modernos la pertenencia a un club de prestigio era en los niveles sociales chinos, como en la democracia norteamericana, el objetivo y el acicate de la ambición, y la legitimación social de aquel que la conseguía. Del mismo modo, el diploma de admisión en el gremio chino, expuesto en la tienda, garantizaba al comprador la calidad de la mercancía³². La dispersión de la Administración burocrático-patrimonial, unida a la ausencia de una ordenación estamental jurídicamente fijada, condicionaba también estos fenómenos.

Como ya hemos visto, seguía existiendo una nobleza otorgada en la Edad Moderna, pero no diferencias estamentales de nacimiento exceptuando la estricta separación de las familias inscritas en el registro de guerra manchú, expresión de la dominación extranjera existente desde el siglo XVII. Y en el siglo XIX hacía ya mucho tiempo que, aunque no reconocida en edictos oficiales, existía libertad de residencia, después que las capas «burguesas» consiguieron por vez primera ya en el siglo VIII una fuerte relajación de la vinculación local. En principio, la autorización para establecerse y adquirir propiedades en una comunidad distinta a la de origen fue forzada seguramente por el fiscalismo, como en Occidente. Desde 1794 se obtenía vecindad mediante la adquisición de

³⁰ No me han sido accesibles algunas buenas tesis doctorales recientes sobre el tema.

³¹ Especialmente también bajo formas que recuerdan los *ἐπῶνοι* griegos: bien de forma que mediante una cooperativa de crédito (*sbe*) se acumulaba un capital monetario, cuya utilización se subastaba o se sorteaba más tarde (SMITH, *Village Life in China*, Edimburgo, 1859), o bien de tal modo que el deudor del empréstito recibido de sus amigos se convertía en presidente del club, viéndose de este modo estimulado a pagar a plazos sus deudas a sus compañeros (sus acreedores) por el honor del club. DOOLITTLE (*Social life of the Chinese*, Londres, 1866) aduce (pp. 147 ss.) ejemplos de tales clubs. Los recipiendarios de tales plazos eran designados frecuentemente por sorteo. Todo ello era un sucedáneo artificioso del antiguo crédito de vecindario y del administrador de la *quitebra*.

³² O un cartel pertinente aseveraba el principio de precios fijos («one price», «truly one price» según DOOLITTLE, *op. cit.*), pero, al contrario de los puritanos, sin la garantía del cumplimiento real del principio.

tierras y pagando los impuestos durante 20 años, perdiéndose así la pertenencia a la comunidad de origen³³. Igualmente, había ya desde hacía tiempo libre elección de oficio, por mucho que el «Edicto Sagrado» (1671) encareciese todavía la permanencia en la profesión. En la Edad Moderna no era obligatorio el salvoconducto, ni la escolaridad, ni el servicio militar. Tampoco existían leyes contra la usura u otras leyes entorpecedoras del libre tráfico de mercancías. Pero frente a todo esto hay que subrayar una y otra vez: esta situación que parecía favorecer altamente la libre expansión de la adquisición burguesa, no produjo, sin embargo, el desarrollo de una burguesía de factura occidental. Como hemos visto, ni siquiera llegaron a madurar las formas de adquisición capitalista que conoció ya el Medievo en Occidente. De nuevo la vieja cuestión: desde el punto de vista estrictamente económico, podía muy bien haberse desarrollado un capitalismo industrial puramente burgués a partir de los mencionados rudimentos pequeño-capitalistas. Ya hemos visto una serie de razones, la mayoría de las cuales remiten a la *estructura* del Estado.

5. LA ESTRUCTURA PATRIMONIAL DEL DERECHO

En el aspecto político el desarrollo del capitalismo, al menos del *industrial*, especialmente delicado en este aspecto, se vio obstaculizado en China, como en todas partes, por la forma política patrimonial, y sobre todo por el carácter patrimonial de la Administración y de la legislación, con sus típicas consecuencias: la coexistencia del imperio de una inmovible tradición sagrada con el de la arbitrariedad y el favor absolutos; faltaba el funcionamiento racionalmente *calculable* de la Administración, y de las instituciones jurídicas, necesario para una producción que evoluciona hacia la empresa racional. En China, en la India, en el ámbito del Derecho islámico y, en general, donde no había triunfado la creación y aplicación racional del Derecho, regía el principio: «El privilegio prevalece sobre el derecho local». Pero no podía favorecer el desarrollo de instituciones jurídicas capitalistas, como lo hizo en el

³³ Esta cuestión era de interés estatal en orden a las presentaciones al examen, pues el número de prebendas se distribuía por provincias. En las listas oficiales, por ejemplo en las listas del ejército ya desde la época Han, se añadía al nombre la pertenencia local y de distrito (determinada entonces sin duda por la patria del linaje).

Medievo occidental, por faltar, por un lado, la autonomía corporativa de las ciudades como unidades políticas y, por otro, las instituciones jurídicas decisivas, fijadas y garantizadas mediante privilegios. Ambas cosas combinadas precisamente con la ayuda de tales principios, generaron en la Edad Media las formas jurídicas adecuadas al capitalismo. El Derecho, en su sentido amplio, había dejado ya de ser una norma válida desde la eternidad sólo «hallable» de modo inequívoco a través de medios mágicos, pues la Administración imperial había sido muy fructífera en la elaboración masiva de un Derecho estatutario. Y ciertamente sus disposiciones se distinguen, en contraste con las enseñanzas y exhortaciones patriarcales de los monarcas budistas de la India —con las que tienen una cierta semejanza las disposiciones *éticas* y administrativas—, por su relativamente sucinta forma comercial, al menos en el terreno propiamente *jurídico*; y, por ejemplo, en el terreno del Derecho penal, como lo ha destacado especialmente J. Kohler, por una apreciable sublimación de los supuestos de hecho (consideración de la «intención»). Estos estatutos están también recopilados sistemáticamente (en el *Ta Ch'ing Lü Li*). Pero faltan casi por completo disposiciones de Derecho privado, materias que precisamente son importantísimas desde nuestra perspectiva para el tráfico (aparecen de modo indirecto aquí y allá). En el fondo faltaban absolutamente «derechos individuales» realmente garantizados. El racionalismo del funcionariado de literatos en los tiempos de la mutua competencia entre los Estados acometió en un solo caso (año 536 d. de C. en el estado de Ch'en) la codificación del derecho (sobre planchas metálicas). Pero en la discusión de esta cuestión entre la capa de literatos se hizo valer con éxito, según la analística³⁴, esta posición (representada por un ministro del Estado de *Ch'in*): «Cuando el pueblo sepa leer, despreciará a sus superiores». El carisma de la burocracia patrimonial ilustrada se vio en peligro de perder el prestigio, y sus intereses políticos no permitieron que desde entonces volviera a plantearse jamás un proyecto semejante. La Administración y la Justicia, aunque separadas formalmente por el dualismo de secretarios fiscales y judiciales, no lo estaban de hecho en su ejercicio, del mismo modo que los servidores domésticos que el funcionario contrataba a su costa devenían de un modo absolutamente patrimonial policías y funcionarios subalternos de su administración. El principio patriarcal del

³⁴ Cfr. al respecto, E. H. PARKER, *Ancien China simplified*, Londres, 1908, pp. 112 ss.

antiformalismo estaba presente por doquier: una conducta chocante era castigada, incluso no habiendo una disposición legal especial. Sin embargo lo decisivo fue el carácter subjetivo de la justicia: aquí como en todas partes el patrimonialismo éticamente orientado no aspiraba al Derecho formal, sino a la justicia material. Faltaba una compilación *oficial* de precedentes, a pesar del tradicionalismo, porque se rechazaba el carácter formalista del Derecho y, sobre todo, no existía un tribunal central al estilo inglés. Los precedentes eran conocidos por el «pastor» local del funcionario. Se recomendaba al funcionario proceder según modelos acreditados; equivalía ello externamente a la costumbre de nuestros asesores de trabajar según «similia». Pero lo que aquí es impotencia, allí era virtud altísima. Los mismos edictos del emperador sobre medidas administrativas solían tener esa forma didáctica que caracterizaba en la Edad Media a las bulas pontificias, sólo que sin el contenido jurídico preciso de éstas. Los más conocidos eran codificaciones de normas éticas, no jurídicas, y se distinguían por su erudición literaria. Todavía el penúltimo emperador, por ejemplo, daba a conocer en la Gaceta de Pekín el descubrimiento de un decreto de un lejano antepasado y recomendaba su texto como código de vida. Toda la Administración imperial —en tanto estaba ortodoxamente orientada— yacía bajo el influjo de un organismo de literatos, esencialmente teocrático, análogo a una congregación de la curia papal, la llamada «academia» (*Hanlin Yüan*), guardiana de la ortodoxia pura (confuciana) y que ya hemos tratado varias veces.

A tenor de lo dicho, la Justicia permaneció en gran medida como justicia del *cadí* y eventualmente justicia de «gabinete»³⁵. Ciertamente éste era también el caso, por ejemplo, de los jueces de paz en Inglaterra respecto de las clases bajas. Pero para las transacciones de bienes importantes para el capital, existía allí un Derecho de precedentes, con su correspondiente jurisprudencia cautelar, creado bajo el continuo influjo de los interesados, garanti-

³⁵ Todavía en décadas recientes, disposiciones imperiales se han ocupado del hecho de que los jueces decidían los procesos en base a cartas privadas de personalidades influyentes (*Peking Gazette* de 10 de marzo de 1894). La interminabilidad de los procesos era tal que las disposiciones imperiales atribuían a esto las malas condiciones meteorológicas, la sequía subsecuente y la inutilidad de las plegarias (*Peking Gazette* de 9 de marzo de 1899). Faltaba en absoluto cualquier género de garantías jurídicas seguras. Disposiciones imperiales (*Peking Gazette* de 4 de marzo de 1895) dejan leer entre líneas a qué antagonicas intrigas partidistas entre el funcionariado estaba sometida la fundación de una fábrica.

zado por el reclutamiento de los jueces entre los abogados, no racional pero *calculable* y que dotaba de un margen considerable a la autonomía contractual. Por el contrario, en la Justicia patriarcal china no había lugar en absoluto para abogados en el sentido occidental. Miembros con cierta formación literaria servían de abogados a sus compañeros de linaje; en caso contrario un picapleitos elaboraba los alegatos. Es, pues, el mismo fenómeno que ocurre en todos los Estados específicamente patrimoniales, en especial en los Estados patrimoniales teocráticos y ético-ritualistas de impronta oriental: que además de la importantísima fuente, si bien no «capitalista», de acumulación de riqueza que fueron las prebendas puramente políticas de los cargos y los impuestos, floreció también el «capitalismo» de los proveedores del Estado y de los arrendatarios de impuestos, es decir, un capitalismo político que en ciertas circunstancias celebraba auténticas orgías; que, además, pudo desarrollarse un capitalismo puramente económico, el capitalismo comercial dependiente del «mercado»; pero no surgió, por el contrario, en ninguna parte bajo este régimen el capitalismo racional industrial, que constituyó lo específico del progreso moderno. Efectivamente, la inversión de capital en una «empresa» industrial es demasiado sensible a las irracionalidades de tales formas de gobierno y demasiado dependiente de la posibilidad de calcular el funcionamiento racional uniforme del aparato estatal, cual si fuera una máquina, como para poder darse bajo una Administración como la china. Pero ¿por qué *permanecieron* tan irracionales (desde el punto de vista capitalista) esta Administración y esta Justicia? Ésta es la cuestión decisiva. Ya hemos visto alguno de los intereses en juego, pero precisan aún de un tratamiento más profundo.

Al igual que faltaba una Justicia independiente de la individualización y arbitrariedad materiales, faltaban también las condiciones políticas del capitalismo. No faltaba, ciertamente, la escaramuza; por el contrario, toda la historia de China está llena de grandes o pequeñas contiendas, hasta luchas en masa entre los distintos linajes y asociaciones de aldea. Pero desde la pacificación del Imperio, faltaba la *guerra* racional y lo que es aún más importante, la paz armada, en constante preparación para aquélla, entre diversos Estados *independientes* en *competencia* mutua, y los fenómenos de tipo capitalista determinados por ella: créditos de guerra y suministros al Estado para fines bélicos. Los distintos Estados de Occidente tuvieron que *competir* por el capital de circulación libre, tanto en la Antigüedad (antes del Imperio) como en el Medievo y en la Edad Moderna. Al igual que en el Imperio romano, tampoco

se dio esto en el Imperio chino unificado³⁶. Este último careció también de relaciones coloniales y ultramarinas. Ello constituía un obstáculo para el desarrollo de los tipos de capitalismo que fueron comunes en Occidente a la Antigüedad, al Medioevo y a la Edad Moderna: aquellas modalidades de capitalismo de saqueo que presentó el capitalismo colonial y el capitalismo comercial ultramarino, asociado a la piratería, en los países del Mediterráneo. La carencia de tales relaciones descansaba en parte sobre las condiciones geográficas de un gran imperio de tierra adentro. Pero, a la inversa, las barreras a la expansión ultramarina eran también en parte, como hemos visto, *consecuencia* del carácter general político y económico de la sociedad china.

El capitalismo empresarial racional, cuyo específico solar en Occidente fue la industria, fue frenado también, además de por la ausencia de un Derecho formalmente garantizado de una Administración y Justicia racionales y de las consecuencias de la prebendalización, por la falta de determinados fundamentos de tipo *mental*. Sobre todo por aquella actitud que encontró su base en el «ethos» chino y sus representantes en la capa de funcionarios y aspirantes a cargos. Hablar de ello es nuestro cometido específico al que, por fin, arribamos ahora.

³⁶ Que yo sepa, tan sólo J. PLENGE (con ocasión de argumentaciones propias) ha mencionado ocasionalmente (no puedo encontrar en este momento el lugar) *este* factor importante del hundimiento del capitalismo (políticamente orientado) de tal suerte que es dudoso que este autor haya reconocido suficientemente su importancia.

V. EL ESTAMENTO DE LOS LITERATOS

1. EL CARÁCTER RITUALISTA Y LA ORIENTACIÓN TÉCNICO-ADMINISTRATIVA DEL HUMANISMO CHINO. EL GIRO HACIA EL PACIFISMO

Desde hace doce siglos, lo que determina el rango social en China es, mucho más que la propiedad, la cualificación oficial establecida por la *educación*, y en particular por los exámenes. China era el país en el que la formación literaria se había convertido en la medida de la apreciación social de un modo totalmente exclusivo, todavía más que en la época de los humanistas en Europa o en los últimos tiempos en Alemania. Ya en la época de los Estados en Lucha, los aspirantes a cargos de formación literaria (lo que entonces significaba únicamente que conocían la *escritura*) penetraron en todas las estructuras estatales, como vehículos del progreso hacia la administración racional, y de toda «inteligencia», constituyendo, como los brahmanes en la India, la expresión definitiva de la unidad de la cultura china. Los territorios (también los enclaves) no gobernados por funcionarios de formación literaria, según el patrón de la idea ortodoxa del Estado, eran considerados por esta teoría como heterodoxos y bárbaros, exactamente igual que para el hinduismo los territorios tribales radicados en el interior de su ámbito espacial y no reglamentados por brahmanes, o, para los helenos, los países no organizados como *polis*. Esta estructura, de las formaciones políticas y de sus sujetos, cada vez más burocrática, troqueló también el carácter de toda la tradición literaria. Con interrupciones, con viva oposición muchas veces, pero siempre renovándose y siempre creciendo, los *literatos* son y han sido el estrato dominante en China, de modo definitivo desde hace más de dos mil años. A ellos, y solamente a ellos, se dirigía el emperador con la expresión «señores míos»¹, por primera vez en 1496 según los *Anales*. De importancia inconmensurable para la especificidad de la evolución de la cultura china ha sido que este estrato dirigente de intelectuales no haya tenido jamás el carácter de los clérigos del cristianismo o del islam, y tampoco el de los rabinos judíos, ni el de los brahmanes indios, ni el de los sacerdotes del antiguo Egipto, ni el de los escribas egipcios o indios. Sino que, aunque desa-

¹ *Yu tsiuan tung kian kang mu (Historia de los Ming por el emperador Kiang Lung)*, trad. de Delamarre, París, 1865, p. 417.

rollado a partir de una instrucción ritual, estuviera éste ligado a una educación elitista *laica*. Así, los «literatos» de la época feudal, llamados entonces oficialmente *po-shib*, «bibliotecas vivientes», eran, ante todo, conocedores del ritual; pero, en oposición a la India, ni procedían de familias sacerdotales nobles (como las estirpes Rishi del *Rig-veda*), ni de una guilda de hechiceros (como, probablemente, los brahmanes del *Atharva-veda*), sino que, al menos en su mayor parte, eran descendientes de familias feudales, muchas veces los hijos más jóvenes, que habían hecho suya la formación literaria, sobre todo el arte de la escritura, y cuya posición social se basaba sobre su propio conocimiento de la escritura y la literatura. Aunque con dificultad, dado el carácter del sistema de escritura chino, también un plebeyo podía hacer suyo el arte de escribir, y participar así en el prestigio de los escribas eruditos: ya en la época feudal, el estrato de los literatos no era un estamento hereditario ni exclusivo, al contrario que el de los brahmanes. También al contrario que la formación védica, que hasta bien entrados los tiempos históricos se basaba en la transmisión oral, y que rechazaba la fijación escrita de la tradición —exactamente como suelen hacerlo con su arte los magos profesionales agrupados en gremios—. El carácter escrito de los libros rituales, del calendario y de los *Anales*, se remonta en China a los tiempos prehistóricos². Ya para la tradición más remota, eran objetos mági-

²Una autoridad tan importante como VON ROSTHORN, «The Burning of the Books», en *Journal of the Peking Oriental Society*, vol. 4, Pekín, 1898, pp. 1 ss., pone esto en duda. Von Rosthorn cree en la transmisión exclusivamente oral de los textos sagrados hasta la época Han, tal y como de hecho aconteció en la antigua India. No corresponde a un profano emitir un juicio, y quizás lo único que deba decir es que al menos los Anales no pueden depender de la transmisión oral, y que se remontan al menos al segundo milenio, según demuestran los cálculos de los eclipses solares. Además, si la opinión de este destacado experto se extendiera a la literatura ritual, incluyendo la compuesta en forma poética, sería incompatible con ella muchísimo de lo que sabemos por conductos que suelen tenerse como fiables, sobre los archivos de los príncipes y sobre la importancia de la escritura y el carácter escrito de las comunicaciones entre los literatos. De todas formas, sólo los especialistas en sinología podrán decir, desde luego, la última palabra sobre el tema, y cualquier «crítica» por parte de un lego en la materia sería presuntuosa. El principio de la transmisión *oral* estricta no ha sido válido en casi todas partes más que para la revelación carismática y sus comentarios asimismo carismáticos, pero no para la poesía y la didáctica. La grandísima antigüedad de la escritura china no se revela sólo en su forma pictórica, sino también en su ordenación: las columnas verticales, separadas por líneas, indican todavía hasta muy tarde su origen en cañas de *bambú* muescadas que se colocaban yuxtapuestas. Los «contratos» más antiguos eran bambúes marcados o cuerdas de nudos; es razonable considerar que la extensión de los

cos los escritos antiguos³, y los escribas eran portadores de un carisma mágico. Como vamos a ver, esto siguió siendo así. Con la diferencia de que después no fue el carisma de la fuerza mágica, sino el conocimiento de la escritura y la literatura en cuanto tal, junto quizás, primitivamente, con conocimientos astrológicos, lo que constituyó su prestigio. No era obligación suya ayudar a los particulares mediante prodigios, sanando, por ejemplo, enfermos, como los magos. Como después veremos, para esto había profesiones especializadas. Como en todas partes, la importancia de la magia fue un presupuesto evidente; pero cuando se trataba de los intereses de la comunidad, el influir sobre los espíritus competía a los representantes de ésta: el emperador, pontífice máximo, y los príncipes para la comunidad política, y el jefe del linaje o padre de familia para ésta. Pues desde tiempos muy antiguos, la influencia sobre el destino de la comunidad, y sobre todo sobre la cosecha, se efectuaba a través de medios racionales: la regulación de las aguas; de ahí que el recto «orden» de la administración fuera desde siempre el medio fundamental de influir también sobre el mundo de los espíritus. Junto a la escritura como instrumento para conocer la tradición, la cronología y la astrología eran necesarias para el conocimiento de la voluntad celeste, sobre todo de los *dies fasti* y *nefasti*, y en todo caso parece que la posición de los literatos se derivó también de la dignidad de astrólogo de la corte⁴. Los escribas, y sólo ellos, podían *conocer* este importante orden ritual (que primitivamente también era horoscópico), y *aconsejar*, según él, a los poderes políticos respectivos. Una anécdota de los *Anales*⁵ muestra de manera plástica las consecuencias. En el estado feudal de Wei, competían un célebre general (Wu Ch'i, presunto autor de los principios determinantes hasta hoy de la estrategia ritualmente correcta) y un literato por el puesto de primer ministro. Habiendo sido nombrado este último, surge entre ambos una violenta dispu-

ejemplares de todo contrato y acta representa una reminiscencia de esta técnica (Conrady).

³ Esto explica también el que la escritura se estereotipara en un estadio tan temprano del desarrollo histórico, y sus consecuencias se manifiestan todavía en la actualidad.

⁴ CHAVANNES, *Journal of the Peking Oriental Society*, III, 1, 1890, p. IV, traduce «Tai che ling» por «gran astrólogo», en vez de por «cronista de la corte», como es usual. Sin embargo, en la época posterior, y sobre todo en la moderna, los representantes de la tradición literaria fueron enemigos declarados de los astrólogos, como más adelante se verá.

⁵ En TSCHEPE, «Histoire du royaume de Han», *Var. Sinol.*, 31, Shanghai, 1910, p. 48.

ta. El literato concede prestamente que no sabe ni hacer la guerra ni domina, como el general, otras tareas políticas semejantes; pero hace notar al general, que se declara como el más cualificado por estos motivos, que la dinastía está amenazada por una revolución; inmediatamente el general concede, que para evitarla, no es él el apropiado, sino el literato. Pues, en efecto, el único competente en lo que se refería al orden *interior* correcto de la administración, y al *estilo de vida* carismáticamente correcto (ritual y político) del soberano, era el escriba conocedor de la tradición antigua. En fuerte contraste con los profetas judíos, interesados sobre todo en la política exterior, los políticos literatos chinos, instruidos en el ritual, se orientaban primariamente hacia los problemas de la administración interior, sin perjuicio de que, desde el punto de vista de sus príncipes, éstos, como vimos antes, se pusieran totalmente al servicio de una política exterior, y sin perjuicio tampoco de que los mismos literatos, como cancilleres y jefes de la correspondencia del príncipe, estuvieran fuertemente inmiscuidos en la dirección de la diplomacia.

Esta permanente orientación hacia los problemas de la administración «correcta» del Estado, originó un intenso racionalismo práctico-político en el estrato de intelectuales de la época feudal. En contraposición con el rígido tradicionalismo de tiempos posteriores, los *Anales* de esta época nos presentan en ocasiones a los literatos como osados innovadores políticos⁶. Estaban ilimitadamente orgullosos de su formación⁷. Y los príncipes les concedie-

⁶ Durante el siglo iv, los representantes del orden feudal, encabezados por los linajes principescos interesados en él, se opusieron a las pretensiones de burocratización del Estado diciendo que «los antiguos habían mejorado al pueblo mediante la educación, no mediante la transformación del gobierno» (justo en la línea de las posteriores teorías de la ortodoxia confuciana). El nuevo ministro Yang, literato, da a esto una respuesta bien poco confuciana: «el hombre vulgar *vive* según la tradición; los espíritus superiores, en cambio, la *crean*; los ritos no ofrecen orientación alguna para los asuntos no cotidianos; el bienestar del pueblo es la ley suprema». Esta es la opinión que acepta el príncipe (cf. los pasajes en TSCHEPE, «Histoire du Royaume de Ch'in», *op. cit.*, p. 118). Es altamente probable que la ortodoxia confuciana haya retocado severamente estos rasgos, en favor del tradicionalismo que más tarde tuvo por correcto, al purificar y fijar los *Anales*. Por otra parte, no hay que tomar sin más como moneda de ley los relatos que más adelante citamos sobre la asombrosa deferencia mostrada a los antiguos literatos.

⁷ Aunque el príncipe heredero de Wei desciende de su carro, no recibe respuesta a sus repetidos saludos del literato de la corte real, un *parvenu*. A la pregunta de si «deben ser orgullosos los ricos o los pobres», el literato responde que los pobres, y da como razón que él siempre puede encontrar empleo en otra corte (TSCHEPE,

ron grandes deferencias, al menos según los relatos de los *Anales*⁸. Decisiva para la peculiaridad del estrato de los literatos fue su relación íntima, que data desde donde comienzan nuestros conocimientos, con el servicio de los príncipes patrimoniales. El origen de los literatos está sumido para nosotros en la oscuridad. Al parecer eran ya los *augures* chinos; para su posición, el factor decisivo parece haber sido el carácter pontifical, cesaropapista, del poder imperial, y el carácter de la literatura de ello resultante: anales oficiales, cantos sacrificiales y guerreros mágicamente eficaces, libros ceremoniales, rituales y calendarios. Su ciencia sirvió de base para otorgar al Estado el carácter de institución eclesial, al tomarlo como un presupuesto axiomático. En su literatura, crearon el concepto de «cargos», y sobre todo, el *ethos* del «deber oficial» y del «bienestar público»⁹. Fueron desde el principio, al menos si los Anales han de creerse en algún grado, enemigos del feudalismo y partidarios de la organización del Estado como institución burocrática. Lo cual es bien comprensible, porque desde el punto de vista de sus intereses sólo debían gobernar las personas cualificadas por su formación literaria¹⁰. Por otra parte, *se* atribuían el mérito de haber mostrado a los príncipes el camino del gobierno militar autónomo (fabricación propia de las armas y construcción de fortificaciones) como medio de convertirse en «señores de sus territorios»¹¹.

Esta sólida relación con el servicio de los príncipes, surgida en la lucha de éstos con los poderes feudales, diferencia al estrato de los literatos chinos de la educación laica de la antigua Hélade y de la antigua India (*ksbatriya*), y los aproxima a los brahmanes, de los que, sin embargo, se diferencian fuertemente por su subordinación ritual al pontífice cesaropapista, de un lado, y por la ausencia

«Hist. d. R. de Han», *op. cit.*, p. 43). Un literato es presa de gran furia por haber sido preferido el hermano del príncipe para el puesto de primer ministro (*ibidem*).

⁸ El príncipe de Wei escucha siempre de pie el informe del literato de la corte, discípulo de Confucio (*op. cit.* en la nota anterior).

⁹ Véase la exposición de TSCHEPE, «H. du. R. de Ch'in», p. 77.

¹⁰ Para los literatos, el ritual condena la herencia de la dignidad de ministro (TSCHEPE, *op. cit.*, p. 77). Cuando el príncipe de Chao encarga a su ministro de encontrar tierra apropiada para feudo de varios literatos de mérito, el ministro declara tres veces, tras tres amonestaciones, que no ha encontrado todavía tierra digna de ellos. El príncipe comprende por fin y los hace funcionarios (TSCHEPE, «H. du R de Han», pp. 54-55).

¹¹ Cf. en TSCHEPE, «Hist. du R. de U», *Var. Sinol.*, 10, Shangai, 1891, el pasaje sobre la pregunta formulada por el rey de U.

de una estructura de castas, estrechamente relacionada con esta subordinación y con la educación literaria, de otro. Desde luego, el tipo de relación con el *cargo* propiamente dicho fue cambiando con los tiempos. En la época de los estados feudales, las distintas cortes competían por los servicios de los literatos, los cuales buscaban la ocasión de encontrar poder y, no hay que olvidarlo, riqueza¹² allí donde mejor ocasión surgía. Se formó todo un estrato de «sofistas» (*che-she*) itinerantes, semejantes a los caballeros y sabios andantes del Medioevo occidente. Y también había, como veremos, literatos que se mantenían, *por principio, libres* de cargos. En este estamento de literatos libres y móviles, se encuentran los representantes de la formación de las escuelas filosóficas, y de las disputas entre ellas del mismo modo que en la India, en la antigüedad helena, y entre los monjes y eruditos de la Edad Media. Con todo, el *estamento* de los literatos se consideraba a sí mismo como una unidad, tanto en su honor estamental¹³ como en cuanto representante único de la cultura china unitaria. Al estamento como un todo, el servicio de los príncipes, fuente de enriquecimiento y oportunidad de empleo normal, o al menos normalmente perseguida, es lo que lo distingue de los filósofos de la Antigüedad y también de los laicos instruidos de la India, cuyo interés estaba fuera de los oficios. Tanto Confucio como Lao-Tzu fueron funcionarios antes de vivir sin cargos como maestros y escritores, y más tarde vamos a ver que esta relación con los oficios estatales («eclesiástico- estatales») siguió siendo de importancia fundamental para la mentalidad de este estrato. Tuvo importancia, sobre todo, el que esta orientación *se hiciera* cada vez más básica y exclusiva. En el Estado Unitario cesaron las oportunidades de que los príncipes compitieran por los literatos. Ahora era a la inversa, éstos y sus discípulos competían por los oficios existentes, lo que no podía menos de tener como consecuencia el desarrollo de una doctrina ortodoxa y unitaria, adecuada a esta situación. Tal doctrina fue el *confucianismo*. Al intensificarse el carácter prebendatario del estado chino, cesó también el inicial movimiento de libertad de espíritu del estrato de los literatos. Esta evolución estaba ya en pleno apogeo en el tiempo en que surgieron los *Anales* y la mayor parte de los escritos sistemáticos de los literatos, y en el que se «volvie-

¹² Como los *Anales* reflejan, se daba por supuesta esta finalidad.

¹³ Como la concubina de un príncipe se mofara de un literato, todos sus colegas se declararon en huelga hasta conseguir su ejecución (TSCHEPE, «Hist. du. R. de Han», p. 128).

ron a encontrar»¹⁴ los libros sagrados eliminados por Shi Huang Ti, que ahora, revisados, retocados y comentados por los literatos, alcanzaron validez canónica.

Se desprende claramente de la analítica que todo este proceso se inició con la *pacificación* del imperio, o, más bien, que fue una de sus consecuencias. La *guerra* ha sido en todas partes asunto de la juventud, y la frase: «sexagenarios de ponte» era una consigna *guerrera* dirigida contra el «senado». Pero los literatos eran los «ancianos» o, al menos, los representaban. Los *Anales* transmiten¹⁵ como confesión paradigmática pública del príncipe Mu Kong (de Ch'in) la de haber pecado al escuchar a los «jóvenes» (los guerreros) y no a los «viejos», que aunque no tienen fuerza, tienen en cambio *experiencia*. De hecho, fue *éste* el punto decisivo en el giro hacia el pacifismo y, en consecuencia, hacia el tradicionalismo: en el lugar del carisma, apareció la tradición.

2. CONFUCIO

Los escritos clásicos a cuyo redactor se da el nombre de Kung-Tzu, Confucio, fallecido en el año 478 a. de C., permiten reconocer todavía, en sus partes más antiguas, las épocas de los reyes guerreros carismáticos. Las canciones heroicas del libro de los himnos (Shih-Ching) celebran, como los *epos* helenos e indios, a los reyes que luchaban en sus carros. Pero en su mayor parte ya no son, como los *epos* homéricos y germánicos, heraldos de un heroísmo individual o puramente humano. En la época de la redacción actualmente conocida del Shih-Ching, el ejército de los reyes ya no tenía nada del romanticismo de los séquitos y los aventureros homéricos, sino que ya poseía el carácter de un ejército burocrático con disciplina y, sobre todo, con «oficiales». Y, lo que es decisivo para su espíritu, los reyes vencen ya en el Shih-Ching, no porque sean los héroes más grandes, sino porque se han comportado con rectitud moral ante el espíritu celeste, y sus virtudes carismáticas son superiores, mientras que los enemigos son criminales sin dios, que han pecado contra el bienestar de sus súbditos por la opresión y la violación de las antiguas costumbres, y han perdido así su carisma. La victoria da más ocasión para consideraciones morali-

¹⁴ El suceso recuerda el «hallazgo» de la ley sagrada bajo Josué en la historia judía. El gran analista contemporáneo Ssu-ma-Ch'ien no lo menciona.

¹⁵ TSCHÉPE, S. J., «Hist. du R. de Tsin», *op. cit.*, p. 53.

zantes que para regocijos heroicos. Además, al contrario que en los escritos sagrados de casi todas las otras éticas, llama aquí enseguida la atención la ausencia de toda expresión que pudiera considerarse «escandalosa», de toda imagen que pudiera dar lugar a un pensamiento «indecente». Es evidente que se ha producido una purificación completamente sistemática, que muy bien pudiera haber sido la específica aportación de Confucio. La pragmática transformación de la tradición antigua que se ve en los Anales, producida por la historiografía oficial y por los literatos, va más allá, evidentemente, de los paradigmas sacerdotales que aparecen, por ejemplo, en el «Libro de los Jueces» del Antiguo Testamento. La Crónica, cuya autoría se atribuye con especial énfasis al mismo Confucio, contiene la enumeración más seca y austera que pueda pensarse de las campañas guerreras y los castigos a los rebeldes, siendo comparable en esto a los protocolos cuneiformes asirios. Si, como pretende la tradición, es cierto que Confucio expresó la opinión de que se le conocería con particular claridad a partir de esta obra, entonces es preciso estar de acuerdo con la opinión de los eruditos (chinos y europeos), que entienden esto en el sentido de que lo característico era justamente esta corrección pragmática y sistemática de los hechos desde el punto de vista de las buenas maneras que la Crónica tiene que haber supuesto (al menos para sus contemporáneos, pues para nosotros el sentido pragmático se ha vuelto opaco la mayor parte de las veces¹⁶). Los príncipes y los ministros de los clásicos obran y hablar como paradigmas del gobernante cuya conducta ética recompensa el cielo. El funcionariado y su promoción según el mérito, son objeto de glorificación. Aunque los principados eran todavía hereditarios, y los cargos locales eran también, en parte, feudos, los clásicos contemplaron el sistema con escepticismo, al menos por lo que respecta a estos últimos y, en último término, lo tuvieron por provisional. En teoría, esto se extendía también al carácter hereditario de la dignidad imperial. Los legendarios emperadores ideales (Yao y Shun) designaron a sus sucesores (Shun y Yü), sin importarles sus orígenes, de entre el círculo de sus ministros, y pasando por encima de las cabezas de sus propios hijos, simplemente por su carisma perso-

¹⁶ Está fuera de toda duda el silenciamiento de algunos hechos, como, por ejemplo, el ataque del estado de Wu a su propio estado de Lu. Por lo demás, a la vista de la escasez de material, se ha planteado seriamente la cuestión de si no será el gran *Comentario*, fuertemente moralizante, a estos *Anales* lo que hay que considerar como obra suya.

nal, certificado por los más altos funcionarios de la corte; y lo mismo a todos sus ministros; sólo el tercero de ellos, Yü, designó sucesor no a su primer ministro (Yi), sino a su hijo (Ch'i).

En vano se buscará una mentalidad heroica en la mayor parte de los escritos clásicos (bien al contrario de lo que ocurre en los auténticos documentos y monumentos antiguos). La opinión de Confucio sobre esto, transmitida por la tradición, es que la cautela es la mejor parte de la valentía, y que no es propio del sabio poner en peligro temerariamente la propia vida. La profunda pacificación del país, en particular desde la dominación mongol, fortaleció en mucho esta actitud. El Imperio se convirtió en el Imperio de la Paz. Dentro de sus fronteras, no podía haber, según Mencio, guerras «justas», puesto que constituía una unidad. El ejército acabó siendo verdaderamente minúsculo en comparación con la extensión del Imperio. Tras la separación entre la formación de los literatos y la de los caballeros, los emperadores mantuvieron, junto a los exámenes literarios estatales, torneos deportivos y literarios para la obtención de diplomas militares¹⁷, cuya concesión, por lo demás, en casi nada se relacionaba desde hacía mucho tiempo con la verdadera carrera militar¹⁸; pero esto no aminoró en nada el desprecio hacia el estamento militar, tan grande como el que existe en Inglaterra desde hace dos siglos; un hombre educado literariamente no se relacionará en pie de igualdad con los oficiales¹⁹.

¹⁷ Todavía en 1900 la emperatriz regente acogió muy desfavorablemente la solicitud de un censor de abolirlos. Cf. los decretos publicados en la *Peking Gazette*, sobre el «ejército ortodoxo» (10 enero 1899), sobre la «revista» durante la guerra con el Japón (21 de diciembre de 1894), sobre la importancia de los grados militares (1 de noviembre de 1898 y 10 de noviembre de 1898 y de tiempo atrás, por ejemplo, 23 de mayo de 1878).

¹⁸ Sobre la praxis, véase Etienne Zi, S. J., «Pratique des Examens Militaires en Chine», *Var. Sinol.*, número 9. Las materias de examen eran el tiro con arco, ciertas pruebas gimnásticas y la redacción de una disertación, sustituida desde 1807 por la transcripción de un capítulo de cien caracteres del Wu-Ching (Teoría de la Guerra), atribuido a la época de la dinastía Chou. Muchos oficiales no habían obtenido ningún grado, y los Manchúes estaban totalmente exentos de ello.

¹⁹ Un edicto imperial (*Peking Gazette*, de 17 de septiembre de 1894), a propósito de una queja contra un *taotai* (prefecto) incorporado desde el estamento de oficiales a la carrera civil a consecuencia de sus méritos militares, señala que aun cuando su comportamiento en el asunto en cuestión había sido correcto, sin embargo, había revelado sus «rudos modales de soldado», de tal modo que «nos hace preguntarnos si posee *las maneras cultivadas* que deben considerarse imprescindibles en alguien de su rango y posición». En consecuencia, se recomienda que se le vuelva a confiar un cargo militar. La abolición del antiquísimo tiro con arco y de otros ejercicios sumamente antiguos en la formación «militar» era casi imposible a

3. EL DESARROLLO DEL SISTEMA DE EXÁMENES

En la época de la monarquía unitaria, el estamento de los mandarines, del que se reclutaban todas las clases de los funcionarios civiles chinos, se había convertido en un estrato de candidatos diplomados a las prebendas, cuyo rango y cualificación oficial se determinaba según el número de exámenes aprobados. Estos exámenes se organizaban en tres estadios principales²⁰, que, sin embargo, a consecuencia de los exámenes intermedios, de repetición y previos, así como de las numerosas condiciones especiales, se multiplicaban tremendamente: había diez especies distintas sólo de examinandos del primer grado. Lo que solía preguntarse a un extraño, cuyo rango resultaba desconocido, era «cuántos exámenes había aprobado». Pese al culto a los antepasados, por consiguiente, no era el número de éstos el determinante del rango social. Ocurría más bien exactamente lo contrario: era del propio rango oficial de lo que dependía el poder tener un templo de los antepasados o, como los no literatos, solamente una mesa, así como el número de antepasados que estaba permitido mencionar²¹. Incluso el rango de un dios en el panteón dependía del rango del mandarín de su ciudad.

En la época de Confucio (siglos VI y V a. de C.) esta posibilidad de ascenso a las posiciones de funcionario era todavía desconocida, y más aún el sistema de exámenes. Al menos en los estados feudales, las «grandes familias» estaban, según parece, en posesión regular del poder. Fue la dinastía Han, fundada asimismo por un *parvenu*, la que implantó el principio de otorgar los cargos según la capacidad. Y hasta la dinastía Tang (690 d. de C.) no se creó el reglamento para el examen de grado superior. Como ya se ha di-

consecuencia del *ritual*, que en sus orígenes estuvo seguramente relacionado con el «androcio». Al ritual recurre también la emperatriz para rechazar las peticiones de reforma.

²⁰ Los autores franceses traducen normalmente *shêng yüan*, *hsiu ts'ai* por bachillerato, *chü jên* por licenciatura, *chin shih* por doctorado. El grado inferior sólo daba derecho a una beca de estudios al *mejor* alumno. Estos bachilleres becados se llamaban *lin sheng* (prebendados de almacén); los que el director seleccionaba para ser enviados a Pekín, *pao kung*; los admitidos de entre ellos a los establecimientos de enseñanza, *yü kung*, y los que, por contra, *compraban* el grado de bachiller, *chüan sheng*.

²¹ Las cualidades carismáticas de la descendencia constituían una prueba de las de su linaje, y por tanto de las de sus antepasados. Shi Huang Ti había abolido esta costumbre, por no deber ser juzgado el padre por el hijo. Pero casi todos los fundadores de nuevas dinastías otorgaron títulos a sus antepasados.

cho, es altamente probable que la formación literaria, quizás abstractando de excepciones aislada, fuera en un principio, de hecho y quizá también de derecho, tan monopolio de las «grandes familias» como la formación bélica lo era en la India. Hasta el último momento se conservaron residuos de este estado de cosas. La estirpe imperial no estaba, ciertamente, exenta de todos los exámenes, pero sí del de primer grado. Los fiadores que todo candidato a un examen había de presentar, tenían que atestiguar, también hasta hace muy poco, su procedencia de una «buena familia» (lo que en la época moderna significaba tan sólo la exclusión de los descendientes de barberos, alguaciles, músicos, servidores domésticos, portadores, etc.). Existía, además, la institución de los «candidatos del mandarinato»: los descendientes de mandarines gozaban de una posición especial y preferente al establecerse el cupo máximo de candidatos procedentes de cada provincia. Las listas de promoción empleaban la fórmula oficial «de una familia de mandarines y del pueblo». Los hijos de funcionarios distinguidos recibían con carácter honorífico el título inferior. Todo lo cual son reminiscencias de estados de cosas más antiguos.

El sistema de exámenes, plenamente implantado desde fines del siglo VII, fue uno de los medios con los que el señor patrimonial logró impedir la formación frente a él de un estamento cerrado que hubiera monopolizado el derecho a las prebendas oficiales al estilo de los señores feudales y de los ministeriales. Sus primeras huellas *parecen* encontrarse en el estado de Ch'in, quizás ya en tiempos de Confucio (y Huang K'an), estado que luego dominaría a todos los demás; la selección se realizaba esencialmente por las cualidades *militares*. Sin embargo, ya el *Li Chi* y el *Chou Lî*²² exigían, siguiendo principios totalmente racionalistas, que los jefes de distrito examinaran periódicamente la moral de sus subordinados, a fin de proponerlos después al emperador para los ascensos. En el Estado unitario de los Han el pacifismo comenzó a determinar el criterio de selección. El poder del estamento de los literatos se consolidó con gran fuerza desde que en el año 21 d. de C., logró elevar y mantener en el trono al correcto Kuan Wu, contra el usurpador popular Wang Mang. En el curso de las furiosas luchas por las prebendas de que después hablaremos, que tuvieron lugar en la época siguiente, los literatos se cerraron en *estamento*. La dinastía Tang, rodeada hasta hoy en día por la gloria de ser la verdadera creadora de la grandeza y la cultura chinas, reglamentó por prime-

²² Un síntoma bastante seguro, dicho sea de paso, de su *juventud*.

ra vez la posición de los literatos, y estableció colegios para su formación (siglo VII), incluyendo el Han lin Yüan, la llamada «Academia», en principio por la redacción de los Anales y la adquisición de precedentes, y también, para el control de la corrección formal del emperador; tras las invasiones mongolas, la dinastía nacional Ming decretó, en el siglo XIV, estatutos que en lo esencial se mantuvieron intactos²³. En toda aldea, se debía fundar una escuela por cada veinticinco familias. Al no estar subvencionadas estas escuelas, la disposición quedó en letra muerta; o si no, vimos antes qué fuerzas se apoderaron de ellas. Los funcionarios elegían a los mejores alumnos, y los admitían en un número determinado en los colegios —en decadencia por lo general, pero parcialmente reconstruidos—. En 1382 se reservaron prebendas, en forma de renta de arroz, para estos «estudiantes», y en 1393 se fijó su número. A partir de 1370, sólo los examinados podían ser candidatos a oficios públicos. Inmediatamente, se desató una lucha entre las regiones, particularmente entre el Norte y el Sur. Ya entonces el Sur producía los candidatos a examen más formados, por provenir de un ambiente más rico; pero el Norte era el cimiento militar del Imperio. En consecuencia, el emperador intervino y castigó (!) a los examinadores que habían situado como «primus» a un candidato del Sur. Surgieron así listas separadas para el Norte y para el Sur. Pero además, surgió de modo inmediato la lucha por el *patronazgo* de los cargos. Ya en 1387, se autorizaron exámenes especiales para los hijos de oficiales. Los oficiales y funcionarios, empero, fueron más lejos y pidieron el derecho a la designación de sus sucesores, es decir, una refeudalización. En 1393 se les concedió esto, pero, finalmente, sólo en la forma modificada de que los presentados por ellos tendrían preferencia en la admisión en los colegios, debiéndoles ser reservadas ciertas prebendas: en 1465 para tres hijos, en 1482 para un hijo. En el siglo XV, por necesidades militares de numerario, como siempre, aparece la compra de plazas en los colegios (1453) y la de oficios (1454), siendo abolida en 1492 y reintroducida en 1529.

Al igual que las regiones, compitieron entre sí los *departamentos*. El departamento de ritos era, desde el año 736, el encargado de examinar, pero el departamento de cargos era el que daba empleos a los funcionarios. No fueron en absoluto raros, ni el boicot de los examinados por el último departamento, ni la huelga de

²³ Cf., sobre esto, BIOT, *Essai sur l'histoire de l'instruction publique en Chine et de la corporation des lettrés*, París, 1817, que todavía es de utilidad.

exámenes, como respuesta, por parte del primero. El hombre más poderoso de China desde un punto de vista formal era el ministro de los ritos, pero en realidad acabó siendo ministro de los cargos (mayordomo). Los comerciantes se hicieron así con los oficios, y de ellos se esperaba, por supuesto, sin ninguna razón, que serían menos «avariciosos»²⁴. Los manchúes fomentaron las antiguas tradiciones, incluyendo a los literatos, y en la medida de lo posible, la «limpieza» en la provisión de los cargos. Pero siguieron existiendo tres caminos paralelos: uno, la gracia imperial para los hijos de las familias de los «príncipes» (privilegios de exámenes); dos, examen fácil (oficialmente cada tres o seis años) para los funcionarios inferiores hecho por los superiores y con su patrocinio, con lo que inevitablemente se tenían que dar también ascensos en las posiciones superiores; tres, calificación efectiva y pura por medio de los exámenes, único camino legal.

En lo principal, el sistema de exámenes cumplió verdaderamente con las funciones que el emperador había esperado de él. La sugerencia hecha al emperador ocasionalmente (1372) (puede imaginarse por quién) de que, como consecuencia de la ortodoxia del carisma de la virtud, habría que *abolir* el examen, pues es la virtud la *única* que legitima y cualifica, fue abandonada rápidamente. Cosa perfectamente comprensible, pues *ambas* partes, emperador y graduados, estaban interesados, en último término, en el sistema, o al menos así lo creían. Desde el punto de vista del emperador, el examen se adaptaba perfectamente al papel que el *miestnitschestvo* del depotismo ruso (un medio técnicamente heterogéneo, por lo demás) desempeñó para la nobleza rusa. Este papel lo cumplió el sistema provocando la competencia de los pretendientes a las prebendas y los cargos, lo cual excluyó la formación de una nobleza funcionaria con rasgos feudales, y manteniendo abierto el ingreso a candidato a las prebendas para todo aquel que demostrara las cualificaciones educativas.

4. LA POSICIÓN DE LA EDUCACIÓN CONFUCIANA ENTRE LOS TIPOS SOCIOLÓGICOS DE EDUCACIÓN

Nos interesa ahora el lugar que ocupa este sistema educativo dentro de los grandes tipos de educación. Una tipología sociológica de los objetivos y medios pedagógicos no puede darse aquí

²⁴ Véanse estas quejas en Ma Tuan-Lin, trad. por Biot.

como de paso, desde luego. Pero seguramente no están fuera de lugar algunas observaciones sobre el tema.

Históricamente, los dos polos opuestos más extremos en el campo de los objetivos de la educación son despertar el carisma, es decir, cualidades heroicas o dones mágicos, por una parte, y transmitir una instrucción especializada, por otra. El primer tipo corresponde a la estructura carismática de la dominación, el último a la estructura burocrática *racional* (moderna). Ninguno de ellos se encuentra sin relación y sin posibilidades de transición hacia el otro. El héroe guerrero o el mago necesitaban de los conocimientos especializados, y los funcionarios especializados suelen ser instruidos en algo más que el puro saber. Pero son polos opuestos. Entre estos polos radicales se encuentran todos los tipos de educación que intentan *cultivar* en el educando un tipo determinado de *estilo de vida*, secular o espiritual, pero en todo caso estamental.

La disciplina carismática de la antigua ascesis mágica y las pruebas heroicas que hechiceros y héroes guerreros emprendían con los muchachos, tenían como objetivo ayudar al novicio en la adquisición de una «nueva alma» en sentido animista, es decir, a un renacimiento o reencarnación. En nuestro lenguaje, esto significa *despertar* y probar una facultad que se tenía como don gracioso puramente personal. Pues un carisma no puede ni enseñarse ni inculcarse. Su germen *está ahí*, o se infunde a través de un milagro de renacimiento mágico, o si no, es inalcanzable. La educación especializada intenta que el alumno resulte prácticamente útil para fines administrativos: para que lleve una oficina, una contabilidad, un taller, un laboratorio científico o industrial, un ejército disciplinado, etc. Esto, aunque en grados diferentes, puede emprenderse, en principio, con cualquiera. Por último, la pedagogía de la cultura pretende *educar* un «hombre de cultura», es decir, un hombre con un determinado estilo de vida interior y exterior, cuyos tipos difieren según el ideal cultural del estrato dominante. En principio, también esto puede hacerse con cualquiera. Lo único que cambia es el objetivo. Si el estamento dominante es un estrato de guerreros estamentalmente segregados, como en Japón, la educación intentará obtener un caballero, cortesantemente estilizado, que desprecia a los hombres de letras, tal como lo hacía el *samurai* japonés, y por lo demás, de muy diferente condición según los casos particulares; si se trata de un estrato de sacerdotes, intentará hacer del educando un escriba, o un intelectual, aunque también de muy distinto cuño. Podemos en esta ocasión dejar de lado el comentario de las numerosas combinaciones y situaciones inter-

medias, pues en realidad ninguno de estos tipos se da puro jamás. De lo que aquí se trata es de la posición de la educación china dentro de estas formas.

Los restos de una primitiva educación carismática para el renacimiento (el nombre de leche, la iniciación, antes mencionada brevemente, de los adolescentes, el cambio de nombre del novio, etc.) se habían convertido desde hacía mucho tiempo en mera fórmula (al estilo de la confirmación protestante) frente al examen de la cualificación educativa monopolizado por el poder político. Pero, si se consideran los medios de educación, esta cualificación era «cultural» en el sentido de una formación general, semejante quizás, aunque todavía más específica, a la cualificación educativa *humanista* de la tradición occidental, que en Alemania, casi de modo exclusivo hasta hace muy poco, posibilitaba el ingreso en la carrera de cargos con mando en la Administración civil y militar, al tiempo que etiquetaba a los educandos como *socialmente* pertenecientes al estamento de los «cultivados». Pero entre nosotros, y ahí está la diferencia, tan importante, del Occidente frente a China, ha aparecido una formación *especializada* racional, al lado de, y en parte en lugar de, esta cualificación educativa estamental.

Los exámenes chinos no acreditaban una cualificación especializada, como los exámenes modernos, burocráticamente racionales, de nuestros juristas, médicos, técnicos, etc. Pero tampoco acreditaban la posesión de un carisma, como las pruebas típicas de los magos y de las ligas masculinas. Veremos enseguida que desde luego esta proposición necesita de algunas limitaciones. Pero es válida, al menos, en lo que respecta a la técnica de los exámenes. Éstos comprobaban si se poseía un cultivo literario, y el *modo de pensar* de él derivado, adecuado al hombre de élite. Y esto en un grado mucho más específico que en los gimnasios humanistas alemanes, cuya finalidad suele hoy justificarse en la práctica con el modelo de la educación formal en la antigüedad clásica. Por lo que puede concluirse de las tareas puestas a los escolares durante los exámenes, en sus grados inferiores²⁵, eran semejantes a los temas de composición de los últimos cursos de un instituto de bachillerato alemán, o quizá sea más exacto compararlos con los de la clase selecta de una escuela superior femenina alemana. En todos los estadios debía haber pruebas de caligrafía, de estilística, de dominio de los escritos clásicos²⁶, y finalmente, de modo semejante a

²⁵ WILLIAMS da sus temas. Cf. ZI, *op. cit.*

²⁶ Especialmente en los exámenes del grado medio (licenciados), donde el

nuestra enseñanza de la religión, de la historia, o del alemán, una prueba de conformidad con las orientaciones mentales prescritas²⁷. Para nuestro contexto, lo decisivo de esta formación es su carácter puramente mundano, de un lado, y de otro, libresco, excesivamente literario y ligado al canon fijo de la interpretación ortodoxa de los clásicos. En la India, en el judaísmo, el cristianismo y el islam, el carácter literario de la formación era una consecuencia de que ésta había caído en manos de los brahmanes literariamente educados y los rabinos, o de los sacerdotes y monjes de las religiones del libro, a los que su profesión exigía una educación literaria. Por el contrario, el noble heleno educado fue siempre, ante todo, efebo y hoplita, al menos mientras la formación fue helénica y no «helenista». La consecuencia quizá no aparezca en ninguna parte más clara que en la conversación de *El Banquete*, en que para Platón es evidentemente al menos tan importante como todo el resto de lo que hace decir a Alcibíades, el que su Sócrates, nunca, por usar la terminología de nuestros estudiantes, se «acojonara» en el campo de batalla. En la Edad Media, la educación militar caballeresca, y luego la educación elitista de los salones del Renacimiento, supuso un contrapeso semejante, aunque de distinta especie social, a la formación libresca, sacerdotal y monástica, mientras que en el judaísmo y en China faltó totalmente, o casi, este contrapeso. En India, como en China, el contenido sustantivo de los medios de formación literaria fueron himnos, relatos épicos, casuística ritual y ceremonial. Pero en India esto estaba cimentado en las especulaciones cosmogónicas y de filosofía de la religión, cuyas contrapartes, aunque no faltaban del todo entre los clásicos chinos y sus comentaristas, no desempeñaban en último término más que un rol secundario desde hacía mucho tiempo. En su lugar, los autores chinos habían desarrollado sistemas racionales de ética social. El estrato cultivado chino no fue nunca, por tanto, un estamento autónomo de sabios, como los brahmanes, sino un estrato de funcionarios y candidatos a los oficios.

La educación superior china no ha tenido siempre el carácter

tema de la disertación solía consistir en un análisis erudito, histórico-literario y filológico, del correspondiente texto clásico (cf. el ejemplo citado por ZI, *op. cit.*, p. 144).

²⁷ Especialmente en los exámenes del grado superior (doctorado), en los que no era raro que el propio emperador pusiera personalmente los temas y realizara la clasificación de los candidatos. Los temas usuales (véase uno en ZI, *op. cit.*, p. 209, nota 1) eran cuestiones de oportunidad administrativa, con preferencia relacionadas con alguna de las «seis preguntas» del emperador Tang (cf. BIOT, p. 209, nota 1).

que tiene hoy. Los institutos públicos de enseñanza (*Pan kung*) de los príncipes feudales enseñaban, además, conocimiento de los ritos, la literatura, el arte de la danza y de las armas. Fueron la pacificación del Imperio en el estado unitario patrimonial, y, definitivamente, el puro sistema de exámenes, los que transformaron aquella educación, cercana en su esencia a la de los antiguos hebreos, en la que ha subsistido hasta este siglo.

Como refleja el *Hsiao Hsüeh*, «doctrina juvenil» que definía la ortodoxia de la época, la educación medieval daba todavía un peso considerable a la danza y a la música. Aunque parece que sólo se conservaban reminiscencias de las viejas danzas guerreras, por lo demás, los niños aprendían determinados bailes, distintos según cada edad. Se atribuye al baile la finalidad de dominar las malas pasiones: cuando un niño no se comporta bien durante la enseñanza, hay que dejarlo danzar y cantar. La música mejora a los hombres²⁸. El significado mágico de la música era, en esto, el factor primario: la música correcta, es decir, la música utilizada según las antiguas reglas y estrictamente en la antigua medida, «mantiene encadenados a los espíritus»²⁹. El tiro con arco y la conducción de carros se consideraban, todavía en la Edad Media, como componentes generales de la educación de los hijos de la nobleza³⁰. Pero, en esencia, todo esto no era ya más que teoría. La «doctrina de la juventud» nos muestra que la educación doméstica, estrictamente separada para los dos sexos desde el séptimo año de vida, consistía esencialmente en la inculcación de un ceremonial más allá de todos los conceptos occidentales, especialmente de la piedad y el temor hacia los padres, hacia todos los superiores y hacia las personas mayores; por lo demás, la doctrina ofrecía casi únicamente reglas de autocontrol.

Junto a esta educación doméstica, estaba también la educación escolar, para la que debía haber existido una escuela popular en cada *hsien*. La educación superior suponía la aprobación del primer examen de admisión.

Así pues, esta educación (superior) china mantuvo dos peculiaridades. En primer lugar, que como ocurre en todas partes con la formación creada por los sacerdotes, era puramente literaria, tomando la palabra al pie de la letra, es decir, el carácter *escrito* fue

²⁸ *Siao Hiob*, edic. de Harlez, V, 11, I, 29, 40. Cf. la cita de Chu Tzu, *ibid.*, p. 46. Sobre el problema de las clases de edad, I, 13.

²⁹ *Op. cit.*, I, 25, y 2. Introducción, núms. 5 ss.

³⁰ También existían prescripciones literarias sobre esto.

llevado aquí al extremo. Esto parece ser, en parte, una consecuencia de la peculiaridad de la escritura china y del arte literario de ella surgido³¹. Al mantener la escritura su carácter figurativo, y no ser racionalizada en una escritura alfabética, como la que habían creado los pueblos comerciantes del Mediterráneo, el producto literario se dirigía al mismo tiempo al ojo y al oído, y al primero esencialmente más que al segundo. Toda «lectura» de los escritos clásicos era de por sí una traducción de las imágenes escritas en la palabra no escrita, pues el carácter visual, sobre todo en la antigua escritura, estaba lejos, por su misma esencia, de lo hablado. El idioma monosilábico, que necesita la percepción del tono, además de la del sonido, representa, con su sobria brevedad, y la rigidez de su lógica sintáctica, un contraste extremo con el carácter puramente visual de la escritura. A pesar de ello, o quizás, como Grube expone ingeniosamente, en parte a causa de las cualidades fuertemente racionales de su estructura, esta escritura no ha podido prestar ni a la poesía, ni al pensamiento sistemático, ni al desarrollo del arte oratorio, los servicios que les ha ofrecido la estructura lingüística de los helenos, los latinos, los franceses, los alemanes o los rusos, cada uno a su modo. El inventario de símbolos escritos fue siempre mucho más rico que el de palabras monosilábicas, necesariamente limitadas, y toda fantasía y todo ardor huyeron de la pobreza del formalismo intelectual del lenguaje hablado, para refugiarse en la tranquila hermosura del escrito. Frente al lenguaje escrito, el *lenguaje* poético común se consideraba, en el fondo, subalterno; no era la palabra hablada, sino la escrita, y la lectura de los productos artísticos de ésta, lo que se tenía por propiamente artístico, y digno de un caballero. La conversación fue en sí un asunto de plebeyos. En agudo contraste con los helenos, para los que la conversación lo era todo, y la transcripción en el estilo del diálogo la forma adecuada de toda vivencia y toda experiencia, los más refinados productos de la cultura literaria china se mantuvieron, por así decirlo, sordomudos en su esplendor de sedas, mucho más valorados que el drama, el cual, sintomáticamente, floreció precisamente en la época de los mongoles. De entre los filósofos sociales famosos, Meng-tzu (Mencio) se sirvió sistemáticamente de la forma dialógica. Precisamente por ello, se nos aparece sin más como el único representante del confucianismo que llegó a la

³¹ Casi huelga advertir que lo que digo sobre la lengua y la escritura chinas es sólo una repetición de lo que enseñan a los legos sinólogos tan destacados como, por ejemplo, el difunto W. Grube, y no el resultado de mis propios estudios.

«claridad» completa. El poderoso impacto que han tenido sobre nosotros las llamadas «analectas confucianas» (como Legge las denominó), se funda igualmente en que aquí, la doctrina, por lo demás ocasionalmente también en otras partes, está revestida de la forma de respuestas sentenciosas (en parte incluso auténticas) del maestro a preguntas de los discípulos, es decir, en una forma que para nosotros es *hablada*. Por lo demás, la literatura épica contiene las arengas de los antiguos reyes guerreros al ejército, enormemente impresionantes muchas veces por su vigor lapidario, y una parte de los anales didácticos está formada por discursos, cuyo carácter, sin embargo, se corresponde más al de «alocuciones» pontificiales. Por lo demás, el discurso no desempeña ningún papel en la literatura oficial. Como vamos a ver enseguida, su falta de desarrollo responde también a razones políticas y sociales. Así pues, y pese a las cualidades lógicas de su lenguaje, el pensamiento quedó encajado con mucha más fuerza en lo intuitivo, y la fuerza del logos, del definir y del razonar, no se abrió para los chinos. Por otra parte, esta formación puramente escrita, separó todavía al pensamiento de los gestos, del movimiento expresivo, más fuertemente de lo que suele acontecer cuando una educación tiene un carácter literario. Durante dos años, el alumno aprendía simplemente a pintar alrededor de dos mil signos, y *sólo después* era introducido en su significado. Además de esto, el estilo, el arte de la versificación, la seguridad en el conocimiento de los clásicos y, finalmente, la mentalidad que el examinando expresaba, constituían objeto de la atención de los examinadores.

Un rasgo sorprendente de la educación china, incluso de la educación elemental, lo constituye la ausencia de una instrucción en el *cálculo*. Y ello, a pesar de que ya en el siglo VI a. de C., es decir, en el período de los Estados en Lucha, se había desarrollado la *idea* de posición³², de que la «calculabilidad» había penetrado en las relaciones entre todos los estratos de la población y de que las cuentas de las oficinas de la administración eran tan minuciosas, por los motivos arriba mencionados, como difíciles de comprobar. La teoría de la juventud medieval (*Hsiao Hsüeh*, I, 29) enumera el cálculo entre las «seis artes», y en la época de los Estados en Lucha había una matemática que, presumiblemente, incluía la trigono-

³²J. EDKINS, «Local Value in Chinese. Arithmetical Notation», *Journal of the Peking Oriental Society*, n.º 4, pp. 161 ss. El ábaco chino utilizaba el sistema posicional decimal. El antiguo sistema posicional, caído en desuso, parece que provenía de Babilonia.

metría además de la regla de tres y la contabilidad. Presumiblemente, se perdió todo resto de esta literatura en la quema de libros de Shi Huang Ti³³. En todo caso, en la pedagogía posterior ni siquiera se menciona el cálculo³⁴.

En el curso de la historia, la enseñanza del cálculo fue perdiendo importancia, hasta desaparecer completamente en la educación del mandarinato distinguido; los comerciantes educados lo aprendían en la práctica. Pues desde la unidad del Imperio y el aletargamiento de la tendencia a la racionalización en la administración estatal, el mandarín era un literato distinguido, pero no un hombre que se ocupara con la *σκολή* del cálculo.

El carácter secular de esta educación se contrapone a otros sistemas educativos de cuño literario que le son semejantes. Los exámenes literarios eran un asunto puramente político. La enseñanza se realizaba en parte mediante tutores privados, en parte en colegios subvencionados con cuerpos docentes. Pero ningún sacerdote formaba parte de ellos. Las universidades cristianas de la Edad Media surgieron cuando se convirtieron en necesarias una doctrina jurídico-racional, secular y eclesióástica, y una teología (dialéctica) racional, para fines prácticos e ideales. Las universidades del islam cultivaron la casuística del derecho sagrado y de la doctrina de la fe, según el patrón de las escuelas de derecho de la Roma tardía, y de la teología cristiana; los rabinos cultivaron la interpretación de la ley, las escuelas filosóficas de los brahmanes la filosofía especulativa, el ritual y el derecho sagrado. En todos estos casos, eran personas del estamento sacerdotal o teólogos los que, o bien constituían la totalidad del cuerpo de enseñantes, o al menos su parte más importante, al que se añadieron luego las otras especialidades que se encontraban en manos de profesores laicos. En el cristianismo, en el islam, en el hinduismo, las prebendas eran el objetivo en razón del cual se intentaba la obtención de títulos académicos. Aparte, naturalmente, de las cualificaciones para la actividad ritual o pastoral. Entre los antiguos maestros judíos, que trabajaban «gratis» (predecesores de los rabinos), se trataba de obtener *solamente* la cualificación para enseñar a los laicos la ley, religiosamente imprescindible.

Pero en todos estos casos, la educación está siempre ligada a escrituras sagradas o cúllicas. Únicamente las escuelas filosóficas

³³ DE HARLEZ, *Siao Hiob*, p. 42, nota 3.

³⁴ También TIMKOVSKI, *Reise durch China, 1820-21*, trad. alemana de Schmid, llama la atención sobre esto.

griegas cultivaron una formación puramente laica, sin ninguna vinculación escrita, sin ningún interés directo en prebendas, y sólo en interés de la educación del «caballero» heleno (καλοικαγαθοι. La educación china perseguía intereses prebendarios, y estaba ligada a la escritura, pero era una formación puramente laica, de cuño en parte ritual-ceremonial, y en parte ético-tradicionista. La escuela no cultivaba ni la matemática, ni la ciencia natural, ni la geografía, ni las lenguas. La filosofía misma no tenía ni carácter especulativo sistemático, como la de los helenos y, en parte y en otro sentido, la índica y la instrucción teológica occidental, ni carácter formalista racional, como la educación jurídica occidental, ni empírico-casuística, como la rabínica, la islámica y, en parte, la índica. No engendró escolástica alguna, pues no cultivó, a diferencia de Occidente y del Oriente Próximo, que lo hicieron sobre bases griegas, una *lógica* especializada. El propio concepto de la lógica fue simplemente extraño a la filosofía china, orientada puramente a los problemas prácticos y a los intereses estamentales de la burocracia patrimonial, ligada a la escritura y adialéctica. Con inusitada claridad, aparece en la manera de pensar de los filósofos chinos, comenzando por Confucio, la importancia del desconocimiento total de este género de problemas centrales a toda la filosofía occidental. Si se buscaba la mayor concisión práctica, los conceptos se articulaban de tal modo que, justamente en muchas sentencias verdaderamente ingeniosas, atribuidas a Confucio, recuerdan más, por su forma de parábolas, el modo de expresión de un cacique indio que una argumentación racional. Se deja sentir en ello la carencia del uso del discurso como medio racional para el alcance de efectos políticos y forenses tal como históricamente se cultivó primero en la *polis* griega, pero que no podía desarrollarse en un estado patrimonial burocrático sin justicia formalizada. La justicia china no pasó de ser, en parte, justicia sumaria de gabinete (de los altos funcionarios), y en parte se basó únicamente en documentos. No había defensor, sino únicamente peticiones escritas e interrogatorios orales de los afectados. En un sentido idéntico, sin embargo, obraba también la supremacía que tenía para la burocracia la fidelidad a los intereses convencionales de los buenos modos, que rechazaba el planteamiento de problemas especulativos «últimos» como infructuosos prácticamente, impropios y peligrosos para la propia posición, a causa del peligro de las innovaciones.

Así pues, si la técnica y el contenido sustantivo de los exámenes tenían un carácter puramente secular y representaban una especie de «examen de erudición literaria», la visión popular, sin

embargo, les atribuía un sentido completamente distinto, mágico y carismático. A los ojos de las masas, el funcionario y el candidato chinos que habían superado con éxito los exámenes no eran en modo alguno candidatos a los oficios, cualificados únicamente por sus conocimientos, sino representantes probados de cualidades mágicas, que, como pronto veremos, recaían lo mismo sobre el mandarín diplomado que sobre el sacerdote examinado y ordenado de una institución eclesiástica de gracia o el mago probado por su gremio. Y también la posición de los funcionarios y de los candidatos examinados se correspondía en aspectos importantes con la de, por ejemplo, un capellán católico. La terminación de la enseñanza y el examen no significaban el fin de la inmadurez del escolar. Una vez superado el «bachillerato», el candidato era sometido a la disciplina del director de la escuela y de los examinadores. Si su conducta era mala, se le borraba de las listas. En ciertas circunstancias, recibía palmetazos. Si, más tarde, el candidato lograba pasar felizmente los exámenes del grado más alto, con sus estrictos ejercicios (en las celdas de ejercicios de las localidades de examen no eran raros enfermamientos graves y muertes por suicidio, que eran tenidos, de acuerdo con la concepción carismática del examen como «prueba» mágica, como demostración de la conducta pecadora del afectado) y se le otorgaba un cargo, según el número que hubiera obtenido en el examen y el patrocinio que poseyera, no por ello dejaba de estar bajo el control de la escuela durante toda su vida. No solamente estaba expuesto, además de al poder de sus superiores, a la constante vigilancia y crítica de los censores, cuya capacidad se extendía incluso a la corrección ritual del mismo Hijo del Cielo; y no solamente estaba prescrita de siempre, y era considerada como un mérito, al estilo de la confesión católica de los pecados, la autoacusación de los funcionarios³⁵; sino que periódicamente, normalmente cada tres años, debía publicarse en la gaceta del Imperio³⁶ (como diríamos nosotros) su conducta, constatada por las evaluaciones oficiales de los censores y de los superiores: una lista de sus méritos y sus defectos, dependiendo de cuyo resultado, se le mantendría en el puesto, o sería ascendido o

³⁵ Véase una de estas autoacusaciones, de un oficial de fronteras que se había mostrado negligente (del período Han, mucho antes de la introducción de los exámenes) en el número 567 de los documentos de Aurel Stein editoriados por E. de Chavannes.

³⁶ Los comienzos de la actual *Peking Gazette* se remontan al segundo emperador de la dinastía Tang (618-907).

degradado³⁷. Naturalmente que en el juicio de estas conductas solían ser decisivos factores distintos de los objetivos; pero lo que aquí importa es el «espíritu», que era el de la dependencia perpetua de la escuela a causa del cargo.

5. EL CARÁCTER ESTAMENTAL DE LOS LITERATOS. HONOR FEUDAL Y HONOR ESCOLAR

Todos los literatos, incluso los examinados pero no destinados, tenían privilegios estamentales. Los literatos, enseguida de la consolidación de su posición, disfrutaban de privilegios *estamentales* específicos. Los más importantes eran: 1) exención de los *sordida munera*, las *prestaciones en trabajo*; 2) la exención del castigo corporal, y 3) las prebendas (estipendios). Durante largo tiempo, se redujo mucho la importancia de este tercer privilegio, debido a la situación financiera del estado. Así, los *sbeng* (bachilleres) recibían becas de estudio de 10 dólares anuales, a condición de que se sometieran, cada tres o seis años, al examen del *chü jen* («licenciado»). Naturalmente, esto no significaba nada decisivo. Los costes de la formación y de los tiempos de carencia recaían de hecho sobre el *linaje*, como vimos, que esperaba resarcirse de ellos una vez que su pupilo hubiera arribado al puerto del cargo. Los otros dos privilegios tuvieron importancia hasta el final, pues las frondas han existido siempre, pese a que su importancia ha ido decayendo; y el castigo corporal ha sido siempre la forma nacional del castigo. Su uso se iniciaba en la terrible pedagogía punitiva de la escuela elemental china, cuya peculiaridad residió en ciertas características que recuerdan las de nuestra Edad Media, pero que claramente fueron llevadas a extremos mucho mayores³⁸: los padres de un

³⁷ En la *Peking Gazette* se encuentran, de hecho, sobre todo a final de año, pero también en todo tiempo, masas de alabanzas y ascensos (o la promesa de tales), hechos con referencia a los informes de los censores y los superiores, de los funcionarios meritorios, y degradaciones a otros cargos de los poco cualificados («para que pueda adquirir experiencia», *op. cit.*, 31 de diciembre de 1897), y con gran frecuencia: suspensiones en el cargo con paso a la situación de disponible, expulsiones de los totalmente incompetentes y también la constatación de que la eficacia de un funcionario tiene como contrapartida defectos que ha de corregir antes de que se le ascienda. Casi siempre figura una motivación detallada. Se encuentran también sentencias de azotes *póstumos*, para funcionarios degradados, evidentemente, *después de su muerte*. (*Peking Gazette*, 26 de mayo de 1895).

³⁸ Cf. sobre esto, A. H. SMITH, *Village life in China*, Edimburgo, 1899, pp. 66 ss.

linaje o de una aldea compilaban la «carta roja» (lista de alumnos, *kuan tan*); después contrataban temporalmente a un maestro de escuela de entre los literatos sin cargo que siempre había en abundancia, siendo el templo de los antepasados, o cualquier otro espacio no utilizado, el aula preferida; de la mañana a la noche resonaba el murmullo monótono de las «líneas» escritas; el alumno estaba todo el día en un estado de «aturdimiento», para el que existe un signo, un cerdo en la maleza (*meng*). El estudiante, y todavía el graduado, recibían además palmetazos en la mano, no ya en el lugar «expresamente preparado por Dios», según la terminología de las madres alemanas de viejo estilo, mientras que los graduados de alto rango estaban completamente libres de ellos, en tanto no fueran degradados. La exención de prestaciones en trabajo es algo firmemente establecido ya en la Edad Media. De todas formas, a pesar (y también a causa) de estos privilegios, que, como hemos dicho, eran precarios por perderse con cualquiera de las no raras degradaciones, era imposible que brotara un concepto de honor *feudal* sobre esta base: certificados de examen como cualificación estamental, degradación posible, castigo corporal durante la juventud y degradación incluso en la vejez. Y sin embargo, estos sentimientos del honor habían dominado con gran intensidad la vida china en *el pasado*.

Los antiguos *Anales* ensalzan la «sinceridad» y la «lealtad» como las virtudes cardinales³⁹. «Morir con honor» era el antiguo lema. «Ser infeliz y no saber morir es de cobardes»: la frase se refiere en especial al oficial que no luchaba «hasta la muerte»⁴⁰. El suicidio de un general que había perdido una batalla era algo que se consideraba como un *privilegio*; *permitírsele* significaba renunciar al derecho a castigarlo, por lo que no se hacía sin reparos⁴¹. Estos conceptos feudales se fueron transformando bajo el influjo de la idea patriarcal del *hsiao*: soportar las calumnias y llegar incluso a la muerte por su causa, si ello sirve al honor del señor; *hsiao* es poder y deber compensar con la *fidelidad* en el servicio *todas* las faltas del señor. El *kotau* ante el padre, el hermano mayor, el acreedor,

³⁹ Véase sobre lo que sigue Kun Yu, *Discours des Royaumes, Ann. Nat. des états Chin. du X^e au V^e s.*, ed. de Harlez, Londres, 1895, pp. 54, 75, 89, 159, 189.

⁴⁰ TSCHÉPE, *Var. Sinol.*, 27, p. 38. El oficial *suplica* el castigo. De modo semejante en los documentos de A. Stein, repetidamente citados, ed. Chavannes, Nr. 567.

⁴¹ Cf. el decreto (*Peking Gazette*, 10 de abril de 1895) que asciende póstumamente a los oficiales que se habían dado muerte tras la entrega de Wei hai wei (claramente, porque echaban sobre sí la culpa y evitaban que la vergüenza comprometiera el carisma del emperador).

el funcionario o el emperador, no era, ciertamente, síntoma de honor *feudal*; en cambio, arrodillarse ante una *amante* era algo completamente rechazable para un chino correcto. Todo al contrario que entre los caballeros y *cortegiani* del Occidente.

El honor de los funcionarios conservaba fuertes resonancias del honor académico, dependiente de los rendimientos en los exámenes y las censuras públicas de los superiores, incluso cuando el funcionario había superado los exámenes más altos. Aunque esto puede que valga para toda burocracia, al menos en sus grados inferiores, y en Württemberg, con su famoso «Note-I-Fischer», también para las posiciones más elevadas, en China tenía un sentido distinto.

6. EL IDEAL DEL «GENTLEMAN»

El peculiar espíritu de los literatos, desarrollado por el sistema de exámenes, estaba en íntima vinculación con los presupuestos básicos de los que partía la doctrina ortodoxa china (y por lo demás, también casi todas las doctrinas heterodoxas). Al darse también en el interior del alma de cada hombre el dualismo entre el *Schen* y el *Kuei*, entre los espíritus buenos y los malos, entre la sustancia celeste *Yang* y la sustancia terrena *Yin*, la tarea única de la educación, y también de la autoeducación, tenía que ser la de llevar a su pleno desarrollo la sustancia *Yang* en el alma del hombre⁴². Pues el hombre en el que esta sustancia ha obtenido un dominio completo sobre los poderes demoníacos (*Kuei*) que en él se encuentran, posee poder sobre los espíritus (poder mágico, según las antiguas ideas). Pero los espíritus buenos son aquellos que protegen el orden y la belleza, la armonía del mundo. Por consiguiente, el medio único y supremo de alcanzar este poder es perfeccionarse a sí mismo hasta llegar a ser un reflejo de esta armonía. El *chün-tzu*, el «hombre noble» que una vez fue el «héroe», era, en la época de los literatos, el hombre que había llegado a la realización integral de sí mismo: una «obra de arte» en el sentido de un canon clásico de belleza, espiritual y eternamente válido, que la literatura tradicional inculcaba en las almas de sus discípulos. Por otra parte, era creencia firme de los literatos, como más

⁴² Sin embargo, al menos en un distrito había también un templo en honor de *Tai ki*, la materia originaria (Chaos) de cuya división deben haber surgido las dos sustancias (*Schib Lub Kuoh Kiang Yub Tschí*, trad. de Michels, p. 39). Véase arriba.

tarde desde la época Han⁴³, que los espíritus recompensaban la «bondad» en el sentido de excelencia ético-social. Así pues, esta bondad, templada por la belleza clásica (canónica) era la meta de la realización de sí mismo. Obras bellas plenamente canónicas eran tanto el criterio definitivo de la suprema cualificación para los exámenes como la aspiración de todo escolar. Convertirse en un hombre de letras perfecto, es decir, en un «poeta coronado» (por haber alcanzado el grado supremo) era la ambición juvenil de Li Hungchang⁴⁴; su orgullo se cifraba en ser un calígrafo de gran pericia, y en poder recitar literalmente al pie de la letra a los clásicos, ante todo la *Primavera y otoño* de Confucio (los *Anales* antes mencionados, infinitamente faltos de contenido según nuestras concepciones); cuando lo hubo demostrado, fue motivo suficiente para que su tío le perdonara sus faltas de juventud y le consiguiera un cargo oficial. Todos los demás saberes (álgebra, astronomía) no eran para él sino medios imprescindibles para «llegar a ser un gran poeta». La perfección clásica del poema que había compuesto como oración para el templo de la diosa protectora de la sericultura en nombre de la emperatriz viuda, le granjeó el favor de la emperatriz. Conversación ideal de los hombres distinguidos, de la que estaba excluida toda política contemporánea⁴⁵, se consideraban los juegos de palabras, los eufemismos, las alusiones a citas clásicas, y una espiritualidad refinada puramente literaria. Puede parecernos extraño que esta formación «de salón» sublimada, ligada a los clásicos, debiera capacitar para el gobierno de grandes territorios. De hecho, tampoco China se gobernaba con la sola poesía. Pero el funcionario prebendado chino probaba su cualificación estamental, su carisma, por la corrección canónica de sus formas literarias, razón por la cual les otorgaba una gran importancia incluso en la correspondencia oficial. Numerosos e importantes edictos del emperador, supremo sacerdote del arte literario, estaban redactados como poemas didácticos. Por otra parte, donde el funcionario tenía que probar su carisma era en que su gobierno transcurriera «armónicamente», es decir, sin intromisiones de los

⁴³ Según De Groot.

⁴⁴ Véanse los extractos de sus memorias traducidas por la condesa Hagen, Berlín, 1915, pp. 27, 29, 33.

⁴⁵ Véanse las ingeniosas y elegantes, aunque quizás algo confusas, notas de Cheng Ki Tong, destinadas a europeos (*China und die Chinesen*, trad. alemana de A. Schultz, Dresde y Leipzig, 1896, p. 158). Sobre la conversación china hay muchas observaciones que coinciden totalmente con lo dicho en el *Reisetagebuch eines Philosophen*, del conde Keyserling.

intranquilos espíritus de la naturaleza y de los hombres, pudiendo el verdadero «trabajo» cargarse sobre los hombros de subalternos. Castigándole, recompensándole, reconviéndole, exhortándole, alentándole o alabándole, estaban sobre él, según vimos, el pontífice imperial, su academia de literatos y su colegio de censores, y sobre todo, la escena pública.

Al imprimirse las «actas personales», y publicarse todos los informes, instancias y memoriales, toda la Administración y las azarosas carreras de los funcionarios, con sus supuestos motivos, se desarrollaban mucho más a la vista del público que entre nosotros cualquier Administración controlada por un Parlamento, que suele poner mayor énfasis en la preservación del «secreto oficial». Al menos, según la ficción oficial, la *Gaceta* oficial era una especie de continuo rendir cuentas del emperador ante el cielo y ante sus súbditos: la expresión clásica del específico tipo de responsabilidad que se seguía de su cualificación carismática. Por discutible que fuera siempre la realidad de los motivos oficiales y la integridad de la publicación —al fin y al cabo, lo mismo puede decirse de los comunicados de nuestra burocracia a nuestros parlamentos—, el procedimiento chino se prestaba cuando menos a constituir una válvula de escape bastante poderosa, y a menudo muy eficaz, para la presión de la opinión pública contra la gestión de los funcionarios en sus cargos.

7. LA CONSIDERACIÓN SOCIAL DE LOS FUNCIONARIOS

Como en todas partes, en China eran sobre todo los niveles inferiores de la jerarquía, que en la práctica estaban en contacto más estrecho con el pueblo, los que atraían contra sí el odio y la desconfianza de los gobernados, comunes a todo patrimonialismo, al igual que la evitación apolítica, típica también en todas partes, de todo contacto con el Estado, que no fuera absolutamente necesario. Pero ese apoliticismo no menoscabó la importancia de la educación oficial para la configuración del carácter popular chino.

Los grandes medios que requería el período de instrucción, en parte por la peculiaridad de la escritura china, y en parte por la de las materias de estudio, así como el tiempo de espera, muy largo a veces, obligaban a aquellos que no podían vivir de un patrimonio propio, prestado, o ahorrado por la familia del modo antes mencionado, a dedicarse a profesiones prácticas de todo tipo, desde comerciante a médico ambulante, antes de concluir su carrera. En

este caso, no llegaban a estudiar a los clásicos mismos, sino que se quedaban en el estudio del último libro de texto, el sexto, la *Doctrina de la Juventud (Hsiao Hsüeh)*⁴⁶, libro venerable por su antigüedad que contenía, esencialmente, extractos de los clásicos. Únicamente esta diferencia de *nivel* de educación, pero no de tipo, separaba a este círculo de la burocracia. Pues no hubo más tipo de educación que el clásico. El porcentaje de candidatos que no pasaban el examen era extraordinariamente grande; con todo, la exigua fracción que, a consecuencia de la existencia de cupos fijos⁴⁷, llegaba a diplomarse en los grados más altos, era varias veces superior al número de cargos prebendarios disponibles. Se competía por éstos por medio del patronazgo personal⁴⁸ o comprándolos con dinero propio o prestado: la venta de prebendas funcionó en China, al igual que en Europa, como medio de recaudar capital para las empresas estatales, sustituyendo⁴⁹ muchas veces a la cualificación en los exámenes. Las protestas de los reformado-

⁴⁶ *Siao Hsüeh* (trad. de De Harlez, *Annales du Musée Guimet*, XV, 1899) es obra de Chou Hsi (siglo XII d. de C.) cuyo logro más esencial es la canonización definitiva del confucianismo en la forma por él sistematizada. (Véase sobre él, Gall, «Le Philosophe Chou Hi, sa doctrine, etc.», *Variétés sinologiques*, 6, Shangai, 1894). Esencialmente es un comentario popular al Li Chi, elaborado con ejemplos históricos, y en China era familiar a todo escolar.

⁴⁷ El número de «dicenciados» estaba repartido entre las provincias. Si se suscribía un préstamo de urgencia, ocurría —todavía después de la revolución T'ai P'ing— que se prometía un cupo más alto a las provincias a cambio de la recaudación de determinadas sumas mínimas. Los «doctores» eran sólo diez en cada examen, y los tres primeros gozaban de especial consideración.

⁴⁸ La posición dominante de este patrocinio personal queda ilustrada por la comparación del origen de los tres graduados y los tres mandarines más altos por Zi, *op. cit.*, ap. II, p. 221, nota 1. Dejando aparte que de los 748 puestos de funcionarios superiores ocupados entre 1646 y 1914, 398 lo fueron por manchúes, aunque sólo tres de ellos se encontraban entre los primeros números de la graduación (los tres *tien she* situados en primer lugar por el emperador), tenemos que la providencia de Hunan colocó a 58 (1/4 de todos los funcionarios superiores) por la simple posición de poder de la familia Tseng, mientras que los casi dos tercios de los grados de nivel superior provenientes de otras provincias sólo ocupaban el 30 por ciento de los cargos.

⁴⁹ Sistemáticamente, lo comenzaron a emplear los emperadores Ming en 1453, aunque ya Shi Huang Ti lo había usado como medida financiera. Inicialmente, el título inferior costaba 198 piastras, equivalente al valor capitalizado de las prebendas de estudios; después costó 60 *taels*. Tras un desbordamiento del Hoang Ho, el precio se bajó a 20-30 *taels* a fin de ampliar el mercado y conseguir más dinero. Desde 1693, los compradores del bachillerato fueron también admitidos a los exámenes de rango superior. Un puesto de *taotai* venía a costar, con todos los gastos secundarios, 40.000 *taels*.

res contra la venta de cargos perduraron hasta los últimos días del sistema antiguo, como lo muestran las numerosas peticiones en este sentido en la *Peking Gazette*.

La brevedad (tres años) de los períodos de servicio oficial de los funcionarios no permitía que la administración estatal en cuanto tal, pese a su omnipotencia teórica, influyera de modo racional e intenso sobre la economía más que de modo intermitente. Asombra ver con cuán pocos funcionarios de plantilla creía la administración poder salir adelante. Las meras cifras de éstos muestran con toda evidencia que, normalmente, las cosas tienen que haber sido abandonadas a su propia dinámica siempre que no perjudicaran los intereses fiscales y políticos del Estado, siendo los poderes tradicionales (linajes, aldeas, guildas y otras asociaciones profesionales) los sujetos habituales del orden. Y sin embargo, a pesar de esto y del ya mencionado fuerte apoliticismo de las masas, fue muy importante la influencia de la imagen del mundo del estrato de candidatos oficiales sobre el estilo de vida de los estratos medios. Tuvo enorme importancia, en primer lugar, y sobre todo, a consecuencia de la concepción *mágico*-carismática que tenía el pueblo de la cualificación oficial demostrada en el examen. Al aprobar el examen, el examinado había demostrado ser portador del *shen* en medida eminente. Los altos mandarines eran tenidos por magos cualificados. Siempre que hubieran «probado» su carisma, podrían pasar a ser objetos de culto después de su muerte, e incluso en vida. El significado mágico que tuvieron primitivamente en todas partes la escritura y los protocolos daba a sus sellos propiedades apotropeicas y terapéuticas, que podían extenderse hasta a los útiles usados por el candidato en el examen. Un examinado del grado superior que obtenía del emperador el primer puesto, era honra y provecho⁵⁰ de la provincia de la que procedía, y todo aquel cuyo nombre fuera expuesto públicamente tras aprobar un examen tenía un «nombre en la aldea». Todas las guildas y demás asociaciones de alguna importancia necesitaban un literato como secretario, y estos puestos y otros semejantes eran los que estaban abiertos para aquellos que, habiendo aprobado, no obtenían una prebenda oficial. Los detentadores de cargos y los examinados aspirantes a ellos eran, en virtud de su carisma mágico y de sus relaciones de patronazgo, y más si procedían de círculos pequeño-

⁵⁰ Razón por la cual los emperadores tenían en cuenta, en ocasiones, si el candidato al que iban a dar el primer puesto provenía de una provincia que aún no había obtenido ninguno.

burgueses, los «confesores» naturales y los consejeros de su linaje en todos los asuntos importantes, desempeñando un papel semejante al de los brahmanes (*gurus*) en la India. Como acabamos de ver, los detentadores de cargos eran, junto a los proveedores del Estado y a los grandes comerciantes, los personajes que más oportunidades tenían de acumular propiedades. Así, tanto económica como personalmente, la influencia de este estrato sobre la población en general, incluso fuera del propio linaje (pues en el interior de éste, como se subrayó más arriba, la autoridad de los ancianos constituía un contrapeso importante) fue casi tan grande como en el antiguo Egipto la de los escribas y sacerdotes conjuntamente. Sin verse afectado en absoluto por la «dignidad» de *cada uno* de los funcionarios *individuales*, a menudo ridiculizados en el teatro popular, el prestigio de la formación literaria *en cuanto tal* entre la población fue firme como la roca hasta que no fue minado por el de los miembros del mismo estrato de mandarines educados al estilo occidental y moderno.

8. SU VISIÓN DE LA POLÍTICA ECONÓMICA

El carácter social del estrato educado determinó también su actitud ante la política económica. Al igual que tantos otros rasgos típicos de las estructuras burocrático-patrimoniales de sello teocrático, el estado chino fue, durante milenios, según su propia leyenda, un estado religioso-utilitario del bienestar. Por las razones ya aducidas, sin embargo, tanto en China como en todo el Antiguo Oriente la verdadera política del Estado dejó desde tiempos remotos abandonada a su suerte la actividad económica esencial, la que consiste en la producción y la apropiación, al menos en tanto no estaban en juego repoblaciones, regadíos, o intereses fiscales y militares. Únicamente estos intereses militares y fiscales originaron, como hemos visto, repetidas intromisiones en la vida económica, a menudo muy profundas. Condicionadas por motivos litúrgicos, monopolísticos o fiscales, se concretaron en reglamentaciones en parte mercantilistas y en parte estamentales. Con el declive del militarismo nacional cayó en desuso toda esta «política económica» planificada: el gobierno, consciente de la debilidad de su aparato administrativo, se limitó al cuidado de las crecidas y al mantenimiento de los canales imprescindibles para abastecer de arroz a las provincias principales y, por lo demás a la típica política patrimonial de carestías y consumo. No hubo una política comer-

cial⁵¹ en sentido moderno: las aduanas que los mandarines erigían en los canales tenían, por lo que sabemos, carácter puramente fiscal, nunca objetivos de política económica. En conjunto, apenas si se perseguían más que intereses fiscales y mercantilistas, abstracción hecha de los momentos de emergencia, siempre políticamente peligrosos dado el carácter carismático de la dominación. Por lo que se sabe, el intento más grandioso de establecer una organización económica unitaria, el monopolio estatal sobre el comercio de toda la cosecha, que Wang An-shih planeó en el siglo XI, estaba orientado en primera línea a conseguir, además de beneficios fiscales, una igualación de los precios y se había de realizar junto con una reforma de los impuestos rústicos. Pero el intento fracasó. En adelante, la economía quedó abandonada casi totalmente a sí misma, convirtiéndose en un sentimiento permanente y básico el rechazo de la «intervención estatal» en los asuntos económicos, sobre todo de los privilegios monopolistas⁵² que son las medidas fiscales corrientes en todos los patrimonialismos. Sin embargo, este sentimiento no fue sino *uno* entre muchos otros, provenientes del convencimiento de que el bienestar de los súbditos dependía del carisma de los gobernantes, que muchas veces coexistieron con bastante independencia unos de otros, y permitieron el repetido resurgimiento, al menos ocasional, de las intromisiones inter-

⁵¹ Un excelente ejemplo de cameralística china lo constituye el tratado de Ssuma Ch'ien sobre la balanza comercial (*ping sheng*), el documento de economía política china más antiguo que se conserva (n.º 8, cap. XXX en el vol. III de la edición de Chavannes). Los temas que trata, y que según nuestras ideas no tienen que ver con la balanza comercial, son: los grandes beneficios de los comerciantes en la época de los Estados en Lucha, la degradación de los comerciantes en el imperio unificado, la expulsión de los puestos oficiales, la fijación de los sueldos y la *subsecuente* fijación de los impuestos sobre la tierra, los impuestos sobre el comercio, los bosques, las aguas (apropiados por las grandes familias), o cuestiones de acuñación privada de moneda, peligros del enriquecimiento excesivo de los particulares (pero sobre la riqueza prevalece la *virtud*, según las doctrinas confucianas), los costes del transporte, la compra de títulos, los monopolios sobre la sal y el hierro, el *registro* de comerciantes, las aduanas interiores, la política de estabilización de los precios, oposición a los pedidos a suministradores del Estado en vez de a los artesanos directamente. El objeto de la política financiera de este cameralista es conseguir la paz *interna* mediante la estabilidad, no la balanza comercial exterior.

⁵² El monopolio de los comerciantes Co-hong, que duró hasta 1892, en Cantón, el único puerto abierto a los extranjeros, fue establecido con el fin de obstruir toda relación de los bárbaros con los chinos; los inmensos beneficios que producía motivaron la oposición de los prebendados implicados en él a toda iniciativa de modificar la situación.

vencionistas típicas del patrimonialismo. Además, el gobierno se reservaba siempre, claro está, la imposición de medidas contra la carestía y la reglamentación del consumo, algo previsto en la teoría del confucianismo, que incluía numerosas normas especiales sobre gastos de todo tipo. En general, actuó sobre todo la consustancial inclinación de toda burocracia contra toda diferenciación social demasiado acusada originada en la pura economía del libre comercio. La creciente estabilidad de la situación económica bajo el Imperio Universal, esencialmente autárquico en lo económico y homogéneo en lo social, impidió que surgieran los problemas económicos que se discutían en la literatura inglesa del siglo XVII. Faltaba completamente ese estrato burgués consciente de sí, que el gobierno no podía ignorar políticamente y a cuyos intereses se dirigían en primera línea los «pamphleteers» de aquella época en Inglaterra. Como ocurre siempre bajo condiciones burocráticas patrimoniales, la actitud de las gildas de comerciantes era algo de lo que la administración tenía que ocuparse seriamente sólo en sentido «estático», cuando se trataba del mantenimiento de la tradición y de sus especiales privilegios. En sentido dinámico, por el contrario, estas gildas carecieron de relevancia porque no existían (*¡habían dejado de existir!*) intereses capitalistas expansivos con fuerza suficiente para que, como en Inglaterra, la administración estatal se viera forzada a ponerse a su servicio.

9. LOS Oponentes Políticos de los Literatos: El Sultanismo y los Eunucos

La situación *política* de los literatos sólo puede comprenderse en su totalidad cuando se tienen presentes los poderes contra los que hubieron de combatir. Prescindiremos, por ahora, de las heterodoxias, de las que hablaremos más adelante (IV). En los primeros tiempos, sus oponentes principales fueron las «grandes familias» de la época feudal, que no querían dejarse desplazar de su posición de monopolio de los oficios. Tuvieron que reconciliarse con las necesidades del patrimonialismo y con la superioridad de la escritura, y encontraron medios y maneras de allanar el camino a sus hijos mediante la gracia imperial. Más tarde vinieron los compradores capitalistas de oficios, consecuencia natural de la nivelación estamental y de la monetarización de las finanzas. En este caso, la lucha no podía desembocar en un triunfo *duradero* y absoluto, sino sólo relativo, debido a que la empobrecida administra-

ción central no tenía *otro* medio de financiación para cualquier necesidad bélica que el regateo en torno a las prebendas, y ello hasta nuestros mismos días. Vinieron luego los intereses *racionalistas* de la Administración por tener funcionarios *especializados*. Aparecidos ya en el año 601, bajo Wen Ti, celebraron en 1068, en el peligro de las guerras defensivas bajo Wang An-shih, un triunfo completo y efímero. Después, la tradición volvió a triunfar, esta vez definitivamente. Sólo quedó *un* enemigo importante permanente: el *sultanismo* y el sistema de *eunucos* en que se apoyaba⁵³; por ello, la influencia del harén fue vista con la más profunda desconfianza por los confucianos. Sin tener en cuenta esta lucha, la historia China resulta casi incomprensible en muchos aspectos.

Esta larga lucha, que duraría dos milenios, comenzó ya bajo Shih Huang Ti, y se prolongó bajo todas las dinastías. Pues, naturalmente, los gobernantes enérgicos intentaron repetidamente sacudirse el estamento distinguido y culto de los literatos con ayuda de los eunucos y de *parvenus* plebeyos. Numerosos literatos que se pronunciaron contra esta forma de absolutismo tuvieron que ofrecer su vida por el poder de su estamento. Pero a la larga, los literatos resultaron siempre victoriosos⁵⁴. Toda sequía, toda inundación

⁵³ No solamente las historias oficiales de los Ming (véase la nota siguiente) sino también la *Chi li kuo chiang yü chih* (*Hist. géogr. des XVI royaumes*, ed. Michels, París, 1891) está llena de estas luchas. Así, en la página 7, la exclusión del harén de los asuntos estatales, a petición de la Academia Hanlin, en 1368; petición de la misma academia con motivo del incendio de Palacio y la exigencia, típica en las desgracias, de «hablar libremente» contra los eunucos favoritos (véase nota siguiente).

⁵⁴ Numerosos ejemplos de esta lucha, por ejemplo, en *Yüchuan t'ung chien kang mu* (*Historia de los Ming por el emperador Kien Lung*, ed. Delamarre). Tomemos el siglo xv: p. 155 (1404): un eunuco a la cabeza del ejército (frecuente desde esta fecha, así en 1428, p. 223). A consecuencia de ello, en 1409 (p. 168), intromisión de los funcionarios de palacio en la administración. En 1443 (p. 254), un doctor Hanlin pide la abolición del gobierno de gabinete y la disminución de las prestaciones en trabajo, y sobre todo, que el emperador se aconseje de los literatos. Un eunuco lo mata. En 1449 (p. 273), el eunuco favorito es muerto a petición de los literatos, pero en 1457 se le erigen templos. En 1471, los consejeros tienen que comunicarse con el emperador a través de los eunucos (p. 374). (Exactamente lo mismo relata Hsiao Kang, 361-328 a. de C.). En 1472, los eunucos actúan como policía secreta (p. 273), lo que queda *abolido* en 1481 a petición de los censores (p. 289). En 1488, restablecimiento del antiguo ritual (esto ocurre en muchas épocas). En 1418, la destitución de un eunuco tuvo consecuencias penosas para los literatos, pues se le encontró la lista de aquellos que lo *sobornaban*. Se consiguió mantener secreta la lista y que la destitución de los corruptos se realizara con otros pretextos (p. 422).

todo eclipse de sol, toda derrota, y todo acontecimiento amenazante en general volvía enseguida a poner el poder en sus manos, pues se le interpretaba como una consecuencia de la ruptura de la tradición y del abandono del estilo clásico de vida cuyos guardianes eran los literatos, representados por los censores y por la «Academia Hanlin». En estos casos se garantizaba la «libertad de expresión», el trono pedía consejo, y el resultado era siempre la deposición de la forma no clásica de gobierno, la muerte o el destierro de los eunucos, la vuelta del estilo de vida a los esquemas clásicos y, en resumen, el sometimiento a las exigencias de los literatos. El gran peligro del sistema de harén provenía de las normas de sucesión al trono: los emperadores niños bajo la tutela de mujeres se convirtieron en regla durante largos períodos de tiempo. Todavía la última emperatriz regente, Tz'u Hsi, intentó gobernar con eunucos⁵⁵. No vamos a discutir aquí el papel que en estas luchas, que se prolongan a lo largo de toda la historia china, han desempeñado taoístas y budistas, por qué, y en qué medida, eran aliados naturales o más bien aliados de circunstancias de los eunucos. Todavía más de paso, mencionaremos que, al contrario de lo que ocurría primitivamente, el moderno confucianismo consideraba también la astrología como una superstición no clásica⁵⁶ en competencia con la *exclusiva* importancia del carisma *Tao* del emperador para la marcha del gobierno. En esto debe haber sido decisiva la competencia de la Academia Hanlin contra el colegio de astrólogos⁵⁷ y quizás también el origen jesuita de los instrumentos astronómicos de medida.

Los confucianos eran de la convicción de que la confianza en la magia cultivada por los eunucos acarrea toda clase de desgracias. En su memorial del año 1901 Tao Mo reprocha a la emperatriz que en el año 1875 se eliminara por su culpa al verdadero heredero del trono, pese a las protestas de los censores, como testimoniaba el suicidio del censor Wu Ko-tu. El memorial póstumo de Tao Mo a la emperatriz y la carta que dirigió a su hijo destacan por su viril belleza⁵⁸. No puede caber la menor duda respecto a la pureza y a la

⁵⁵ Véase BLAND y BACKHOUSE, *China unter der Kaiserin-Witwe*, trad. alemana de Rauch, Berlín, 1812 y, como contrapeso, el famoso memorial de Tao Mo del año 1901.

⁵⁶ Cuando en 1441 no tuvo lugar un eclipse de sol predicho por los astrólogos, el Departamento de Ritos felicitó al emperador, pero éste rechazó la felicitación.

⁵⁷ Véase el memorial, antes citado, de la academia Hanlin a las regentes (1878).

⁵⁸ *Op. cit.*, cap. IX, pp. 130 ss.

profundidad de su convicción. También la fe de la emperatriz y de numerosos príncipes en la gracia mágica de los *boxers*, que es lo único que explica toda su política, hay que atribuirlo a las influencias de los eunucos⁵⁹. En su *lecho de muerte*, esta impresionante mujer dejó el siguiente consejo: 1) no volver nunca a dejar que una *mujer* gobernara China; 2) abolir para siempre el sistema de *eunucos*⁶⁰. Sus consejos se cumplieron, sin duda alguna de modo bien distinto a como ella había pensado (si el relato es fiel). Pero no debe haber duda alguna de que, para el verdadero confuciano, todo lo acontecido desde entonces, y sobre todo la «revolución» y el derrocamiento de la dinastía, no puede significar más que una confirmación de la exactitud de su convicción sobre la importancia del carisma de la virtud clásica de la dinastía, y de que ésta sería la interpretación en el caso (improbable, pero posible) de una restauración confuciana.

Los literatos confucianos, en último término *pacifistas* y orientados al bienestar interior, tenían que tener, naturalmente, una actitud de rechazo o de incompreensión frente a los poderes *militares*. Ya se habló de su relación con los oficiales. Como vimos, todos los *Anales* están llenos de ejemplos: Se encuentran en ellos protestas contra la elevación de los «pretorianos» a *censores* (y funcionarios⁶¹). Esta hostilidad contra el ejército puramente sultanista-patrimonial era especialmente fuerte por ser los *eunucos* populares como generales favoritos, al estilo de Narsés. Los literatos se gloriaban de haber derrocado al usurpador militar popular Wang Mang: el peligro de un gobierno de *plebeyos* era demasiado inminente en las dictaduras. Pero en China sólo se conoce este intento. En cambio, siempre se plegaron los literatos al poder *fáctico*, nacido de la pura usurpación (como los Han) o de la conquista (mongoles, manchúes), aun cuando les impusiera sacrificios (los manchúes tomaron la mitad de los cargos públicos, sin cualificaciones educativas), cuando los gobernantes se sometieron, por su parte, a sus exigencias rituales y ceremoniales. *En este caso*, se colocaban, por decirlo con expresión moderna, en el terreno de los hechos.

Según la teoría confuciana, el emperador *sólo* podía gobernar «constitucionalmente» mediante literatos diplomados en los pue-

⁵⁹ Véase el decreto de la emperatriz de febrero de 1901.

⁶⁰ *Op. cit.*, p. 457.

⁶¹ Por ejemplo, *Yu tsiuan tung Kien kang mu*, del emperador Kien Lung, pp. 167, 223, en 1409 y 1428. Una limitación semejante, prohibiendo a los militares inmiscuirse en la administración, se había dictado ya en 1388, *ibid.*

tos de funcionarios, y «clásicamente», sólo mediante *confucianos ortodoxos*. Toda desviación podía acarrear desgracias y, en caso de obstinación, el derrocamiento del emperador y la ruina de la dinastía.

¿Cuál era, pues, el contenido material de la ética ortodoxa de este estamento determinante del espíritu de la administración estatal y de los estamentos dominantes?

VI. LA ORIENTACIÓN CONFUCIANA DE LA VIDA

1. BUROCRACIA Y HIEROCRACIA

Así como la burocracia patrimonial no se vio estorbada por el poder de un feudalismo progresivamente expropiado ni por el de una burguesía que jamás se desarrolló, así también estuvo libre de la competencia de una hierocracia *independiente*. No se conoce en lo más mínimo la existencia de una *profecía* socialmente poderosa, ni del estilo del Cercano Oriente, ni de estilo iraní, ni de estilo indio¹. Jamás se dieron profetas que planteasen «exigencias» éticas en nombre de un Dios supramundano. La solidez de la religiosidad china no dejaba lugar a tales exigencias: el poder pontifical, cesaropapista, sólo tuvo que combatir seriamente a los feudales, no a los profetas. Eliminó violenta y sistemáticamente, como herejía, el más mínimo trasunto de movimiento heterodoxo. Jamás el «espíritu» chino se vio convulsionado por un profeta². No había «plegarias» de personas *privadas*; el encargado *oficial* del ritual, un erudito, y sobre todo el emperador, se cuidaban de todo. Sólo ellos estaban *capacitados* para el culto.

En la medida en que alcanza el conocimiento histórico, hechas las debidas reservas para con el taoísmo, no hubo un clero poderoso. Sobre todo, no hubo fuerzas religiosas independientes con una doctrina de salvación, una ética y una *educación* propias. De ahí que se desarrollara sin trabas el racionalismo intelectualista de una capa de funcionarios, que aquí, como en todas partes, *desdeñaba* en lo más íntimo las religiones cuando no precisaba de ellas para la domesticación de las masas y que concedía a sus portadores profesionales sólo el prestigio oficial que era imprescindible para sus propósitos de domesticación y que no era posible erradicar habida cuenta del gran poder tradicionalista de las asociaciones locales de linaje. Pero, cualquier otro fenómeno externo o interno era cortado de raíz. El culto de las grandes deidades del Cielo y de la Tierra, junto con el de algunos héroes divinizados y espíritus especiales³ era competencia del Estado. Este culto no era atendido por sacerdotes, sino por los representantes mismos del poder polí-

¹ Sobre los anacoretas, véase el apartado VII.

² Sobre el budismo, véase más adelante (apartado VII, y el tomo II de los presentes escritos).

³ Véase el apartado I.

tico. La única «religión laica» prescrita por el Estado era la creencia en el poder de los espíritus de los antepasados y el culto a éstos. El resto de la religión popular consistía fundamentalmente, como ya veremos, en una coexistencia completamente asistemática de cultos especiales mágicos y heroísticos. Nada más lejos del racionalismo de la burocracia patrimonial que pretender dar una forma sistemática a este estado caótico que tan íntimamente despreciaba; más bien lo aceptó pura y llanamente. En efecto, por un lado, incluso desde el punto de vista de la razón de Estado confuciana había que «conservarle al pueblo la religión», pues, según una sentencia del Maestro, sin la fe no podía mantenerse el mundo en orden; de ahí que la conservación de ésta fuera en el aspecto político incluso más importante que la provisión de alimentos. Pero, por otro lado, el poder imperial era a su vez la más alta instancia religiosamente consagrada. En cierto sentido estaba por encima de la muchedumbre de deidades populares. Como hemos visto, la posición personal del emperador se basaba exclusivamente en su carisma como plenipotenciario (hijo) del Cielo en donde residían sus ancestros. Sin embargo, como también hemos visto, la veneración e importancia de las deidades particulares estaban también sujetas al principio carismático de la acreditación, al igual que lo estaban los santos de un cochero o de un barquero napolitano. Ahora bien, precisamente este carácter carismático de la religiosidad estaba en consonancia con el interés del funcionariado por su propia conservación. Efectivamente, toda desgracia que afectase al país perjudicaba, no al funcionariado como tal, sino a cada funcionario en particular y al emperador en cuestión, cuya legitimación divina se veía anulada; también, en su caso, podía afectar al dios especial. Así, pues, mediante esta especial forma de fundamentar irracionalmente las cosas terrenales se lograba una relación óptima entre la legitimidad del poder de los funcionarios con el mínimo absoluto de poder independiente de las potencias supramundanas y de su representación terrenal que presumiblemente pudiera hacer competencia al funcionariado. Toda racionalización de la fe popular bajo la forma de una religión independiente de orientación supramundana podría haber constituido inevitablemente un poder autónomo opuesto al poder de los funcionarios. Este «pragma» se hizo valer una y otra vez en forma de decidida resistencia de los funcionarios a todo atisbo de arrancar una piedra de este edificio crecido con la Historia. El lenguaje chino no posee un vocablo especial para «religión». Existían: 1) «doctrina» (de una escuela de literatos); 2) «ritos», sin distinguir cuáles de ellos eran de naturaleza

religiosa o convencional. El nombre oficial chino para el confucianismo era el de «doctrina de los literatos» (*ju chiao*).

La actitud hacia lo religioso, fuera de naturaleza mágica o ritual, mantuvo una orientación intramundánamente más fuerte y básica que la usual en cualquier otra época y lugar. La esperanza de una prolongación de la vida jugó un papel central justamente en aquellos cultos más fomentados al margen del culto propiamente oficial a los grandes espíritus; y es posible que el significado originario de las concepciones específicas de «Dios» en China descansa sobre la creencia de que los hombres de gran perfección han logrado escapar a la muerte y vivir eternamente en un reino de bienaventuranza⁴. En cualquier caso, puede valer, en general, la afirmación de que el chino de ortodoxa observancia confuciana, aunque no el budista, realizaba sus ritos en orden a su propio destino *intraterreno* — larga vida, hijos y riqueza —, en menor medida por el bienestar de sus antepasados y en absoluto en orden a su propio destino «ultraterreno», en agudo contraste con el culto egipcio a los muertos, orientado enteramente al propio destino de ultratumba. Desde mucho tiempo atrás la opinión predominante de hecho, aunque no la oficial, entre los confucianos ilustrados mantenía que tras la muerte el alma se evaporaba, se atomizaba en el aire o desaparecía de otro modo. Esta doctrina fue apoyada por la autoridad de Wang Ch'ung, cuyo concepto de Dios era, como se ha dicho, contradictorio: Dios no debe ser concebido antropomórficamente, pero sí como un «cuerpo» (un fluido amorfo) en el que es absorbido de nuevo el espíritu humano, semejante en esencia a él, tras la muerte, que es la «extinción» del individuo. La desaparición definitiva de las ideas de un Dios personal y de la inmortalidad, debida al materialista y ateo Chu-Fu-tzu en el siglo XVII, no impidió el surgimiento posterior de filósofos ortodoxos que creían en un Dios personal. Sin embargo, el confucianismo oficial, tal como está compilado en el *Edicto Sagrado* del emperador K'ang Hsi en el siglo XVII, mantiene aquel punto de vista materialista y ateo, como ya hemos comentado más arriba.

Al menos desde mucho tiempo atrás predominaba en el confucianismo una actitud absolutamente agnóstica y esencialmente negativa frente a toda esperanza ultraterrena. Pero incluso donde esta actitud no penetró o donde fue superada por influencias taoístas y

⁴ Así Chavannes, en el prefacio a su edición de los tratados de Ssu-ma Ch'ien acerca de los sacrificios *fang* y *chang*, *Journal of the Peking Oriental Society*, vol. III, n.º 1 (1980).

budistas (que trataremos más tarde), el interés por el propio destino ultraterreno siguió completamente subordinado al interés por la posible influencia de los espíritus en la vida presente.

Se encuentra en China⁵, ciertamente —como por doquier en casi todas las asociaciones patrimoniales—, la esperanza «mesiánica» en un emperador-salvador intraterreno. Pero no era una esperanza en una *utopía* absoluta, como en Israel.

Puesto que, por lo demás, faltaba toda escatología y toda doctrina de salvación y absolutamente toda aspiración a valores y destinos trascendentes, la política religiosa del Estado se configuró de forma muy simple. Por un lado consistía en la estatalización de la actividad del culto y, por otro lado, en la tolerancia respecto de un clericalato de magos privados, heredados de la antigüedad e indispensables para el ciudadano individual.

El culto oficial era deliberadamente sobrio y escueto: sacrificio, plegaria ritual, música y danza rítmica. Estaban eliminados radicalmente todos los elementos orgiásticos; también, como es obvio, de la música oficial, que era pentatónica. El éxtasis, el ascetismo e incluso la contemplación estaban ausentes del culto oficial⁶ y eran tenidos como componentes de un desorden y una excitación irracional, insoportable para el racionalismo burocrático, que los consideraba tan peligrosos como el culto de Dionisos por la nobleza burocrática de Roma. El confucianismo oficial carecía, naturalmente, de la plegaria individual en el sentido occidental de la palabra. Conocía únicamente fórmulas rituales. Se dice que el Maestro, estando enfermo, rechazó que se rezara por su salud y manifestó que él no había rezado desde muchos años atrás. Sin embargo, las plegarias de los príncipes y de los altos funcionarios por el bien de la comunidad política han sido tenidas siempre, y hasta el presente, como eficaces.

Por todas estas razones el confucianismo tenía que carecer necesariamente de la *experiencia* de la *desigual cualificación* religiosa de los hombres (que, por lo demás, le era totalmente indiferente) y por ello carecía de cualquier concepto de diferenciación religiosa de un «estado de gracia». En sí mismo, este concepto tenía que permanecer necesariamente desconocido para él.

A la oposición política de la burocracia patrimonial al feudalismo y a toda estratificación basada en el nacimiento, correspondía,

⁵ También en el poema *Chiu Yung* del siglo III. Cfr. CONRADY en *Hochschulvorträge für jedermann*, vols. XIX y XX, Leipzig, 1903.

⁶ Acerca de las teorías relativas a esto, véase el apartado VII.

por lo mismo, en el terreno ético de la doctrina confuciana clásica el principio de la *igualdad* fundamental de los hombres. Como ya hemos visto, esta concepción no era algo originario. Efectivamente, la época feudal descansaba sobre la concepción de la diferencia carismática de los linajes «nobles» frente al pueblo. La dominación de los literatos creó la rotunda separación de los eruditos respecto de los no eruditos, el «pueblo tonto» (*yümin*), como lo denominó el fundador de la dinastía Ming (siglo XIV). Sin embargo, la teoría oficial mantuvo que lo decisivo no era el nacimiento, sino la educación, que en principio era accesible a todos. Por supuesto, la «igualdad» tampoco significaba en este caso la absoluta igualdad en todas las cualidades naturales. Uno tenía quizá un mayor equipamiento natural hacia una cosa, para la que otro necesitaba ejercitarse. Pero al menos cada cual podía lograr lo que exigían la razón de Estado y la ética social burocrático-confucianas, que jamás apelaban a las estrellas. Por consiguiente, dada una buena Administración estatal, cada cual tenía que buscar en sí mismo la razón de sus éxitos y fracasos internos o externos. El hombre era bueno en sí mismo; el mal provenía de fuera a través de los sentidos; las diferencias de cualidad eran diferencias en el desarrollo armónico del individuo. Esta concepción era la consecuencia característica de la ausencia de un Dios supramundano de naturaleza ética y, a la vez, un reflejo de la estructura estamental del Estado patrimonial. El hombre cultivado, claro está, quería ver honrado su nombre tras su muerte, pero sólo por razones de su mérito personal.

2. AUSENCIA DE DERECHO NATURAL Y DE LÓGICA JURÍDICA FORMAL

En principio, sólo las condiciones de vida diferenciaban a los hombres. Idéntica situación económica e idéntica educación los hacían también esencialmente iguales en carácter. Ya hemos dicho que en rotunda oposición a la actitud unánime de todas las confesiones cristianas, el bienestar *material*, considerado éticamente, no era ante todo una fuente de tentaciones (aunque se reconocían, por supuesto, tales tentaciones), sino más bien el medio más importante de fomentar la moral. Y ello, por razones que más adelante veremos. Por otro lado, no había una sanción iusnaturalista de una esfera de libertad personal individual. La palabra misma de «libertad» era extraña al lenguaje chino. Ello se explica sin más, por la peculiaridad del Estado patrimonial y por reminiscencias históricas. La única institución que, finalmente (aunque tras largos perio-

dos de negación litúrgica de la esfera privada), tuvo de hecho límites aceptablemente seguros (aunque *no* garantizados en el sentido occidental, como hemos visto) era la propiedad privada de bienes. Aparte de ésta no había libertades legalmente garantizadas. Incluso esta «propiedad privada» de bienes estaba sólo relativamente asegurada en la práctica y no gozaba de aquel nimbo de santidad que se encuentra, por ejemplo, en las manifestaciones de Cromwell contra los *levellers*⁷. Bien es verdad que la teoría patrimonialista de que el emperador no podía ser huésped de nadie, como tampoco el funcionario superior podía serlo de un subordinado, puesto que legalmente le pertenecía toda la propiedad del subordinado, tenía únicamente un significado ceremonial. Pero las intervenciones, ocasionalmente fuertes y claramente condicionadas por motivos fiscales, del poder estatal sobre el modo de explotación y de distribución de la propiedad de la tierra habían mantenido vivo a través de los siglos, aparte de otras peculiaridades, el nimbo del semilegendario sistema *ching-t'ien* con su «derecho a la tierra» patrimonialmente regulado. Y la voluntad de provisión de alimentos, expresada en tales ideales y tendente a la distribución más igualitaria posible de la propiedad con el fin de mantener la paz social, se unió a una política estatal de almacenamiento, al estilo egipcio, con el objetivo de prevenir las carestías. También aquí el ideal del patrimonialismo era la justicia material, no el Derecho formal. De ahí que la propiedad y la adquisición se quedaran como asunto, por un lado, de adecuación práctica y, por otro, de asistencia ético-social para el sustento de las masas, pero no fueran objeto de una ética social individualista, fundada en el Derecho Natural, como la que surgió en Occidente en la Edad Moderna precisamente de la *tensión* entre el Derecho formal y la justicia material. En opinión de las capas ilustradas y gobernantes, ellas tenían que ser también, claro está, las más acaudaladas. Pero el ideal último era el siguiente: una distribución de la propiedad lo más universal posible en interés del contento general.

Un Derecho Natural divino e invariable existía únicamente bajo la forma del ceremonial sagrado, cuya eficacia mágica estaba acreditada desde tiempo inmemorial, y bajo la figura de los deberes sagrados para con los espíritus de los antepasados. Un desarrollo del Derecho Natural de corte occidental moderno habría presu-

⁷ Se encuentran en los informes estenográficos de los escritos de Clarke, conocidos ocasionalmente por la discusión sobre el derecho igual al voto, abordada *por primera vez* en el mundo desde el Derecho Natural.

puesto, entre otras cosas, una racionalización del Derecho positivo vigente, del tipo que poseía Occidente en el Derecho Romano. Pero este Derecho fue en primer lugar el resultado de una vida comercial urbana autónoma, que produjo esquemas fijos de acción judicial; en segundo lugar, fue el resultado de la racionalización obrado por la doctrina de la capa de notables jurisconsultos romanos, y finalmente, fue el producto de la burocracia del Imperio Romano oriental. China carecía de un estamento de juristas, porque no existía la abogacía en el sentido occidental. Y faltaba ésta, porque el patrimonialismo del Estado de bienestar chino, con su débil estructura pública de autoridad, no podía apreciar el sentido de un desarrollo formal del Derecho profano. A lo dicho anteriormente hay que añadir que *contra legem* no sólo valía la tradición local en virtud del principio: «la arbitrariedad infringe el Derecho local» (*Willkür bricht Landrecht*). Es más: el juez chino, como típico juez patrimonial, decidía patriarcalmente, es decir, no expresamente por reglas formales, «sin acepción de personas», en la medida en que se lo permitía la tradición sagrada. Más bien justamente al contrario: juzgaba a las personas según su cualidad concreta y según su concreta situación, de acuerdo con la equidad y la oportunidad del resultado concreto. También esta «salomónica» justicia del cadí carecía de un código sagrado en el sentido del islam. La colección imperial sistemática de leyes era considerada inviolable sólo en la medida en que estaba apoyada por la coercitiva tradición mágica. Dadas tales condiciones, estaba ausente también la tensión entre Derecho sagrado y profano, existente en Occidente, en el islam y, en cierta manera, también en la India. Una teoría iusnaturalista en el sentido de la Antigüedad (la *Stoa* especialmente) y de la Edad Media tendría que presuponer justamente aquella tensión entre los postulados filosóficos o religiosos y el «mundo», y la consiguiente doctrina de un «estado de naturaleza original», algo que no podía surgir en el confucianismo, pues los conceptos éticos centrales requeridos para ello le eran extraños. Ya lo veremos más adelante.

Nuestra moderna racionalización occidental del Derecho fue el resultado de la acción conjunta de dos poderes. Por un lado, el interés capitalista por un Derecho y, sobre todo, por un procedimiento jurídico estrictamente formal y, por tanto, lo más *calculable* posible en su funcionamiento, como lo es una maquinaria. Por otro lado, el racionalismo burocrático de los poderes políticos absolutistas con su interés por una sistemática y uniforme codificación del Derecho, que había de ser utilizado por una burocracia

racionalmente entrenada y que aspiraba a oportunidades de promoción interlocalmente homogéneas. Donde faltó siquiera una de estas dos fuerzas, no surgió un sistema jurídico moderno. Efectivamente, como lo muestra el *Common Law* anglosajón, el capitalismo moderno podía perfectamente vivir sobre el suelo de un Derecho asistemático, carente de una estricta articulación lógico-jurídica, pero que, como creación de una clase de *juristas* influidos en su mentalidad jurídica por los Derechos Romano y Canónico, tenía carácter formal y garantizaba la autonomía de los económicamente fuertes. Por otro lado, en el aspecto formal la burocracia racionalista buscaba la codificación sintetizadora y la uniformidad del Derecho, en interés de la ubicuidad de empleo del funcionario; sobre todo buscaba la superioridad de la reglamentación de la *autoridad pública* sobre la inviolabilidad de la tradición, es decir, sobre la arbitrariedad de la diferenciación local y social del Derecho. Pero, en el aspecto sustantivo, allí donde pudo imponerse la burocracia, no sólo se interesó por la perfección jurídico-formal de las normas legales, sino también por su «justicia» *material*, la única en consonancia con su ethos inmanente. Donde la burocracia no ha sido contrapesada por intereses capitalistas económicamente poderosos o por un estamento de juristas socialmente poderoso, ha racionalizado y sistematizado el Derecho en el aspecto material, pero ha destruido la técnica jurídica formal, sin valor frente a la «justicia» material. Desde la unificación del Imperio el patrimonialismo chino no había tenido que contar con poderosos e indomables intereses capitalistas, ni con un estamento independiente de juristas, pero sí con la santidad de la tradición, la única que garantizaba su legitimidad. Y también con las intensas barreras internas de su organización administrativa. Por ello, no sólo careció el patrimonialismo chino de una jurisprudencia formal, jamás desarrollada, sino que tampoco intentó una sistemática racionalización *material* del Derecho. La administración de justicia conservó, pues en general, el carácter que suele ser peculiar de la justicia *teocrática* del bienestar. De este modo, junto a la ausencia de una lógica filosófica y teológica, faltó también el desarrollo de una «lógica» jurídica.

3. AUSENCIA DE PENSAMIENTO CIENTÍFICO-NATURAL

Tampoco se dio un desarrollo del pensamiento sistemático natural. La Ciencia Natural de Occidente, con su fundamento matemáti-

co, es una combinación de formas racionales de pensamiento, crecidas sobre el suelo de la filosofía antigua, y del «experimento» técnico, el elemento específicamente moderno de todas las disciplinas naturales, surgido en el Renacimiento no inicialmente en el ámbito de la ciencia, sino en el del arte. El gran arte «experimentador» del Renacimiento era a su vez hijo de una fusión única de dos elementos: el conocimiento empírico de los artistas occidentales, nacido de la artesanía, y su ambición absolutamente racionalista, determinada histórica y socialmente, de alcanzar significación eterna para su arte y prestigio social para sí mismos, elevándola al mismo rango de una «ciencia». Esto último era precisamente lo específico de Occidente. Por consiguiente, aquí se escondía el móvil más fuerte del «retorno» a la Antigüedad, tal como se la entendía. Aparte del tipo representado por Leonardo, fue en concreto la música, especialmente la de los experimentos armónicos del siglo XVI (Zarlino), el punto central de esta tremenda lucha que operaba con el concepto artístico de «Naturaleza» característico del Renacimiento. Al igual que en la Antigüedad, contribuyeron también a la configuración altamente agonal del ejercicio del arte las especiales condiciones sociales. Después, los intereses económicos y técnicos de la economía nordeuropea, sobre todo las necesidades de la minería, ayudaron a las fuerzas intelectuales a transferir la experimentación a las ciencias de la Naturaleza. No es éste el lugar de entrar en mayores precisiones. El arte chino, a pesar de su fino virtuosismo, carecía de todos estos impulsos hacia la ambición racionalista que caracterizaba al Renacimiento occidental. El agon del estrato dominante en aquella situación burocrático-patrimonial desembocó por entero en la competencia entre prebendados y graduados literarios que ahogó toda otra evolución. Además, el desarrollo relativamente escaso del capitalismo industrial chino no llegó a generar los incentivos económicos necesarios para que se realizara la transición de la técnica empírica a la *técnica* racional⁸. De esta suerte, todo se quedó en un empirismo sublimado.

⁸ Además de la invención de la brújula (utilizada en la navegación interior y para la orientación de los mensajeros en los caminos asiáticos), de la imprenta (para fines administrativos, a causa de la lentitud de los copistas), del papel, la porcelana, la seda, la alquimia, la astronomía (utilizada astrológicamente por el Estado), se inventó también en China la pólvora; con fines militares se la utilizó probablemente ya en el siglo XII, y con seguridad en el XIII, un siglo antes, en todo caso, de su pretendido empleo en las guerras de los florentinos. Pero con una técnica sumamente primitiva. La pacificación del Imperio no incitó precisamente a su perfeccionamiento. (Sobre las inversiones, véase W. A. P. MARTIN, «Chinese discoveries in

Por consiguiente, el resultado de todo esto consistió en que se implantó en China una actitud inmanente ante la vida, el característico racionalismo práctico de un funcionariado al que nada podía ofrecer resistencia: ni una ciencia racional, ni una práctica racional del arte, ni una teología racional, ni tampoco la jurisprudencia, o la medicina, o las ciencias naturales, o la técnica, ni siquiera una autoridad divina o una autoridad humana de su mismo rango. Se impuso también una ética congruente con el funcionariado, limitada solamente por la fuerza tradicionalista de los linajes y por la creencia en los espíritus. Esta actitud de la burocracia china no conoció ni el apoyo ni la competencia de otros elementos del racionalismo específicamente *moderno* que fueron constitutivos de la cultura de Occidente, y permaneció enraizada en unos presupuestos que esencialmente se habían superado ya en Occidente con la aparición de la *polis* griega. Por tanto, la cultura que acompaña a esta burocracia puede ser considerada casi como un experimento acerca de cuáles sean los efectos específicos del racionalismo *práctico* de la dominación de un cuerpo de prebendados. El confucianismo ortodoxo fue el resultado de esta situación. La dominación por parte de la ortodoxia fue un producto de la unidad del Imperio Mundial teocrático, caracterizado por su regulación oficial de la doctrina. En el período de las luchas violentas entre los Estados Parciales encontramos la misma competencia y movilidad de las corrientes intelectuales que en la cultura de la *polis* de la Antigüedad occidental. La filosofía china desarrolló sus distintas posiciones en el mismo período de tiempo en que la filosofía de la Antigüedad occidental desarrolló las suyas. Después de la consolidación del Imperio chino, a comienzos de nuestra era, no ha vuelto a surgir un pensador totalmente original. Permanecieron solamente las disputas entre los confucianos, los taoístas y los budistas, y —en el seno de la doctrina confuciana reconocida, o tolerada— las luchas entre las escuelas filosóficas y político-administrativas, hasta que la dominación manchú canonizó definitivamente la ortodoxia confuciana.

art and science», *Journal of the Peking Oriental Society*, vol. IV, p. 19 ss.). Según parece, la artillería occidental fue en un principio temida ante todo por creerse que sus efectos eran de tipo *mágico*, y por ello se trató de importarla.

4. LA NATURALEZA DEL CONFUCIANISMO

El confucianismo, como el budismo, era sólo ética (*tao*)*, correspondiéndose así con el *dharma* indio. Pero, en agudo contraste con el budismo, el confucianismo era exclusivamente una moralidad intramundana de *laicos*. Y, en contraste todavía más agudo con aquél, consistía en la adaptación al mundo, a su orden y convenciones. En definitiva, no era más que un enorme código de máximas políticas y de reglas de corrección social para cultivados hombres de mundo. El orden cósmico del mundo era fijo e inviolable, y el orden de la sociedad era sólo un caso especial de aquél. Los grandes espíritus del orden cósmico deseaban obviamente sólo la felicidad del mundo y, en especial, la felicidad de los hombres. El orden de la sociedad pretendía también lo mismo. Por lo tanto, la tranquilidad «feliz» del imperio y el equilibrio del alma se debían y podían alcanzar únicamente integrándose en ese cosmos armónico. Si no sucedía así en casos aislados, era por culpa de la estupidez humana y sobre todo de una gobernación del Estado y de la sociedad, contraria a aquel orden. Así, por ejemplo, en un edicto del siglo XIX se atribuía la frecuencia de malos vientos en una provincia a que la población había descuidado determinados deberes policiales (la entrega de sospechosos), irritando así a los espíritus, o a que se realizaban obstrucciones a los procesos. Este principio fundamental estaba determinado por la idea de la naturaleza carismática del poder del emperador y por la de la identidad del orden del cosmos y de la sociedad. Por tanto, todo dependía de los funcionarios, es decir, de aquellos hombres que eran responsables del gobierno de la sociedad, a la que se concebía como una gran comunidad regida patriarcalmente. El monarca debía tratar a la inculta masa del pueblo como a niños. En cambio, proveer material y espiritualmente al funcionariado y mantener con éste relaciones buenas y respetuosas pertenecían a sus primeras obligaciones. El mejor modo de servir al Cielo por parte del individuo consistía en el desarrollo de su verdadera naturaleza hasta poner de manifiesto la bondad escondida en cada hombre. Por consiguiente, todo se reducía a un problema de educación, orientada hacia el desarrollo de las propias potencialidades. No existía el «mal radical» —es preciso retroceder al siglo III antes de C. para encontrar filósofos que mantenían la doctrina heterodoxa de la

*Su significado es múltiple, como veremos.

corrupción original del hombre⁹— sino solamente errores y éstos eran el resultado de una educación insuficiente. El mundo, especialmente el mundo social, era de por sí tan imperfecto como los hombres mismos —aparte de los espíritus buenos existían también los perversos demonios— y era tan bueno como lo fuera el nivel de educación de los hombres y la cualificación carismática del soberano. Su configuración era un producto puramente natural del desarrollo de las necesidades culturales, de la inevitable división del trabajo y de los conflictos de intereses derivados de ésta. Según la concepción realista del Maestro, los impulsos fundamentales de la acción humana eran los intereses económicos y sexuales. Por esta razón, la necesidad del poder coactivo y de la sumisión social, tan obviamente aceptada, no se argumentaba en base a la naturaleza corrompida de la criatura, ni a un «estado pecaminoso», sino más bien, de un modo muy realista, en base a un simple estado de cosas económico: la escasez de los medios objetivos de subsistencia en comparación con la progresiva multiplicación de las necesidades. Tal estado de cosas conducía a la guerra de todos contra todos. Por tanto, el orden coactivo en cuanto tal, las diferencias en la propiedad y las luchas de intereses económicos no eran en principio problemas absolutos.

5. EL CARÁCTER AMETAFÍSICO E INTRAMUNDANO DEL CONFUCIANISMO

El confucianismo estaba desprovisto de cualquier interés metafísico, aunque la escuela había desarrollado también una cosmogonía. No menos modestas eran también las aspiraciones

⁹ Sostenían esta doctrina con la conclusión más ajena al cristianismo: la de que el Bien en los hombres es un producto artificial de la cultura. Por consiguiente, afirmaban, en definitiva, el «mundo» de la «cultura» y, sobre todo, la importancia de la educación, con mucho más énfasis que la doctrina ortodoxa misma.

Es posible, sin embargo, indicar algunas de sus afirmaciones metafísicas (Cfr. F. FARGENEL, en el *Journal of the Peking Oriental Society*, 20, 1902, p. 113 y ss.). Se afirmaba la eternidad de la materia. Su principio espiritual (*ai-chi*) era concebido de modo panteísta como principio del bien y como productor del mundo. Toda esta doctrina fue sostenida con poca consecuencia lógica, como parece, por una escuela de comentaristas ortodoxos a partir del siglo XI. Por lo demás, se supone que ya Confucio creyó en la cosmogonía de base astrológica, sostenida más tarde por Ssu-ma Ch'ien (los cinco elementos que se suceden unos a otros bajo la forma de los primeros señores) Cfr. CHAVANNES, prólogo al tomo I de su edición de Ssu-Ma Ch'ien (París, 1895, p. CXLIII). Trataremos de esto más adelante.

científicas de la escuela. La matemática que en su día se desarrollara hasta alcanzar conocimiento de trigonometría¹⁰, decayó pronto, porque no se siguió cultivando¹¹. Es cierto que el mismo Confucio desconocía la precesión de los equinoccios, que desde hacía mucho tiempo era conocida ya en el Asia Anterior¹². El cargo de astrónomo de la corte, es decir, de confeccionador del calendario (que ha de ser distinguido del de *astrólogo* de la corte, que era a la vez analista y consejero influyente) era depositario de un saber secreto y se transmitía por herencia; sin embargo, este saber no debió alcanzar cotas razonables, como se demuestra por el éxito que alcanzaron los jesuitas con sus instrumentos europeos. Las Ciencias Naturales se quedaron en un estadio puramente empírico. Tan sólo se han conservado citas de la antigua obra botánica, esto es, farmacológica, atribuida a un emperador. La importancia de la época antigua favoreció las disciplinas históricas. Los logros arqueológicos parecen haber conocido su apogeo entre los siglos X y XII y, poco más tarde, el arte de la Analítica. Wang An-shih intentó en vano crear un estamento de *juristas* especializados, destinados a cubrir los cargos. En cualquier caso, el confucianismo ortodoxo no se interesó por otros objetos que no fueran meras antigüedades o de utilidad puramente práctica. (Aclararemos esta precisión en el cap. VII.)

Fundamentalmente, los confucianos dudaban tan poco de la realidad de la magia como los judíos, los cristianos y los puritanos (también se quemaron brujas en Nueva Inglaterra). Pero la magia era irrelevante para la salvación y esto era lo decisivo. Los rabinos sostenían el principio: «para Israel no tienen importancia los planetas»; es decir, la determinación de los astros *nada puede* contra la voluntad de Jahveh para con los justos. De igual modo, entre los confucianos regía el principio: la magia nada puede contra la *virtud*; es decir, el hombre que vive según la doctrina clásica no

¹⁰ No es del todo claro que en el siglo VI la aritmética china conociera el valor posicional de los números. [Cfr. J. EDKINS, «Local Value in Chinese Arithmetical Notation» *Journal of the Peking Oriental Society*, vol. I, n.º 4, pp. 161 ss., el cual retrotrae este conocimiento hasta Babilonia (?)]. Como ya se ha dicho, en el siglo XIX se usaba el ábaco, en el que el valor local es de las *bolás*.

¹¹ Con todo, la matemática estaba también incluida hasta el presente entre las nueve materias del examen adicional facultativo que se podía realizar, bien para obtener un ascenso preferencial, bien para asegurarse en caso de ser degradado.

¹² Tal es la opinión de EITEL, *China Review*, XVIII, p. 266. T. DE LACOUPERIE ha mantenido también el origen babilónico de la cultura antigua china. (*Western Origin of the ancient Chinese Civilization*, Londres, 1894).

tiene nada que *temer* de los espíritus; sólo la falta de virtud de los superiores confiere poder a los espíritus.

Además, el confucianismo estaba totalmente alejado de la contemplación budista de los santos y de la de sus imitadores taoístas. No deja de haber una alusión polémica contra el taoísmo místico de Lao tzu, cuando la tradición presenta al maestro rechazando «vivir en lo escondido y realizar prodigios para cosechar fama entre las generaciones venideras». A este respecto fue preciso modificar un tanto la actitud ante los grandes sabios del pasado de los que la tradición contaba que se habían retirado a la soledad: sólo cabía retirarse de un Estado mal gobernado. En lo demás el Maestro promete ocasionalmente como premio a la perfección en la virtud el don de conocer el futuro —el único sesgo que posiblemente alude a un sustrato místico—. Pero, visto más de cerca, se trata únicamente de la capacidad de interpretar correctamente los *omina*, es decir, de la capacidad de no dejarse rebozar por los sacerdotes profesionales de la adivinación. La ya mencionada esperanza «mesiánica», la única difundida por todo el mundo, se refería aquí a un emperador modélico venidero. Una vez implantada esta figura de ficción, se la hizo preceder de la llegada del fénix¹³. Esta esperanza era de origen popular y no fue rechazada, ni tomada en consideración por el confucianismo. En efecto, a éste le interesaban únicamente las cosas de este mundo tal y como eran.

6. EL CONCEPTO CENTRAL DE «DECORO»

• El hombre educado en las convenciones participará en las antiguas ceremonias con una debida y edificante compostura, y regulará con cortesía y gracia todas sus acciones —incluso sus gestos y movimientos físicos— de acuerdo con las costumbres de su estamento y los preceptos del decoro ¡un concepto confuciano fundamental! Las fuentes se recrean describiendo cómo en las situaciones de etiqueta más intrincada el Maestro sabía saludar como un hombre de mundo a todos los participantes de acuerdo con su rango, moviéndose además con una elegancia perfecta. El «hombre elevado» («principal», «distinguido») —un concepto recurrente en muchas afirmaciones transmitidas del maestro—, el

¹³ Cfr. el *Sbi Lub Kuob Kiang Yu Tschí*, Traducción de Michels, p. XXI de las notas al comentario.

hombre equilibrado en sí mismo y adaptado armónicamente a la sociedad, se comporta de acuerdo con cualquier situación social, sea alta o baja, sin perder nada de su dignidad. La soltura controlada, la contención correcta, la gracia y la dignidad, propias de la etiqueta ceremonial de un salón cortesano, caracterizan a este hombre. Por tanto, no son propias de él la pasión y la ostentación del guerrero feudal del antiguo islam, sino el autocontrol lúcido, la autoobservación, la reserva y, sobre todo, el dominio de la pasión, la cual en cualquiera de sus formas, incluso en la de la alegría perturba el equilibrio del alma y su armonía, que es la raíz de todo bien. Tampoco le caracteriza el desprendimiento de todo deseo, como en el budismo, pero sí de todo deseo irracional; ni tampoco el liberarse del mundo, como en el budismo, sino el integrarse en él. Como es natural, la ética confuciana carecía completamente de toda idea de liberación. El confuciano no deseaba ser «liberado» de la transmigración ni de los castigos ultraterrenos (ambas cosas eran desconocidas para él); ni tampoco de la vida (pues él la afirmaba), ni del mundo social dado (cuyas oportunidades pensaba aprovechar mediante el autodomínio); tampoco del mal, del pecado original (de cuya existencia no tenía noticia), ni de otra cosa cualquiera, excepto de la degradante barbarie de la tosquedad social. Sólo la transgresión de la *piEDAD*, el único deber social básico, podía constituir «pecado» para él.

7. LA PIEDAD

De la misma forma que el feudalismo descansaba en el honor como virtud cardinal, así el patrimonialismo en la piedad. Sobre el primero reposaba la fiabilidad del vínculo de vasallaje del feudatario; sobre la segunda se basaba la subordinación del servidor y la del funcionario. La diferencia no constituía una oposición, sino más bien un desplazamiento del acento. También el vasallo en Occidente «se encomendaba», contrayendo así, como el feudal japonés, deberes de piedad. También el funcionario libre posee un honor estamental que ha de ser contado entre los motivos de su acción; esto era así tanto en China como en Occidente y al contrario en Asia Anterior y en Egipto, cuyos funcionarios provenían del estamento de los esclavos. La relación del oficial y del funcionario hacia el monarca conserva también en todas partes determinados rasgos feudales. Característico de ella es hoy todavía el juramento que personalmente se presta al monarca. Son

precisamente estos elementos de la relación oficial los que por razones dinásticas suelen destacar los monarcas y por interés estamental los funcionarios. La ética estamental china conservaba aún relativamente vigoroso el recuerdo del feudalismo. La piedad (*hsiao*) para con el señor feudal se contaba junto con la piedad hacia los padres, maestros, superiores en la jerarquía del cargo y, en general, hacia los funcionarios. Frente a todos ellos el principio del *hsiao* era de la misma especie. En sustancia, la fidelidad feudal se había transferido a las relaciones de patronazgo entre los funcionarios. Sólo que el carácter de esta fidelidad era patriarcal y no feudal. La ilimitada piedad filial hacia los padres¹⁴, tan insistentemente inculcada, constituía absolutamente la primera de todas las virtudes y en caso de conflicto tenía precedencia sobre las demás¹⁵. En una sentencia del Maestro se hace alabanza del caso en que un alto funcionario siguió tolerando los evidentes abusos que su padre había tolerado desde el mismo cargo. El hijo lo hizo por razones de piedad hacia su padre: para no disgustarlo. Ello contrasta con un pasaje del *Shu Ching* donde se relata cómo un emperador encomienda a un hijo el cargo de su propio padre, en el que podrá reparar los errores de éste¹⁶. El Maestro no consideraba probada la conducta de ningún hombre hasta que no se hubiera visto de qué modo guardaba luto por sus padres. Se puede entender muy bien que en un Estado patrimonial donde la piedad filial se transfería a todas las relaciones de subordinación, —Confucio fue ministro durante algún tiempo— tal virtud signi-

¹⁴ Se entendía también hacia la madre. En 1882, un hijo llegó a las manos con su madre que le reprendía por su estado de embriaguez. La madre acude a algunos hombres y les hace maniatar al hijo y enterrarlo vivo a pesar de los ruegos insistentes de todos los participantes. Los colaboradores fueron condenados por incorrección formal, pero fueron indultados inmediatamente. Ni siquiera era planteable el castigo de la madre. (Tomado de la *Peking Gazette* de 13-3-1882).

¹⁵ Incluso sobre la obediencia debida al príncipe. En la época feudal, un funcionario recibe la orden de detener por felonía a su propio hijo. El funcionario se niega y lo mismo hace otro funcionario que ha de detener a aquél por su desobediencia. Al final se suicida el padre, y la tradición echa sobre el príncipe el pecado de esta tragedia. (TSCHEPE, *op. cit.* p. 217).

¹⁶ Véase en la *Peking Gazette* de 8-6-1896 el informe acerca de la petición del hijo del comandante de Nuichuang. Éste había sido degradado por cobardía durante la guerra contra el Japón y condenado a trabajos forzados en las rutas de postas del oeste del país. El hijo solicitaba poder cumplir la condena de su padre que había caído enfermo por las penalidades, o liberarlo mediante el pago de 4000 *taels*. El informe es elevado al emperador acompañado de un comentario que elogia la piedad del solicitante.

ficara para todo funcionario la fuente de la que se derivan todas las demás, y cuya posesión sirve de prueba y de garantía del cumplimiento del deber estamental más importante de la burocracia: la disciplina absoluta.

El cambio sociológico radical que se opera en el ejército del combate heroico al combate por formaciones disciplinadas ocurre en China antes de los tiempos históricos. La fe en la omnipotencia de la disciplina en todos los terrenos aparece en anécdotas muy antiguas y era una creencia arraigada ya entre los contemporáneos de Confucio. «La insubordinación es peor que la vileza». Por eso la «extravagancia», es decir, el derroche ostentoso, es peor que el ahorro. Pero el ahorro —reza el reverso— conduce a su vez a la mentalidad «vulgar», es decir, plebeya en el sentido de impropia del hombre cultivado; por esta razón tampoco hay que valorarlo positivamente. Como se ve, la actitud frente a lo económico es aquí, como en toda ética estamental, un problema relativo al consumo y no relativo al trabajo. El hombre «superior» no tiene por qué aprender administración económica, pues en realidad no es algo propio de él. Pero no porque rechace la riqueza como tal. Al contrario: un Estado bien administrado es aquél en el que uno se avergüenza de su riqueza, adquirida deshonestamente en el ejercicio del cargo. Los reparos frente a lo económico se referían solamente al afán de *adquirir* riquezas. La literatura económica era una literatura de mandarines, y la ética del confucianismo, como toda ética burocrática, rechazaba también por sospechosa e impropia de su estamento la participación directa o indirecta del funcionario en los negocios. Y tanto más insistía en esto, cuanto más dependía el funcionario de la explotación de su posición oficial. En efecto, sus ingresos no eran altos y además, como en la Antigüedad occidental, eran ingresos en especie. Sin embargo, esta ética utilitaria, que no era de carácter feudal ni de carácter ascético, no desarrolló teorías de oferta y demanda, de especulación y beneficio, de resonancias muy modernas. El interés monetario se denomina en chino, como en griego, «hijo» del capital. Pero, al contrario que en Occidente, la rentabilidad del dinero es algo aceptado como evidente y parece ser que la teoría tampoco conocía limitaciones al interés, si bien algunos estatutos imperiales condenaban ciertas formas de usura. El capitalista, como hombre privadamente interesado, no podía ser funcionario y el hombre literariamente cultivado debía mantenerse alejado del crematismo. Así, pues, cuando aparecían reparos sociales frente al afán de lucro, eran esencialmente de naturaleza política.

8. LA MENTALIDAD ECONÓMICA Y EL RECHAZO DEL ESPECIALISMO

El Maestro consideraba el ansia de ganancia como una fuente de desórdenes sociales. Evidentemente, se refería aquí al nacimiento del típico conflicto de clases precapitalista entre los intereses de los mayoristas y monopolistas y los intereses de los consumidores. Normalmente el confucianismo era más bien partidario de una política en favor de los consumidores, pero estaba lejos de toda animadversión por el beneficio económico como también lo estaba la mentalidad popular. Los funcionarios extorsionistas e injustos, especialmente los recaudadores y otros funcionarios subalternos, eran amargamente fustigados en el teatro, pero parecen haberse dado relativamente muy poco las denuncias y mofas contra comerciantes y usureros. La colérica animadversión del confucianismo respecto de los monasterios budistas que dio como resultado la campaña de exterminio del emperador Wu Tsung en el año 844, se apoyaba ante todo en que los monasterios apartaban al pueblo del trabajo productivo. (Ya hemos visto las razones de «política monetaria» que estaban en juego). La actividad económica es altamente apreciada en toda la literatura ortodoxa. También Confucio aspiraría a la riqueza «aunque fuese en calidad de sirviente con el látigo en la mano», con tal de que el *éxito* de esta aspiración estuviera suficientemente garantizado. Pero esto no suele ser así y *de aquí* se deriva el único reparo, esencial de hecho, de cara a la adquisición económica: los riesgos de la adquisición de riqueza perturban el equilibrio y la armonía del alma. De este modo el punto de vista del prebendado se presenta con una aureola ética. Por consiguiente, la posición oficial es la única digna de un hombre superior, pues sólo ella permite la perfección de la personalidad. Mencio opina que sin unos ingresos constantes el hombre educado podrá a duras penas mantener un ánimo constante, cosa absolutamente imposible para el pueblo. La ganancia empresarial, médica o sacerdotal constituye el «pequeño camino», pues conduce a la especialización profesional, un punto realmente importante e íntimamente conectado con lo anterior. El hombre cultivado, sin embargo, aspira a la universalidad, que sólo la educación en sentido confuciano puede proporcionar y que es la requerida precisamente por el cargo. Este punto de vista es característico de la ausencia de una especialización racional de las funciones en el Estado patrimonial. Con todo, al igual que en la reforma política de Wang An-shih se intentaba una especialización de funciones, así también en la literatura se pueden encontrar indicaciones que re-

comiendan la institución de competencias especializadas para los funcionarios, al estilo de la burocracia moderna, en lugar de la universalidad de las tareas oficiales, imposible de dominar por un individuo. Pero frente a estas demandas prácticas y, por tanto, frente a la institucionalización de una Administración racionalmente funcional al estilo de nuestros mecanismos europeos, se alzaba tajantemente el viejo ideal educativo chino. Al aspirante instruido confucianamente y partidario de la antigua tradición tenía que resultar imposible ver en una formación especializada de estilo occidental otra cosa que un adiestramiento para la más sucia vulgaridad¹⁷. Sin duda, una parte de las resistencias más tenaces a toda «reforma» en sentido occidental arranca de este sentimiento. La frase fundamental de «un hombre cultivado no es una herramienta» significaba que éste era un fin en sí mismo y no un medio, como la herramienta, para cualquier propósito utilitario. El ideal de la distinción estamental del polifacéticamente instruido «gentleman» confuciano (tal como ya Dvořák tradujo la expresión *chün-tzu* u «hombre principal») era justamente opuesto al ideal platónico, socialmente orientado, el cual se asentaba sobre el suelo de la *polis* y partía de la convicción de que un hombre puede realizar su destino siendo experto en una sola cosa. El ideal confuciano está en una tensión mucho más fuerte aún con el concepto de profesión del protestantismo ascético. La «virtud» confuciana, basada en la universalidad o en la autocompletud, tenía más valor que la riqueza misma, obtenible sólo a través de la unilateralización. Sin la virtud que se deriva de la educación no podía conseguirse nada en el mundo, ni siquiera desde la posición más influyente. Pero también al contrario: no se podía conseguir nada, por mucha virtud que se tuviera, sin una posición influyente. Por esta razón, el hombre «superior» buscaba esta posición y no la adquisición de riqueza.

9. EL IDEAL CONFUCIANO DEL «GENTLEMAN»

Hemos visto en un breve resumen las tesis fundamentales de la posición confuciana ante la vida profesional y la propiedad, y que

¹⁷ El memorial que sirve de base a la nota de 2-9-1905, relativa a la supresión de los antiguos exámenes de «cultura», apenas tiene contenido alguno. Únicamente argumenta que el afán por la instrucción popular se ve frenado por el hecho de que cada cual tiende más al examen como título para obtener una prebenda.

son atribuidas por lo general al Maestro mismo. Tesis que son tan opuestas al gusto feudal por el derroche, que aparece en el antiguo islam ya en expresiones mismas del Profeta, como a la condena budista de todo apego a los bienes mundanos. Son opuestas también a la ética profesional hindú, tan fuertemente tradicionalista, y a la glorificación puritana de la ascética intramundana del trabajo lucrativo en una profesión racionalmente especializada. Si exceptuamos esta oposición fundamental, existe toda una variedad de afinidades particularizadas entre el confucianismo y el sobrio racionalismo del puritanismo. El hombre «príncipesco» evita las tentaciones de la belleza. Pues con razón dice el Maestro: «nadie ama la virtud como se ama a una mujer hermosa»¹⁸. La tradición cuenta que un príncipe vecino, envidioso de Confucio, lo eliminó de la posición que ocupaba bajo el príncipe de Lu, regalándole a éste una colección de hermosas muchachas, las cuales proporcionaron al príncipe más placer que las desoídas doctrinas de su confesor político. En cualquier caso, Confucio consideraba personalmente a la mujer como una criatura profundamente irracional, tan difícil de manejar como los sirvientes¹⁹, pues la blandura hacía que tanto las mujeres como los sirvientes perdieran las distancias, y la firmeza los hacía malhumorados. El miedo a las mujeres en el budismo, que estaba condicionado por la huida del mundo, encontraba su polo opuesto en el menosprecio confuciano de la mujer, influido por la sobriedad racional. Por supuesto, jamás se planteó en el confucianismo prohibir radicalmente las concubinas, que estaban permitidas al lado de la única esposa legítima, siquiera por razones de lograr descendencia. La coalición de príncipes feudales, mencionada aquí varias veces, iba únicamente contra la equiparación de los hijos de las concubinas con los hijos de la esposa a la hora de la herencia, y la lucha contra la influencia ilegítima del harén se presentó como lucha contra el amenazante predominio de la sustancia *Yin* (femenina) sobre la sustancia *Yang* (masculina).

Gozaba de gran aprecio la fidelidad en la amistad. Los amigos son necesarios, pero había que buscarlos entre los del mismo ran-

¹⁸ Cfr. la biografía de Confucio escrita por Ssu-ma Ch'ien, edición de Chavannes, p. 336.

¹⁹ La «sensualidad», enemiga de toda virtud, era considerada ya como *incurable* por la vieja analítica. (Así reza el diagnóstico de un médico de cabecera a propósito de un príncipe enfermo; cfr. KUN YU, *Discours des Royaumes*, p. 163). El conflicto entre el amor y la razón de Estado se soluciona radicalmente a favor de esta última. En la poesía encontramos tratado, al menos una vez, el «carácter trágico» de esta situación.

go. Había que tener una amable benevolencia hacia las personas de rango inferior. Pero, por lo demás, toda la ética se remontaba también aquí al originario principio de intercambio de la asociación campesina de vecinos —como tú a mí, así yo a ti—, «reciprocidad» que el Maestro, cuando era consultado, ponía como fundamento de toda ética social. Sin embargo, el amor a los enemigos, que se encuentra en los místicos radicales (Lao-tzu, Mo Ti), era rechazado terminantemente como contrario a la justa venganza, un principio de la razón de Estado: *justicia* para con los enemigos, amor hacia los amigos. Si se ofrece amor a los enemigos ¿qué más puede ofrecerse entonces a los amigos? El gentleman cultivado del confucianismo era, en definitiva, un hombre que conciliaba la «benevolencia» con la «energía» y el «conocimiento» con la «franqueza». Pero todo ello dentro de los límites de la «prudencia», cuya falta impedía al hombre común el camino hacia el «justo medio». Pero sobre todo, dentro de los límites de lo socialmente decoroso, y esto era lo que proporcionaba a esta ética su impronta específica. En efecto, sólo el sentido del decoro es lo que convierte al hombre «principal» en una «personalidad» en sentido confuciano. Por tanto, incluso la virtud cardinal de la franqueza se encuentra limitada por los preceptos del decoro. Por consiguiente, no sólo tenían precedencia sobre ésta los deberes de la piedad (se permitía la mentira por razones de piedad), sino también los deberes de la decencia social, tal como se deduce de la praxis misma del Maestro, transmitida por la tradición. «Encuentro mi maestro allí donde estamos tres» parece haber dicho Confucio, y ello significaba: me someto a la *mayoría*. Con arreglo a este «decoro» seleccionó también los escritos clásicos. Parece que Ssu-ma Ch'ien sabía de 3000 (?) odas *Shi Ching*, de las que Confucio seleccionó 306.

Ninguna perfección podía alcanzarse más que a través del aprendizaje continuo, es decir, del estudio de los clásicos. El hombre «principesco» reflexiona de un modo incesante y recurrente acerca de todas las cosas. De hecho, parece ser que no era raro encontrar a nonagenarios entre los candidatos a los exámenes oficiales. Pero este estudio incesante consistía sólo en asimilar ideas ya existentes. Según una confesión propia que se le atribuye, el Maestro intentó en vano todavía en su ancianidad crear por sí mismo y avanzar mediante su solo razonamiento, para terminar dándose de nuevo a la lectura, sin cuya ayuda, según él, el espíritu trabajaba en el vacío. En lugar de la frase «los conceptos sin la observación son conceptos vacíos» regía aquí la frase «el pensamiento sin la lectura es un pensamiento estéril». Por consiguiente, sin estudio —se

decía— el ansia de saber dilapida el espíritu, convierte la benevolencia en torpeza, hace de la franqueza imprudencia, convierte la energía en rudeza, de la audacia hace insubordinación y lleva la firmeza de carácter a la extravagancia. No se lograría entonces el «justo medio», que era el don supremo de esta ética de la adaptación social en la que sólo existía verdaderamente *un* deber absoluto, la piedad como madre de la disciplina, y sólo *un* medio universal para la perfección: la formación literaria. Tal como debió decir Confucio al señor de Nagi, la sabiduría de gobierno en el *príncipe* consiste en poder elegir a los *ministros* «correctos» (en sentido clásico).

10 LA IMPORTANCIA DE LOS CLÁSICOS

Esta formación, sin embargo, se transmitía únicamente a través del estudio de los antiguos clásicos, cuya vigencia canónica en la versión purificada de la ortodoxia era indiscutible. Es cierto que en ocasiones se encuentra alguna alusión a las malas consecuencias que puede acarrear fácilmente un hombre que para los problemas del presente acuda a la Antigüedad; pero esto ha de interpretarse únicamente, como opina Legge, como un rechazo de las viejas condiciones feudales y no en sentido antitradicionalista, pues todo el confucianismo se convirtió en una canonización absoluta de lo tradicional. Realmente antitradicionalista fue el famoso memorial ministerial de Li Ssü, dirigido directamente *contra* el confucianismo y que ocasionó la gran catástrofe de la quema de libros después de la creación del Estado unitario burocrático en el año 213 antes de C. En el memorial se decía que el gremio de los literatos elogiaba el pasado a costa del presente, induciendo así al menosprecio de las leyes del emperador, a las que criticaba desde los criterios de autoridad de los libros. Se afirmaba también en él, invirtiendo de un modo característico los valores confucianos, que solamente eran útiles los libros de economía, de medicina y de adivinación. Es del todo claro que este racionalismo absolutamente utilitario del destructor del sistema feudal aniquilaba en favor de su propia posición de poder la fidelidad a la tradición, la cual constituía en todas partes la limitación del racionalismo confuciano. Sin embargo, obrando así, hacía tambalearse aquel prudente compromiso entre los intereses de *poder* de la capa dominante y sus intereses de *legitimidad*, sobre el cual se asentaba la razón de Estado de este sistema. Por esta razón, no fueron más que motivos

de seguridad propia los que movieron poco después a la dinastía Han a retornar al confucianismo. De hecho, una burocracia patriarcal que se hallaba en posesión absoluta del poder y que monopolizaba a la vez la función sacerdotal oficial no podía menos que tener una mentalidad tradicionalista ante una literatura cuya sola santidad garantizaba el orden sobre el que se apoyaba su propia posición. En este punto tuvo que trazarse límites, tanto de cara a su racionalismo como de cara a la fe religiosa popular, cuya existencia garantizaba la domesticación de las masas y, como hemos visto, ponía límites a la crítica del sistema de gobierno. El gobernante individual podía ser un mal gobernante y, por tanto, desprovisto de carisma. Entonces no era querido por Dios y podía ser depuesto del mismo modo que el funcionario incompetente. Pero el sistema como tal tenía que asentarse sobre el fundamento de la piedad, la cual pligraba a cada estremecimiento de la tradición.

11. EL DESARROLLO HISTÓRICO DE LA ORTODOXIA

Por estas razones que ya nos son conocidas, el confucianismo no hizo siquiera el menor intento de racionalizar éticamente las creencias religiosas existentes. Estableció como presupuestos y elementos integrantes del orden secular dado el culto oficial, atendido por el emperador y los funcionarios, y el culto a los antepasados, oficiado por el cabeza de familia. El monarca del *Shu Ching* adoptaba sus decisiones no sólo tras consultar a los grandes del reino y al «pueblo», es decir, (evidentemente entonces) al ejército, sino también tras usar dos medios tradicionales de adivinación. Sólo de manera casuística se menciona cómo había que comportarse en caso de contradicción mutua de estos medios de conocimiento. Debido especialmente a la actitud del estrato educado, la necesidad de acudir en la vida privada al consejo pastoral y a la orientación religiosa quedó relegada al nivel del animismo mágico y de la veneración de dioses funcionales, estadio previo en todas partes a la aparición de profecías, que en el caso de China no llegaron a surgir. Ahora bien, este animismo mágico fue configurado por el pensamiento chino en un sistema que De Groot ha denominado con el término de «universismo». Pero en su conformación no participó solamente el confucianismo. Debemos considerar las fuerzas que participaron en ella y que desde el punto de vista del confucianismo eran heterodoxas. Pero antes debemos aclarar brevemente que el confucianismo, aunque fue, al final, la única acep-

tada de entre todas las doctrinas de los literatos, *no siempre* fue la única doctrina aceptada.

El confucianismo no fue siempre en China la única filosofía aprobada por el Estado. (*Hung-fan*, el «gran plan», es el término técnico para tal filosofía.) A medida que se retrocede en el tiempo tanto menor es la identificación de los literatos con la ortodoxia. La época de los Estados en Lucha conoció la competencia entre escuelas filosóficas, que tampoco desapareció tras la unificación del Imperio: se hacía especialmente aguda cada vez que decaía el poder del emperador. Hasta el siglo VIII de nuestra era no se decidió la victoria del confucianismo. Lejos de nosotros recapitular aquí la historia de la filosofía china; pero ilustremos su evolución hacia la ortodoxia con los siguientes datos:

Dejamos, por lo pronto, a un lado la posición de Lao tzu y de su escuela, por ser algo totalmente aparte (Cfr. cap. VII). Todavía *después* de Confucio se encuentran filósofos como Yang Chu, un fatalista epicúreo que, en oposición a los confucianos, desechaba la importancia de la *educación*, pues la identidad de un hombre residía en su inexorable «destino»; y se encuentra también Mo Ti que estaba poco influido por la tradición. Durante la época de Mencio, y poco antes de él (siglo IV antes de C., fase de debilidad del poder imperial) estaba Sung K'eng, funcionario activo de un estado parcial, que mantenía la doctrina anticonfuciana de la corrupción de la naturaleza humana. Estaban también los dialécticos, los ascetas (Chu Chang), los fisiócratas puros (Hsü Hsing) con muy diferentes y opuestos programas político-*económicos*, y todavía en el siglo II después de C., el *Chung Lun* de Chu Hsi con una doctrina rigurosamente antipacifista, afirmando que en los períodos prolongados de paz degeneran las costumbres hasta acabar en la extravagancia y la lascivia²⁰. Todas éstas eran herejías no clásicas y contra ellas luchó Mencio en su tiempo. Pero frente a Mencio y con posiciones diferentes estaban su contemporáneo, Hsün-tzu, que sostenía la concepción confuciana de la bondad del hombre, pero como producto artificial, no de Dios, sino del hombre *mismo*, (de ahí su versión política: «Dios es la expresión del corazón del pueblo»), y el pesimista absoluto, Yang Chu, quien sostenía que la clave de la sabiduría residía en *soportar* la vida y en desechar el *terror* a la muerte. Con frecuencia se mantuvo la volubilidad de la voluntad divina como fundamento del sufrimiento de los hombres piadosos. En Ssu-ma Ch'ien, cuyo padre parece haber sido taoís-

²⁰ Fr. KUHN, *Abhandlungen der Berliner Akademie* (1914), 4.

ta²¹, se encuentra una sistematización de los antagonismos entre las escuelas de literatos. En ella se distinguen seis escuelas: 1) Los metafísicos, con sus especulaciones sobre el *yin* y el *yang*, basadas en la astronomía; 2) Mo-tzu (Mozio y su escuela), influido por el misticismo y partidario de la sencillez absoluta de la conducta, incluso de la del emperador, y de la simplicidad en los enterramientos; 3) la escuela de los filólogos, con su interpretación de palabras y su realismo conceptual; procedentes de la época de los sofistas, eran relativamente apolíticos; 4) los legistas, partidarios de la teoría de la intimidación, defendida más tarde por Tsui Shui (véase más arriba); 5) los taoístas, de los que trataremos más adelante; 6) la «escuela de los literatos»: confucianos, a los que se sumaba el mismo Ssu-ma Ch'ien. Con todo, Ssu-ma Ch'ien representa la posición confuciana en una versión que aparece más tarde como noclásica en varios aspectos.

12. EL «PATHOS» DEL PRIMER CONFUCIANISMO

Ssu-ma Ch'ien sentía gran aprecio por el conocido emperador Huang Ti que se hizo anacoreta (reminiscencias taoístas)²². La cosmogonía de Ssu-ma Ch'ien (la doctrina de los 5 elementos) es claramente de origen astrológico. Los confucianos ortodoxos podrían quizás compartir su valoración de la riqueza, incluso el motivo de esta valoración: sólo el rico cumple correctamente los *ritos*. Pero su recomendación del comercio como medio de adquisición de riqueza les resultaba escandalosa.²³ Algunos de ellos no habrían rechazado las dudas de Ssu-ma Ch'ien sobre el absoluto determinismo de la «providencia», pues era notorio que mucha gente virtuosa moría de hambre. También los monumentos de la época Han contienen afirmaciones semejantes²⁴. De todos modos esta posi-

²¹ Cfr. CHAVANNES, prólogo a su edición, p. XIII.

²² EDKINS, «The Place of Hwang Ti in Early Taoism», *China Review*, XV, pp. 233 ss.

²³ Véase la posición contraria de Pen Piao en el apéndice II de Chavannes.

²⁴ Por ejemplo, una inscripción funeraria de la época Han (hacia el año 25 antes de C.) en la tumba de un hombre muerto prematuramente: «Desde los tiempos antiguos han existido hombres de conducta intachable que no recibieron su recompensa». (Ejemplo). «Su recuerdo permanecerá en el futuro» (Cfr. SSU-MA CH' IEN). «Ennoblecera a sus descendientes». (Ésta es la *antigua* concepción del carisma hereditario; la posterior es diferente, como ya dijimos). «Ha partido hacia un frío reino de sombras». Cfr. *Journal Asiatique*, vol. X, serie 14, 1909, en la edición de CHAVANNES, pp. 33, 36. Inscripción funeraria del año 405 d. de C. «Todo lo viviente

ción no puede aceptarse sin reservas. La «inutilidad» del heroísmo corresponde a la doctrina tardía atribuida al Maestro. Apenas podrían tenerse como clásicas ciertas posiciones como la que la celebridad del *nombre* —como enseñaba el *castrado* Ssu-ma Ch'ien— lo fuera todo, que la virtud fuera un «fin en sí mismo» o que los príncipes debieran ser orientados *pedagógicamente* de un modo directo. Por el contrario, la absoluta ecuanimidad del *tono* de la Analítica, tan magistralmente practicada por Ssu-ma Ch'ien, coincidía admirablemente con la propia praxis de Confucio. Ssu-ma Ch'ien, que había sido castrado por sospechoso político²⁵, pero luego empleado en un cargo oficial, escribe a su amigo Jen Yen, que se encontraba en la cárcel y que había pedido (en vano) su ayuda. La carta suena en el estilo más ortodoxamente confuciano:²⁶

[Por no ponerse en peligro] no puede [o no quiere] ayudarle. Pero el alma de aquel «que ha emprendido el largo camino²⁷» podía guardarle [a Ssu-ma Ch'ien] rencor; por ello quiere exponerle las razones de su negativa. Pues, «el hombre virtuoso se esfuerza por aquel que sabe honrarlo», una expresión típicamente confuciana. Pero, en lugar de reflexionar sobre el destino del infortunado, hace únicamente una exposición de la *propia* desgracia: su castración. ¿Cómo se las ha arreglado el escritor para superarla? Menciona los cuatro puntos más importantes: 1) no deshonrando a sus propios antepasados, 2) no desprestigiándose a *sí mismo*, 3) no violando la razón y la dignidad, 4) no transgrediendo «las reglas que obligan a todos». Añade además que lavará su desgracia por medio de su *libro*.

Toda la carta hace recordar las cartas de Abelardo a Eloísa, que nos suenan tan hirientes en su frío estilo pedagógico (quizá por las mismas razones). Esta *fría* moderación de las relaciones interpersonales es sin duda auténticamente confuciana. Y no olvidemos

debe morir». El hombre perfecto no tiene características *individuales* (está unido al tao; cfr. cap. VII. ¿Es una influencia de Chuang-tzu? Se elogia *ecuanimidad* ante el ascenso y la pérdida del cargo (p. 36). El ascenso se logra con la «franqueza», la «piedad filial» y la «piedad hacia los muertos». Todo se resume en que «el Cielo no hace distinciones: cayó enfermo y murió». No se menciona jamás un «dios». La mentalidad y el talante general están próximos a Ssu-ma Ch'ien. Falta el fogoso *optimismo* de la época anterior.

²⁵ Una desgracia terrible para un chino, por el culto a los antepasados.

²⁶ En CHAVANNES, vol. I, apéndice I, pp. CCXXXVI ss.

²⁷ La fe en la inmortalidad sería noclásica. Se trata solamente de la fe en los *espiritus*.

—caso de que algunas cosas repugnen a nuestros sentimientos— que los documentos citados al final del apartado anterior encarnan en su magnificencia y altivez el espíritu confuciano. La inscripción de Shih Huang Ti, reproducida por Ssu-ma Ch'ien²⁸, que condena actuar contra la «razón» sería interpretada por éste y por los confucianos en el sentido de que el acceso a una conducta razonable *sólo* puede conseguirse a través del estudio²⁹ y del «saber». «Saber», en el sentido de conocimiento de la tradición y de la norma clásica por medio de los estudios literarios, era la suprema palabra en el confucianismo y *en ello* se diferenció, como veremos en seguida, de los demás sistemas chinos de actitud ante el mundo.

13. EL CARÁCTER PACIFISTA DEL CONFUCIANISMO

La «razón» en el confucianismo era un racionalismo del *orden*. Chen Ki Tong afirma: «Más vale ser un perro y vivir en paz, que ser un hombre y vivir en la anarquía»³⁰. Era también, como muestra la sentencia, esencialmente *pacifista*³¹. Esta peculiaridad fue intensificándose a lo largo del tiempo hasta el punto que el emperador Ch'ien Lung pudo escribir en la Historia de la Dinastía Ming la siguiente frase³²: «Sólo aquel que procura no derramar sangre humana, es capaz de mantener unido el Imperio». En efecto, «los caminos del Cielo son mudables y sólo la *razón* es nuestra ayuda». Éste fue el producto final de la trayectoria del Imperio unificado, mientras todavía el mismo Confucio había exigido como un deber del varón la *venganza* por el asesinato de los padres, hermanos mayores y amigos. Por consiguiente, esta ética se consolidó como pacifista, intramundana y orientada solamente por el miedo a los *espíritus*.

No faltó una cualificación moral de los espíritus. Por el contrario, ya hemos visto que en China, al igual que en Egipto, la irracionalidad de la Justicia se basaba en la creencia de que el grito del oprimido provocaría infaliblemente la venganza de los espíritus, sobre todo contra aquél, cuya víctima hubiera muerto por suicidio,

²⁸ Cfr. la p. 166 de su biografía de Shih Huang Ti, en la ed. de Chavannes.

²⁹ Ensalzado en las inscripciones de la época Han, arriba citadas.

³⁰ *China und die Chinesen* (trad. de A. Schultze) 1896, p. 222.

³¹ Parece que el mismo Confucio se calificaba incompetente en materia militar.

³² *Yu tsiuan tung kian kang mu*, trad. de Delamarre (París, 1865), p. 20. Se podrían aducir numerosos dichos de esta especie.

de pesadumbre o de desesperación. Esta firme creencia se había desarrollado como muy tarde durante la dinastía Han proyectando idealmente en la concepción del Cielo la burocracia y el derecho de queja chinos. Hemos visto también cómo se basaba en la misma creencia el enorme poder de las masas que gritaban acompañando el cortejo de un oprimido, real o supuesto. Inducía a la clemencia a los funcionarios, tanto más por el peligro de que la emoción histórica de las masas pudiera producir suicios. En 1882 las masas *forzaron* una pena capital contra un mandarín que había golpeado a su cocinero de tal modo que éste murió más tarde³³. En esta función, la creencia en los Espíritus era la única, pero muy eficaz, Carta Magna de las masas en China. Los espíritus velaban también por los contratos de todo tipo, pero negaban su protección a los contratos forzosos e inmorales³⁴. Por consiguiente, la *legalidad* estaba garantizada de un modo animista, no sólo como hábito general, sino también en concreto. Sin embargo, lo que *faltaba* era el poder central de *orientación metódica de la vida*, propio de una religión de salvación. En adelante veremos los efectos de esta ausencia.

³³ GILES, *China and the Chinese*, Nueva York, 1912, p. 105.

³⁴ «Los contratos forzados son nulos, pues los espíritus no velan por ellos». Esto se sostenía ya en los tiempos más remotos. Cfr. E. H. PARKER, *Ancient China simplified*, Londres, 1908, p. 99.

VII. ORTODOXIA Y HETERODOXIA (TAOÍSMO¹)

1. DOCTRINA Y RITUALES EN CHINA

El culto oficial del Estado chino servía, como en todas partes, a los intereses de la comunidad, el culto a los antepasados servía a los intereses del linaje. En ambos los intereses puramente individuales estaban fuera de juego. La progresiva despersonalización de los grandes espíritus de la Naturaleza, la reducción de su culto al ritual oficial, el vaciamiento de este ritual de todos los elementos emocionales, su equiparación, finalmente, a meras convenciones sociales —obra todo ello de la elitista e instruida capa de intelectuales— dejaron totalmente a un lado las típicas necesidades religiosas de las masas. La orgullosa renuncia al más allá² y a garantías individuales de salvación en el más acá era sólo viable en el seno de una capa elitista de intelectuales. El hecho de que tal actitud fuera impuesta también a los no mandarines, a través del influjo de la doctrina clásica, la única enseñada, no podía llenar aquel vacío. No es pensable que sólo inmediatamente después de Confucio, cuando repentinamente aparecen dioses funcionales de todo tipo y seguidamente en la literatura los primeros héroes divinizados, haya comenzado también por vez primera el proceso de formación de tales figuras divinas, pues tales formaciones son propias de estados precisamente más tempranos en todas partes: determinados dioses funcionales («señores») del trueno, de los vientos, etc. son propios de la religión del campesinado, y los héroes divinizados son propios de la época de las luchas heroicas feudales, que en China pertenecía ya por entonces al pasado. Sólo la fuerte especialización y fijación de los dioses funcionales, hasta comprender la diosa del excusado, pudo haber sido producto del creciente convencionalismo cúltilo en China bajo la dominación de la burocracia, como lo fue en Roma la similar especialización de los *numina*.

¹ Para el taoísmo, véanse las fuentes en DE HARLEZ y LEGGE. También en general el excelente trabajo póstumo, ya citado, de W. GRUBE, *Religion und Kultus der Chinesen*. Aquí, sobre todo, *Universismus* de DE GROOT.

² Aparte de los documentos monumentales citados más arriba, también la literatura. Así en la *Doctrina de la juventud* (*Siao Hio*, n.º 86, traducido por De Harlez) se avisa de los embustes de los sacerdotes de Buda quienes pretenden conseguir para los muertos una salvación en el más allá. Pues a los muertos no se les puede ayudar ni perjudicar, puesto que una vez corrompido el cuerpo, desaparece también el espíritu.

La canonización de Confucio es el primer ejemplo cierto de constatación de la personalidad de un ser humano histórico como objeto de culto³. Numerosos rasgos en la ambigua terminología oficial, y más aún en las representaciones plásticas, presentan al dios celestial como un ser pensado originariamente como personal: hemos visto, ciertamente, que el siglo XII de nuestra era fue el que al fin trajo consigo la culminación (materialistamente condicionada) de la despersonalización. El originario «Señor de los Cielos», adornado más tarde con leyendas de su nacimiento, gobierno, eremitismo y ascensión al cielo, parece haber seguido perviviendo siempre en las masas (a las que estaba vedado el acceso directo en la plegaria y en la ofrenda al despersonalizado ser supremo del culto estatal) y haber sido venerado en el culto doméstico, pero ignorado, naturalmente, por los representantes del culto oficial al Cielo. Otras de las deidades populares conocidas en la Edad Moderna, ignoradas por el culto oficial, contadas por el confucianismo sólo entre la muchedumbre de los «espíritus», habrán sido igualmente viejos dioses funcionales. Sólo un especialista podría quizá acercarse más al difícil problema de la relación entre el carácter originario y posterior de estas deidades (problema del lugar del «animismo») y la forma de concebir los objetos naturales y artefactos milagrosos (problema del lugar del «fetichismo»). Tales problemas no nos van a ocupar aquí. Más bien nos interesará la dualidad entre la actitud de la iglesia oficial y la de la religión popular no clásica bajo este punto de vista: el de si de esta última podía devenir la fuente de un estilo metódico de vida de orientación divergente, y si devino tal. Esto podría parecer así, pues los cultos de la mayoría de las deidades populares, en tanto no eran de origen budista, constituían una dirección, tratada una y otra vez como heterodoxia por el confucianismo y por el instituto de salvación dominado por él, la cual, como la institución salvadora misma orientada confucianamente, era una práctica cültica (y mágica), por un lado, pero también, por otro, *doctrina*. Hablaremos de ella en seguida. Pero parece ser provechoso antes que nada, continuar aclarando la relación fundamental de las antiguas deidades populares con la doctrina ética del confucianismo.

³ La institución patrimonial de la piedad hacía también aquí la distinción que hace la Iglesia Católica: el ser humano canonizado sólo gozaba, expresándolo al modo católico, de «veneración» y no de «adoración» como los grandes espíritus de la Naturaleza; para la mentalidad de las masas, claro está, en éste y otros casos semejantes no se trataba más que de una distinción formal.

Tomemos a este propósito el ejemplo más cercano a nosotros: la relación de la ética social en sus versiones filosóficas, con los antiguos dioses populares helenos, de suerte que puede observarse también aquí la situación apurada, común por principio a todas las élites de intelectuales de todos los tiempos frente a la masiva creencia popular históricamente dada. El estado heleno dio campo libre a las especulaciones metafísicas y éticosociales. Exigía únicamente la observancia de las obligaciones cúllicas tradicionales, cuya negligencia podría traer desgracias sobre la *polis* como tal. Las escuelas filosóficas griegas correlativas al confucianismo por su específica orientación éticosocial, soslayaron en el caso de sus representantes principales del período clásico, el problema de los dioses del mismo modo a como lo hicieron los intelectuales chinos de la escuela confuciana. Participaron en los ritos tradicionales de forma totalmente idéntica a como lo hicieron las élites de intelectuales en China y a como lo hacen en general también entre nosotros. Pero en un punto existía una diferencia significativa. La redacción confuciana de la literatura clásica —y quizá fue ello, como ya hemos indicado, el logro más importante de Confucio— logró eliminar pedagógicamente de la literatura canónicamente establecida no sólo a estas deidades populares, sino también todo aquello que era chocante con su propio convencionalismo ético. Basta tan sólo con leer la famosa contraposición de Platón con Homero en la *Politeia* para entender *con qué gusto* hubiera hecho lo mismo la pedagogía social de la filosofía clásica helénica. Para Homero tampoco había sitio en el Estado ético-racional. Pero Homero constituía un poder colosal y, en tanto clásico, valioso en la educación tradicional caballerescas. Era totalmente inútil en la *polis* guerrera reducirlo a él y a sus dioses-héroes a un papel ignorado en la vida oficial y en la educación, y erigir una pura dominación de literatos sobre la base de una literatura (y música) éticamente purificada, tal como lo consiguió en China el patrimonialismo, como ya vimos, en su propio interés político. Tampoco pudo ninguna de las escuelas filosóficas coexistentes lograr una vigencia canónica exclusiva, tal como lo consiguió para sí en China el confucianismo, ni siquiera cuando la domesticación de la *polis* en el pacificado Imperio Universal había eliminado los escrúpulos puramente políticos para ello. Ésta es, pues, la analogía; la recepción de una filosofía como *filosofía* oficial correcta, algo así como si los césares hubieran tolerado únicamente la *stoa* y hubieran colocado sólo a los estoicos en los puestos oficiales. Esto era imposible en Occidente porque ninguna de las escuelas filosóficas reclamó, ni

podía reclamar para sí, aquella *legitimidad* del tradicionalismo absoluto en el sentido en que Confucio estaba en condiciones de hacerlo para su doctrina y lo hizo con plena determinación. Por esta razón tampoco pudieron proporcionar políticamente a un soberano universal y a sus funcionarios lo que la doctrina confuciana había proporcionado. Todas ellas, en efecto, estaban orientadas en su más profunda peculiaridad hacia los problemas de la *polis* libre: su tema fundamental eran las obligaciones del «ciudadano», no las obligaciones del «súbdito». Faltaba la conexión interna con aquellos preceptos religiosos de piedad, consagrados desde antiguo, que ellos hubieran podido poner al servicio de los intereses de legitimidad de un soberano patrimonial. Además, lejos del pathos de la que entre ellas era la más influyente políticamente estaba aquella absoluta adaptación al mundo y aquel rechazo de las especulaciones metafísicas inquietantes que tuvo que recomendar con tanta urgencia el confucianismo a los potentados chinos. La *stoa* permaneció hasta los Antoninos como la doctrina de la oposición hostil al oportunismo y sólo la desaparición de ésta a la muerte de Tácito hizo posible su adopción por los césares. Ésta fue quizá la más importante consecuencia de la peculiaridad de la antigua *polis* en el plano de la *Historia de las ideas*.

De esta suerte la tensión de la doctrina filosófica y de la ética social frente al culto popular pervivió en el Occidente precristiano en el sentido de que el culto de los antiguos dioses-héroes y dioses populares «homéricos» (pertinentemente evolucionado) era la institución *oficial*, mientras que la doctrina de los filósofos era un asunto *privado* discrecional: exactamente lo contrario a China, donde una *doctrina* canónica y unos *ritos* religiosos oficiales, canonizados por ella, coexistían junto a dioses cuyo culto permaneció como un asunto *privado*, en parte —como veremos— conservado sólo oficiosamente, en parte meramente tolerado y en parte visto con desconfianza. También en el Occidente antiguo existían, naturalmente, junto al culto oficial de los dioses, tales cultos privados no reconocidos oficialmente y en parte mirados con suspicacia, parte de los cuales —desde el pitagorismo hasta los cultos de salvación de la época imperial— se caracterizaban por poseer una soteriología propia y una ética determinada por ésta. Igualmente sucedía con algunos cultos no oficiales en China. Pero mientras en Occidente la evolución condujo hasta la alianza histórico-universal de una de estas comunidades soteriológicas —el cristianismo— con el poder oficial, influyente aún en nuestro tiempo, la evolución en China discurrió en otra dirección. Podría parecer que en

algún tiempo —de ello hablaremos específicamente más adelante— el budismo pudiera jugar allí un papel idéntico, una vez adoptado en su totalidad por los emperadores. Sin embargo, los intereses ya apuntados —la oposición de la burocracia confuciana, intereses mercantilistas y monetarios y, finalmente, una poderosa catástrofe— lo confinaron al lugar de una organización de culto tolerada (influyente, a pesar de ello) entre otras tantas. Pero, sobre todo, su influjo en China fue relativamente reducido, como veremos más tarde, precisamente en el punto que más nos interesa aquí: la mentalidad económica. La mayoría de las antiguas deidades populares, empero, multiplicadas hasta una muchedumbre de nuevas criaturas, han caído en China bajo el patronazgo de un clero *tolerado* que sostiene que hay que situar su origen en una figura filosófica y en una doctrina, cuyo significado, originariamente no divergente *en sus principios*, entró en oposición con el sentido del confucianismo, convirtiéndose finalmente en absolutamente heterodoxo. No podemos evitar echar una mirada sobre esta heterodoxia.

La búsqueda mística o ascética de la salvación, tal como surge en la India de las capas de la educación de laicos no vinculada al clero, sobre todo de la nobleza instruida o semiinstruida en las escuelas védicas, constituía una motivación totalmente ajena al confucianismo (*clásico*). Tenía, naturalmente, en el racionalismo de los funcionarios chinos tan mínimo sitio como en el estilo de vida de cualquier otra burocracia.

2. EL ANACORETISMO Y LAO TZU

Desde tiempos antiguos ha habido siempre *anacoretas*⁴ en China no sólo según Chuang-tzu⁵, sino también a tenor de las obras plásticas⁶ que se han conservado y según el propio testimonio de los confucianos. Se encuentran incluso noticias que podrían conducir a la hipótesis de que los héroes y los literatos originariamente hubieran practicado en su senectud una vida silvestre en soledad. En una sociedad puramente guerrera el «anciano», en tanto

⁴ *Shêng* = santo, obrar; *i, yin* = separado; *Hsien* (signo compuesto de «hombre» y «montaña») = anacoreta.

⁵ Cfr. la exposición de DE GROOT, en su *Universismus*; también CONRADY, *op. cit.*, y las observaciones en los *Anales* de Ssu-ma Ch'ien, edición Chavannes.

⁶ Pinturas que suelen representar a los Rischi como plebeyos desgreñados.

carente de valor, era con frecuencia abandonado realmente y es muy posible que por esta razón estos «grupos de edad» de los anacoretas se reclutasen principalmente entre ancianos. Por lo demás, éstas no son más que inseguras suposiciones: en la época histórica no fue jamás considerada normal una existencia Vanaprastha de los ancianos, como en la India. De todos modos, sólo la retirada del «mundo» proporcionaba tiempo y fuerza para el *pensar* y para el *sentir* místico; tanto Confucio como su adversario, Lao-tzu, vivieron solos y sin cargo. La diferencia estribaba solamente en que los místicos Lao-tzu y Chuang-tzu *rechazaron* el cargo en favor de la búsqueda propia de la salvación; Confucio prescindió de él. Este anacoretismo constituía también para los literatos *fracados* políticamente una forma normal de abandonar la política en lugar del suicidio o de la solicitud de castigo⁷. El hermano de un príncipe de uno de los Estados en Lucha, Chang Yang en Yü, se retiró a la ermita⁸. También Chuang habla de un emperador triunfante, Huang Ti, que, tras abdicar, se hace anacoreta. El «objetivo de salvación» de los antiguos anacoretas debe imaginarse sólo como orientado 1) macrobióticamente y 2) mágicamente: larga vida y fuerzas mágicas eran la meta de los maestros y del reducido grupo de jóvenes que les rodeaba y servía.

3. TAO Y MÍSTICA

Pero de aquí podía surgir una actitud «mística» hacia el mundo y una filosofía basada en ella, como de hecho surgió. El sabio *sólo* puede enseñar algo a los anacoretas que se han retirado del mundo, especialmente de las dignidades y cargos mundanos: tal es la respuesta que recibe el emperador Huang Ti. Ellos son los «sabios que se quedan en casa», es decir, quienes no aceptaban *cargos*; ya se insinúa aquí la posterior oposición a los candidatos confucianos. La «filosofía» del anacoretismo fue mucho más allá. Como en toda genuina mística la absoluta *indiferencia* al mundo era el objetivo obvio y *también* —no se olvide— *macrobióticamente* importante.

⁷ Un paradigma en los *Anales*: el ministro Fan ti en el estado de Youe. Al perder su rey una ciudad, declara aquél que según normas antiguas debe suicidarse, pero no lo hace. Aumenta después aún más su enorme riqueza, acumulada como ministro, seguramente mediante una guerra victoriosa contra Tsi, la reparte luego efectivamente entre sus amigos y se hace anacoreta, como hacen todavía en la actualidad algunos ministros de la India. (Cfr. TSCHEPE, *Hist. du R. de Ou.*, Var. Sinol. 10, Shanghai 1891, p. 157, I. Apéndice.)

⁸ TSCHEPE, *op. cit.* (siglo VI a. de C.).

La dilatación de la vida era *una* tendencia del anacoretismo, como ya hemos dicho. Desde este punto de vista era importante sobre todo, según la «metafísica» primitiva, la utilización moderada y racional (la «economía», podría decirse) del vehículo evidente de la vida, la respiración. El hecho, fisiológicamente constatable, de que la regulación de la respiración puede favorecer un tipo específico de estados cerebrales condujo más allá. El «santo» debe estar «ni muerto ni vivo», debe comportarse como si no viviera: «soy un hombre *tonto* (es decir, sustraído de la sagacidad mundana)» afirma Lao-tzu confirmando su santidad, y Chuang Tzu no quiso que le «pusieran unas riendas» (un cargo) prefiriendo mejor existir «como un cerdo en una tumba de cieno». «Hacerse semejante al éter», «deshacerse del cuerpo» era la meta. Los especialistas mantienen posiciones distintas en torno a si han sido influjos indios los que han actuado sobre este antiguo fenómeno⁹. No parecen haber pasado sin dejar su huella en el más famoso de estos anacoretas huidos del cargo, más viejo que Confucio, pero contemporáneo de él, si no yerra la tradición¹⁰: Lao-tzu.

4. LAS CONSECUENCIAS PRÁCTICAS DE LA MÍSTICA

Lao-tzu nos importa aquí, *no* en calidad de filósofo¹¹, sino por su posición e influjo sociológicos. Ya en la terminología destaca su oposición al confucianismo. Tzu Ssu, el nieto de Confucio, califica en el *Ch'ung Yung* como estado de equilibrio el estado armónico que es propio del emperador carismático. En los escritos influidos por Lao-tzu, o que pretenden proceder de él, se llama a este estado: *vacío* (hu) o no ser (wu), alcanzable a través de *wu wei* (no hacer nada) y de *pu-yen* (no decir nada), evidentes categorías típicamente místicas y de ningún modo exclusivamente chinas. Según la doctrina confuciana el Li, las reglas ceremoniales y los ritos, es el medio para la producción del *chung*¹²; en opinión de los

⁹ De Groot ha mantenido recientemente una postura *negativa* respecto de la época antigua.

¹⁰ *A favor* de ésta se ha expresado De Groot recientemente.

¹¹ Hoy podría quizá llamársele filósofo *de moda*. No nos interesa aquí si Lao-tzu es una figura semimítica, si el *Tao Teh Ching* es sospechoso de interpolaciones en masa ni si puede demostrarse su existencia más tarde. Si él fuera una figura imaginaria, seguiría siendo un hecho lo que sólo nos interesa aquí, la oposición de las direcciones.

¹² *Ch'ung* = equilibrio (en inglés, «weak») un concepto fundamental confuciano traducido taoístamente como «vacío».

místicos éstos carecen totalmente de valor. Comportarse como si *no* se tuviese *alma alguna*, liberando así de los sentidos el alma: tal es la única actitud interior que puede conducir al poder del Tao-shih (algo así como doctor en Tao). Vivir equivale a la posesión de un «shen»; la macrobiótica equivale al cuidado del shen; esto es lo que enseña el *Tao Teh Ching*¹³ atribuido a Lao-tzu, en plena coincidencia con los confucianos. Sólo los medios eran diferentes, pero el punto de partida macrobiótico era el mismo.

La categoría fundamental «Tao», que tantas veces hemos topado, en base a la cual la heterodoxia «taoísta» se separó más tarde de los confucianos, fue siempre común a *ambas* escuelas y, en resumidas cuentas, a *todo* el pensamiento chino. Igualmente comunes fueron los *antiguos* dioses, sólo que el «taoísmo», por lo demás, amplió el panteón con numerosas deidades, consideradas por la ortodoxia como no clásicas, esencialmente mediante apoteosis de seres humanos (una inflexión de la macrobiótica). La literatura clásica era también común a ambas, sólo que para los heterodoxos se *añadían* el *Tao Teh Ching* de Lao-tzu y los escritos de Chuang-tzu, que fueron rechazados como no clásicos por los confucianos. Incluso el mismo Confucio no rechazó —en ello insiste mucho De Groot— las categorías *fundamentales* de sus adversarios, *tampoco* el *wu wei* (*laissez faire*), y se acercó *ocasionalmente* de modo claro a la doctrina del carisma mágico del *inactivo total* perfeccionado en el Tao. Entremos más en detalle en esta oposición.

5. LA OPOSICIÓN DOCTRINAL ENTRE ORTODOXIA Y HETERODOXIA

El confucianismo había eliminado del culto todos los restos extáticos y orgiásticos y, al igual que la nobleza romana, los rechazaba por indignos. Sin embargo, la *práctica* de la magia había conocido aquí, como en todas partes, el éxtasis y el orgiasmo. Los *wu* (hombres o mujeres) y *shih* (hombres), los antiguos curanderos y los conjuradores de lluvias, llegan hasta nuestros días y se encuentran en la literatura de todas las épocas. En las fiestas de los templos actuaban *extáticamente*; originariamente tomaban en sí la «fuerza» mágica, más tarde el «espíritu», luego el «dios» y actuaban a través de él. Los *wu* y los *shih* se presentaron en épocas posteriores (y han sido considerados hasta la actualidad) como «taoístas». Pero lo que Lao-tzu y sus discípulos buscaban en la primera época,

¹³ § 30. Cfr. DE GROOT, *Religion in China*, Londres, 1912.

no era el éxtasis *orgiástico* —rechazado por ellos con toda seguridad por indigno—, sino lo contrario: el éxtasis *apático*, como hacen todos los intelectuales místicos. Sólo más tarde —ya veremos cómo— acordó la *totalidad* de los magos considerarse a sí mismos como herederos «taoístas» de Lao-tzu y tomarlo por modelo, porque era precisamente *literato* o era tenido por tal. Estos místicos eran en su *aquendidad*, en su macrobiótica, aún más radicales que los confucianos. Ahora bien ¿en qué consistían ambas doctrinas y sus diferencias? La heterodoxia suele ser denominada como «taoísmo».

«Tao» es en sí mismo un concepto ortodoxamente confuciano: el eterno orden del cosmos y al mismo tiempo, su devenir, una identificación frecuente en toda metafísica no configurada dialécticamente¹⁴. En Lao-tzu se formula en relación con la típica búsqueda mística de Dios: es lo único inmutable y, por ello, absolutamente valioso, tanto orden como fundamento real generador, esencia de los arquetipos eternos de todo existir; brevemente, la unidad divina cuya participabilidad se apropia —del mismo modo que en toda mística contemplativa— mediante el vaciamiento absoluto del propio yo de intereses mundanos y de pasiones hasta la total inactividad (*wu-wei*). Esto podía ser aceptado no sólo por el mismo Confucio, sino también por su escuela, como de hecho así lo hicieron. «Tao» significaba para él lo mismo que para Lao-tzu y tenía la misma validez. Pero los confucianos no eran místicos. En Lao-tzu el interés por el estado de intimidad con lo divino, alcanzable mediante la contemplación, debía conducir, como suele acontecer en la mística, a la desvalorización total de la cultura intramundana como fuente de salvación religiosa. Y de hecho ello fue así hasta un cierto grado, pues la salvación suprema era también para Lao-tzu un estado anímico, una unión mística, no un estado de gracia que se autocomprobaba mediante la acción, como en la ascética de Occidente. Hacia afuera este estado, como toda mística, actuaba, no condicionado racionalmente, sino sólo psicológicamente: el sentimiento universal de amor, de carácter acósmico, es la consecuencia típica de la euforia sin objeto de estos místicos en el éxtasis *apático* que les era característico, implantado quizá por Lao-tzu. Este hecho puramente psicológico fue interpretado también aquí de un modo racional: Cielo y Tierra, en tanto dioses supremos, se legitiman a través del absoluto desinterés de sus do-

¹⁴ Para todo lo que sigue, cfr. especialmente De Groot, quien hace un notable hincapié en el carácter secundario de la división.

naciones a los hombres, a través de aquel bien incondicional que sólo es propio de la divinidad y que es el fundamento —he aquí el sesgo macrobiótico de la doctrina— de la *duración* de estos poderes naturales, cercana al menos al Tao, único eterno. La propia conducta del místico se rige por esta pauta en cuanto que interpreta racionalmente el estado interior fisiológicamente condicionado. La conservación de la propia bondad y humildad mediante una vida escondida intramundana es en todas partes el contenido de la mística; aquella fragilidad de la relación del místico con el mundo, que minimiza, cuando no la suprime absolutamente, la acción, la única *confirmación* posible de su estado de gracia, pues la única prueba posible es que el mundo no le inquieta. Ellas son al mismo tiempo, según la teoría de Lao-tzu que acabamos de mencionar, la mejor garantía de la propia *duración* en la vida terrena, es más, quizá más allá de ésta. Lao-tzu (o su intérprete literario) no ha desarrollado una doctrina de la inmortalidad, propiamente dicha; ésta parece ser un producto más tardío. Sin embargo la idea de una existencia en un eterno paraíso, en un Tao perfecto, es posiblemente bastante antigua, pero no la única determinante. En el mismo Lao-tzu la consecuencia directa, al menos primaria, de la posesión mística de la salvación era más bien la minimización del obrar mundano. Lao-tzu ha insinuado a lo sumo, pero no sacado, ciertas consecuencias de toda religiosidad mística. El «santo», a quien coloca sobre el ideal confuciano del «gentleman», no sólo no precisa de la virtud mundana, sino que ésta es más bien fundamentalmente peligrosa como posible alejamiento de la salvación propia; en la formulación paradójica tan querida por los chinos la virtud mundana y su sobreestimación son un signo de que el mundo se ha vuelto impío y ateo. Para él, el mundo gobernado por la virtud cardinal confuciana del «*li*», el «decoro», ocupa el lugar ínfimo. De todos modos, ese mundo está, quiérase o no, ahí y es preciso adaptarse a él.

Esto sólo es posible mediante relativizaciones de alguna especie, pues Lao-tzu no ha sacado precisamente la consecuencia del rechazo decidido del mundo, sobre todo del repudio del ideal del gentleman (*chün tzu*) vigente en el estamento de los mandarines. Si lo hubiera hecho así, quizá no hubiera llegado hasta nosotros rastro alguno de su pensamiento. Exigía sencillamente frente a la «pequeña» virtud de la adaptación al mundo, del confucianismo, la «gran» virtud, es decir, la ética absoluta de la perfección frente a la ética socialmente relativizada. Pero tal pretensión no pudo llevarle en último término a consecuencias ascéticas, por un lado, ni a

exigencias positivas en la ética social, por otro. En parte, porque la mística contemplativa no puede engendrar por sí misma tales exigencias; pero también precisamente porque no se sacaron las últimas consecuencias. La oposición personal de Confucio a Lao-tzu (según la tradición, de dudosa realidad, pero creída todavía por algunos especialistas acreditados) estaba condicionada solamente por ciertas consecuencias, fuertemente relativistas, de la mística del último para los ideales *políticos*: de una parte, estaba la tendencia de los literatos racionalistas hacia el centralismo del Estado de bienestar, regido racionalmente por funcionarios; de otra parte, el místico propugnaba la autonomía y autarquía mayores posibles para cada territorio del Estado, como pequeñas comunidades que podrían constituir un lugar de sencilla virtud campesina o burguesa; de ahí el lema, *mínima* burocracia posible, del místico, cuya autoperfección no podía ser fomentada en modo alguno por la política civilizadora activa del Estado. «Que el señor arroje su espíritu orgulloso, sus muchos deseos, su natural lisonjero, sus planes libertinos»: advertencia a Confucio que la tradición atribuye a Lao-tzu con ocasión de su famoso encuentro, y con una fundamentación tan evidente desde el punto de vista del místico, como insuficiente desde el del ético social racionalista: «Todo ello carece de utilidad para tu persona», es decir, para la consecución de la *unio mystica* con el principio divino del «Tao». Esta consecución de la «iluminación» (*ming*) mística, en base a la cual todo lo demás carece después de importancia para el hombre, era para el fundador del confucianismo —si es posible deducir algo de sus expresiones transmitidas— inalcanzable personalmente, un objetivo situado fuera de los límites de su talento. La asombrosa denominación de Lao-tzu como «dragón», atribuida a Confucio, lo pone de manifiesto. El concepto de la santidad (*hsing*), fundamental para Lao-tzu, no juega papel alguno en el sistema confuciano. No es que sea desconocido, sino que Confucio lo considera como algo apenas alcanzado jamás, siquiera por él mismo; por esta razón no tiene relación con el ideal confuciano del chün tzu, el hombre «cultivado». O se lo interpreta reduciéndolo, como en Mencio, a un gentleman llegado a la perfección. Por el contrario, el signo ideográfico para el concepto de santidad de Lao-tzu expresa humildad, y el concepto, en tanto una categoría de la autosalvación rigurosamente individualista, se sitúa por sus consecuencias en la dirección exactamente opuesta al ideal confuciano orientado por el modelo de la educación y adaptación al mundo y a la sociedad, tal como estén. Por idéntica razón por la que el místico occidental rechaza sin

excepción la teología como aquello que propiamente aparta de Dios, rechaza también Lao-tzu a estos escribas, representantes aquí de la teología. Y al igual que contra toda mística consecuente de la autosalvación, la acusación típica y muy natural contra la de Lao-tzu por parte de la ética social encaminada al dominio y ordenación de la vida real (en el presente caso, por tanto, procedente del confucianismo) es la de «egoísmo». De hecho, practicada consecuentemente, la mística podía buscar solamente la salvación propia, pero sobre los demás podía pretender influir *sólo* mediante el ejemplo, no a través de la propaganda ni de la acción social. Por tanto, con plena consecuencia, tuvo que rechazar totalmente la acción intramundana como irrelevante para la salvación de las almas. Se encuentran, por tanto, suficientemente marcados algunos atisbos de un apoliticismo de principio. Ahora bien, el rasgo característico y la fuente de todas las paradojas y dificultades del sistema de Lao-tzu reside en que *no* es consecuente con ello.

También Lao-tzu (o su intérprete) pertenecía a la misma capa social que Confucio y también para él, como para cualquier chino, algunas cosas eran por sí mismas absolutamente evidentes. En primer lugar el valor positivo del gobierno, en inevitable contradicción con el objetivo de la salvación propia más allá del mundo. Tal valor se derivaba sobre todo de la figura del soberano, aceptada universalmente como carismática: también para Lao-tzu el bienestar de los hombres dependía en último término de las cualidades de aquél. Sólo que la consecuencia que se seguía de ello para el místico era que el gobernante debía poseer personalmente el carisma del misticamente unido con el Tao y que esta liberación mística debería también alcanzar como un don, a los súbditos, a través del efecto carismático de sus cualidades. Entre tanto, al hombre ético social, no místico, le bastaba que el gobernante fuera permitido como tal por el Cielo y que sus virtudes fueran adecuadas como *ético-sociales* a los ojos de los espíritus. No menos común a ambos, o al menos a los sucesores de ambos, era la aceptación de todo el panteón oficial así como la creencia en espíritus (con todo, el Tao Teh Ching estaba probablemente poco afectado por la magia). Un chino educado, orientado a la política práctica, no debía rechazar todas estas cosas. Puesto que a la educación china, y en lo fundamental a la india, no les fue viable introducir la idea de un dios creador, personal, supramundano y gobernador del universo que movía todo lo creado según su voluntad y frente al cual toda criatura era *impía*, les estaba cerrado el camino hacia una ética ascética, orientada por la oposición de Dios y criatura. Se

entiende por sí mismo que la religión vigente, esencialmente animista, significara al cabo muy poco para el místico que buscaba la liberación. Ya hemos visto, y seguiremos viéndolo una y otra vez, que el caso era el mismo para el ético social instruido en el confucianismo. Pero uno y otro poseían la misma convicción: un buen orden en la gobernación del mundo sería el mejor medio de mantener en paz a los demonios. En este gesto carismático de la creencia en demonios residió una de las causas que impidieron, incluso a los discípulos de Lao-tzu, sacar consecuencias políticas radicales. Por otro lado, se entiende perfectamente que para una capa intelectual de funcionarios y aspirantes a cargos de un Estado patrimonial fueran del todo inaceptables la búsqueda individualista de la salvación y la rendida humildad del místico, pero sobre todo la exigencia de cualidades *místicas* carismáticas del soberano y de los gobernantes, como inaceptable era para la iglesia episcopal romana el requisito del carisma pneumático *personal*. Por eso era evidente que el Estado burocrático del racionalista saliera victorioso en la práctica política. Todo ello se dio en tal grado que —aunque se tiene siempre la impresión de que sólo un chino puede interpretar correctamente el confucianismo en sus detalles— la ciencia europea está en cierto modo de acuerdo en que posiblemente ningún chino legítimo sería capaz de revivir las concepciones de Lao-tzu (o de su intérprete) en su originario contexto espiritual.

Las consecuencias éticas de la mística de Lao-tzu, tal como se dieron en sus sucesores o en aquellos que se presentaban como tales, debieron contribuir plenamente a asegurar al confucianismo su predominio. A ello contribuyó la inconsecuencia interna de la actitud de los místicos.

En el mismo Lao-tzu, como en la mayoría de las veces en la mística contemplativa, falta cualquier oposición *activa*, motivada religiosamente, contra el mundo: la exigencia de sobriedad racional, contemplativamente condicionada, está motivada por la creencia de que alarga la vida. Pero falta en absoluto la tensión entre la divinidad y la criatura, que sólo estaría garantizada por la fe en un ser creador y gobernador del mundo, personal, sobrenatural y extramundano. Para Lao-tzu era también un punto de partida evidente la bondad de la naturaleza humana. Y puesto que no se dedujo la consecuencia de la indiferencia frente al mundo, o incluso la del rechazo del mismo, sino solamente la de la minimización del obrar mundano, desde el conjunto de la ética social intramundana, válida como era para el mundo real, pudo surgir únicamente una exacerbación hedonista del utilitarismo económico confuciano. El

místico «goza» del Tao. Los otros, quienes no pueden o no quieren esto, han de disfrutar de lo que les sea alcanzable. En esto se expresa claramente una oposición de principio contra el confucianismo respecto de la cualificación ética y religiosa de los hombres. Para el confuciano el hombre común, por oposición al hombre notable, era aquel que *sólo* piensa en las necesidades corporales; pero precisamente quería ver eliminado desde arriba este estado indigno mediante la creación de bienestar y por la educación, pues la virtud era en sí misma accesible a todos. Como hemos visto, no existían para él diferencias cualitativas entre los hombres. Por el contrario, para el místico *taoísta* la diferencia entre el místicamente iluminado y el hombre mundano era la de la capacidad *carismática*. Aquí se manifiesta el aristocratismo sagrado y el particularismo de la gracia, propio de toda mística: en la experiencia de la *diversidad* de la cualificación religiosa de los hombres. Quien no tenía la iluminación estaba —expresado en términos occidentales— fuera de la gracia. Tenía que y debía permanecer tal como era. «El señor debe llenar el vientre de los súbditos, no su espíritu, hacer fuertes sus miembros, no su carácter»; a esta singular conclusión llega la práctica del aristocratismo de la iluminación, enemigo de los literatos, en un escritor que suele considerarse como perteneciente a la escuela de Lao-tzu, fundada en él en la aversión al saber literario, que obstaculiza ciertamente la verdadera iluminación. En la medida en que el gobernante místicamente iluminado no podía influir de un modo directo carismática y ejemplarmente por medio de su mera presencia, era preferible que se abstuviera de toda actividad: hay que dejar marchar las cosas y los hombres como puedan y quieran. Los males realmente peligrosos eran los demasiados conocimientos de los súbditos y la excesiva solicitud gobernante del Estado. Sólo la absoluta sumisión a los órdenes cósmico y social conducían a la «quietud», a aquel dominio de las pasiones que, por lo demás, también en la doctrina salvadora de Lao-tzu era fomentado con la música, con el ejercicio devoto de las ceremonias, con el silencio y con el aprendizaje sistemático de la ataraxia. En consecuencia, a la tendencia a la tutela patriarcal de los súbditos oponía ya el Tao Teh Ching, atribuido a Lao-tzu, la exigencia de la mínima intervención posible, pues la felicidad del pueblo se nutre con toda certeza de la armonía del cosmos. Teorías no intervencionistas crecían también, como ya vimos, sobre el suelo de la doctrina ortodoxa. Eran deducibles de modo extraordinariamente fácil de la idea de la armonía providencial (el Tao) del mundo, idea que había conducido ya muy al principio a teorías

sobre la armonía de intereses entre las clases, casi al modo de Bastiat, y correspondían al carácter poco intensivo y a la fragilidad de la Administración frente a la vida económica. La actitud del taoísmo heterodoxo era incluso más consecuente en este punto. Pero debido a su infraestructura místico-contemplativa faltaba absolutamente a este «manchesterismo» chino, y concretamente al taoísta, la nota activa de la «ética profesional» que sólo una moralidad laica ascéticamente orientada, que surge únicamente de la tensión entre voluntad divina y órdenes mundanos, hubiera podido darle. Por eso mismo, la virtud taoísta del ahorro, tan fuertemente encarecida, tampoco comportaba un carácter ascético, sino esencialmente contemplativo; a este respecto el objeto concreto de la disputa con la ortodoxia era el ahorro en los costos de las honras fúnebres.

Aunque hayamos hablado repetidas veces de «sucesores» y «discípulos» de Lao-tzu, tales denominaciones no corresponden a la realidad. Prescindiendo de las formas que haya adoptado históricamente su doctrina personal, Lao-tzu no dejó una «escuela». Con todo, mucho tiempo antes de Ssu-ma Ch'ien había ya filósofos que se remitían a él, y la mística tuvo en China en tiempos muy posteriores, históricos, algunos representantes importantes que, al menos en parte, se consideraban discípulos suyos. Esta evolución nos interesa aquí sólo en algunos puntos.

La tradición (semilegendaria) describe la *oposición* personal entre Confucio y Lao-tzu. Pero no podría hablarse aún de una «oposición de escuelas» y menos aún de una oposición que hubiera separado de un modo exclusivo a *estos* dos adversarios. Lo que se daba era más bien una diferencia, aunque marcada, de *temperamentos*, de modos de vida y de posturas, sobre todo respecto de los problemas prácticos de la vida pública (cargo). La oposición de *escuelas* fue acuñada a todas luces (De Groot) por vez primera por el nieto de Confucio, Tzu Ssu, de una parte, y definitivamente quizá, de otra, por la polémica tan sutil de Chuang. Es una cosa cierta, y puesta de relieve por los especialistas (sobre todo por De Groot) que la tesis (teórica) más importante, inaceptable para los confucianos y para su maestro, era la del rechazo típicamente místico del *saber* racional en tanto medio de influir en el bienestar propio o general. Cualquier otra cosa habría sido tolerable. En especial, De Groot destaca agudamente que incluso el «quietismo» (*wu wei*) no era tan extraño a los confucianos. De ello era responsable el origen común en los antiguos «pensadores» solitarios: Sólo que la vieja actitud se había modificado fuertemente bajo la presión de los

negocios políticos de los «sofistas» en la época de los Estados parciales. ¿Cómo debía uno adaptarse al Tao, que los «antiguos» habían poseído, sin un conocimiento seguro de los auténticos ritos, sólo alcanzable a través del estudio? Tras esto estaba, naturalmente, la profunda oposición entre la mística indiferencia respecto al mundo, en un lado, y la adaptación al mundo y la voluntad de reformarlo, en el otro. Precisando las formulaciones de Lao-tzu, formuló Chuang-tzu el antagonismo hacia los confucianos en los siguientes puntos: 1) afán de «comprender» significa propensión a lo externo, 2) afán de «razonar»: propensión al ruido (palabras), 3) aspiración a la «filantropía»: desconcierto del propio ejercicio de la virtud, 4) al cumplimiento de los deberes: rebelión contra las leyes de la Naturaleza (el poder supremo del *Tao*), 5) al «*Li*» (reglas): propensión hacia exterioridades, 6) a la música: propensión a las malas costumbres, 7) a la santidad: propensión a la artificiosidad, 8) a la sabiduría: sutilidad¹⁵. Los puntos 1, 2, 5 y 8 debieron ser los más aborrecidos por los confucianos, pues las cuatro cualidades cardinales del hombre confuciano eran: *shen*: filantropía; *li*: reglas de vida; *i*: generosidad (deberes); *chi*: sabiduría, y de ellas *li* y *chi* eran las más importantes. Cualquier cosa que se apartara de esto era hereje y no clásica (*pu ching*), incorrecta (*pu tuan*) y falso tao moralmente dudoso (*tso Tao*).

La escisión existía desde los ataques de Tzu Ssu. Sin embargo, la disputa comenzó a agravarse con el desarrollo de las escuelas y con la competencia por las prebendas y el poder. Efectivamente, a pesar del principio *wu wei* y del desprecio de los cargos, los literatos posteriores que se sentían como «sucesores» de Lao-tzu intentaron, al menos ocasionalmente, crear una organización parecida a la de los literatos confucianos. El *Tao Teh Ching*, no considerado hereje en su totalidad por los confucianos, pero rechazado siempre (al igual que las obras de Chuang-tzu y las de Kuang Chung, por no clásico) es decir, *no* contado entre los escritos «sagrados», fue incluido por los emperadores, al menos en una ocasión por corto tiempo, entre los clásicos que los candidatos tenían que estudiar para su examen. Por su parte, los confucianos pusieron en práctica su tesis de la importancia de la sabiduría como virtud (incluso la del emperador, el cual *cuando* es «sabio», y *sólo* entonces, puede obrar «con tranquilidad») mediante la confección de las gigantescas enciclopedias oficiales (*Ku chin t'u shu chi ch'en*, publicada en

¹⁵ DE GROOT, *op. cit.*

1715). La importancia decisiva del carisma del emperador, que el *Sbu Ching* contenía ya expresamente, no fue jamás puesta en duda por ninguno de ambos partidos; sólo la *interpretación* era diferente.

6. LA MACROBIÓTICA TAOÍSTA

Con una tendencia general de todo el sistema de valores chino vino a confluír el desarrollo de una escuela especial basada en la doctrina de Lao-tzu: el aprecio de la pura vida *física* como tal, por consiguiente, de la vida *larga*, y la creencia de que la muerte era, por tanto, un mal absoluto, que debería ser evitable para un hombre *realmente* perfecto. Pues, el realmente perfecto (*chen, ching, hsin*) debe ser, efectivamente, invulnerable y mágicamente dotado¹⁶. De lo contrario ¿en qué debería comprobarse su perfección?¹⁷ Este criterio de evaluación era muy antiguo. Gozaba de gran estima la aquilea, cuyas combinaciones en las conocidas alineaciones oraculares del *I Li* juegan tal papel; igualmente, las tortugas adquirieron por su longevidad el papel de animales oraculares. Según la creencia confuciana, el ejercicio de la virtud y, en especial, los estudios, tienen efectos macrobióticos, así como el silencio y la evitación del esfuerzo corporal, sin caer en la inactividad absoluta. Pero, sobre todo la gimnasia respiratoria, ya mencionada arriba, se desarrolló como medio macrobiótico. Plantas macrobióticas se convirtieron en medicamentos específicos y se practicaba la búsqueda sistemática del elixir de la vida; ya hemos visto que precisamente por esta razón Shih Huang Ti prodigó a su favor a esta escuela. Puesto que la limitación de la excitación y la vida tranquila producían, según la experiencia, efectos macrobióticos (el *wu wei* de los anacoretas y místicos), la tesis parecía irrefutable: la evitación de las pasiones era la *primera* virtud cardinal macrobiótica. Sobre esta base prosiguió el desarrollo bajo el influjo de la demoniología común a ambos partidos. Una vez avanzada la sistematización de la macrobiótica, correspondía después racionalizar la magia apotrópica y terapéutica. Así sucedió en realidad, y los resultados *teóricos* se convirtieron, en sus principios esenciales, en patrimonio común de ambas escuelas, quedando la utilización

¹⁶ En Wan Fei (s. III d. de C.). Cfr. DE GROOT, *op. cit.*

¹⁷ Véanse a este propósito las inscripciones arriba citadas.

práctica en manos de la escuela no-clásica, pues para los confucianos *todo* alejamiento respecto del dogma de que únicamente la *virtud* (clásicamente orientada) es todopoderosa, perjudicaba la unidad de la ética y —no lo olvidemos— el influjo sobre el emperador, el cual era influido constantemente por el harén en favor de la magia. Precisamente este sesgo *puramente* mágico de la doctrina de Lao-tzu acerca del Tao posibilitó y provocó realmente el ingreso de la totalidad de los antiguos magos en esta comunidad. Era en el Sur, en el exuberante territorio agrícola, donde éstos eran más numerosos y allí fue sobre todo donde se produjo este movimiento.

La agrupación del maestro con los discípulos en la soledad, fuera de las ciudades, fue tanto en China como en la India (y al contrario que en Occidente) el embrión de los monasterios «taoístas». De la misma manera que no está claro en qué medida fuera influido Lao-tzu por modelos indios, debido a su autonomía espiritual, así tampoco es posible solucionar plenamente el mismo problema respecto de los monasterios taoístas. El taoísmo con sus centros eremíticos preparó quizá el camino al budismo, y la competencia budista debió acelerar el movimiento monástico taoísta, en tanto movimiento hacia la *asociación* organizada de los eremitas. La independencia del taoísmo parece probarse clarísimamente en el hecho de que algunos, justamente sus más característicos funcionarios, los magos, no vivían en comunidades monásticas¹⁸. El taoísmo se había derivado de la *interpenetración* de la doctrina de los intelectuales de la huida del mundo y de la *ocupación* intramundana, antiquísima, de los magos. Los «Tao-shih», sus auténticos practicantes, vivían en el mundo, casados, y ejerciendo su arte como profesión; motivaron la fundación masiva de altares a todos los santos posibles —abandonados con frecuencia tras breve tiempo por no haberse acreditado—, establecieron en el siglo XVI la compilación oficial de prescripciones y liturgias¹⁹ y llegado el caso hicieron también política.

¹⁸ Esto es aplicable *también* al budismo mahayana con sus «bonzos» como clero propiamente dicho. Pero en éste, y *no* en el taoísmo, está muy claro el carácter secundario de fenómeno.

¹⁹ Según mis informaciones, el *Tao Tsang* no ha sido traducido y parece no abundar.

7. LA HIEROCRACIA TAOÍSTA

Apenas extendido por todas partes, el taoísmo había adoptado ya una sólida organización hierocrática. En la provincia de Kiangsi un clan de carisma hereditario había monopolizado la fabricación de elixires de la vida²⁰ y se había apropiado del nombre *t'ien shih* (maestro celestial). Un seguidor del Chang Ling, que en tanto consejero de los Han había escrito sobre arte respiratoria, fundó en los revueltos tiempos de la debilidad de la dinastía Han una organización que con un aparato administrativo propio, impuestos y estricta disciplina compitió con éxito con las autoridades políticas y fundó finalmente en Szechwan un «Estado eclesial» autónomo, que al principio existió como organización secreta de tipo camorra: el *t'ai-p'ing tao* (Imperio de la Paz, precursor, por lo demás, de la moderna formación política, de la que hablaremos más adelante). Denunciado por un apóstata en el año 184, prohibido y perseguido por los Han, el Estado Hierocrático se sostuvo a consecuencia de la llamada «rebelión» de los pañuelos amarillos» (una típica organización del Sur contra el Norte) en una encarnizada guerra de religión (la primera en su género) contra el Gobierno, hasta que en el año 215 después de C. su jerarca supremo encontró sensato someterse al general Wei en calidad de príncipe tributario²¹ una vez que éste le había confirmado y reconocido como tal con grandes honores. Por obra del gobierno se diluyó grandemente su poder temporal; se convirtió oficialmente, según la acertada expresión de Grube, sólo en el «jefe de la lista de los conducidos por los dioses» —aunque no el único—, encargado de los casos de canonización. Además del culto a los antepasados la apoteosis de *seres humanos* era la fuente de un número enormemente hinchado de dioses «no clásicos», «taoístas», ignorados por el culto clásico, y cuyo supremo *P'an Ku*, El Rey del Cielo, entronizado con sus esposas en el Monte de Jaspe del Oriente, fue tomado de la antigua figura divina del Señor de los Cielos.

El poder que los *tao shih* se atribuían sobre los *demonios* fue la

²⁰ Véase también a este propósito De Groot, que sigue la hagiografía de Ko Hung.

²¹ Se ha utilizado la literatura al uso y DE GROOT, *op. cit.* No me ha sido posible acceder a la ponencia de De Groot en *Transactions of the 2d. Intern. Congr. for the Hist. of Rel.*, Oxford, 1907, vol I, así como tampoco IMBANET-HUART, «La légende du premier pape taoïste et l'histoire de la famille pontificale du Tschang» (*Journ. As.*, nov-dic. 1884, p. 389).

base de su entonces incipiente trayectoria *política*. Efectivamente, en la lucha entre los literatos y las fuerzas que les eran adversas encontramos siempre a los taoístas en el bando opuesto a los literatos. Al principio eran «aristocráticos»: los señores feudales, desprovistos de educación, los necesitaban como instrumentos. Su animosidad contra los ritos y ceremonias confucianas²² y contra el empeño confuciano por el orden y la educación los hacía útiles a la actitud de que «el pueblo debe permanecer ignorante». Ésta era su posición en la época de Ssu-ma Ch'ien; sólo en el año 124 lograron los literatos imponerse a los taoístas, reservándose *todas* las prebendas y reclutándose de todas las partes del Imperio la crema de los 70 literatos de la Corte²³. Pero más tarde cuando al decaer el feudalismo surgió el sultanato, que apoyado en eunucos generales y favoritos no instruidos, era el adversario principal de los literatos, los taoístas se pusieron regularmente de su parte. Cualquier resurgir del poder de los eunucos acarrea el influjo político de los magos. Esta lucha, que terminó siempre con la victoria de los literatos —en especial bajo la dinastía pacifista de los Manchú—, se prolongó hasta el gobierno de la Emperatriz Viuda. Y no hay que hacerse ideas equivocadas, basadas en nuestro concepto de confesión religiosa: *incluso* el mandarín confuciano hacía uso de los taoístas para *determinados* servicios²⁴, como el griego clásico usaba también a los «profetas», normalmente despreciados, y (más tarde) a los horoscopistas. La perennidad del taoísmo se debe precisamente a que los mismos confucianos vencedores no se plantaron el objetivo de exterminar la magia en general, y, en especial, la taoísta; su único objetivo fue la monopolización de las prebendas oficiales.

A pesar de todo, no lo consiguieron, al menos de una forma total. Veremos más adelante qué razones (geománticas) impedían con mucha frecuencia el derribo de las edificaciones. Pero, al tener que dejar en pie los monasterios, había que tolerar también, quisiera o no, a sus moradores. Esto fue aplicable también a los budistas, como ya veremos. La demoniología y la magia, presentes en *todas* las capas de literatos, hacían que éstos evitasen enojar a los «espíritus», incluidos los no clásicos. Por esta razón los taoístas

²² Sobre esta animosidad cfr. CHAVANNES, vol. III, p. 210, nota 1, acerca del tratado «Ritos» de Ssu-ma Ch'ien.

²³ Cfr. el prólogo de Chavannes a Ssu-ma Ch'ien. Éste reprochaba a sus enemigos los constantes ascensos.

²⁴ Así, por ejemplo, Jung Lu en 1903.

siguieron tolerados oficialmente y también, en cierto modo, reconocidos. El rango oficial de los Tao Lu Ssu, subordinados al Chan T'ien Shih, el archijerarca taoísta, es una réplica del de los jefes budistas. En determinados templos oficiales existen puestos sacerdotales oficiales taoístas, generalmente 1) un director, 2) un hierofante, 3) un taumaturgo (para casos de sequía e inundación), 4) simples sacerdotes²⁵. Inscripciones de algunos príncipes vecinos que se hicieron independientes, muestran rasgos de claro marchamo taoísta²⁶. El rechazo absoluto del taoísmo por el edicto sagrado de K'ang Hsi y por todos los soberanos manchúes no modificó en lo más mínimo la situación.

8. LA POSICIÓN GENERAL DEL BUDISMO EN CHINA

Antes de que volvamos a la «imagen del mundo» específicamente china, lograda en común por ortodoxos y heterodoxos, notemos aquí anticipada y brevemente que desde el punto de vista político la situación del budismo era muy similar. Fue importado de la India como cantera fácil de funcionarios administrativos con conocimientos de escritura y como un medio más de domesticación de masas²⁷.

El carácter del budismo reformado (*mahayana*), aliterario y específicamente orientado a la dimensión sentimental *femenina*, lo convirtió en la confesión preferida en el harén²⁸. Una y otra vez encontramos en los eunucos a sus favorecedores, como lo fueron del taoísmo, en especial en el siglo XI bajo los Ming²⁹.

Además del citado interés político-económico y mercantilista del confucianismo (y, naturalmente, de la disputa por las preben-

²⁵ Cfr. el léxico oficial de cargos del Estado chino de W. Fr. MAYER, *The Chinese Government*, Shanghai, 1878, p. 70.

²⁶ Como los ya citados del rey Nan Chao, ed. Chavannes, *Journ. Asiat.*, 9, ser. 16, p. 1900.

²⁷ Para más amplia información del origen, proceso y efectos de la recepción, véase la historia del *budismo*. Aquí exponemos sólo unas determinadas dimensiones *formales*.

²⁸ Sobre esto hablaremos en su lugar. No fue el budismo originario.

²⁹ Cfr. la anotación de los casos en el *Yü chuan t'ung chien kang mu* del emperador Ch'ien Lung. Ejemplos: en 1451 fueron ordenados 50.000 bonzos a pesar de las protestas de los confucianos (p. 288 en Delamarre); en 1452 el eunuco más importante era seguidor de Buda (p. 292, *eod. loc.*) y, por tanto, enemigo de los funcionarios; en 1481 un bonzo llegó al cargo de gran limosnero (p. 379) siendo depuesto más tarde en 1487 (p. 385), tras la caída de un aerolito, por exigencias de los funcionarios.

das) la hostilidad confuciana hacia el sultanato, que era apoyado por los budistas, fue la constante básica de las terribles persecuciones. Sin embargo, como en el caso del taoísmo, tampoco se logró «exterminar» realmente al budismo, a pesar del rigor explícito de los edictos del Emperador y de todas las sociedades secretas aliadas con él («lotos blancos»). Aparte de las razones geománticas que comentaremos, fue *también* decisivo, una vez más, el hecho de que había ceremonias de las que el ciudadano chino no *quería* prescindir y que sólo ofrecía el budismo, especialmente los funerales, y que la fe en la transmigración de las almas una vez asentada firmemente siguió siendo *una* de las más populares concepciones del más allá. Por esta razón se encuentran, al igual que taoístas, también prebendados budistas reconocidos³⁰, cuya posición no nos va a ocupar todavía aquí. Volvamos ahora de nuevo al taoísmo.

El carácter aliterario y antiliterario del taoísmo tardío fue la razón —y esto es lo que nos interesa— de que enraizara fuertemente (*¡no* exclusivamente!) en los círculos de *comerciantes*: un paradigma muy claro (que encontraremos con frecuencia) de que las solas condiciones *económicas* no han determinado en ninguna parte el tipo de religiosidad de una capa social³¹. Pero, por otro lado, su peculiar naturaleza no podía ser irrelevante para el estilo de vida de los comerciantes. En efecto, constituía una macrobiótica, terapéutica y apotropía mágica absolutamente antirracional y además —digámoslo claramente— de muy segundo rango. Prometía lograr *todo esto*: evitar la muerte temprana —considerada por él como castigo por los pecados³²—, disponer favorablemente al dios de la riqueza (taoísta, no clásico) y a los numerosos funcionarios canónicamente divinizados y dioses funcionales. Naturalmente, era imposible encontrar en él, menos que en cualquier otra parte, algo así como una «*ética* burguesa». Por lo demás, este taoísmo tardío no nos interesa, sencillamente, aquí sino sólo en sus efectos indirectos y negativos.

³⁰ Cfr. el libro de cargos oficiales de Mayer. La elección de los *shen lu ssu* (superiores), de los cuales hay dos por cada distrito, se realiza por las autoridades locales entre los *fang chang* (más ancianos) del monasterio; los superiores cuidan del buen comportamiento de los bonzos.

³¹ Como se ha sostenido frecuentemente, frente a los anteriores trabajos sobre el puritanismo.

³² Incluso por la ortodoxia. Cfr. Se Ma Tsien, ed. Chavannes, T. I, p. 196: «El cielo no envía por sí mismo la muerte prematura, sino que se guía por la conducta de los hombres». Cfr. también los documentos monumentales citados en el n.º II, al final.

9. LA SISTEMATIZACIÓN RACIONAL DE LA MAGIA

La *tolerancia* común a la ortodoxia y a la herejodoxia y el *cultivo* positivo de la magia y de las concepciones animistas, tan característico del taoísmo, decidieron en la práctica la pervivencia de su enorme poder en la vida china. Echemos una mirada a los efectos. De un modo general puede afirmarse: todo tipo de *racionalización* del saber y de la habilidad empíricos, tan antiquísimos en China, se ha encaminado en la dirección de una *imagen mágica del mundo*. La astronomía devino astrología, en la medida en que no era ciencia cronológica. Como tal era antiquísima y estaba al principio dirigida a la distribución de las tareas agrícolas entre las estaciones del año. La técnica era primitiva y en ningún modo alcanzaba los resultados babilónicos. Con la nueva redacción del calendario bajo Shih Huang Ti, enemigo de los literatos, se inició el apogeo de la *cronomántica*: una mera distribución de los trabajos, según analogías y concepciones macrocósmicas, en días fastos y nefastos (no en general, sino para cada cosa *concreta*). Los «Ta Shih» («altos escritores») en tanto autoridades del calendario, idénticos originariamente a los analistas, ingresaron en el departamento oficial de astronomía y astrología. Sin embargo, el *negocio* cronomántico, de la mano de las masivas reimpresiones del *Shih Hsien Shu* (calendario, manual cronomántico) editado por el gobierno, se convirtió en una fuente de ingresos de los «maestros de día», los cuales debían ser consultados para la elección de una fecha.

Por otro lado, la *astrología* estaba en estrecha relación con la antiquísima meteorología. Las conjunciones astrales, la visibilidad de Venus, el tipo de brillo de las estrellas, la comprobación de los vientos, propiciada al principio por la importancia de los alisios, como supone De Groot³³, pero también los terremotos, desplazamientos de montañas, los aerolitos, los nacimientos monstruosos, e incluso la interpretación de manifestaciones *casuales* de *niños* (en tanto mediums especialmente directos) y toda otra «meteorología» mágica de tipo semejante propiciaron el surgimiento de una enorme literatura encaminada exclusivamente a comprobar si los «espíritus» estaban, o no, tranquilos. En caso negativo, correspondía a la jefatura del Estado dictaminar qué habría de hacerse. Los *wu* y los *shih*, antiquísimos magos meteorológicos y conjuradores

³³ *Universismus*, p. 343. Como podrá apreciar el lector, usamos este libro *por doquier*.

de lluvia que ejercían esta práctica, eran considerados como «taoístas»; no era raro tampoco que fueran mujeres histéricas (videntes) las que practicaban de modo especialmente lucrativo este oficio.

La *terapéutica*, y la farmacología, tan relacionada con ella, que en otros tiempos habían ostentado logros empíricos considerables, fueron racionalizadas de forma totalmente animista. Ya hemos mencionado qué plantas macrobióticas proporcionaban los medicamentos *shen-jo*; crecían de modo exuberante, al igual que los árboles de la vida de los hebreos, en el «Paraíso del Occidente», la floresta de la reina *Hsi Wang Mu*. Es preciso dejar de lado la cuestión de hasta qué punto no estaba condicionada *también* la expansión china por la esperanza de hallarlo (como la expedición de *Shih Huang Ti* a la búsqueda del elixir de la vida). Los estadios más antiguos están caracterizados por aquella leyenda (absolutamente creída) del príncipe que oye hablar en sus entrañas a los espíritus de la enfermedad acerca de cómo se instalarán mejor (¡delirios febriles racionalizados de forma animista!). Pero esto es todavía relativamente primitivo respecto de la racionalización ulterior. Elementos, estaciones del año, tipos de sabor, modalidades meteorológicas son relacionados con los 5 (!) órganos humanos —de nuevo macrocosmos con microcosmos—, orientándose por esta relación la terapéutica mágica. Junto a ésta siguió perviviendo como terapia la antigua técnica respiratoria, cuyo objetivo era «almacenar» en el cuerpo la respiración en tanto vehículo de la vida, tal como aconsejaba el *Tao Teh Ching*. A ésta se añadía la gimnasia. Ya *Tang Chuan-shu* (siglo II a. de C.) rechazaba la pasión porque perjudicaba el efecto de la *respiración*; el *Su Wen*, que data ya de nuestra era (según De Groot), era considerado como el manual clásico del modo *científico* de la respiración. A todo ello se añadieron los «*fu*» (pinceladas de los mandarines carismáticos), en calidad de amuletos, y cosas parecidas.

Dejemos, sin embargo, estas cosas tomadas de De Groot. Es incomparablemente más importante el enorme desarrollo de la práctica de la *geomántica*, del *jang shu* o *fêng-shui* («viento y agua»). Los cronomantes (*shih*), tal como los hemos visto siguiendo a De Groot, señalaban el *tiempo* para las edificaciones de toda especie. Pero lo más importante es que llegaron a determinar la *forma* y el lugar. Tras una pugna entre diversas escuelas geománticas, la escuela «de las formas» venció³⁴ en el siglo IX a su adversaria, más *materialmente* animista. Las oportunidades *mucho* mayores de in-

³⁴ Cfr. DE GROOT, *op. cit.*, p. 373.

gresos de estos geomantes debieron contribuir a ello de un modo decisivo. A partir de entonces se dio como cierto que *todas* las formas de montañas, colinas, rocas, llanuras, árboles, hierbas y cauces de agua tenían una significación geomántica; que un único bloque de roca podía proteger por su forma a territorios enteros de los ataques de los demonios; por consiguiente en este terreno no podía haber nada, sencillamente nada, desprovisto de importancia; las tumbas, en especial, terriblemente delicadas desde su punto de vista, eran focos auténticos de influjos geománticos, de tal modo que el control geomántico era imprescindible para *cualquier* tipo de edificación, incluso interior (canalizaciones de agua en las viviendas). En efecto, cualquier defunción en casa del vecino, atribuida a la propia obra de edificación, podía significar venganza; cada nueva excavación podría perturbar a los espíritus de las tumbas y acarrear terribles desgracias. Pero, sobre todo, la explotación minera estaba *constantemente* abocada a irritar a los espíritus en caso de innovaciones; el tendido de vías férreas, las instalaciones fabriles con humo —antes de nuestra era se conocía y usaba el carbón mineral en China— habrían inficionado *mágicamente* regiones enteras. La estereotipización mágica de la técnica y de la economía, anclada en esta creencia y en los intereses crematísticos de los geomantes, excluyó por completo el nacimiento de empresas de transportes y de producción autóctona de corte *moderno*. Fue necesario el arraigo del capitalismo avanzado y el concurso de enormes fortunas de *mandarines* a los capitales ferroviarios para poder superar esta formidable barrera y proscribir progresivamente como «embusteros» a los *wu* y *shih*, así como también a los cronomantes y geomantes. Por su propio impulso esto no habría sucedido *jamás*.

Efectivamente, no era raro el caso en que se hacían *rodeos* de muchos kilómetros por ser peligrosa desde el punto de vista geomántico la construcción de un canal, de una carretera o de un puente, y que se permitiese en orden al *fêng shui*, o «mejoramiento» geomántico de la naturaleza, el establecimiento de monasterios budistas, herejes por tanto, y se impusiera a los monjes, a cambio de fuertes sumas, la obligación de realizar importantes ceremonias de efectos geománticos. Por lo demás, las ganancias de los geomantes en caso de disputas de construcción y asuntos semejantes —cada *parte* se pagaba uno— debían ascender a sumas fabulosas.

De este modo, sobre la capacidad, empírica sin más, de la Antigüedad, cuyos restos encontramos por doquier, y sobre una no

menguada *aptitud*, como lo demuestran los «inventos», se abatió la superestructura de una ciencia *mágico*-racional: cronometría, cronomántica, geomántica, meteoromántica, analística, teoría clásica del Estado mánticamente condicionada, medicina, ética. Si bien la actitud popular y los intereses *crematísticos* de los magos, por tanto la heterodoxia, eran predominantes en este fenómeno, también la casta de los literatos tomó parte decisivamente en tal racionalización. La especulación cosmogónica con el sagrado número cinco (5 planetas, 5 elementos, 5 órganos, etc.), macrocosmos y microcosmos en correspondencia (muy al modo babilónico, pero absolutamente original, como lo demuestra cualquier comparación)³⁵, esta filosofía y cosmogonía «universalistas» chinas transformaron el mundo en un *jardín mágico*. Todo cuento chino muestra el arraigo popular de la magia irracional: desbocados y caprichosos *dei ex machina* discurren por el mundo y lo pueden *todo*; la única ayuda es el contrahechizo. Nada importa a este propósito la racionalidad ética del *prodigio*.

Digámoslo de un modo claro: no sólo no se atajó todo esto, sino que se toleró y, además, se *estimuló* mediante el reconocimiento de la imagen mágica del mundo. También contribuyeron las masivas *oportunidades de ganancia* que ello ofrecía a los *wu*, *bih* y *schi* de toda especie. El taoísmo no era sólo tan tradicionalista como el confucianismo, sino que lo era mucho *más* a causa de su irracionalidad aliteraria. Pero no conoció en absoluto un «ethos» propio: sobre el destino decide la magia, no el modo de vida. *Esto* fue lo que lo separó, en el estadio final de su desarrollo, del confucianismo —como hemos visto— que en este punto mantenía la orientación contraria y para el cual la magia era impotente contra la virtud. Pero el propio desvalimiento frente a la concepción mágica del mundo impidió totalmente que el confucianismo, por mucho que la menospreciase, estuviera jamás en condiciones *internas* de exterminar las concepciones fundamentales, puramente mágicas, de los taoístas. El mínimo atentado contra la magia se percibía como una amenaza al *propio* poder: «¿Quién podrá impedir al emperador hacer lo que le plazca, cuando éste no crea más en los *omina* y en los *portenta*?» Tal fue, por ejemplo, la respuesta decisiva de un literato a la petición de acabar con tal absurdo. La fe mágica pertenecía a los fundamentos *constitucionales* de la distribución china del poder.

³⁵ A la vista del libro de De Groot, parece que la tesis «panbabilónica» ha sido abandonada.

Pero la *doctrina* taoísta —que puede distinguirse de estas sim-plezas mágicas e incluso de la teoría «universista»— tampoco tuvo efectos racionales ni constituyó contrapeso alguno. La doctrina «de las acciones y castigos», un producto de la Edad Media, era consi-derada taoísta y ya hemos visto que con este nombre solía autocali-ficarse también aquella actividad mágica, que no era ejercida por bonzos budistas, sino que estaba, en la medida en que alcanza la historiografía segura, en manos de aquella clase especial de sacer-dotes, o más bien magos, de carácter y extracción plebeyos. Com-partía ésta con el confucianismo, tal como se deduce de lo dicho, una parte de la literatura no ritual. Así, un libro «de bendiciones secretas» parece haberse considerado como común. También eran comunes, como ya vimos, los presupuestos generales mágicos, sólo que éstos se habían desarrollado con enorme exclusividad en el taoísmo, estando además, en contraste con el confucianismo, asociados a promesas positivas para esta vida y el más allá. En ellas residía, en efecto, el valor que para las masas tenían las deidades populares, tan despreciadas por la elegante capa de intelectuales. Lo que el confucianismo omitía, eso mismo era precisamente lo que asumía el clericalato plebeyo del taoísmo: subvenir a la nece-sidad de una cierta sistemática del panteón, por un lado, y a la canonización de probados benefactores humanos o espíritus, por otro. El taoísmo aglutinó en la tríada de los «Tres Puros» al antiguo y personal Dios del Cielo, despersonificado como Yü-huang-shang-ti por la doctrina oficial, con Lao-tzu y una tercera figura de origen desconocido; sistematizó suficientemente a los ocho genios principales (en parte personas históricas) venerados por el pueblo por doquier y al resto de las multitudes celestiales; afianzó al dios de la ciudad (frecuentemente un mandarín canonizado) en su fun-ción de jefe oficial de la lista de los conducidos en orden al desti-no ultraterreno de los habitantes y, por tanto, en señor del paraíso y del infierno; asumió también la organización del culto de éste y de los restantes espíritus de la naturaleza y héroes canonizados, si es que surgía en alguna forma un culto organizado duraderamente. En la mayoría de los casos los medios se procuraban por suscrip-ción y mediante un servicio rotatorio entre los interesados y sólo en las grandes fiestas se celebraban actos litúrgicos por sacerdo-tes.

Además de la fundación de un auténtico culto, no oficial pero tolerado, existió también, ya desde los tiempos de los primeros escritores conocidos que se confesaban «discípulos» de Lao-tzu, una rama esotérica que consideraba a los afortunados con la pose-

sión del *Tao* como portadores de fuerzas sobrehumanas de todo tipo y les atribuía la dispensación de curaciones mágicas a los necesitados.

Esta evolución no es sorprendente si es que, según hemos dicho, existía una conexión histórica real entre este taoísmo esotérico y Lao-tzu u otros místicos. Efectivamente, el desarrollo ulterior de la contemplación, ya de por sí no clásica, y sobre todo el del anacoretismo antiguo, tuvo que conducir directamente desde la unión místico-panteísta con lo divino a la magia sacramental, a la influencia mágica sobre el mundo de los espíritus y a la adaptación práctica a las leyes mágicas de su actuación. Este tránsito ha ocurrido siempre donde no se ha encontrado un camino desde el carisma soterio-aristocrático del poseído de la gracia al ascetismo racional, pues como ya hemos visto en la introducción, apenas hay otra vía a una religiosidad popular, desde el soterio-aristocratismo de la salvación del partícipe en la iluminación.

Por razones políticas, el gobierno chino no ha permitido, ni antes ni en el siglo XIX, tendencias antropolátricas, como las que aparecen en la deformación ritualista cuando la salvación aristocrática de la iluminación se adapta a las necesidades de las masas: el mago poseedor de la gracia se convierte en objeto de adoración y en «salvador» viviente, por su calidad de portador de la sustancia *yang*. En el siglo IV antes de C. se encuentran noticias de veneración paralitúrgica de un carismático viviente —adoración y plegarias para una buena cosecha—³⁶. La praxis posterior de la ortodoxia permitía tal veneración pero sólo respecto de personas fallecidas, en concreto, funcionarios carismáticamente acreditados, mientras que procuraba sofocar cuidadosamente cualquier cualificación de personas vivas como profetas o salvadores, desde el momento en que ésta amenazaba con exceder la inextirpable utilización de especialistas en determinadas técnicas mágicas, y más aún, si amenazaba con conducir a formaciones hierocráticas.

A pesar de todo, el taoísmo, como hemos visto, consiguió ser reconocido por los emperadores una y otra vez. En el siglo XI, junto a los exámenes ortodoxos se instituyeron también unos exámenes taoístas con cinco grados, a la manera de los confucianos. En tales casos se trataba, por tanto, de hacer accesibles los cargos y prebendas a los estudiantes educados en el taoísmo, pero siempre

³⁶ Cfr. DE GROOT, *Religion*, pp. 64 ss. Todavía en un edicto de 1883 (*Peking Gazette* de 18-1-83) se declara punible la adoración de seres humanos vivientes (mandarines).

surgió la protesta de la escuela confuciana que consiguió más tarde excluir a los taoístas del disfrute de los cargos. Aunque la disputa giraba económica y socialmente en torno a la cuestión de quién debía disfrutar de los ingresos fiscales del Imperio, influyó también en estas luchas la profunda oposición interna del confucianismo a todas las formas emocionales de religiosidad y de magia. Como hemos visto, el harén y los eunucos, enemigos tradicionales de los literatos, fueron a través de quienes los magos taoístas se abrieron camino hacia los palacios: en el intento del año 741 un eunuco se convirtió en presidente de la Academia. Y siempre era el espíritu del confucianismo, arrogante, masculino, parecido a los romanos por su racionalidad y sobriedad, el que se oponía a que la excitabilidad histérica de las mujeres y su propensión a la superstición y los milagros se inmiscuyeran en los asuntos de la dirección del Estado. La oposición ha pervivido en esta forma hasta nuestros días. En un informe, citado en otro contexto, de un profesor Hanlin en el año 1878 y con ocasión de la intranquilidad general por una gran sequía, se recomienda con ahínco a las dos emperatrices gobernantes que no la excitación, sino sola y exclusivamente «un espíritu sereno e inquebrantable», aparte del cumplimiento correcto de las obligaciones rituales y éticas del Estado, podría conservar y restablecer la armonía cósmica. El solicitante añade con clara agudeza auténticamente confuciana que no pretende por su parte descubrir los secretos de los demonios y espíritus o poder vaticinar a partir de signos, pero los eunucos y servidores del todavía joven emperador deberían guardarse de la charlatanería supersticiosa que comporta el *peligro de la heterodoxia*. Concluye con el aviso, ya citado, de que las emperatrices deberían afrontar la situación mediante el ejercicio de la virtud y no por otros medios. Este monumento de la mentalidad confuciana, impresionante en su altiva franqueza, muestra al mismo tiempo vestigios inconfundibles del antiguo antagonismo.

10. LA ÉTICA DEL TAOÍSMO

Para el apego de los círculos de comerciantes al taoísmo fue decisivo, como hemos visto, el hecho de que el dios especial de la *riqueza*, por tanto la divinidad protectora del comercio, se contara entre los dioses taoístas. El taoísmo, efectivamente, hizo objeto de veneración a toda una multitud de tales dioses especiales. Así, canonizó como dios de la guerra a un héroe de las tropas imperiales; veneraba a dioses de estudiantes, a dioses de la sabiduría y sobre

todo a los dioses de la longevidad. Pues también aquí, al igual que en los misterios de Eleusis, se encontraba el punto fundamental del taoísmo: en las promesas de salud, riqueza y vida feliz en el más acá y en el más allá. La doctrina de las acciones y retribuciones prevé para cada acción premios y castigos por parte de los espíritus, sea en esta vida sea en el más allá, bien para el actor mismo o bien —en contraste con la doctrina de la transmigración de las almas— para sus descendientes. Las promesas para el más allá atrayeron a un gran público. El taoísmo tuvo que establecer también exigencias morales, ya que la doctrina de que la «vida correcta» del individuo era decisiva para su conducta, y la del príncipe para el destino del imperio y para la armonía cósmica, era tan evidente para los taoístas como para los confucianos. Pero estos comienzos asistemáticos de conexión del destino ultraterreno con una *ética* no tuvieron mayores consecuencias. La magia desnuda, jamás combatida seriamente por la capa culta confuciana, continuó extendiéndose más y más. A consecuencia de ello precisamente, la doctrina taoísta, tal como la hemos descrito, fue evolucionando hacia una terapia sacramental, una alquimia, una macrobiótica y una técnica de la inmortalidad. El instigador de la quema de libros, enemigo de los literatos, quedó asociado a los taoístas por la bebida de la inmortalidad. En los *Anales* se registra su expedición en busca de las islas de los inmortales en el Mar Oriental. Otros gobernantes se volvieron hacia los taoístas en sus intentos de fabricar oro. En el seno de la capa del funcionariado literariamente instruido, que dictaba el estilo de vida de la élite culta, la doctrina originaria de Lao-tzu no fue entendida en su sentido propio y fue tajantemente rechazada en sus consecuencias, pero la magia de los sacerdotes que se arrogaban su nombre fue desdeñosamente tolerada por ser el alimento apropiado para las masas.

Si bien se discute acerca del grado de dependencia, no existe duda alguna entre los sinólogos sobre el hecho de que el taoísmo imitó al budismo, si no en todo, al menos en mucho, tanto en su organización jerárquica, como en la constitución de su panteón (en concreto, la tríada de los dioses superiores), así como en sus formas de culto.

11. EL CARÁCTER TRADICIONALISTA DE LA ÉTICA CHINA ORTODOXA Y HETERODOXA

En sus efectos el taoísmo era esencialmente aún más tradicionalista que el confucianismo ortodoxo. No era de esperar otra cosa

de una técnica de la salvación, orientada de un modo absolutamente mágico, cuyos magos estaban ciertamente interesados en mantener la tradición y sobre todo la tradicional demoniología, tan directamente ligada a su existencia económica. Y tampoco ha de sorprender, por ello mismo, encontrar atribuida al taoísmo la formulación explícita de la frase «no introduces novedades». En cualquier caso no sólo no partía de aquí camino alguno hacia una metodización racional de vida —bien intramundana, bien extramundana—, sino que la magia taoísta debió convertirse en uno de los obstáculos más serios para el surgimiento de un método tal. Los preceptos propiamente éticos en el taoísmo posterior eran —para los laicos— esencialmente los mismos que en el confucianismo. Sólo que el taoísta esperaba de su cumplimiento ventajas personales, mientras que el confuciano esperaba más bien la buena conciencia del gentleman. El confuciano operaba más con la oposición «correcto»-«incorrecto», el taoísta, como todo mago, operaba más con la del «puro»-«impuro». A pesar de su interés por la inmortalidad y por las recompensas y castigos ultraterrenos, permaneció tan intramundantemente orientado como el confuciano. El fundador de la jerarquía taoísta debió hacer suyo expresamente el dicho del filósofo: Chuang-tzu, que deja corta la expresión de Aquiles en los infiernos: «la tortuga prefiere arrastrar viva su rabo por el lodo a ser venerada muerta en un templo».

Es preciso recordar encarecidamente que incluso en el confucianismo ortodoxo la magia conservó un lugar reconocido y tuvo sus efectos tradicionalistas. Cuando todavía en el año 1883, como hemos mencionado, un censor protestaba contra el hecho de que los trabajos de contención en el Hoangho serían ejecutados según la técnica moderna, es decir, de un modo distinto al previsto en los clásicos, estaba jugando sin duda alguna un papel decisivo el temor a molestar a los espíritus. El confucianismo rechazaba sólo de un modo absoluto el éxtasis emocional, característico de los magos populares, y el éxtasis apático, característico de los taoístas; también en general, toda magia «irracional» en este sentido psicológico y cualquiera forma de ascética monacal.

La religiosidad china no podía, pues, establecer a partir de sí misma motivos suficientemente fuertes para un método individual de vida, orientado religiosamente, como era el puritano, ni en su versión oficial político-litúrgica, ni en su versión taoísta. Faltaba en ambas formas el mínimo atisbo de un poder satánico del Mal contra el que tuviera que luchar por su salvación el hombre piadoso en el sentido chino, fuera ortodoxo o heterodoxo. La filosofía genui-

namente confuciana de la vida era «cívica» en el sentido de un optimista racionalismo funcionarial ilustrado, con el matiz supersticioso que acompaña a menudo a toda ilustración. Pero, en tanto moral de la intelectualidad literaria, era de carácter «estamental»: la arrogancia intelectual era su nota específica.

Sin embargo, ni siquiera al convencionalismo, ni al optimismo utilitario más desbordado que pueda imaginarse, podía pasar inadvertido el hecho de que este orden social, el mejor de todos los posibles, en el que la infelicidad y la injusticia tienen que ser únicamente consecuencia de la ignorancia del individuo o de la deficiencia carismática del Gobierno —o, según el taoísmo, de errores mágicamente relevantes—, tampoco satisfacía con frecuencia las exigencias normales, habida cuenta de la distribución real de los bienes de fortuna y de la incertidumbre del destino de la existencia. Tuvo que surgir también aquí el eterno problema de la teodicea y no se disponía, al menos en los confucianos, de un más allá ni de una transmigración de las almas. En consecuencia, en los escritos clásicos se encuentra, levemente insinuada, una especie de fe esotérica en la predestinación. Su concepción tenía un sentido un tanto ambiguo, de acuerdo con el carácter de la burocracia china, que por un lado estaba esencialmente distanciada del heroísmo guerrero, pero que también, al mismo tiempo era una capa de literatos estamentalmente separada de lo puramente burgués. Parece ser que la fe popular carecía de una concepción de la providencia. En cambio, el pueblo desarrolló elementos evidentes de una fe astrológica en el poder de las estrellas sobre el destino del individuo. La esotérica del confucianismo —si es que puede hablarse de tal— no parece ser totalmente extraña a una fe en la providencia. Pero esta providencia —y ello está claro en Mencio— no se refería en general al destino concreto del hombre individual, sino solamente a la armonía y al decurso de los destinos de la totalidad social como tal, como ocurre en todos los cultos colectivos primitivos. Pero, por otro lado, tampoco llegó a consumarse en el confucianismo la concepción —específica de todo heroísmo puramente humano, que ha rechazado por doquier altivamente la creencia en una providencia benefactora— de la predestinación como designio irracional en un sentido semejante al de la *moira* helénica, es decir, como un poder fatalista impersonal que determina las grandes peripecias de la vida del individuo. Confucio consideraba su propia misión, y todo lo que la influía, como ordenada positivamente de modo providencial. Junto a esto se encuentra la fe en la *moira* irracional y, por cierto, en una versión muy

característica. Solamente el «hombre superior», se dice, sabe del destino, y sin fe en el destino no se puede ser un hombre distinguido. Por consiguiente, la fe en una predestinación sirvió aquí, como en todas partes, para cimentar aquel tipo de heroísmo estoico que sólo es accesible al intelectualismo literario, la «disposición» en el sentido de Montaigne, para aceptar con impasibilidad lo irrevocable y acreditar así el talante del caballero noblemente educado. El hombre común va a la caza de la fortuna y el bien, ajeno al destino o temeroso de la fatalidad, o se coloca resignado —y ello parece ser prácticamente la regla general, según los informes de los misioneros— frente a la veleidad de la fortuna, no como frente a un kismet, sino como frente a un hado. El «hombre superior» confuciano, consciente de la fatalidad y puesto a la altura de ella, ha aprendido a vivir con altiva impasibilidad de su personalidad y entregado a su cultivo³⁷. Aparece así que esta fe en la irracionalidad de la predestinación, que se añade a otros elementos irracionales ya conocidos, integrantes del racionalismo confuciano, y que rechaza una teodicea intramundana puramente racional, al menos para el individuo (condenada, por esta razón, por algunos filósofos como enemiga de la ética y viviendo en el seno del confucianismo en permanente tensión con el racionalismo del resto del sistema), servía aquí, como siempre, de apoyo al *decoro*. Tenía un significado característicamente distinto al de la fe puritana en la predestinación, orientada a un dios personal y a su supremo poder, la cual si bien rechazaba clara y terminantemente la bondad de la providencia, miraba, sin embargo, interesada hacia el más allá. Pero en el confucianismo lo ultraterreno preocupaba tan poco al hombre distinguido como al común. El único interés más allá de la muerte era para el primero el honor de su *nombre*, para lo cual debía estar dispuesto a padecer la muerte. Y de hecho, si el cielo les era adverso en el juego supremo de la guerra y de los destinos humanos, gobernantes y generales confucianos han *sabido morir* con altivez, *mejor* que lo que hemos visto en sus colegas cristianos. Quizá el motivo más fuerte que tenía el confucianismo para vivir en elevada tensión era el hecho de que este sentimiento del honor era la característica del hombre distinguido y que se fundaba

³⁷ En las conversaciones religiosas entre confucianos y budistas, la teodicea budista del *karma* solía ser rechazada con singular ahínco: la situación social de un hombre no era consecuencia de sus acciones anteriores, sino del destino, el cual incluso de las hojas de los árboles hace caer a unas sobre una alfombra y a otras sobre la suciedad.

más en los propios logros que en el nacimiento³⁸. También en ello este modo de vida estaba orientado estamentalmente y no «burguesamente» en nuestro sentido occidental.

Con esto queda también dicho ya que la significación de tal ética de intelectuales para la generalidad de las masas debía tener sus limitaciones. En primer lugar las diferencias locales y sobre todo las sociales en lo que respecta a la educación eran enormes de por sí. El modo tradicionalista de subvenir a las necesidades, basado fuertemente en la economía natural hasta la Edad Moderna, que pervivió en los más pobres círculos populares mediante un virtuosismo en el ahorro (en el sentido consumptivo de la palabra), rayano con lo increíble y no alcanzado en otra parte del mundo, era sólo compatible con una actitud ante la vida que excluía cualquier relación interna con los ideales caballerescos del confucianismo. Sólo los gestos y formas del comportamiento exterior del estrato de los señores pudieron ser aquí, como en todas partes, objeto de recepción general. El influjo decisivo de la capa ilustrada sobre el modo de vida de las *masas* se realizó con toda probabilidad a través de algunos efectos negativos: por un lado, se impidió totalmente el surgimiento de una religiosidad profética y, por otro, se eliminaron considerablemente todos los componentes orgiásticos de la religiosidad animista. Debe tenerse por posible que ambas cosas hayan condicionado una parte de los rasgos a los que a veces se suele calificar como cualidades de la raza china. Colaboraron aquí, sobre todo, la *fría* moderación de la ética confuciana y después su rechazo de otros lazos que los puramente *personales*: familiares, escolares o de compañerismo.

La ética social acusa sobre todo el efecto de la permanencia de tal personalismo. Hasta llegada nuestra época ha faltado en China el sentimiento de obligación frente a comunidades impersonales, sean de naturaleza política, ideal o de cualquier otro tipo³⁹. Toda

³⁸ Desde luego, la facilidad con que pudo transformarse también aquí este orgullo del nombre en la pura ansia de vivir, simplemente de vivir, se muestra en la parábola de la tortuga, mencionada recientemente, cuyo autor sin ser un confuciano puro, cita a Confucio con alta reverencia. Pero no esto, sino más bien las cartas de Ssu-ma Ch'ien, los memoriales de los censores a la emperatriz Tzu Hsi citados más arriba, reproducen la auténtica mentalidad confuciana.

³⁹ Sobre la «sociedad crediticia china» (que, con los correspondientes calificativos, lleva el nombre de *bwui*, común también a todos los clubs) que constituye un buen tipo de este efecto llega a mis manos en el último momento la excelente tesis de Wu Chang en la universidad de Berlín (1917), influida por Herkner, Bertkiewicz y Eberstadt. Muestra la estructura primitiva de estas formaciones societarias, ya mencionadas (I), cortada según el patrón de relaciones puramente campesinas (y en

ética social no era aquí más que trasposición de relaciones orgánicas de piedad a otras que se concebían como de la misma especie que aquéllas. Los deberes dentro de las cinco relaciones sociales naturales, hacia el señor, hacia el padre, hacia el esposo, hacia el hermano mayor (incluido el maestro) y hacia el amigo, contenían la esencia de toda la ética incondicionalmente vinculante. El principio confuciano de la reciprocidad, que subyace a todos los deberes naturales reales fuera de tales relaciones, no encerraba en sí misma elemento patético alguno. Todos los deberes que universalmente son inherentes a la genuina ética social de las asociaciones de vecindad, como por ejemplo la obligación de hospitalidad y de beneficencia por parte del propietario —recogida en toda ética religiosa, acreditada por doquier como signo de un modo de vida distinguido, ensalzada por todos los cantores sagrados—, habían adoptado un carácter fortísimamente formalista bajo la influencia de la racionalización y convencionalización confucianas de todo el estilo de vida. Así, en especial la «práctica de la virtud» —tal era la característica expresión corriente— se formalizó en la hospitalidad a los pobres en el día octavo del duodécimo mes. La limosna —precepto esencial y original de toda religiosidad ética— se

concreto, *pequeño-campesinas*) y del conocimiento estrictamente *personal*. Los aportadores de capital se asocian, tras haber sido seleccionados por su solvencia puramente *personal*. En el caso más sencillo —existen tres de éstos— sucede de tal modo que en la «primera asamblea» el resto de los miembros pagan al «primer miembro» cuotas *más* los intereses de su deuda acumulada por la utilización del capital, en la segunda asamblea todos (incluido el primer ministro) hacen lo propio con el «segundo miembro» y así sucesivamente hasta el «último miembro» quien recibe en total solamente sus aportaciones además de los intereses. El orden de los miembros que recibirán oportunamente las contribuciones se decide en la mayoría de los casos mediante sorteo. Cuando se trata del saneamiento de un deudor, éste es naturalmente «primer miembro», mientras que para «último miembro» se ofrecían eventualmente los mecenas. El efecto consiste en que cada uno de los situados *delante* del «último miembro» tiene a su libre disposición por algún tiempo un capital extraño —cuyo tamaño varía según su puesto en el orden— para cuya devolución o ahorro —según los casos— aporta cuotas (e intereses). La sociedad crediticia, que implicaba bien un cierto grado de fiscalización mutua o un exacto conocimiento mutuo del comportamiento económico, se aproximaba claramente en sus efectos a las cajas de crédito de Raiffeisen y substituyó, por ejemplo, incluso el crédito hipotecario para la adquisición de tierras, entre la población *pequeñocampesina* con la que los bancos no negociaban en absoluto; podía, sin embargo, servir para cualquier objetivo. Lo característico frente a las situaciones de las sectas, tratadas más arriba (segundo trabajo de este tomo) es que aquí: 1) el objetivo *económico* concreto era el primario o, más aún, el exclusivo, y 2) que la solvencia crediticia tenía que ser comprobada de modo puramente *individual*, a falta del examen de cualificación por la secta. Por lo demás, estas asociaciones crediticias pueden servir realmente de ilustración de la naturaleza del «*eranos*» griego.

había convertido en un tributo tradicional, cuya denegación era peligrosa. La significación cristiana de la limosna condujo a considerar a los «pobres» como un estamento ordenado por Dios en el seno de la comunidad cristiana, pues la existencia de los pobres era necesaria para la salvación de las almas de los ricos. En China se habían agrupado en guildas bien organizadas, a las cuales nadie se atrevía fácilmente a tener por enemigas. Por lo demás, no sólo en China debió ser normal contar con la disposición altruista del «prójimo» únicamente cuando había un motivo personal o material; sólo un conocedor del país puede juzgar si realmente, como se dice, era esto más marcado allí que en otras partes. Como la religiosidad popular china, como toda religiosidad mágica primitiva, consideraba todavía las lacras corporales duraderas como consecuencia de algunos pecados rituales, y como faltaba el contrapeso de los motivos religiosos de la compasión, puede muy bien ser posible que este sentimiento no se desarrollara mucho, aunque la ética (Mencio) enalteciera el valor social de la compasión. Incluso los representantes (heterodoxos) del amor al enemigo (por ejemplo, Mo ti) lo fundamentaban esencialmente de modo utilitario.

Ahora bien, los sagrados deberes personales de la ética social podían entrar en conflicto mutuo. Entonces debían relativizarse. Divisiones forzosas de intereses familiares y fiscales, suicidios y negativas de padres a detener a sus hijos (como reos de alta traición), el castigo alternante de azotes con varas de bambú para aquellos funcionarios que *no* guardaban luto y para aquellos que lo guardaban *excesivamente* (causando, por tanto problemas a la Administración, por rehusar el cargo) son pruebas de tal relativización. Pero un conflicto de los intereses de la propia salvación de alma con las exigencias de las estructuras sociales a la manera cristiana era impensable. Faltaba una oposición entre «Dios» o «naturaleza» y «derecho positivo» o «convención» o cualesquiera otros poderes obligantes, y, por tanto, por esta misma razón, aparte de las ya apuntadas faltaba también hasta en sus más mínimos rudimentos un derecho natural, religioso o racional, cimentado *religiosamente*, coexistiendo en tensión o en compromiso con un mundo de pecado o del absurdo, como muestra cualquier ojeada a los casos en que los clásicos hablan ocasionalmente de «natural». En tales casos, efectivamente, se refieren siempre al universo del orden armónico de la naturaleza y de la sociedad. Es cierto que casi ningún ser humano alcanza el grado de la perfección absoluta. Pero todo ser humano es absolutamente capaz de conseguir, en el seno de unos órdenes sociales que no se lo impiden en lo más

mínimo, un grado suficiente de perfección practicando las virtudes sociales oficiales: filantropía, equidad, sinceridad, piedad ritual y sabiduría, bien en una dirección activa (confuciana), bien en una orientación contemplativa (taoísta). Si el orden social, a pesar del cumplimiento de tales deberes, no conduce a la salvación y felicidad de todos, entonces el culpable es personalmente el gobernante por su insuficiente cualificación carismática, como hemos visto repetidamente. Por esta razón no existe en el confucianismo ningún estado primitivo feliz, sino solamente, al menos en la doctrina clásica, barbarie ignorante como preestadio de la cultura (de la cual se tenía como ejemplo cercano las tribus salvajes de las montañas, que eran una amenaza constante de la invasión). A la pregunta de cómo podría alcanzarse el mejoramiento de los hombres por el medio más rápido, el maestro responde lapidariamente que habría que enriquecerlos primero y luego instruirlos. De hecho al formalista «How do you do?» de los ingleses correspondía característicamente el igualmente formalista «¿Has comido arroz?» de los chinos, como fórmula de saludo. El confucianismo tuvo que ver la posibilidad de una época dorada, no en un inocente estado primitivo de naturaleza, sino más bien en un estado óptimo de la cultura como consecuencia de que la pobreza y la estupidez eran los únicos «pecados originales», mientras que la educación y la economía lo podían todo en la transformación de los hombres.

Pues bien, en un extraño pasaje de los escritos clásicos se nos describe un Estado en el cual el puñado de gobernante no se ocupa por herencia, sino por elección, en el que los padres aman como hijos no sólo a sus propios hijos y viceversa; niños, viudas, ancianos, personas sin hijos, enfermos, se sustentan con bienes comunes, los hombres poseen su trabajo y las mujeres un hogar; se ahorran bienes, pero no son acumulados para objetivos privados; el trabajo no está al servicio del propio provecho; no existen ladrones ni rebeldes: todas las puertas están abiertas y el Estado no es un Estado autoritario. Éste es el «gran camino» y su resultado el «gran igualitarismo» al que se contraponen el orden impírico coactivo, generado por el egoísmo, caracterizado por el derecho hereditario individual, la familia individual, el Estado autoritario guerrero, y el dominio exclusivo de los intereses individuales, y al que se denomina en una característica terminología como «la pequeña tranquilidad». La descripción de semejante sociedad anarquista ideal desborda de tal modo los límites de la doctrina social empírica confuciana y es tan irreconciliable especialmente con la piedad filial en tanto fundamento de toda la ética confuciana que la orto-

doxia la ha atribuido en parte a una corrupción del texto y en parte quiere reconocer en ella heterodoxia «taoísta» (como, por lo demás, también lo hace Legge), mientras que, naturalmente, ahora la moderna escuela de *K'ang Yu-wei* suele citar precisamente esta parábola como prueba de la legitimidad confuciana del futuro ideal socialista. De hecho también este pasaje, al igual que algunos otros del Li-Chi, debiera ser la expresión de la opinión mantenida tan claramente por De Croot: que muchas doctrinas tenidas más tarde, y ahora, como heterodoxas, o no clásicas, o incluso como una religión especial, se comportaban en relación con la ortodoxia como la mística cristiana respecto a la iglesia católica y la mística sufita respecto del islam. De la misma manera que toda gracia institucional eclesial sólo artificialmente podía llegar a un compromiso con la búsqueda individual mística de la salvación, pero por otro lado la institución eclesial misma no podía condenar de raíz a la mística en cuanto tal, así también la consecuencia última del optimismo confuciano, la esperanza de alcanzar una perfección puramente terrenal por la propia fuerza ética de los individuos y mediante el poder de una Administración ordenada, entró en tensión con la concepción confuciana, igualmente fundamental, de que el bienestar material y ético del pueblo y de cada individuo dependía, en definitiva, únicamente de las cualidades carismáticas del gobernante legitimado por el cielo y de la diligencia política de sus funcionarios. Pero precisamente esta doctrina condujo al taoísmo a *sus* conclusiones. La doctrina, considerada heterodoxa, de la inactividad política del gobierno como fuente de toda salvación era ahora la última consecuencia del optimismo confuciano ortodoxo tras su giro hacia la mística. Su confianza realista en la propia cualificación y la devaluación de la gracia institucional, que se derivaba de aquélla, acarreó enseguida el peligro de una herejía. La *exacerbación* de la moralidad laica intramundana a través de la búsqueda de caminos especiales de salvación era precisamente aquí, como en todas partes, lo dogmáticamente sospechoso para la gracia institucional, como ocurrió exactamente en el protestantismo no ascético. Pues el *Tao* en sí, el camino de la virtud, era también evidentemente, como ya hemos visto, un concepto central en la ortodoxia confuciana. Y del mismo modo que las teorías más o menos consecuentes del *laissez faire* de algunos confucianos, ya citadas, que se reservaban la intervención del Estado únicamente en caso de excesos peligrosos en la distribución de la riqueza, pudo también la mística remitirse a la importancia de la «armonía» natural, cósmica, y social creada por Dios, para deducir de ella el

principio de la no-gobernación. Por esta razón, para el confucianismo la calificación de tales doctrinas era tan difícil y arriesgada como lo era desde el punto de vista de la iglesia medieval determinar si un místico era todavía ortodoxo. Es, por lo tanto, muy comprensible que De Groot rechace absolutamente el tratamiento usual del taoísmo como una religión especial al lado del confucianismo, si bien los edictos religiosos de los emperadores nombran expresa y repetidamente al taoísmo al lado del budismo como una fe no clásica, meramente tolerada. El *sociólogo*, por el contrario, tiene que atenerse al hecho de la especial *organización* hierocrática.

En último término, desde el punto de vista material, las diferencias de las doctrinas y prácticas ortodoxas y heterodoxas, así como todas las peculiaridades decisivas del confucianismo se debían, por un lado, a su carácter de ética estamental de la burocracia literariamente instruida, pero, por otro lado, a la consideración de la piedad, y especialmente de la veneración de los ancestros, como fundamento políticamente ineludible del patrimonialismo. Sólo donde tales intereses parecieron estar amenazados, reaccionó el instinto de conservación de la capa dominante con el estigma de la heterodoxia⁴⁰.

12. SECTAS Y PERSECUCIÓN DE HEREJES EN CHINA

El principal límite absoluto a la *tolerancia* práctica del Estado confuciano estaba en la importancia fundamental del culto a los antepasados y de la piedad intramundana en tanto que fundamento de la obediencia política patrimonial⁴¹. Tal tolerancia muestra, por una parte, parentesco con el comportamiento de la Antigüedad occidental, pero, por otra, diferencias peculiares. El culto estatal sólo conocía los grandes espíritus oficiales. Pero dado el caso, el emperador saludaba también los lugares sagrados taoístas y budistas, sólo que no hacía el *kotau* como, por ejemplo, ante el santo

⁴⁰ También la piedad podía conducir sencillamente a consecuencias que el poder político debía rechazar. En contraste con la limitación, mercantilista y estamentalmente motivada, de los gastos suntuarios, en concreto para fines festivos, era y es excesiva para nuestra mentalidad la suntuosidad permitida en los gastos funerarios, en consonancia con aquella importancia de la piedad como criterio último ético.

⁴¹ Véase al respecto el apasionado escrito polémico de DE GROOT, citado en la nota 1 de este trabajo.

Confucio, sino que se limitaba a una inclinación cortés. Los servicios geománticos se pagaban de las arcas del Estado⁴². El *fêng shui* estaba oficialmente reconocido⁴³. Se encuentran ocasionalmente represiones de exorcistas tibetanos —aquéllos a quienes los antiguos denominaban «*wu*», añade el decreto⁴⁴—, pero seguramente por razones de puro orden policial. El mandarín de la ciudad participaba oficialmente en el culto al dios taoísta de la ciudad y las canonizaciones realizadas por el patriarca taoísta requerían el placet del emperador. No existieron derechos garantizados de «libertad de conciencia», ni eran usuales, por otro lado, persecuciones por motivos de creencias religiosas, excepto cuando lo exigían razones de tipo mágico (como en los procesos de religión helénicos) o consideraciones políticas. Con todo, tales medidas requerían siempre motivos relativamente graves. Los edictos imperiales sobre religión, e incluso un escritor como Mencio, hicieron de la persecución de la herejía una obligación. Variaban los medios, variaba la intensidad y también el concepto y el criterio de lo «herético». Así como la Iglesia Católica persiguió la negación de la gracia sacramental y el Imperio Romano el rechazo del culto al emperador, del mismo modo el Estado chino combatió las herejías que según su criterio eran políticamente enemigas, (todavía en el siglo XIX mediante el poema didáctico de un monarca, difundido oficialmente), y en parte las persiguió con el fuego y la espada. Contra la leyenda de la ilimitada tolerancia del Estado chino, el siglo XIX ha visto todavía en casi todas las décadas persecuciones de herejes por todos los medios (incluso la tortura). Por otro lado, casi toda rebelión estaba íntimamente unida con una herejía. En contraste con el antiguo Estado romano, por ejemplo, el Estado chino estaba en una situación especial en la medida en que *aparte* del culto estatal oficial y del culto individual obligatorio a los antepasados, poseía también, tras la recepción definitiva del confucianismo, una sola doctrina reconocida oficialmente. En este sentido se acercaba a un Estado «confesional», contrastando con el antiguo Imperio precristiano. De ahí que el *Edicto Sagrado* de 1672 ordenara claramente (en la séptima de sus dieciséis sentencias) el rechazo de las falsas doctrinas. Pero la doctrina ortodoxa no era una religión dogmática, sino una filosofía y una concepción de la vida.

⁴² *Peking Gazette* de 13-1-74.

⁴³ *Peking Gazette* de 13-4 y 31-3-74.

⁴⁴ *Peking Gazette* de 2-10-74. Cfr. También en la de 20-8-78 respecto de un exorcismo de un enajenado.

La situación era de hecho como si, por ejemplo, los emperadores romanos del siglo II hubieran declarado oficialmente la ética estoica como la única ortodoxa y hubieran hecho de su aceptación el requisito para la concesión de cargos públicos.

Ahora bien, frente a esta situación la forma popular de la religiosidad de las *sectas* era la administración de la gracia *sacramental*, como sucedía en la India y en el terreno de toda religiosidad que condujera a la liberación mística. En Asia, el místico se convertía inevitablemente en mistagogo, al convertirse en profeta, propagandista, patriarca y confesor. Pero el carisma oficial del emperador toleraba a su lado precisamente *tales* fuerzas con poder *salvífico* independiente en tan mínima medida como podía hacerlo la institución salvífica de la Iglesia Católica. Por tanto, eran casi siempre las mismas cosas las que se imputaban a los herejes en los motivos de los edictos imperiales. Ante todo, naturalmente, el hecho de adorar nuevos dioses no aprobados. Pero puesto que todo el panteón popular, en tanto se apartaba del oficial, era tenido por no clásico y por bárbaro, no era este punto sino los tres siguientes los realmente decisivos⁴⁵:

1. Los herejes, con el pretexto de dedicarse a una vida virtuosa, se agrupan en sociedades no aprobadas que organizan colectas.

2. Poseen jefes, en parte encarnaciones divinas, en parte patriarcas, que les predicán la recompensa en la otra vida y les prometen la salvación ultraterrena del alma.

3. Retiran de sus casas las tablillas de los antepasados y se separan de la familia de sus padres para adoptar una vida monacal o, en cualquier caso, no clásica.

El primer punto chocaba contra la policía política, que prohibía las asociaciones que no gozaran de autorización. El súbdito confuciano debía ejercitar privadamente la virtud en las cinco clásicas relaciones sociales, no precisando para ello de secta alguna, cuya mera existencia violaba, ciertamente, el principio patriarcal sobre el que descansaba el Estado. El segundo punto significaba para la mentalidad confuciana, no sólo una mentira al pueblo —pues no existían en absoluto ni recompensa ni una especial salvación del alma en el más allá— sino que significaba también un desaire al

⁴⁵ Hay que notar con ahínco que aquí *sólo se esquematiza* la relación del confucianismo y del poder oficial con las sectas. Habrá que volver a ésta, una vez hecha la exposición del budismo, a cuyo influjo se deben las cosas más importantes. (Véase la exposición de DE GROOT en *Sectarianism and relig. persecution in China, op. cit.*).

carisma institucional (intramundano) del Estado confuciano, dentro de cuyo marco era asunto de los antepasados cuidar de la salvación (terrenal) del alma, siendo todo lo demás competencia exclusiva del emperador, legitimado para ello por el cielo, y de sus funcionarios. Por consiguiente, tales creencias liberadoras y toda aspiración a una gracia sacramental amenazaban la piedad debida a los antepasados así como el prestigio de la Administración. Finalmente, la tercera acusación era, por la misma razón, la más decisiva de todas. El rechazo del culto a los antepasados significaba, en efecto, una amenaza a la virtud cardinal política de la piedad, de la cual dependían la disciplina en la jerarquía de los cargos y la obediencia de los súbditos. Una religiosidad, que emancipaba de la creencia en el supremo poder del carisma imperial y de la eterna estructura de las relaciones de piedad, era intolerable por principio.

Aparte de los mencionados, los motivos de los decretos añaden según las circunstancias razones mercantilistas y éticas⁴⁶. La vida contemplativa, bien la búsqueda individual contemplativa de la salvación, bien, de manera especial, la existencia monacal, era haraganería parasitaria a los ojos de los confucianos. Se nutría de los ingresos de los ciudadanos trabajadores; los varones budistas no araban (en virtud del «*abimsa*», la prohibición de dañar seres vivos, lombrices e insectos) y las mujeres no tejían; el monacato fue con demasiada frecuencia una mera excusa para sustraerse de las prestaciones de trabajo al Estado. Incluso gobernantes que debían el trono a los taoístas o budistas en la época de su predominio se volvieron a veces rápidamente contra éstos. La mendicidad, núcleo específico de la ascética monástica budista, fue prohibida una y otra vez al clero, así como predicar la redención fuera de sus monasterios. Los monasterios mismos fueron limitados enérgicamente en cuanto a su número, como ya veremos, una vez sujeta su fundación a concesión. El decidido apoyo ocasional al budismo, tan en contradicción con lo anterior, se debía quizá (al igual que la introducción del lamaísmo por los khanes mongoles) a la esperanza de poder utilizar esta doctrina de la mansedumbre para la domesticación de los súbditos. Sólo que la enorme proliferación de los monasterios, que se siguió de ello, y la propagación del interés por la redención condujeron muy pronto a una despiadada represión hasta recibir la iglesia budista en el siglo IX aquel golpe del que no se ha vuelto a recuperar jamás. Se conservó una parte de

⁴⁶ Véanse multitud de ellos en DE GROOT, *loc. cit.*

sus monasterios y de los monasterios taoístas, llegando incluso a ser financiados por el Estado, aunque bajo un estrecho control oficial de los conocimientos individuales de cada monje —se exigió una especie de examen de cultura al estilo del *Kulturkampf* prusiano—. Ello se debió, según la muy plausible hipótesis de De Groot, al influjo esencial del *fêng-shui*: la imposibilidad de suprimir lugares de culto una vez concedidos, sin excitar peligrosamente a los espíritus. El *fêng-shui* condicionó esencialmente la relativa tolerancia que tuvo la razón de Estado para con los cultos heterodoxos. Tal tolerancia no implicaba una estimación positiva, sino más bien la «permisión» desdeñosa, que es la natural postura temperada de toda burocracia laica frente a la religión, por imperativos de domesticación de las masas. Frente a éstos y a las demás cosas no veneradas oficialmente por razones de Estado, el hombre «cultivado» seguía el principio, tan moderno, puesto en los labios mismos del maestro, de tranquilizar a los espíritus mediante las ceremonias acreditadas, pero «guardar distancia de ellos». Ahora bien, la conducta de las masas frente a estas religiones heterodoxas toleradas no tenía nada que ver con nuestro concepto de «confesionalidad». Así como el hombre occidental antiguo adoraba, según la ocasión, a Apolo o a Dionisos, y el italiano meridional veneraba santos y órdenes en concurrencia mutua, así también el ciudadano chino dedicaba la misma atención, o desdén, a las ceremonias de la religiosidad imperial, a las misas budistas —que eran siempre apreciadas incluso en los círculos elevados— y a la mántica taoísta, según sus necesidades y la respectiva acreditación de su eficacia. Para los ritos de inhumación coexistía en el uso popular de Pekín el empleo de sacramentos taoístas y budistas, todos ellos sobre el trasfondo del culto clásico a los antepasados. En cualquier caso era absurdo —como ha sucedido en el pasado— calificar a los chinos confesionalmente de «budistas». Según nuestro criterio *sólo* los monjes y sacerdotes inscritos eran propiamente «budistas».

Pero no fue sólo la forma monástica de la heterodoxia lo decisivo para la animosidad del poder político. Todo lo contrario: tan pronto como el budismo, así como el taoísmo influido por él, desarrolló comunidades de *laicos* con sacerdotes laicos casados, tan pronto, por tanto, como comenzó a surgir una especie de religiosidad *confesional*, intervino duramente el Gobierno, poniendo a los sacerdotes ante la alternativa de internarse en los monasterios autorizados o de volver a los oficios mundanos. Reprimió sobre todo la costumbre, adoptada por las sectas siguiendo el modelo indio, de los signos de diferenciación en la pintura facial y en el

traje talar correspondientes a las ceremonias especiales de admisión y a la escala de grados de dignidades de los novicios según el rango de los misterios a los que eran admitidos. Efectivamente, en este punto se desarrolló la dimensión específica de toda secta: el valor y la dignidad de la «personalidad» eran legitimados y garantizados por la pertenencia y la autoafirmación dentro de un círculo de *camaradas* específicamente cualificados, no por el vínculo de la sangre, el estamento o un título de la autoridad pública. Precisamente esta función fundamental de toda la religión sectaria la hace aún más odiosa a cualquier institución de salvación —Iglesia Católica o Estado cesaropapista— que el monasterio, tan fácilmente fiscalizable.

Desde el punto de vista histórico no tuvo importancia el ocasional apoyo por razones políticas, al lamaísmo y tampoco tienen por qué interesarnos en adelante los destinos del islam chino⁴⁷, ciertamente importante, ni del judaísmo chino, despojado de su carácter genuino y tan extremadamente languidecido como jamás en parte alguna. Los señores islámicos del lejano oeste del Imperio aparecen mencionados típicamente en algunos edictos que disponían que los malhechores debían ser vendidos como esclavos en los dominios de aquéllos.

Tampoco es necesario sino mencionar los motivos de la persecución que no comentaremos aquí, de la «adoración europea del Señor de los Cielos», tal como rezaba la denominación oficial del cristianismo. Se habría producido igualmente, incluso si los misioneros hubieran actuado con mayor tacto. Sólo la fuerza de las armas logró aquí una tolerancia contractual, una vez reconocido el sentido de la propaganda cristiana. Los antiguos edictos religiosos razonaban al pueblo la permisión de los jesuitas aludiendo expresamente a sus servicios astronómicos.

El número de sectas (la lista de De Groot enumera 56) no era reducido y eran numerosos sus adeptos, especialmente en Honan, pero también en otras provincias. Se daban con una especial frecuencia estamental entre la servidumbre de los mandarines y de la flota del tributo del arroz. La circunstancia de que el confucianismo ortodoxo (*ch'ing*) tratara a toda heterodoxia (*i tuan*) como intento de rebelión —como hace todo Estado eclesiástico— ha

⁴⁷ Parece demasiado afirmar, como lo hace ocasionalmente W. Grube, que el Islam no haya sufrido transformaciones en China. La posición peculiar de los imanes, iniciada hacia el siglo xvii, surgió con toda seguridad por el influjo del ejemplo de los mistagogos indoasiáticos orientales.

empujado con mucha frecuencia a la mayor parte de ellas a la violencia. A pesar de las persecuciones, muchas tienen más de 500 años de antigüedad y algunas son más antiguas aún.

13. LA REBELIÓN T'AI P'ING

No ha sido una especie de «predisposición natural» invencible lo que ha impedido a los chinos desarrollar formas de religión a la manera occidental. Esto se ve demostrado en la época reciente por el éxito arrollador de la profecía antimágica e inconoclasta de Hung Hsiu-ch'uan, el *T'ien Wang* (el Rey Celeste) del *T'ai P'ing*⁴⁸ *T'ien Kuo* («Imperio Celeste de la Paz General», 1850-64), la rebelión incomparablemente más poderosa que se conoce, absolutamente hierocrática desde el punto de vista ético-político, contra la Administración confuciana que China haya experimentado jamás⁴⁹. Su fundador, supuesto⁵⁰ miembro de un linaje noble caído en desgracia, un extático epiléptico⁵¹ profundo, si bien educado de forma confuciana (suspenso en el examen oficial), estaba influido por el

⁴⁸ El nombre es antiguo. Recordemos que el Estado eclesiástico taoísta se denominaba también así.

⁴⁹ Los documentos oficiales del emperador del movimiento *T'ai P'ing*, sobre todo el «Libro de la exposición de la voluntad divina», la «Declaración imperial del T'ai P'ing», el «Libro de las prescripciones religiosas», el «Libro de los decretos celestiales», el llamado «Canon trimétrico», la proclamación antimanchú de 1852, los estatutos de la organización ceremonial y militar del nuevo calendario, una vez llevados a Shanghai por el barco de guerra inglés *Hermes*, fueron publicados por vez primera en Shanghai, con el correspondiente comentario ingenuo, por el misionero Medhurst en un boletín misional (aparecido como edición especial bajo el título *Pamphlets in and by the Chinese Insurgents of Nanking*, Shanghai, 1853). La gran rebelión ha sido frecuentemente expuesta, especialmente en casi todas las monografías sobre China; en alemán está expuesta de un modo muy asequible por C. Spillmann (Halle, 1900). Es penoso que el mejor conocedor de la historia de las sectas chinas, DE GROOT (*op. cit.*), haya rehusado tratar con más detalle la rebelión *T'ai P'ing* y haya dejado en el aire las implicaciones cristianas —porque éstas no se deducen con seguridad de los documentos que tan cuidadosamente utiliza (únicamente documentos oficiales del Gobierno [manchú])—; sin embargo, enjuicia negativamente la literatura misional. Por esto, la exposición se contenta sólo con tener un valor hipotético.

⁵⁰ No me es posible comprobar las numerosas cuestiones discutidas.

⁵¹ A esto se debe esencialmente la renuncia en el momento militarmente decisivo, sin la cual —tras el corte del aprovisionamiento por la ocupación del Canal Imperial y la conquista de Nankín y de toda la cuenca del Yangtze— se habría asimilado sin duda al Gobierno de Pekín, vencido una y otra vez casi hasta el exterminio, y al menos no habría sido imposible que el curso de la historia del oriente asiático fuera diferente.

taoísmo y quizá incitado también secundariamente hacia una ética, mitad místico-extática, mitad ascética, que rechazaba puritanamente de modo radical toda creencia en espíritus y toda magia e idolatría por la influencia de las misiones protestantes y de la Biblia, al igual que los iconoclastas bizantinos por el islam. A los libros canónicos de la secta que fundó con el apoyo de su linaje pertenecían el Génesis y el Nuevo Testamento, y entre sus usos y símbolos se encontraban un baño parecido al bautismo, una especie de eucaristía de té — a causa de la abstinencia alcohólica— en lugar de la misa, el padrenuestro modificado y el decálogo, modificado igualmente de forma característica; pero además citaba el *Shih Ching* y otras obras clásicas en una enmarañada selección que era apropiada para sus objetivos, apelando también preferentemente, como todos los reformadores, a sentencias y órdenes de los emperadores de los legendarios tiempos primitivos.

El resultado fue una peculiar mezcla de formas cristianas y confucianas, que recuerda el eclecticismo de Mahoma: el Dios Padre⁵² del cristianismo, a su lado Jesús⁵³, no igual en esencia, pero «santo»; finalmente el Profeta como su «hermano menor» sobre quien descansa el Espíritu Santo⁵⁴; una profunda aversión por la veneración de santos e imágenes, especialmente por el culto de la Madre de Dios; oraciones en horas determinadas y descanso sabático con dos servicios religiosos que constaban de lecturas de la Biblia, letanías, predicación, lectura del Decálogo e himnos; fiesta de Navidad, celebración religiosa del matrimonio (indisoluble), permisión de la poligamia, prohibición de la prostitución bajo pena de muerte y separación absoluta de las mujeres solteras respecto de los hombres; estricta abstinencia de alcohol, opio y tabaco, supresión de la trenza y de la deformación de los pies femeninos, donación de ofrendas en la tumba de los muertos⁵⁵. Al igual

⁵² Para denominar a Dios se encuentra una sola vez el nombre de Jehová en los documentos oficiales, por lo demás (según recuento de los misioneros) el más frecuente (42 %) es el nombre del popular Dios del Cielo, con la mitad de frecuencia (21 %) el nombre confuciano del Espíritu del Cielo, un poco más frecuente (33 %) la expresión (personalista) *T'ien fu* o *T'ien* y mucho más raro (4 %) *Shên* (que la mayoría de las veces significa «espíritu»).

⁵³ A Jesús se le concebía casado, como lo estaba también el *T'ien Wang*. El Profeta vio en una visión a su esposa.

⁵⁴ En contraste rechazó para sí el calificativo de «santidad», así como la denominación de «padre».

⁵⁵ Esto fue especialmente escandaloso para los misioneros y representó de hecho una concesión a la tradición aunque se rechazó oficialmente toda interpretación como sacrificio o para los espíritus de los antepasados (el sacrificio era una ofrenda

que el emperador ortodoxo, también el *T'ien Wang* era pontífice supremo; los cinco supremos funcionarios ministeriales llevaban el título de «rey» (rey del Oriente, del Occidente, del sur y del norte, más un quinto como asistente); también existían en el imperio *T'ai P'ing* los tres exámenes, suprimiéndose la venalidad de los cargos; los funcionarios eran nombrados también por el emperador y se había adoptado de la praxis antigua la política de almacenamiento y las prestaciones forzosas de servicios, mientras que existieron importantes diferencias en la estricta separación de la Administración en «exterior» e «interior» (económica, regida por jefes femeninos) y en la política relativamente «liberal» de comunicaciones, construcción de carreteras y comercio. Quizá la oposición más fundamental era la misma que entre el Regimiento de los Santos, de Cromwell —con algunos rasgos que recuerdan al antiguo islam y al regimiento de anabaptistas de Münster—, y el Estado cesaropapista de Laud. En teoría, el Estado era la comunidad de una orden militar ascética: comunismo militar de captura en su forma típica y acosmismo afectivo a lo cristianismo primitivo, mutuamente imbricados, junto con la eliminación de los sentimientos nacionalistas en favor de la hermandad religiosa internacional. El funcionario debía ser seleccionado por su carisma religioso y acreditación de costumbres; los distritos administrativos eran, por un lado, demarcaciones de recluta militar y de aprovisionamiento y, por otro, circunscripciones religiosas con templos, escuelas públicas y clérigos nombrados por el *T'ien Wang*. La disciplina militar era puritanamente estricta, así como la reglamentación de la vida que llegó hasta la confiscación de todos los metales preciosos y objetos de valor para los gastos de la comunidad⁵⁶. Incluso se alistó en el ejército a mujeres capaces y se pagaba con rentas de la caja común a las familias requeridas para tareas de administración⁵⁷. En

a Dios y se celebraba, como la misa funeral cristiana, en favor de las almas de los espíritus de los antepasados).

⁵⁶ *Book of Celestial Decrees*, op. cit. «When you have money, you must make it public and not consider it as belonging to one or another» (igualmente los objetos de valor).

⁵⁷ Sobre las particularidades existen contradicciones en los relatos de que disponemos; en concreto, el volumen fáctico de socialismo de Estado no queda claro. Hay que interpretarlo en gran medida como economía de *guerra*. Igualmente se recomienda un gran cuidado en la aceptación de los datos de los misioneros ingleses (quizá rechazados por De Groot con demasiada gratuidad) que han sido utilizados aquí a falta de otros. Pues el celo de aquéllos veía más cosas «cristianas» de las que había.

el aspecto ético la creencia confuciana en el destino fue combinada con la virtud neotestamentaria de la profesión⁵⁸. La «corrección» ética y no la corrección ceremonial del confuciano, es «lo que diferencia al hombre respecto del animal»⁵⁹ y es lo más importante incluso en el príncipe⁶⁰. En el resto, «reciprocidad» confuciana, sólo que no debe decirse que *no* se quiere amar al enemigo. Mediante esta ética era «fácil alcanzar la felicidad», si bien —en oposición al confucianismo— se consideraba a la naturaleza humana incapaz en sí misma de cumplir realmente todos los preceptos⁶¹: la penitencia y la oración eran medios de la remisión de los pecados. La valentía militar era tenida por la virtud más importante y más estimada por Dios⁶². En contraste con la actitud favorable hacia el judaísmo y el cristianismo protestante, la magia taoísta y la idolatría budista eran tan tajantemente rechazadas como el culto ortodoxo a los espíritus. Mientras que los misioneros protestantes del Dissent y de la Low Church celebraron una y otra vez oficios religiosos en los lugares de oración T'ai P'ing, constó desde el principio la hostilidad de los jesuitas —a causa de la iconoclastia y del rechazo del culto a la Madre de Dios— así como la de la High Church inglesa. Los ejércitos T'ai P'ing eran, gracias a la disciplina que los motivos religiosos dan al guerrero, tan superiores a los ejércitos del Gobierno ortodoxo, como lo era el ejército de Cromwell al monárquico. Sin embargo, el gobierno de Lord Palmerston no juzgó oportuno por razones políticas y mercantiles⁶³ dejar triunfar a este Estado eclesiástico ni permitir que el puerto concertado de Shanghai cayera en sus manos. El poderío T'ai P'ing fue destrozado con la ayuda de Gordon y de la flota, y el T'ien Wang, que se había encerrado en palacio durante largos años entregado a éxtasis visionarios y a una

⁵⁸ Puesto que, incluso en la vida de los negocios, el éxito no depende de la persona, sino del destino, debe seguirse el precepto del cumplimiento del deber profesional sin desviar la vista hacia el éxito: «follow your proper advocations and make your selves easy about the rest» (en la *Imperial Declaration of the Thai-Ping*, *op. cit.*, refiriéndose a Confucio).

⁵⁹ *Op. cit.*

⁶⁰ «In trade principally regard rectitude». «In learning be careful to live by rule» (*op. cit.*).

⁶¹ El *Book of religious precepts* (*op. cit.*) comienza con la confesión de que nadie en el mundo ha vivido sin pecar contra «los preceptos del Cielo».

⁶² *Trimetrical Canon*, *op. cit.*

⁶³ Sólo en el último momento, debido a los fuertes ataques en el Parlamento, Palmerston dio el orden de no apoyar más a los «Manchu», para no dejarlos tampoco salir de su aprieto.

existencia de harén⁶⁴, finalizó su vida y la de su harén autocremándose en su residencia de Nankín, tras cuarenta años de existencia de su imperio. Todavía después de una década⁶⁵, se hacía prisioneros a jefes de los «rebeldes»; las pérdidas humanas, la debilidad financiera y la devastación de las provincias implicadas no se han recuperado aún plenamente.

También la ética T'ai P'ing era, según lo que hemos dicho, un curioso producto híbrido de elementos quiliástico-extáticos y ascéticos, pero con un impacto de los últimos sin precedente alguno en China, unido sobre todo a una ruptura, también sin precedentes, de los vínculos mágicos e idolátricos y a la aceptación de un Dios universal, personal, compasivo y libre de ataduras nacionales, que había sido siempre extraño a la religiosidad china. No es posible decir fácilmente qué dirección hubiera tomado esta ética en caso de haber ocurrido la victoria. La inevitable permanencia de las ofrendas en las tumbas de los antepasados —también las habían permitido las misiones jesuíticas hasta la enérgica intervención de la curia tras las denuncias de otras órdenes— y los comienzos de una «corrección» del tipo de «santificación por las obras» la habrían hecho retroceder propablemente hasta la vía ritualista. La creciente regulación ceremonial de todo el orden político⁶⁶ habría traído quizá otra vez el principio de la salvación institucional. A pesar de todo, el movimiento significó en puntos importantes una ruptura con la ortodoxia y ofreció una oportunidad incomparablemente mayor para el surgimiento de una religión autóctona y relativamente próxima en el aspecto interno al cristianismo, que la ofrecida por los desesperados experimentos misionales de las confesiones occidentales. Quizá fue la última oportunidad para el surgimiento de semejante tipo de religión en China.

A partir de entonces, el concepto de «asociación privada», que ya anteriormente era profundamente sospechoso, se identificó totalmente con el de «alta traición». A la lucha tenaz de esta «China silenciosa» la burocracia respondió con una despiadada persecu-

⁶⁴ La poligamia del *T'ien Wang* y de los oficiales era de corte chino (concubinato).

⁶⁵ *Peking Gazette* de 2-10-1874.

⁶⁶ La tienda del *T'ien Wang* se denominaba el «pequeño cielo». Su rechazo de títulos de santidad no debió ser obedecido por algunos de sus seguidores. Las precripciones ceremoniales, incluidas las titulaciones de rango (entre ellas, por ej., el título «vuestra castidad» de los altos funcionarios femeninos) implican un carácter marcadamente chino.

ción con aparente éxito en las ciudades y con un éxito menor, por razones evidentes, en el campo. El hombre pacífico y de vida correcta se mantuvo alejado medrosamente de todos estos asuntos. Ello reforzaba aún más el rasgo de «personalismo» que ya hemos comentado.

Por consiguiente, la burocracia de literatos confucianos consiguió en muy buena medida, mediante la violencia y la apelación a la creencia en los espíritus, que la aparición de sectas se dedujera a una llamarada ocasional. Pero, además, todas las sectas de las que tenemos noticia más aproximada eran absolutamente heterogéneas en comparación con los movimientos sectarios a que tuvieron que enfrentarse el catolicismo o el anglicanismo en Occidente. Se trataba siempre de profecías de encarnación o de profetas de tipo *mistagógico*, los cuales vivían en clandestinidad, manteniendo hereditariamente su dignidad durante generaciones. Prometían a sus seguidores ventajas en esta vida y (en parte) en la otra, pero sus condiciones en orden a la salvación tenían un carácter exclusivamente mágico-sacramental, ritualista o, a lo sumo, extático-contemplativo. Los medios soteriológicos que aparecen con más regularidad eran la pureza ritual, la devota repetición constante de las mismas fórmulas o determinados ejercicios contemplativos. Pero, jamás aparece, que se sepa, la *ascética racional*⁶⁷. La genuina humildad heterodoxo-taoísta, en tanto rechazo de toda ostentación feudal, obedecía esencialmente a motivos contemplativos, como ya hemos visto. Lo mismo ha de decirse, sin duda, de la abstención de ciertos tipos de consumo suntuario (perfumes, joyas) que la secta Lung-hua, por ejemplo, impuso a sus adeptos además de las usuales reglas de las sectas budistas. También faltaba la ascética allí donde las sectas adoptaron la lucha violenta contra sus opresores, practicando por ello el pugilato⁶⁸, como una que se ha hecho famosa en tiempos recientes. La «League of Righteous Energy», que es el nombre real de los *boxers* en inglés, aspiraba a la *invulnerabilidad* a través del entrenamiento mágico⁶⁹. Todas estas sectas eran

⁶⁷ A no ser que se quiera tener por ascéticos las fiestas religiosas, el rechazo de las joyas, etc., que eran postulados *aislados*.

⁶⁸ Esta secta (*I ho ch'üan*) existía ya a comienzos del siglo XIX. (cfr. DE GROOT: *Sectarianism*, p. 425).

⁶⁹ La secta creía también en su invulnerabilidad. El material accesible que he revisado no es suficiente como para hacer una descripción de la secta. Se constituyó sólo como una orden, como «ecclesia militan» contra los bárbaros extranjeros. Sobre ella, véase el ya citado memorial a la emperatriz T'zu Hsi, la cual, como también los príncipes, había *creído* en el carisma mágico de la secta, como creían también

derivados o mezclas eclécticas de la soteriología heterodoxo-taoísta con la budista, a las que no habían añadido elementos dogmáticos nuevos. No parece que las sectas estuvieran distribuidas por clases sociales. Naturalmente, el mandarinato pertenecía a la más estricta y ortodoxa observancia confuciana. Sin embargo, parece que precisamente entre las clases propietarias, de las que solía provenir la mayor parte de los mandarines, eran bastante numerosos los taoístas heterodoxos y, especialmente, los adeptos de la secta Lung-hua que practicaba un culto doméstico consistente en plegarias recitativas estereotipadas.

Por lo demás, las *mujeres* constituían aquí un fuerte contingente, como en toda religiosidad soteriológica. Esto es fácil de comprender, pues la valoración religiosa de las mujeres por parte de las sectas (heterodoxas y, por tanto, no políticas) era superior al nivel de su apreciación por parte del confucianismo. Así ocurría también en Occidente con la apreciación de las mujeres por parte de las sectas en comparación con las iglesias institucionales.

14. EL RESULTADO DEL PROCESO

Los elementos tomados del taoísmo y del budismo, o condicionados por ellos, desempeñaron obviamente un papel considerable en la vida cotidiana de las masas. En la *Introducción* se ha afirmado de un modo general que en todas partes la religiosidad de salvador y la religiosidad de liberación suelen encontrar preferentemente su asiento permanente en las clases «burguesas» (ciudadanas) pasando a ocupar entre éstas el lugar de la magia, la cual constituye ante todo la única huida practicable respecto de la necesidad y del sufrimiento del individuo. También se afirmaba allí que las comunidades puramente religiosas de los mistagogos suelen proceder de la búsqueda individual de la salvación en el mago. En China, donde el culto oficial no tomaba en cuenta la necesidad del individuo, la magia no fue desplazada jamás por una gran profecía de redención, ni por una religiosidad autóctona de salvación. Únicamente surgió un substrato de religiosidad de salvación que aproximadamente se correspondía en parte con los misterios griegos y

en las cualidades *mágicas* de los cañones Krupp (*Peking Gazette* de 13-6-1878). A la vista de estos documentos chinos quizá no debiera compartirse *en este caso* la postura de De Groot, que duda de que heréticos como los «boxer» hayan sido protegidos por un gobierno «confuciano». (Cfr. *Sectarianism*, p. 430, nota 3.)

en parte con el orfismo griego. Esta religiosidad era, ciertamente, más fuerte que en Grecia, pero se quedó en su carácter puramente mágico. El taoísmo era solamente una organización de los magos, y el budismo, en la forma en que fue importado, no era ya la religiosidad de liberación de los primeros tiempos budistas de la India, sino praxis mistagógica y mágica de una organización de monjes. Por tanto, faltó en ambos casos, al menos en lo que toca a los laicos, lo decisivo desde el punto de vista sociológico: la constitución en *comunidad* religiosa. Por esta razón, tales religiosidades populares de salvación, que permanecieron presas en la magia, no eran generalmente de carácter social. El individuo en cuanto individuo acudía al mago taoísta o al bonzo budista. Sólo las fiestas budistas constituyeron una comunidad ocasional, y sólo las sectas heterodoxas, buscando frecuentemente fines políticos, pero siendo también políticamente perseguidas por esta razón, constituyeron comunidades permanentes. Faltaba no sólo todo lo que corresponde a nuestra «cura de almas», sino también, y ante todo, cualquier atisbo de una «disciplina eclesiástica» y, por consiguiente, también cualquier medio para una reglamentación religiosa de la vida. En lugar de ello se tenían, como en los misterios de Mitra, niveles y grados de santificación y de dignidad sagrada.

Sin embargo, desde el punto sociológico, estos desmedrados intentos de religiosidad de redención tuvieron unos efectos considerables en la evolución de las costumbres. A pesar de todas las persecuciones a las que el *budismo* se vio sometido, introdujo en China todo lo que en la vida popular china hay de predicación religiosa y de búsqueda individual a la salvación, de fe en la retribución y en el más allá, de ética religiosa y de espiritualidad devota. Lo mismo puede decirse del budismo en Japón. A fin de poder convertirse en una «religión popular», esta soteriología monacal de intelectuales indios tuvo que experimentar las más profundas transformaciones internas imaginables. Por tanto, antes tenemos que estudiar el budismo en su suelo patrio. Sólo después podrá entenderse por qué no podían tenderse puentes entre esta contemplación monacal y la conducta cotidiana racional, y podrá entenderse también por qué el papel que se le asignó en China se aparta tanto, a pesar de la aparente analogía, del papel que fue capaz de asumir el cristianismo en la Antigüedad tardía.

VII. RESULTADOS

CONFUCIANISMO Y PURITANISMO

Quizá el modo más adecuado de ubicar lo dicho en el conjunto de nuestros puntos de vista sea elucidar la relación del racionalismo confuciano —pues esta denominación le es justa— con el que nos es más cercano geográfica e históricamente: el racionalismo del protestantismo. Existen sobre todo dos criterios del grado de racionalización que comporta una religión, que por lo demás están mutuamente enlazados por múltiples relaciones internas. Primero, el grado en que se ha despojado de *magia*. Luego, el grado de unidad sistemática, que ha conseguido en la relación entre Dios y Mundo y, consiguientemente, en la propia relación ética con respecto al mundo.

En el primer respecto el protestantismo ascético en sus diferentes versiones representa el estadio más alto. Sus variantes más características han dado el más completo golpe de gracia a la magia. Incluso en la forma sublimada de los sacramentos y los símbolos ha sido aniquilada desde la base, tanto que el puritano estricto dejaba enterrar informalmente los cadáveres de los seres queridos con el único fin de aniquilar la fuente de toda «superstición», que aquí significa: toda confianza en manipulaciones de carácter mágico. Sólo aquí se realizaba en todas sus consecuencias la total *desmitificación del mundo*. Ello no comportaba verse libre de lo que hoy denominamos «superstición». También en Nueva Inglaterra han florecido los procesos de brujas. Pero mientras que el confucianismo dejó intacta la magia en su significación salvífica *positiva*, aquí se había vuelto *demoníaco* todo lo mágico, permaneciendo, por el contrario, como religiosamente valioso sólo lo racionalmente ético: el obrar según el precepto divino e incluso esto sólo desde la convicción santificada por Dios. Tras la exposición ha quedado totalmente claro que en el jardín mágico de la doctrina heterodoxa (taoísmo) bajo la dominación de los cronomantes, geomantes, hidromantes, meteoromantes, con concepciones universalistas abstrusas y crudas del orden del mundo, *faltando todo conocimiento científico-natural*, en parte causa y en parte consecuencia de aquellos poderes elementales, con tantos prebendados y tanto apoyo a la tradición mágica, en cuyos ingresos estaban interesados, estaba excluida sin más una economía racional y una técnica de tipo occidental moderno. El *mantenimiento* de este jardín

mágico pertenecía a las tendencias más íntimas de la ética confuciana; se le sumaron motivos *interiores* que impidieron toda ruptura del poderío confuciano.

La ética puritana los eliminó en medio de una patética y violenta tensión frente al «mundo», muy al contrario de la ingenua toma de postura del confucianismo respecto de las cosas terrenales. *Toda* religión que se acerque al mundo con aspiraciones racionales (éticas) entra, con seguridad, en algún punto en una relación de tensión con sus irracionalidades, como veremos todavía en detalle. Tales tensiones se ubican en cada religión en puntos muy diferentes y de acuerdo con ello serán distintos tanto el tipo como el grado de intensidad de la tensión. Ello depende en una gran proporción del camino de liberación señalado por las promisiones metafísicas de cada religión. Sobre todo: el grado de desvalorización del mundo no coincide con el grado de su rechazo *práctico*.

Tal como hemos visto, el *confucianismo* fue la ética racional (en su pretensión) que redujo a un mínimo absoluto la tensión respecto del mundo, tanto en su desvalorización religiosa como en su rechazo práctico. El mundo era el mejor de los mundos posibles, la naturaleza humana era éticamente buena en su constitución y los seres humanos, si bien diferentes en grado, como en todas las cosas, eran entre sí de igual naturaleza ética y, en cualquier caso, ilimitadamente perfectibles y capaces de cumplir la norma moral. La educación filosófico-literaria de la mano de los clásicos antiguos era el medio universal para la perfección; la formación deficiente y, como su causa, el insuficiente avituallamiento económico eran la fuente única de todos los vicios. Pero tales vicios, y especialmente los del Gobierno, eran de razón esencial de toda desgracia, proveniente del desasosiego de los espíritus (concebidos mágicamente). El camino correcto hacia la salvación era la adaptación al eterno y supradivino orden del mundo: el Tao, y por tanto a las exigencias sociales de la convivencia derivadas de la armonía cósmica. En especial, por tanto, un sometimiento lleno de piedad al orden firme de los poderes mundanos. Para el individuo el ideal correspondiente era la conformación del propio yo en una personalidad armónicamente equilibrada en todas sus dimensiones, un microcosmos en este sentido. «El encanto y la dignidad» del hombre ideal confuciano, del gentleman, se manifestaban en el cumplimiento de las obligaciones tradicionales. La elegancia ceremonial y ritual en todas las situaciones de la vida era, en tanto virtud central, el objetivo de la perfección, el vigilante autocontrol racio-

nal y el aniquilamiento de las perturbaciones del equilibrio debidas a pasiones irracionales de cualquier tipo eran el medio adecuado de lograrla. El confuciano no aspiraba a ninguna «liberación», salvo de la barbarie de la ignorancia. Lo que él esperaba como pago de la virtud era una vida larga, salud y riqueza en este mundo, y más allá de la muerte la conservación del buen nombre. Faltaba, al igual que entre los helenos genuinos, todo fundamento trascendente de la ética, toda tensión entre los preceptos de un dios supramundano y un mundo creado, toda orientación hacia un objetivo ultraterreno y toda concepción de un mal radical. Quien se atenía a los preceptos, acomodados a la capacidad media de los humanos, estaba libre de pecado. En vano intentaron los misioneros cristianos despertar un sentimiento de pecaminosidad donde eran evidentes tales supuestos. Un chino instruido rechazaría absolutamente estar cargado permanentemente de «pecados», pues tal concepto se lo suele representar cualquier capa elitista de intelectuales como algo penoso, cuya posesión se percibe como indigna y cuya formulación se realiza a través de eufemismos convencionales, feudales o estéticos (tales como «inconveniente», «de mal gusto»). Ciertamente había pecados, pero en el terreno ético eran transgresiones contra las autoridades tradicionales: padres, antepasados, superiores en la jerarquía administrativa, esto es, contra los poderes tradicionales, además de transgresiones mágicamente peligrosas de los usos tradicionales, del ceremonial tradicional y, finalmente, de las rígidas convenciones sociales. Todas ellas estaban al mismo nivel: «he pecado» correspondía a nuestro «perdóneme usted» cuando transgredimos la convención. La ascética y la contemplación, la mortificación y la huida del mundo, no sólo eran desconocidas en el confucianismo, sino despreciadas como escandalosa haraganería. Cualquier forma de religiosidad comunitaria o de liberación, o bien era directamente perseguida y exterminada, o bien tenida por asunto privado y menospreciada, más o menos como la clerigalla órfica entre los helenos cultos de la época clásica. El supuesto interno de esta ética de afirmación y adaptación incondicionadas al mundo era la pervivencia ininterrumpida de la religiosidad puramente mágica, comenzando por la posición del emperador, que con su cualificación personal era el responsable del comportamiento favorable de los espíritus, de la llegada de la lluvia y del buen tiempo para la cosecha, pasando por el culto de los espíritus de los antepasados, tan fundamental para la religiosidad oficial y popular, y terminando en la terapia mágica no oficial (taoísta) y los restantes vestigios de espiritismo y fe antropolátrica

y hierolátrica en dioses funcionales. El confuciano culto se movía con la misma mezcla de escepticismo y de eventual suficiencia deisidaimónica que el heleno culto, y con una inquebrantable confianza se movía dentro de sus concepciones mágicas la masa de chinos influida en su estilo de vida por el confucianismo. «Necio, aquel que dirige ilusionado sus ojos hacia allá...», diría el confuciano con el viejo Fausto en relación a lo ultraterreno, pero teniendo que hacer, también como éste, la precisión: «Si yo pudiera apartar de mi sendero la magia...» Incluso los funcionarios superiores más cultivados en el sentido tradicional chino vacilaban rara vez en venerar piadosamente cualquier estúpido milagro. Jamás surgió una tensión contra el «mundo» pues faltó completamente, en lo que alcanza la memoria, una profecía ética de un dios supramundano que planteara *exigencias* éticas. No fue un sustitutivo el que los «espíritus» las plantearan, sobre todo la fidelidad a los contratos, pues afectaban siempre al *único* deber colocado bajo su protección —el juramento o lo que fuera—, pero nunca la confirmación interior de la personalidad *como tal* y de su estilo de vida. La capa dirigente de intelectuales, funcionarios y aspirantes a cargos había apoyado consecuentemente el mantenimiento de la tradición mágica y en especial de la piedad animista a los ancestros como condición absoluta de la tranquila pervivencia de las autoridades burocráticas y había sofocado todas las conmociones provocadas por la religiosidad de liberación. La única religión de liberación permitida por pacifista y, por tanto, inofensiva —aparte de la adivinación y santificación sacramental taoístas—, la del monacato budista, tuvo en China el efecto práctico de enriquecer el espectro espiritual con algunos matices de viva interioridad, como ya veremos, pero por lo demás fue sólo una fuente más de gracia mágica sacramental y de ceremonias reforzadoras de la tradición.

Con esto queda dicho también que la significación de esta ética de intelectuales tenía que tener sus límites para la generalidad de las masas. En primer lugar las diferencias locales y sobre todo sociales de la educación misma eran enormes. La satisfacción de las necesidades, tradicionalista y esencialmente basada en la economía natural hasta la Edad Moderna, mantenida en los círculos más pobres del pueblo a base de un virtuosismo en el ahorro (en el sentido consuntivo de la palabra) que raya en lo increíble y jamás fue alcanzado en otra parte del mundo, era sólo posible con una actitud ante la vida que excluía cualquier tipo de relación espiritual con los ideales del gentleman del confucianismo. Sólo los gestos y las formas de la conducta exterior de la capa dominante pudieron

aquí, como por doquier, ser objeto de recepción general. El influjo decisivo de la capa ilustrada sobre el estilo de vida de las *masas* se realizó con toda probabilidad especialmente a través de algunos efectos negativos: por un lado, la total obstrucción al surgimiento de una religiosidad profética, y por otro, la amplia eliminación de todos los componentes orgiásticos de la religiosidad animista. Debe tenerse como posible que esto determinara una parte de los rasgos a los que a veces se suele designar como cualidades de la raza china. Ningún experto podría decir hoy algo concreto acerca de hasta dónde alcanza el influjo de la «herencia» biológica. Para nosotros sólo hay una importante observación, fácil de hacer y confirmada por prestigiosos sinólogos: que en la medida en que se retrocede más en la historia china, tanto más *semejanza* existe entre los chinos y su cultura (en los rasgos que nos importan), y lo que vemos entre nosotros. La fe popular, los antiguos anacoretas, los poemas más antiguos del *Shih Ching*, los antiguos reyes guerreros, las oposiciones de las escuelas filosóficas, el feudalismo, como los atisbos de desarrollo capitalista en la época de los pequeños Estados, nos parecen mucho más emparentados con los fenómenos occidentales que las propiedades que se consideran características de la China confuciana. Por tanto es preciso contar con la posibilidad de que muchos rasgos que se tiende a considerar como innatos no sean más que productos de influjos culturales históricamente condicionados.

Respecto a estos rasgos, la Sociología depende en lo esencial de la literatura misional, que alberga experiencias de valor muy distinto, pero que son en definitiva las relativamente más seguras. He aquí algunas observaciones constantemente resaltadas: la llamativa ausencia de «nervios» en el sentido específico que el europeo asocia hoy a la palabra, la paciencia sin límites y la contenida cortesía, la pertinacia en aferrarse a la costumbre, la absoluta insensibilidad ante la monotonía y la capacidad de trabajar sin descanso, la lentitud de la reacción ante estímulos desacostumbrados, especialmente incluso en la esfera intelectual: todo esto parece mostrar una unidad comprensiblemente bien trabada en sí misma. Pero en lo demás parecen darse acusados contrastes. La aversión extraordinaria, más allá de la medida normal y manifestada como inerradicable desconfianza, hacia todo lo desconocido y no directamente analizable, el rechazo o la falta de necesidad de conocimiento de todo lo que no es directamente cercano ni útil, parecen contrastar con la ilimitada e ingenua credulidad para todo tipo de infundio mágico-fantástico. Del mismo modo, el que frecuentemente falte

de hecho, según parece, un sentimiento simpatético auténtico, incluso por personas allegadas, está en aparente contraste con la gran solidez de la cohesión de las organizaciones sociales. La (supuestamente típica) falta de amor y de autoridad en los hijos menores sería, en caso de darse, difícil de conciliar con la obediencia absoluta y la piedad ceremonial de los hijos adultos hacia los padres. Igualmente la insinceridad sin parangón en el mundo, según suele afirmarse una y otra vez (incluso con el propio abogado, por ejemplo), es difícil de conciliar con la relativamente muy notable fiabilidad de los profesionales del gran comercio, comparados con países de pasado feudal como, por ejemplo, Japón (el comercio al detalle no parece saber mucho de fiabilidad, siendo los «precios fijos» en la mayoría de los casos ficticios, incluso entre los naturales). Todos los observadores confirman la típica *desconfianza mutua* de los chinos y contrasta fuertemente con la confianza en la honradez de los hermanos de fe en las sectas puritanas que era compartida precisamente *desde fuera* de la comunidad. En suma, lo que contrasta en último término es la unidad y la firmeza del hábito psicofísico frente a la frecuentemente relatada versatilidad de todos aquellos rasgos del estilo de vida chino que no están regulados —como la mayoría— desde fuera por normas fijas. Dicho de un modo más preciso: la ausencia de una unidad del estilo de vida regulada «de dentro a fuera» por algunos principios centrales propios constituye el contraste fundamental con la cohesión producida por las innumerables convenciones. ¿Cómo se explica todo esto?

La ausencia de la ascesis histerizante y de las formas cercanas de religiosidad, más la exclusión —si no total, al menos considerable— de elementos orgiásticos no podían dejar de influir en la constitución nerviosa y espiritual de un grupo humano. En relación al uso de estupefacientes los chinos pertenecían desde la pacificación (en contraste con la importancia de las francachelas en las antiguas casas de hombres y en las cortes de los príncipes) a los pueblos (relativamente) «sobrios». La embriaguez y el «frenesí» orgiástico habían perdido toda estimación carismática de santidad y no se consideraban sino como síntomas de dominio diabólico. El confucianismo desechó el uso de las bebidas alcohólicas excepto —como vestigio— en los sacrificios. El hecho de que la embriaguez alcohólica no fuese de hecho algo insólito en las capas inferiores de la población china no cambia nada acerca de la importancia *relativa* de la diferencia. El estupefaciente que se tiene por específicamente chino, el opio, comenzó a importarse en la época

moderna y su autorización, como se sabe, fue impuesta desde fuera por la fuerza de la guerra contra la más enconada resistencia de las capas dominantes. Sus efectos están en la línea del éxtasis apático, por tanto recta prolongación de la línea del «wu wei», no en la de la ensoñación heroica, ni del desencadenamiento de las pasiones activas. La *sofrosine* helena no impidió a Platón ver en el *Fedro* todo lo bueno como nacido del hermoso delirio. A este respecto tanto el racionalismo de la nobleza funcionaria romana, que traducía «éxtasis» por «superstición», como el de la capa ilustrada china pensaban de otro modo. La «inquebrantabilidad», así como la actitud que suele percibirse como indolencia están quizás relacionadas hasta cierto punto con esta total ausencia de elementos dionisiacos en la religión china, consecuencia de la consciente frugalización del culto por la burocracia. Nada existía, ni debía existir, en la religión que pudiera apartar de su equilibrio al alma. Toda pasión enardecida, especialmente la cólera, *ch'i*, ocasionaba maleficio, y lo primero que se preguntaba ante cada dolencia era a qué *ch'i* podría atribuirse. El mantenimiento de la magia animista como única forma de religión popular, apoyada por el carácter del culto oficial aunque despreciada por los eruditos, determinó el miedo tradicionalista ante toda innovación, que podría acarrear nefastos encantamientos e intranquilizar a los espíritus. Ella explica la gran credulidad. La consecuencia del mantenimiento de la fe mágica: que la enfermedad y la desgracia eran síntomas de la cólera de los dioses debida a la propia culpa, debió favorecer una cierta inhibición de los sentimientos simpatéticos hacia el sufrimiento que suelen surgir de la sensación de comunidad de las religiones de liberación y que por ello predominaron desde siempre en la ética popular de la India. El resultado fue la específica *frialidad* contenida de la filantropía china, también por supuesto en sus relaciones con otros pueblos, unida a una corrección ceremoniosa y a un miedo egoísta respecto a los espíritus.

Los innumerables vínculos ceremoniales, casi sin precedentes en lo que respecta a la complejidad y sobre todo a la inviolabilidad de sus detalles, que envolvían la existencia del chino desde el embrión hasta el culto funerario representan un filón para la investigación folklorista, que aprovechan, en concreto, los trabajos de W. Grube. Una parte de aquéllos es sencillamente de origen mágico, sobre todo apotrófico. Otra es imputable al taoísmo y al budismo popular —del que hablaremos todavía—, que han dejado profundas huellas en la vida cotidiana de las masas. Pero queda todavía un resto muy importante de carácter puramente convencio-

nal y ceremonial. Las preguntas ceremonialmente prescritas a las que había que dar la respuesta ceremonialmente preceptuada, los ofrecimientos ceremonialmente inevitables para los cuales estaba regulada ceremonialmente una determinada forma de negativa agradecida, las visitas, regalos, manifestaciones de respeto, de condolencia y de felicitación ceremoniales dejan corto a lo que, por ejemplo, en España ha pervivido hasta el umbral de la actualidad en el seno de la vieja tradición campesina (influida por el feudalismo y quizá también por el islam). Y aquí, en el ámbito del *gesto* y del «*rostro*» hay que aceptar plena o al menos preponderantemente, orígenes confucianos, incluso allí donde éstos no son demostrables. No siempre, entiéndase bien, en la *forma* de la costumbre, pero sí en el «espíritu» con que fue practicada, se hizo sentir el influjo de su ideal de buen tono, cuya fría temperatura estética estereotipó en ceremonial simbólico todos los deberes tradicionales de la época feudal, especialmente los caritativos. Por otro lado, la creencia en los espíritus vinculó mucho más entre sí a los miembros del mismo linaje. La tan lamentada falta de veracidad era parcialmente, sin duda —al igual que en el antiguo Egipto—, producto directo del fiscalismo patrimonial, que en todas partes educaba para esto; pues el proceso de la recaudación de impuestos fue idéntico en China y en Egipto: asalto, paliza, ayuda de los miembros del linaje, griterío de los asediados, miedo de los extorsores y compromiso. Pero, además, seguramente, era también producto del culto totalmente exclusivo de lo ceremonial y convencionalmente decoroso en el confucianismo. Por otro lado, sin embargo, faltaban los vivos instintos feudales que marcan todo comercio bajo el lema «Qui trompe-t-on?», razón por la que pudo desarrollarse en la pragmática de los intereses del estamento elegante, culto y monopolista del comercio *exterior* de la guilda Ko Hang aquella fiabilidad comercial que se le suele elogiar. Si esto es así, había sido más bien cultivada desde fuera que surgida de dentro a fuera, como en la ética puritana.

Y esto vale para todas las cualidades éticas en general.

Una profecía genuina genera una orientación sistemática del estilo de vida desde dentro a fuera según *un único* criterio valorativo, frente al cual el «mundo» no es más que material a conformar éticamente siguiendo la norma. El confucianismo, por el contrario, era adaptación hacia fuera, a las condiciones del «mundo». Pero un hombre óptimamente adaptado, racionalizado en su estilo de vida *sólo* en la medida requerida por la adaptación, no es una unidad sistemática, sino una combinación de cualidades útiles. La pervi-

vencia en la religiosidad china de las creencias animistas sobre la multiplicidad de almas del individuo casi podría valer como un símbolo de la situación. Donde faltaba todo sentimiento de trascender el mundo tenía también que padecer el aplomo frente a él. Ahí podían surgir la domesticación de las masas y la buena actitud del gentleman. Pero el estilo con que marcaban el modo de vida no podía caracterizarse más que por elementos esencialmente negativos, impidiendo que surgiera esa aspiración de dentro afuera hacia la unidad que nosotros relacionamos con el concepto de «personalidad». La vida consistía en una serie de acontecimientos y no en una totalidad subsumida metódicamente bajo una meta trascendente.

La oposición de esta toma de postura ético-social a toda ética religiosa occidental era insalvable. Algunas páginas patriarcales de la ética tomista, e incluso de la luterana, podrían mostrar, vistas desde fuera, un parecido con el confucianismo. Pero se trata de mera apariencia externa. Efectivamente, ninguna ética cristiana, ni siquiera una que tuviera, por estricto que fuera, el compromiso que la ligara con el orden mundano, podría eliminar la tensión pesimista entre mundo y determinación supra mundana del individuo, con sus inevitables consecuencias, de un modo tan profundo como el sistema confuciano del optimismo mundano radical.

Faltaba en esta ética cualquier tipo de tensión entre la naturaleza y la divinidad, entre imperativos éticos y deficiencia humana, entre conciencia de pecado y necesidad de liberación, entre actos terrenales y recompensa ultraterrena, entre deber religioso y realidades político-sociales; y también, por ello, todo motivo para someter el modo de vida a potencias espirituales distintas de la tradición o de la convención. El poder que, con mucho, más fuertemente influía en el estilo de vida era la piedad familiar, basada en la creencia en los espíritus. Ella era, en definitiva, la que posibilitaba y dominaba la cohesión siempre vigorosa de los lazos del linaje y la ya mencionada forma de asociación de cooperativas, que podrían considerarse como empresas familiares ampliadas y con división del trabajo. Esta sólida cohesión estaba totalmente motivada a su modo por motivos religiosos y las organizaciones económicas genuinamente chinas eran tan pujantes como lo fueran estas uniones personales reguladas por la piedad. En máximo contraste con la ética puritana, que desembocaba en la objetivación de las tareas de la creatura, la ética china desarrolló sus más vigorosos motivos en el seno de las asociaciones naturales *de personas* (o en las que iban conexas a éstas o las imitaban). Mientras que en el puritanismo la obligación

religiosa de cara a un dios supramundano y trascendente consideraba todas las relaciones con los demás hombres —incluso con los más cercanos por los lazos naturales de la vida— sólo como medio y expresión de una disposición interior que trascendía las relaciones orgánicas de la existencia, la obligación religiosa del chino piadoso, por el contrario, estaba dirigida solamente a la actuación *en el seno* de las relaciones personales orgánicamente dadas. Mencius rechazaba la «filantropía» en general, alegando que de ese modo se disuelven la piedad y la justicia, y que no poseer padre ni hermano es propio de la existencia animal. El contenido de los deberes de un chino confuciano era siempre y en todas partes la piedad hacia los seres humanos concretos, vivos o difuntos, que le eran próximos según el orden establecido; nunca hacia un dios supramundano y, *por tanto*, nunca hacia una «cosa» o «idea» sagradas. El «Tao» no era ninguna de las dos, sino sencillamente la encarnación del *ritual tradicional* vinculante, y su mandato no era «acción» sino «vacío». Las limitaciones personalistas de la objetivación tuvieron también una gran significación para la mentalidad económica, en tanto limitación a la racionalización objetivadora, pues suponían una tendencia constante a vincular interiormente al individuo con sus compañeros de linaje o con individuos ligados a él por lazos análogos; a «personas» en cualquier caso en vez de a tareas objetivas (empresas). Como ha revelado toda la exposición, precisamente esta tendencia estaba unida en lo más íntimo a lo específico de la religiosidad china, a aquella barrera a la racionalización de la ética religiosa que sostuvo firmemente la capa ilustrada dominante en interés del mantenimiento de su propia posición. Es de una enorme importancia económica el hecho de que toda *confianza*, base de todas las relaciones mercantiles, se fundara en el parentesco o en vínculos parafamiliares puramente personales, como sucedió en China. El gran logro de las religiones éticas, especialmente de las sectas éticas y ascéticas del protestantismo, fue la *ruptura* del vínculo del linaje y el establecimiento de la superioridad de la comunidad de fe y de la comunidad *ética* de estilo de vida frente a la comunidad de la *sangre*, e incluso en gran medida frente a la familia. Visto desde la economía: la fundamentación de la *confianza comercial sobre cualidades éticas* de individuos determinados que estaban acreditados en el trabajo concreto *profesional*. Desde el punto de vista económico es preciso valorar —en esto no hay métodos de medida— en lugar muy alto los efectos de la desconfianza universal de todos contra todos, consecuencia de la dictadura oficial de la insinceridad convencional y de

la exclusiva importancia de controlar la expresión en el confucianismo.

El confucianismo y la mentalidad confuciana de divinización de la «riqueza» pudieron producir medidas *político*-económicas apropiadas (como lo hizo, según vimos, el Renacimiento secularizado en Occidente). Pero precisamente aquí puede verse el *límite* del significado de la *política* económica frente al de la *mentalidad* económica. *Jamás, en ninguna otra* nación civilizada se ha puesto un énfasis semejante en el bienestar económico como objetivo último¹. Las ideas de Confucio en materia de política económica correspondían a las de nuestros «cameralistas». La utilidad de la *riqueza*, también de la obtenida por el comercio, fue subrayada por el confuciano Ssu-ma Ch'ien, el cual había escrito además un tratado sobre la balanza comercial, el más antiguo documento chino sobre economía nacional². La *política* económica era una alternancia de medidas fiscales y de *laissez faire*, pero en todo caso no eran anticrematísticas en su *intención*. Los comerciantes eran «despreciados» por los literatos en nuestra Edad Media, y lo *son* hoy tanto como en China. Pero con *política* económica no se logra una *mentalidad* económica capitalista. Las ganancias monetarias de los comerciantes de la época de los pequeños Estados eran el beneficio *político* de los proveedores del Estado. Las grandes prestaciones obligatorias de trabajo en la minería tenían como objeto la búsqueda de oro. No hubo ningún eslabón que condujera desde el confucianismo ni desde su ética, tan sólidamente fundada como el cristianismo, hacia un *método burgués* de vida. Esto era, sin embargo, lo único importante. El puritanismo —absolutamente en contra de su voluntad— logró *este* método. La paradoja entre el efecto y la voluntad, hombre y destino (destino como *consecuencia* de su acción frente a su *intención*): *esto* es lo que nos puede enseñar esta inversión de lo «natural», que sólo parece chocante en un primer golpe de vista superficial.

El *puritanismo* ofrece el tipo radicalmente contrario de tratamiento racional del mundo. Ya hemos visto antes que no se trata de un concepto enteramente unívoco. La «*ecclesia pura*» significaba prácticamente, en su sentido más propio, la comunidad eucarística cristiana, limpiada en honor de Dios de miembros reprobables por sus costumbres, ya se basase sobre un fundamento calvinista o

¹ Véase a este propósito, junto a todo lo dicho, DE GROOT, *The Rel. of the Chin.*, Nueva York, 1910, p. 130.

² Impreso en la edición de Chavannes, vol. III, cap. XXX.

anabaptista, ya se configurase de un modo más sinodal o más congregacionalista en su constitución eclesial. Pero en un sentido amplio pueden entenderse por este término las comunidades ascético-cristianas de laicos, éticamente rigoristas, incluyendo, por tanto, a los anabaptistas, menonitas y cuáqueros, que arrancaban de principios pneumático-místicos a los ascético-pietistas y a los metodistas. Lo peculiar de este tipo respecto del confuciano era que en él reinaba lo contrario de la huida del mundo, la racionalización, a pesar de o, más bien, en la forma de ascético rechazo del mundo. Puesto que no puede haber diferencia alguna en la corrupción de la creatura frente a Dios, los hombres de por sí están igualmente reprobados y son en el aspecto ético absolutamente incapaces; el mundo es un recipiente de pecados. Adaptarse a sus vanas costumbres sería un signo de condenación; la autoperfección en el sentido confuciano sería un ideal blasfemo, divinizador de la creatura. La riqueza y la entrega a su disfrute sería la tentación específica, acudir a la filosofía humana y a la formación literaria sería pecaminosa arrogancia de la creatura; toda confianza en la fuerza mágica de los espíritus o de los dioses no sólo sería despreciable superstición, sino un descarado insulto a Dios. Se erradicó todo lo que recordase la magia, todo vestigio de ritualismo y de clericalismo. El cuáquerismo no conocía siquiera al predicador titular y la mayoría de las sectas ascéticas no tenían, al menos, un predicador profesional remunerado. En los pequeños e iluminados espacios de reunión de los cuáqueros no había el menor rastro de emblemas religiosos.

Los hombres eran por naturaleza igualmente pecadores, pero sus oportunidades religiosas no eran iguales, sino extremadamente distintas, y no eventualmente sino de un modo específico, bien directamente por una arbitraria predestinación (como se profesaba entre los calvinistas, entre los anabaptistas particularistas, los metodistas de Whitefield y los pietistas reformados), bien por su diferente cualificación para los dones pneumáticos del espíritu, o bien, finalmente, por la diferente intensidad y, por tanto, también por el diferente éxito de su esfuerzo por conseguir el «perdón» o la «ruptura» (el decisivo acto de la conversión entre los viejos anabaptistas) o el nuevo nacimiento comoquiera que estuviese configurado. La providencia y la «gracia libre», arbitraria e inmerecida, de un Dios supramundano presidía siempre tales diferencias. Por esta razón, la creencia en la predestinación, era, si no la única, al menos la formulación dogmática más consecuente de esta religiosidad de virtuosos. De entre la *massa perditionis* tan sólo unos pocos esta-

ban llamados a alcanzar la salvación, tanto si les estaba reservada sólo a ellos desde toda la eternidad por predestinación, como si, ofrecida a todos (por ejemplo, también a los no cristianos, según los cuáqueros), era conseguida sólo por el pequeño grupo que lograba hacerlo. A tenor de algunas doctrinas pietistas la salvación era ofrecida sólo una vez en la vida, según otros (los llamados terministas) una última vez; en cualquier caso el hombre debía mostrarse siempre dispuesto a aceptarla. Por consiguiente, todo estaba orientado hacia la libre gracia de Dios y el destino ultraterreno; la vida terrenal era un valle de lágrimas o sólo una travesía. Pero precisamente por ello se puso un desmesurado acento en ese ridículo tramo de tiempo y en lo que sucediera durante él, casi en el sentido del dicho de Carlyle: «debieron transcurrir milenios antes de que vinieras a la vida, y otros milenios aguardan callados a lo que tú vas a empezar con esta vida tuya». Pero no porque fuera posible conseguir la salvación eterna mediante el puro esfuerzo propio —esto era imposible—, sino porque la propia vocación a la salvación sólo podía caer en suerte y, sobre todo, ser reconocida por el individuo mediante la conciencia de una relación central unitaria de su corta vida con el Dios supramundano y con su voluntad: «la santificación». Ésta a su vez, como en toda ascética actica, sólo podía acreditarse en el hacer querido por Dios, es decir, en la conducta ética que descansara en la bendición divina, proporcionando así al individuo la certeza de su salvación en la seguridad de ser un instrumento de Dios. De este modo la más sólida recompensa interior provenía de un método racional de vida ética. Sólo una vida guiada por principios firmes, regulados desde un centro unitario, podía valer como querida por Dios. Aunque la entrega despreocupada al mundo apartara absolutamente de la salvación, este mundo creado y las criaturas humanas eran un producto de Dios, a los cuales planteaba determinadas exigencias, a las que Él había creado (concepción calvinista) para «su gloria» y en las que, por tanto, por muy corrompidas que se hubiesen vuelto, quería ver realizada su gloria, en la medida en que los pecados, y dentro de lo posible, el sufrimiento, fuesen refrenados y sometidos a disciplina ética por medio de un orden racional. El «hacer las obras del que me envió, mientras es de día» se convirtió en un deber y estas obras encomendadas no eran de carácter ritual, sino ético-racional.

La oposición con el confucianismo es clara. Ambas éticas tenían su tronque irracional: allí la magia, aquí los arcanos inescrutables de un Dios supramundano. Pero de la magia se seguía la

inviolabilidad de la tradición, pues los medios mágicos experimentados y, en último término, todas las formas de conducta para evitar la cólera de los espíritus eran inmutables. Por el contrario, de la relación hacia el Dios supramundano y hacia el mundo, corrompido en su condición de creado y éticamente irracional, se seguía la absoluta profanidad de la tradición y la tarea absolutamente ilimitada de trabajar constantemente por la conquista y el dominio éticamente racional del mundo presente: la materialidad racional del «progreso». Por consiguiente, frente a la adaptación al mundo allí, estaba aquí la tarea de su transformación racional. El confucianismo exigía un constante y vigilante autodomínio en orden al mantenimiento de la dignidad del polifacéticamente perfecto hombre mundano; también la ética puritana lo exigía en pro de la unidad metódica de la orientación hacia la voluntad de Dios. La ética confuciana mantenía con toda intención a los hombres en sus relaciones personales, dadas naturalmente o por las condiciones sociales de supra o infraordenación. A éstas y sólo a éstas las consagraba éticamente, no conociendo en definitiva otros deberes sociales que los deberes de piedad engendrados por tales relaciones personales de hombre a hombre, de señor a vasallo, de alto a bajo funcionario, de padre y hermano a hijo y hermano, de maestro a discípulo y de amigo a amigo. Por el contrario, para la ética puritana estas puras relaciones personales —aunque las mantuvo y las reguló éticamente, en tanto no fueran contrarias a Dios— caían con facilidad bajo sospecha, por ser de naturaleza creada. Por sobre todas ellas primaba la relación con Dios. Se debían evitar absolutamente las relaciones excesivamente intensas hacia los hombres, por dñvinizadoras de la creatura, pues la confianza en los hombres, especialmente en los naturalmente más allegados, podría ser peligrosa para el alma. Ya hemos visto cómo la condesa calvinista Renata d'Este renegaría de sus parientes más próximos si los supiera reprobados por Dios (por una predestinación arbitraria). De todo ello se siguieron en la práctica diferencias muy importantes para ambas concepciones, aunque hayamos de calificar a ambas como «racionalistas» en su dimensión práctica y aunque ambas llegaran a consecuencias «utilitarias». Ciertamente no fue *sólo* la actitud ético-social —intervino también la dinámica específica de la estructura política de dominación—, pero sí *también*, y muy esencialmente, la que produjo la pervivencia de la vinculación troncal en China y el carácter absolutamente personalista de las formas políticas y económicas de organización, todas las cuales carecían claramente de la objetivación racional y del carácter abstracto transpersonal de

las asociaciones funcionales, comenzando por la ausencia de auténticos «municipios», especialmente en las ciudades, y terminando en la carencia de sociedades y empresas económicas de puro talante finalista. De raíces puramente chinas no ha surgido ninguna que fuese de esta especie³. Cualquier actividad comunitaria estaba rodeada y condicionada por relaciones puramente personales, sobre todo de parentesco, y también por hermandades profesionales. El puritanismo, por el contrario, objetivaba todo, descomponiéndolo en «empresas» racionales y en relaciones puramente «comerciales» y colocando el derecho racional y la transacción racional en el lugar de la todopoderosa tradición, de la costumbre local y del concreto favor personal del funcionario en China.

Todavía parece más importante otra cosa. El utilitarismo afirmador del mundo y el convencimiento del valor ético de la riqueza como medio universal de la acabada perfección moral, en combinación con la enorme densidad de población, aumentaron la «calculabilidad» y la frugalidad en China hasta una intensidad inaudita. Se regateaba y se calculaba en cada céntimo y el tendero hacía cada día su arqueo de caja. Viajeros fidedignos cuentan que el dinero y los intereses monetarios parecían constituir entre los naturales del país un tema de conversación de importancia insólita en otra parte. Pero es extraordinariamente llamativo que de esta intensa e incesante actividad económica y del tan deplorado craso «materialismo» no surgiesen grandes concepciones *metódicas* comerciales de tipo racional, como las que requería el capitalismo moderno al menos en el ámbito económico, y que éstas siguieran siendo desconocidas en los lugares de China en los que el influjo extranjero en el pasado (por ejemplo, en Cantón) o ahora el empuje inconteniblemente expansivo del capitalismo occidental no se los ha enseñado. Del substrato propio nacieron en su tiempo (como parece especialmente mientras duraron las divisiones políticas) formas políticamente orientadas de capitalismo, préstamos usurarios a necesitados y funcionarios, beneficios del comercio al por mayor y, en el ámbito de la producción, ergasterios (incluso grandes talleres) tal como se produjeron también en la Antigüedad tardía, en Egipto y en el islam, así como también recientemente la usual dependencia del fabricante respecto del mayorista, aunque sin la rígida organización del «sistema doméstico» existente ya en nuestra baja Edad Media. Sin embargo, a pesar de la gran intensidad del tráfico interior (y del notable, al menos periódicamente, comercio

³ Sobre la «sociedad de crédito», como débil intento, véase más arriba.

exterior) no surgió ningún capitalismo burgués moderno, ni siquiera del tipo de la baja Edad Media: ni las formas racionales de la «empresa» de producción del Medievo tardío, ni las formas científicas de la «empresa» de producción capitalista europea, ni una formación de «capital» al modo europeo (el capital chino que ha participado en las modernas oportunidades era capital de mandarines, acumulado por tanto mediante usura oficial), ni un método racional de organización empresarial de tipo europeo, ni una organización realmente racional del servicio de información comercial, ni un sistema monetario racional, ni siquiera un desarrollo de la economía monetaria equivalente al del Egipto de la época ptolomea, sólo atisbos (característicos, pero esencialmente por su imperfección técnica) de instituciones jurídicas del estilo de nuestro derecho mercantil, derecho de sociedades, derecho cambiario y de valores, y un uso muy limitado de las numerosas⁴ invenciones técnicas con objetivos puramente económicos y, finalmente, tampoco un sistema técnicamente valioso de escritura, cálculo y contabilidad comerciales. Situaciones, por consiguiente, muy parecidas, pero en ciertos aspectos todavía más distantes del «espíritu» del capitalismo moderno y de sus instituciones, que las que ofreciera la Antigüedad mediterránea, a pesar de la casi total ausencia de esclavos como consecuencia de la pacificación del Imperio. Una tolerancia religiosa considerable —al menos en comparación con la intolerancia del puritanismo calvinista—, a pesar de la persecución china de herejes, una amplia libertad de circulación de mercancías, paz, libertad de residencia, libertad de elección de profesión y de métodos de producción, la ausencia de una condena del espíritu de mercader: y, sin embargo, todo esto no ha hecho surgir un capitalismo moderno en China. Precisamente en este típico país del lucro puede estudiarse el hecho de que «el afán de lucro», la elevada y exclusiva estima de la riqueza y el «racionalismo» utilitarista no tienen en sí nada que ver todavía en el capitalismo *moderno*. El mediano y pequeño comerciante chino (incluso el gran comerciante que siguiera las viejas tradiciones) atribuía el éxito y

⁴ De los inventos de los chinos se deduce con claridad meridiana que no pueden atribuirse a una falta de capacidad inventiva ni *técnica* hechos tales como, por ejemplo, el atraso en la minería (causa de las catástrofes monetarias), la no utilización del carbón en la producción del hierro (a pesar de atribuirseles el conocimiento del proceso de coquefacción) o la progresiva limitación de la navegación al tráfico interior en formas e itinerarios tradicionales. Los fêng shui (magos), todas las especies de la mántica y los intereses prebendarios —los productos de la magia y de la forma política— fueron los factores positivos.

el fracaso, al igual que el puritano, a poderes divinos. Pero el chino los atribuía a su dios (taoísta) de riqueza; no eran para él síntomas de un estado de gracia, sino consecuencia de méritos, o transgresiones, mágica o ceremonialmente significativos; por ello se intentaba compensarlas mediante «buenas obras» rituales. Carecía del modo de vida metódico, central, de dentro a fuera, condicionado religiosamente, del puritano clásico, para quien el éxito económico no constituía el último objetivo y el fin absoluto, sino un medio de la comprobación. Carecía de la cerrazón consciente a los influjos e impresiones del «mundo», que el puritano aspiraba a domeñar tanto como a sí mismo mediante una voluntad férrea y exclusivamente orientada de modo racional que le llevaba a *reprimir* la mezquina *ansia de ganancia*, destructora de todo método racional de trabajo, que era característica del proceder del pequeño tendero. Le era ajena al confuciano la peculiar constricción y represión de la vida instintiva natural⁵, que es propia de la racionalización ética rigurosamente asumida y que le era inculcada al puritano. En aquél el estrangulamiento de la libre manifestación de los instintos originarios tenía un carácter diferente. El autocontrol vigilante del confuciano tenía como finalidad mantener la dignidad de las maneras y gestos exteriores, la «cara». Comportaba un carácter estético que era esencialmente negativo: la «actitud» en sí, sin un contenido concreto, era estimada y objeto de aspiración. El autocontrol igualmente vigilante del puritano se encaminaba a algo positivo, hacia una determinada acción cualificada, y, más allá de ésta, hacia algo más interior: el dominio sistemático de la propia naturaleza interior, corrompida por los pecados, del cual el pietista consecuente realizaba un inventario mediante una especie de contabilidad, como lo hacía aún diariamente un epígono como Benjamín Franklin. Pues el Dios omnisciente supramundano no se fijaba en el hábito central interior; por el contrario, el mundo, al que se adaptaba el confuciano, toma en cuenta solamente el gesto elegante. Frente a la desconfianza general, obstaculizadora de todo crédito y de todas las operaciones comerciales, que el gentleman confuciano, atento solamente a la «*contenance*» exterior, tenía respecto a los demás y presumía en los demás ante él mismo, estaba la confianza, especialmente también la económica, del puritano en la incondicional e inquebrantable lealtad del hermano en la fe, por estar religiosamente condicionada. Esta confianza bastaba exactamente para que su pesimismo realista y absolutamente anticonven-

⁵ Existen al respecto excelentes indicaciones en los escritos de Ludwig KLAGES.

cional en relación a la corrupción del mundo y de los hombres, incluyendo en particular los más poderosos, no se convirtiera en un obstáculo al crédito imprescindible para la circulación capitalista, y para moverlo a una ponderación imparcial de la capacidad (interna y externa) de la parte contraria, sopesando según el principio «*honesty is the best policy*» la constancia de los motivos imprescindibles para los objetivos comerciales concretos. La palabra del confuciano era un gesto hermoso y cortés, cuyo objetivo se agotaba en sí mismo; la palabra del puritano era una comunicación comercial, real, concisa y absolutamente fiable: «sí o no, cualquier palabra de más es mala». El ahorro del confuciano, que por lo demás estaba limitado por el decoro estamental de gentleman y que cuando era desmesurado, como en el caso de la sencillez mística de Lao-tzu y algunos taoístas, era perseguido por la escuela, no era en la pequeña burguesía china más que un amontonar semejante al atesoramiento del campesino en el calcetín. Obedecía al deseo de asegurarse los ritos funerarios y el buen nombre y también al deseo del honor y disfrute de la propiedad por sí misma, como en todas partes donde la ascética no ha afectado aún la actitud hacia la riqueza. Por el contrario, para el puritano, al igual que para el monje, la propiedad como tal constituía una tentación. El acceso a ella era un éxito secundario y un síntoma de su autorrealización ascética, como lo era para el monasterio. Ya hemos visto cómo John Wesley, refiriéndose claramente a esta aparente paradoja entre rechazo del mundo y habilidad lucrativa observada siempre en las denominaciones puritanas, decía: no tenemos otra alternativa que recomendar a los hombres que sean piadosos, «y esto significa (como resultado inevitable) hacerse ricos», aunque el individuo piadoso era tan consciente de la peligrosidad de la riqueza como lo eran los monasterios.

Para el confuciano la riqueza constituía el medio más importante de vivir *virtuosamente*, es decir, con dignidad, y de poder dedicarse a la propia perfección, tal como reza expresamente una sentencia transmitida del fundador. Por ello, a la pregunta sobre la manera de mejorar a los hombres la respuesta era: «enriquecélos», pues sólo entonces podrían vivir «con arreglo a su estamento». Para el puritano el enriquecimiento era una consecuencia no querida, pero síntoma importante de la propia virtud; sin embargo, el dispendio de la riqueza en objetivos consuntivos propios llevaba fácilmente a una entrega idolátrica al mundo. Confucio no rechazaría la adquisición de riqueza como tal, pero ésta parecía problemática y podría, por tanto, dificultar el equilibrio noble del alma, por lo

cual todo trabajo profesional genuinamente económico era mezuino especialismo. El *especialista* no era elevado por el confuciano a una dignidad verdaderamente positiva, ni siquiera por su valor social-utilitarista, pues —y esto era lo decisivo— el «hombre distinguido» (*gentleman*) no era un «instrumento», esto es, en su autoperfección adaptada al mundo era en sí mismo un fin último y no un medio para cualesquiera objetivos concretos. Este principio fundamental de la ética confuciana rechaza la especialización, la burocracia moderna especializada y la formación especializada, sobre todo la formación económica encaminada a la adquisición. Justo al contrario, a esta «idolátrica» máxima opuso como tarea el puritanismo la comprobación en los objetivos especiales y concretos del mundo y de la vida profesional. El confuciano era el hombre de formación literaria, y más concretamente de formación libresca, un hombre *de letras* del más alto marchamo, tan ajeno a la alta estima y al cultivo griego del discurso y de la conversación como a la energía, bélica o económica, de la acción racional. Frente a la ineludible consistencia bíblica (la Biblia era una especie de código civil y de doctrina empresarial) la mayoría de las denominaciones puritanas rechazaban (aunque no todas con la misma intensidad) la formación literario-filosófica, la máxima gala del confuciano, como fatua pérdida de tiempo y como un peligro para la religión. La escolástica y la dialéctica, Aristóteles y todo lo que procedía de él, les parecía una atrocidad y un peligro, frente al cual Spener, por ejemplo, prefería la filosofía cartesiana, formalizada de un modo racional-matemático. Los conocimientos naturales útiles, la orientación empírica científico-natural y geográfica, la escueta claridad del pensamiento realista y del saber especializado no fueron cultivados de forma planificada como meta de la educación sino hasta los círculos puritanos, especialmente los pietistas en Alemania. Por un lado como único camino de conocer la gloria de Dios y de su providencia en su creación, pero, por otro, como medio de poder dominar racionalmente el mundo en la profesión de cumplir el propio deber a mayor gloria de Dios. El confucianismo y el puritanismo se hallaban igualmente lejos del helenismo y del Renacimiento pero cada uno a su manera.

La concentración radical en las metas queridas por Dios, el decidido racionalismo práctico de la ética ascética, la concepción metódica de la dirección material de la empresa, la aversión al capitalismo monopolista, depredador, colonial, político o ilegal, apoyado en la búsqueda del favor de los príncipes y de los hombres y, en contraste con todo esto, el legalismo estricto y sobrio y la discipli-

nada energía racional del quehacer cotidiano, la estimación racionalista del camino técnicamente mejor y de la solidez y adecuación prácticas en lugar de la complacencia tradicionalista del antiguo artesano en el acabado y la belleza tradicionales del producto: todas estas imprescindibles cualidades «éticas» del empresario capitalista propiamente moderno, como también la peculiar inclinación del trabajador piadoso al trabajo, este utilitarismo sin fisuras, religiosamente sistematizado, que reside en el modo característico que tiene toda ascética racionalizada de estar «en» el mundo y no ser «del» mundo, han contribuido a crear aquellas superiores capacidades racionales y aquel «espíritu» de la profesionalización al que permaneció cerrado el confucianismo y su conducta de adaptación al mundo, una conducta ciertamente racional pero determinada de fuera adentro, no de dentro afuera, como en el puritanismo. La oposición puede enseñar que la mera sobriedad y espíritu de ahorro en combinación con el «afán de lucro» y el aprecio de la riqueza no eran todavía ni mucho menos «espíritu capitalista» en el sentido del profesionalismo económico específicamente moderno ni tampoco podían producirlo. El confuciano típico utilizaba sus ahorros y los de su familia para formarse literariamente y pagarse la preparación de los exámenes, procurándose así la base de una existencia estamental distinguida. El puritano típico ganaba mucho, gastaba poco y siguiendo la compulsión ascética al ahorro, volvía a colocar su ganancia, figurando como capital en empresas racionales capitalistas. El «racionalismo» —y ésta es nuestra otra enseñanza— impregna el espíritu de ambas éticas. Sólo que únicamente la ética racional purista, orientada a lo *supramundano*, llevó a término el racionalismo económico *intramundano* con sus consecuencias, precisamente *porque* nada estaba más lejos de su ánimo que esto, precisamente *porque* para ella el trabajo intramundano era solamente expresión de su aspiración hacia un fin trascendente. El mundo le pertenecía, según la promesa, porque «sólo había buscado a su Dios y a su justicia». El racionalismo confuciano significaba adaptación racional al mundo. El racionalismo puritano, *dominio* racional del mundo. Los puritanos, como los confucianos, eran «sobrios». Pero la «sobriedad» racional del puritano descansaba en el substrato de un poderoso pathos que faltaba al confuciano, el mismo pathos que inspiraba al monacato de Occidente. En él, el rechazo del mundo de la ascética occidental iba unido indisolublemente como su otra cara a la exigencia de dominar el mundo, porque sus dictados en nombre de un Dios supramundano iban dirigidos al monje y, en forma modificada y atenuada, al mundo.

Nada repugnaba tanto al ideal confuciano de la distinción como la idea de «profesión». El hombre «distinguido» era un valor estético y, por ello, *tampoco* era «instrumento» de un *Dios*. El cristiano auténtico, el enteramente asceta —extra o intramundano— no deseaba ser otra cosa que precisamente esto, pues sólo exactamente ahí buscaba su dignidad. Y puesto que deseaba serlo, era un instrumento utilizable para transformar y dominar racionalmente al mundo.

Según todos los indicios, el chino sería tan capaz como el japonés, probablemente más capaz aún, de *asimilar* el capitalismo que se desarrolló plenamente en el aspecto técnico y económico en el universo cultural moderno. No hay que pensar en modo alguno que por naturaleza «no estuviese dotado» para sus exigencias. Sin embargo, a pesar de las variadísimas circunstancias favorables —en comparación con Occidente— al surgimiento del capitalismo, éste no se *creó*, como tampoco en la Antigüedad oriental y occidental, ni en la India, o en el ámbito del islam, a pesar de que en tales lugares circunstancias distintas, pero igualmente favorables, parecían confluír hacia su surgimiento. Muchas de las circunstancias que pudieron o debieron obstaculizarlo en China existían también en Occidente, y precisamente, en la época de su conformación definitiva. Así, los rasgos patrimoniales de los monarcas y de la burocracia o, por ejemplo, el desorden y subdesarrollo de la economía monetaria, la cual se había impuesto de un modo más consecuente en el Egipto de los Ptolomeos que en la Europa de los siglos xv y xvi. De las circunstancias que solemos considerar como obstáculos al desarrollo capitalista en Occidente, estaban ausentes desde milenios, en China, la sujeción feudal y señorial (y parcialmente también la gremial) y según parece, también una parte considerable de los monopolios de toda especie, típicos de Occidente y tan entorpecedores de la circulación de mercancías. También en China se dieron abundantemente en el pasado aquellas situaciones políticas que desde la primera época babilónica y desde la Antigüedad han hecho surgir por doquier el capitalismo político *común* a la Edad Moderna y al pasado: la guerra y la preparación bélica de Estados en competencia. Podría incluso creerse que la posterior desaparición de esta orientación esencialmente política de la acumulación de riqueza y de la valoración de capital haya dado oportunidades más favorables al capitalismo específicamente moderno, orientado al librecambio, de la misma forma que, por ejemplo, la casi total ausencia de organización bélica en Norteamérica ha dejado un campo amplísimo al desarrollo del capitalismo

avanzado. La pacificación del imperio en China explica *directamente* la ausencia del capitalismo político, común a la Antigüedad occidental (hasta la época imperial), al Oriente y a la Edad Media, pero *no* la del capitalismo puramente orientado en sentido económico. Difícilmente se podrá negar que las peculiaridades fundamentales de la «mentalidad» —en este caso las de la toma de postura práctica ante el mundo—, aunque ciertamente estuvieran condicionadas en su desarrollo por eventos políticos y económicos, han debido sin embargo tener también mucha parte en estos obstáculos a través de los efectos derivados de su propia dinámica.

EXCURSO

TEORÍA DE LOS ESTADIOS Y DIRECCIONES DEL RECHAZO RELIGIOSO DEL MUNDO

1. SENTIDO DE UNA CONSTRUCCIÓN RACIONAL DE LOS MOTIVOS DE RECHAZO DEL MUNDO

El ámbito de la religiosidad *india*, en el que vamos a penetrar, constituye, en fuerte contraste con China, la cuna de las formas de ética religiosa más negadoras del mundo en la teoría y en la práctica que hayan surgido jamás en la Tierra. Es también en la India donde se ha desarrollado al máximo la «técnica» pertinente. No sólo se desarrollaron aquí antes que en cualquier otro lugar el monacato y las típicas manipulaciones de la ascética y de la contemplación, sino que lo hicieron de un modo muy consecuente y es posible que incluso históricamente esta racionalización se extendiera por todo el mundo a partir de aquí. Pero antes de ocuparnos de esta religiosidad, acaso sea conveniente dilucidar en una breve construcción esquemática y teórica los motivos a partir de los cuales nacieron las éticas religiosas de la negación del mundo y las direcciones en que éstas se orientaron, es decir, cuál haya sido su posible «sentido».

El esquema construido sólo pretende ser, naturalmente, un *medio típico-ideal de orientación*, eludiendo enseñar una filosofía propia. Sus tipos de conflictos entre «órdenes de la vida», contruidos conceptualmente, afirman únicamente: en estas situaciones estos conflictos internos son posibles y «adecuados», pero *no* afirman algo así como: no existe criterio alguno con arreglo al cual se los pueda considerar «superados». Como podrá verse fácilmente, cada una de las esferas de valor están agrupadas artificiosamente en una unidad racional en que *rara vez* se da en la realidad, pero en la que, con todo, pueden darse y *se han dado* bajo formas históricamente importantes. Allí donde un fenómeno histórico se aproxime en sus rasgos específicos o en su carácter general a una de estas formas, la construcción permite determinar su lugar tipológico —por llamarlo así—, estableciendo la cercanía o la distancia de tal

fenómeno respecto del tipo teóricamente construido. En este sentido la construcción constituye únicamente un recurso técnico para facilitar la visión global y la terminología. Sin embargo, podría eventualmente ser algo más. También lo racional, en el sentido de la «coherencia» lógica o teleológica de una toma de postura teórica-intelectual o ético-práctica, ejerce y ha ejercido siempre poder sobre los hombres, por muy limitado e inestable que éste sea y haya sido siempre frente a otros poderes de la existencia histórica. Pero precisamente las interpretaciones religiosas del mundo y las éticas religiosas con pretensión de racionalidad creadas por intelectuales están intensamente sometidas al imperativo de la coherencia. Por muy poco que hayan satisfecho la exigencia de «falta de contradicción» y por mucho que hayan podido incluir en sus postulados éticos actitudes *no* deducibles racionalmente, se puede advertir de algún modo en todas ellas, y frecuentemente con mucha claridad, el efecto de la *ratio*, especialmente el de la deducción teleológica de los postulados prácticos. En base a este fundamento real podemos también abrigar la esperanza de facilitar mediante tipos racionales construidos adecuadamente, es decir: mediante la confección de las formas de «máxima coherencia» interna de una conducta práctica deducible de supuestos firmes, la exposición de su variedad, inabarcable de otro modo. Finalmente, y sobre todo, un intento tal de sociología de la religión debe y quiere ser al mismo tiempo una contribución a la tipología y sociología del racionalismo en sí. Por ello, este ensayo parte de las formas más racionales que *puede* adoptar la realidad, y pretende investigar hasta qué punto se siguieron en la realidad ciertas consecuencias racionales que pueden establecerse en el plano de la teoría. Y eventualmente: por qué no fue así.

2. TIPOLOGÍA DE LA ASCÉTICA Y DE LA MÍSTICA

En nuestras reflexiones introductorias y en algunas posteriores se ha tocado ya la gran importancia de la concepción del Dios Creador supramundano para la ética religiosa, especialmente para la dirección ascético-activa de la búsqueda de la salvación, que contrasta con la búsqueda místico-contemplativa, internamente relacionada con la despersonalización e inmanencia del poder divino. Sin embargo, tal interconexión¹ entre la concepción del Dios Creador supramundano y la ascética activa no es de carácter nece-

¹ Tal conexión ha sido subrayada repetida y certeramente por E. Troeltsch.

sario y el Dios supramundano, sólo como tal, no ha determinado la dirección de la ascética de Occidente, como se deduce de la siguiente reflexión: la Trinidad cristiana, con su Salvador divino-humano y con sus santos, presenta una concepción de Dios básicamente menos supramundana que el Dios del judaísmo, especialmente del judaísmo tardío, o que el Alá del islamismo.

Y sin embargo, el judaísmo desarrolló una mística, pero prácticamente ninguna ascética de tipo occidental; el islamismo antiguo rechazaba directamente la ascética; lo específico de la religiosidad derviche procedía de fuentes distintas (místico-extáticas) a la relación con el Dios Creador supramundano y también en su esencia íntima se hallaba muy lejos de la ascética occidental. Por tanto es claro que a pesar de su afinidad con la profecía emisaria y con el ascetismo activo, la concepción de un Dios supramundano, aún siendo importante, no operó sola, sino siempre en combinación con otras circunstancias, sobre todo con los tipos de promisión religiosa y las vías de salvación determinadas por éstos. Esta cuestión será tratada con ocasión de cada caso. Pero, antes de nada, en gracia de la claridad terminológica, vamos a especificar más las expresiones «ascética» y «mística» que ya hemos tenido que emplear repetidas veces como conceptos polares.

En las precisiones introductorias se establecieron ya como contraposiciones en el ámbito del rechazo del mundo, por un lado, la ascética activa, una *acción* realizada con arreglo a la voluntad divina, en calidad de instrumento de Dios, y, por otro lado, la *posesión* contemplativa de la salvación específica de la mística, que viene a significar un «tener», no un actuar, y en la cual el individuo no es un instrumento, sino un «recipiente» de lo divino, en vista de lo cual la actuación en el mundo tiene que aparecer como una amenaza para el estado de santidad absolutamente irracional y extramundano. La contraposición deviene radical si la ascética activa, por una parte, opera dentro del mundo en calidad de conformadora racional del mismo a fin de sojuzgar la corrupción de la criatura a través del trabajo en la «profesión» mundana (ascética intramundana) y si, por su parte, la mística saca la absoluta consecuencia de la huida radical del mundo (huida contemplativa del mundo). La contraposición se atenúa, si, de una parte, la ascética activa se limita al sometimiento y superación de la corrupción de la criatura en el propio ser del asceta y, en consecuencia, intensifica la concentración en los actos liberadores activos inequívocamente queridos por Dios hasta el punto de evitar la intervención en el orden del mundo (huida ascética del mundo), acercándose así en la conduc-

ta exterior a la huida contemplativa del mundo. O si, de otra parte, el místico contemplativo no saca la consecuencia de apartarse del mundo y permanece en él como lo hace el asceta intramundano (mística intramundana). La contraposición puede desaparecer realmente en ambos casos en el aspecto práctico, produciéndose alguna combinación de ambas formas de búsqueda de la salvación. Pero puede subsistir también bajo el velo de la similitud externa. Para el místico auténtico sigue valiendo el principio fundamental de que la criatura debe callar para que Dios pueda hablar. «Está» en el mundo y se «acomoda» externamente al orden de éste, pero con el fin de lograr, por contraste con el mundo, la certeza de su estado de gracia, reconocible en el hecho de que resiste la tentación de tomar en serio el ajeteo mundano. Su actitud típica, como hemos podido ver en Lao-tzu, es una humildad específicamente rendida, una minimización de la acción, una especie de anonimato religioso en el mundo: el místico se acredita *contra* el mundo, *contra* su acción en el mismo, mientras que la ascética intramundana se acredita precisamente al contrario, *a través* de la acción. Para el asceta intramundano la conducta del místico es un indolente goce de sí mismo; para el místico la conducta del asceta (intramundamente activo) es una implicación en el profano ajeteo del mundo, unida a una estéril fatuidad. Con aquella «dichosa estupidez» que suele atribuirse al puritano típico, la ascética intramundana ejecuta los designios positivos divinos, manifestados en las estructuras racionales de lo creado, dispuestas por Dios, y cuyo significado último le permanece velado, mientras que para el místico lo único importante para la salvación es la captación, en la experiencia mística, de ese significado último, enteramente irracional. Las formas de huida del mundo de ambos modos de conducta son diferenciales mediante contraposiciones parecidas, cuya discusión nos reservamos para su exposición individualizada.

Consideremos ahora particularizadamente las situaciones de tensión entre mundo y religión, retomando las puntualizaciones de la *Introducción* y dándoles un matiz algo diferente.

Hemos dicho que aquellas formas de conducta que, convertidas en un estilo metódico de vida, constituyeron el núcleo de la ascética y de la mística, habían surgido ante todo de presupuestos mágicos. Fueron practicadas, bien para suscitar cualidades carismáticas, bien para impedir maleficios. Naturalmente, lo primero fue más importante desde el punto de vista del devenir histórico. Efectivamente, ya desde el umbral de su aparición la ascética mostró su doble cara: por un lado, alejamiento del mundo y, por otro, dome-

ñamiento del mundo gracias a los poderes mágicos alcanzados mediante la renuncia. El mago fue el precursor histórico del profeta, tanto del profeta ejemplar, como del profeta emisario y del salvador. El profeta y el salvador se legitimaban, generalmente, por la posesión de un carisma mágico. Sólo que para ellos el carisma era únicamente un medio de procurarse el reconocimiento y la aceptación del significado ejemplar o del carácter emisario o salvífico de su personalidad. Efectivamente, el contenido de la profecía o del mandato del salvador era la orientación del estilo de vida hacia la búsqueda de un bien sagrado. Por tanto, era en este sentido una sistematización racional, al menos relativa, del estilo de vida, ya en ciertas particularidades, ya en su totalidad. Esto último fue la regla en todas las religiones de «salvación» propiamente dichas, esto es, en todas aquellas que ofrecían a sus adeptos la liberación respecto del *sufrimiento*. Tanto más era este el caso, cuanto más sublimada, internalizada y radicalmente se concebía la esencia del sufrimiento. Pues en ese caso cabía colocar al adepto en un estado *permanente* que lo hacía interiormente inmune al sufrimiento. En lugar de un estado sagrado, agudo y extraordinario, y, por tanto, transitorio, conseguido por medio de la orgía, de la ascética o de la contemplación, era preciso alcanzar por parte de los salvados un hábito sagrado permanente y, por ello, garante de la salvación. Expresado en términos abstractos, éste era el objetivo racional de la religión de salvación. Una vez surgida una comunidad religiosa en seguimiento de una profecía o de la propaganda de un salvador, el cuidado de la reglamentación de la vida caía inicialmente en manos de los sucesores, discípulos, hijos varones del profeta o del salvador, carismáticamente cualificados para ello. Ulteriormente, bajo determinadas condiciones regularmente recurrentes, y que aún no trataremos aquí, cayó esta tarea en manos de una hierocracia sacerdotal, hereditaria o burocrática. Sin embargo, por lo general, el profeta o el salvador estaban en personal oposición precisamente a los poderes hierocráticos tradicionales, magos o sacerdotes, a cuya dignidad, sancionada por la tradición, contraponían su carisma personal con el propósito del quebrantar su poder o de obligarlos a ponerse a su servicio.

Las religiones proféticas y de salvador —lo que acabamos de decir lo presupone como evidente— vivían en una gran parte de los casos, especialmente importante desde el punto de vista de la evolución histórica, en una situación de tensión con el mundo y sus estructuras, no sólo aguda, (como se desprende evidentemente de la terminología adoptada) sino también permanente. Tensión

tanto mayor cuanto más auténtico fuera su carácter de religiones de salvación. Ello se siguió del sentido de la redención y de la esencia de la doctrina profética de salvación con tanta mayor intensidad cuanto más evolucionaron sus principios hacia una ética racional, orientada hacia bienes religiosos *internos* como medios de salvación; dicho en lenguaje corriente: cuanto más se sublimaron pasando del ritualismo a la «religiosidad de conficción». Es decir, la tensión se hizo tanto más fuerte por el lado de la religión cuanto más progresó por el otro lado la racionalización y la sublimación de la posesión interna y externa de bienes «mundanos» (en su sentido más amplio). Efectivamente, la racionalización y consciente sublimación de las relaciones del hombre con las diversas esferas de posesión interna y externa, religiosa y mundana, de bienes condujo a que se hicieran *conscientes* en sus consecuencias las *específicas legalidades internas* de cada esfera en particular y a que entraran por ello en aquellas tensiones mutuas que estaban veladas a la ingenua relación originaria con el mundo exterior. Esto es una consecuencia muy común, y muy importante para la Historia de la Religión, de la evolución de la posesión (intra y extramundana) de bienes hacia lo racional, hacia la búsqueda consciente y hacia la sublimación por el *conocimiento*. En base a una serie de tales bienes, pongamos de manifiesto los fenómenos típicos que aparecen recurrentemente en éticas religiosas muy diversas.

3. DIRECCIONES DEL RECHAZO RELIGIOSO DEL MUNDO: ESFERAS ECONÓMICA, POLÍTICA, ESTÉTICA, ERÓTICA, INTELECTUAL

Dondequiera que la profecía de salvación ha creado comunidades de carácter puramente religioso, ha sido la comunidad natural de *linaje* el primer poder con el que ha entrado en conflicto, por temer ésta ser devaluada por aquélla. Quien no puede enfrentarse con sus parientes, con su padre ni con su madre, no puede ser discípulo de Jesús: «No he venido a traer la paz, sino la espada» (Mat 10, 34) se afirma en este sentido y, obsérvese bien, sólo en este sentido. Ciertamente, la gran mayoría de todas las religiones ha reglamentado también los lazos de piedad intramundana. Pero, cuanto más interior y absoluto se ha entendido el objetivo de la salvación, tanto más evidente se ha considerado que al creyente ha de importarle más el salvador, el profeta, el sacerdote, el confesor y el hermano en la fe que el parentesco natural y la comunidad

matrimonial. Devaluando, al menos relativamente, tales relaciones y destruyendo la vinculación mágica y la exclusividad de los linajes, la profecía ha creado, sobre todo donde se convirtió en una religiosidad soteriológica comunitaria, una comunidad social nueva. En el seno de ésta desarrolló una ética religiosa de la fraternidad; inicialmente adoptando sin más, en la mayoría de los casos, los principios primordiales de conducta ético-social que ofrecía la «vecindad», ya fuese la comunidad de compañeros de aldea, de linaje, de gremio, o de navegación, de caza o de guerra. Pero estas comunidades poseían dos principios elementales: 1) el dualismo de una moral hacia dentro y moral hacia fuera, 2) para la moral hacia dentro, la simple reciprocidad: «como tú para mí, así yo para ti». Y como consecuencia económica de estos dos principios, el principio del socorro fraternal regía limitado a la moral hacia dentro: prestación gratuita de bienes de uso, crédito sin interés, hospitalidad y apoyo obligatorios por parte de los ricos y nobles para con los desheredados, y prestación de trabajo en la hacienda de los vecinos y del señor sin más remuneración que el sustento. Todo ello regido por el principio, no *sopesado* de un modo racional, por supuesto, pero vinculante por vía del *sentimiento*, de: hoy por ti, mañana por mí. Correspondientemente, el regateo (en las transacciones y préstamos) y la esclavización permanente (a consecuencia de las deudas, por ejemplo) se limitaban sólo a la moralidad hacia fuera, que regía frente a los extraños. La religiosidad comunitaria transfirió esta antigua ética económica de la vecindad a la relación con el hermano en la fe. El socorro de los nobles y ricos a las viudas y huérfanos, a los enfermos y los hermanos en la fe empobrecidos, y en especial la limosna del rico de la que dependían económicamente tanto los cantores sagrados y los magos como los ascetas, se convirtieron en preceptos fundamentales de todas las religiones del mundo éticamente racionalizadas.

En las profecías de salvación, en especial, el principio constitutivo de su relación comunitaria era el *sufrimiento* común a todos los creyentes, fuese interno o externo, real o como amenaza permanente. Cuanto más racional y sublimada, en el sentido de la ética de la convicción, se concebía la idea de la salvación, tanto más se intensificaban por ello externa e internamente los preceptos nacidos de la ética de reciprocidad de la asociación de vecindad: externamente hasta el comunismo de amor fraterno, pero internamente hasta el sentimiento de la *caritas*, del amor al doliente como tal, del amor al prójimo, de la filantropía y, finalmente: del amor al enemigo. Desde una concepción del mundo como lugar del sufri-

miento inmerecido, la barrera del vínculo de la fe e incluso la existencia del odio eran consideradas como consecuencias de las mismas imperfecciones y corrupciones de todo lo sensible que son también la causa del sufrimiento. En la misma dirección de la *caritas*, si bien de modo puramente psicológico y difuso, actuó sobre todo la peculiar euforia de todas las formas de éxtasis religioso sublimado. Desde el enternecimiento devoto hasta el sentimiento de la posesión inmediata de la comunidad con Dios tendían todas ellas a desembocar en un difuso acosmismo del amor. Por ello la profunda y serena felicidad de todos los héroes de la bondad acósmica se fundía siempre en las religiones de salvación con la compasiva conciencia de la imperfección natural tanto de sí mismo como de la naturaleza humana. Desde luego, la coloración psicológica y la interpretación ético-racional de esta actitud interna podía adoptar caracteres muy diferentes, pero su imperativo ético iba siempre en la dirección de una fraternidad universal, por encima de las barreras de las formaciones sociales, con frecuencia incluso de las del propio grupo de fe. Esta fraternidad religiosa chocó siempre con las estructuras y valores del mundo, con tanta más fuerza cuanto más se llevaron a la práctica sus consecuencias. Además esta dicotomía resultó tanto más irreconciliable cuanto más se racionalizaron y sublimaron con arreglo a su propia dinámica las estructuras y valores del mundo. Esto es lo que nos interesa aquí.

a) *En la esfera económica*

Donde más evidente se hizo todo esto fue en la esfera *económica*. Toda forma originaria, sea mágica o mistagógica, de influir sobre los espíritus y dioses en favor de intereses *particulares* ha perseguido como objetivo obvio la riqueza, además de larga vida, salud, honor, descendencia y, eventualmente, el mejoramiento del destino ultraterreno. Así ocurrió con los misterios de Eleusis, con la religión fenicia y védica, con la religión popular china, con el judaísmo antiguo, con el islamismo antiguo y con las promisiones a los laicos piadosos hinduistas y budistas. En cambio, la religión sublimada de salvación y la economía racionalizada entraron en una mutua y progresiva tensión. Economía racional equivale a *empresa* práctica. Se rige por precios *monetarios*, que se originan en la lucha de intereses entre los hombres en el *mercado*. Sin valoración en precios monetarios, sin aquella lucha, por tanto, no es posible *cálculo* alguno. El dinero es lo más abstracto e «impersonal» que existe en la vida humana. Por esta razón, a medida que el

cosmos de la moderna economía capitalista racional fue siguiendo más sus propias leyes inmanentes, se fue haciendo más inaccesible a cualquier relación imaginable con una ética religiosa de la fraternidad. Y todavía más aún cuanto más racional y, por tanto, impersonal se hacía. Era todavía posible regular éticamente de modo completo la relación personal entre señores y esclavos, precisamente porque era personal, pero no —al menos no en el mismo *sentido*, ni con el mismo *éxito*— la relación entre los variables poseedores de títulos hipotecarios y los deudores del banco hipotecario, desconocidos para aquéllos e igualmente cambiantes, entre los cuales no existía lazo personal alguno. Si pese a todo se intentaba tal regulación, la consecuencia era la que hemos visto en China: la *inbibición* de la racionalidad formal. Pues en China estaban en mutuo conflicto la racionalidad formal y la racionalidad material. Por esta razón, precisamente las religiones de salvación —aunque anidaba en ellas, como hemos visto, la tendencia a una peculiar despersonalización del amor en el sentido del acosmismo— han mirado con gran desconfianza la expansión de los poderes económicos, igualmente impersonales en otro sentido, pero precisamente por ello específicamente opuestos a la fraternidad. El católico «Deo placere non potest» fue característica permanente de su actitud ante los negocios, y en todos los métodos racionales de salvación las advertencias contra el apego al dinero y a las posesiones se exacerbaban hasta la prohibición. La dependencia de las comunidades religiosas, para su propaganda y autoafirmación, respecto de los medios económicos y su acomodación a las necesidades culturales y a los intereses cotidianos de las masas las empujó a aquellos compromisos de los que la historia de las prohibiciones de la usura es sólo *un* ejemplo. Sin embargo, para una auténtica ética de la salvación la tensión misma era, en definitiva, apenas superable.

La ética religiosa de los virtuosos reaccionó ante esta situación de tensión del modo aparentemente más radical, rechazando la posesión económica de bienes. La ascética de la huida del mundo lo hizo prohibiendo la propiedad individual del monje, basando totalmente la existencia en el propio trabajo y también, sobre todo, reduciendo correspondientemente las necesidades a lo absolutamente imprescindible. Pero la paradoja de toda ascética racional, en la que ha tropezado de igual forma el monacato de todos los tiempos, consiste en que ella misma ha creado la riqueza que rechazaba. En todas partes los templos y los monasterios se convirtieron en sedes de una economía racional. La modalidad contemplativa de huida del mundo pudo solamente establecer en un giro

doctrinal el principio de que el monje sin posesiones, para quien el trabajo constituía ciertamente algo que lo apartaba de su concentración de valor salvador de la contemplación, podía disfrutar únicamente de aquello que le era ofrecido espontáneamente por la naturaleza y por los hombres: bayas, raíces y limosnas voluntarias. Incluso ella hizo sus compromisos, estableciendo demarcaciones de mendicación (como en la India).

Sólo existían dos caminos consecuentes para eludir la tensión en el ámbito de los principios y en el ámbito *interno*. En primer lugar, la paradoja de la ética profesional puritana, que en tanto religiosidad de virtuosos renunció al universalismo del amor, objetivó racionalmente toda actividad en el mundo como servicio a la voluntad positiva de Dios que, aunque totalmente incomprensible en su significado último, era, sin embargo, al menos reconocible; y como comprobación del estado de gracia, y aceptó así también la objetivación del cosmos económico —devaluado por pertenecer al corrompido mundo de la criatura— como querida por Dios y como material para el cumplimiento del deber. Esto era en último término la renuncia doctrinal a la salvación como un fin alcanzable por el hombre y por todo hombre, en favor de la gracia no merecida, pero siempre estrictamente particular. Esta posición fraternal no era ya propiamente una «religión de salvación». Para ésta sólo quedaba la exacerbación de la fraternidad hasta aquella «bondad» cuyo exponente puro es el acosmismo amoroso del místico, que ya ni siquiera pregunta por el hombre a quien y por quien se sacrifica, que en último término apenas se interesa por éste, y que, si se le pide el manto, entrega de una vez por todas la camisa a quien topa casualmente en su camino sólo porque se ha topado con él: una peculiar huida del mundo bajo la forma de una entrega absoluta a cualquiera, no por amor al hombre sino por amor a la entrega en sí, por amor, en palabras de Baudelaire, a la «santa prostitución del alma».

b) *En la esfera política*

Igualmente aguda para la ética fraternal consecuente de las religiones de salvación tenía que ser la tensión frente al orden *político* del mundo. El problema no existía para la religiosidad mágica ni para la religiosidad de dioses funcionales. El antiguo dios de la guerra y el dios que garantizaba el orden jurídico eran dioses funcionales que protegían los valores indiscutibles de la vida cotidiana. Al dios del lugar, de la tribu y del imperio concernían sólo los

intereses de sus asociaciones. Debía combatir contra otros de su rango, como lo hacía la misma comunidad, y precisamente en la lucha debía acreditar su poder divino. El problema se planteó más bien cuando las religiones universalistas, religiones con un único Dios para todo el mundo, derribaron estas barreras. Y se planteó con toda su crudeza para la religión de salvación a causa de la exigencia de fraternidad cuando ese Dios debía ser un Dios de «amor»; y tanto más, como en la esfera económica, cuanto más se racionalizaba el orden político. El aparato burocrático estatal y su característico *homo politicus* racional, al igual que el *homo oeconomicus*, cumple sus tareas, incluido el castigo de la injusticia, ejecutándolas con arreglo al sentido más ideal de las reglas racionales de la dominación política, es decir, de un modo positivo, «sin acepción de personas», «sine ira et studio», sin odio y por ello también sin amor. En virtud de su despersonalización, y por mucho que parezca lo contrario, es menos accesible en puntos importantes a una moralización material que las estructuras patriarcales del pasado, que se basaban en los deberes personales de piedad y en la apreciación personal concreta del caso individual, «tomando en consideración a la persona». Efectivamente, en última instancia toda la dinámica del funcionamiento político interno del aparato del Estado en la Justicia y en la Administración se rige inevitablemente, a pesar de toda «política social», por el pragmatismo objetivo de la razón de Estado: por el fin absoluto de la conservación (o modificación) de la distribución interna y externa del poder, fin que en último término carece de sentido para toda religión de salvación. Esto mismo era y sigue siendo aplicable a la política exterior. Es esencial a toda asociación política el recurso a la pura violencia de los medios coercitivos no sólo frente al exterior, sino también en el interior. Es más: ello es lo que en nuestra terminología la constituye en asociación política. El 'Estado' es aquella asociación que reclama para sí el monopolio del *uso de la violencia legítima*, y no puede definirse de otro modo. Al «no prestéis resistencia violenta al mal» del Sermón de la Montaña opone el Estado su «deberás ayudar con la *violencia* al triunfo de la justicia o serás responsable de la injusticia». Donde faltaba esto, faltaba también el «Estado», apareciendo el «anarquismo» pacifista. La violencia y la coacción con violencia engendran nueva violencia en virtud de un inevitable *pragma* de toda acción. La razón del Estado sigue a este respecto su propia dinámica tanto hacia el exterior como hacia el interior. En última instancia, el *éxito* de la violencia y de la coacción con la violencia dependen, naturalmente, de las relaciones de

poder y *no* de un «Derecho» ético, aun cuando parezca que es posible encontrar criterios objetivos del mismo.

En cualquier caso, a cualquier racionalización religiosa doctrinalmente consecuente debe parecerle un mero remedo de la ética el fenómeno, típico precisamente del Estado racional, que consiste —frente al ingenuo heroísmo primitivo— en que cada uno de los individuos o grupos detentadores de poder participen en la lucha violenta sinceramente convencidos de «tener razón». Y debe parecerle blasfemo involucrar a Dios en la lucha política violenta, en comparación con lo cual puede parecer lo más limpio y quizá lo único honesto eliminar la ética totalmente del ámbito del razonamiento político. A esa racionalización religiosa doctrinalmente consecuente la política debe parecerle tanto más ajena a la fraternidad cuánto más «positiva» y calculadora sea, cuanto más desprovista esté del sentimiento apasionado, de la ira y del amor.

La mutua ajenidad de ambas esferas, cuando ambas están plenamente racionalizadas, se hace sentir con mucha mayor crudeza en el hecho de que en ciertos aspectos decisivos la política, al contrario de lo que sucede con la economía, puede entrar en directa competencia con la ética religiosa. La *guerra*, en tanto realización a la amezana de violencia, crea precisamente en las modernas comunidades políticas un *pathos* y un sentimiento de comunidad, genera una entrega y una comunidad absoluta de sacrificio entre los combatientes y, como fenómeno de masas, una compasión activa y un amor hacia el necesitado más allá de todas las barreras de las asociaciones naturalmente dadas; tales que las religiones en general sólo han podido producir algo semejante en las comunidades de héroes impregnadas por la ética de la fraternidad. Aparte de esto la guerra proporciona al mismo guerrero algo que es singular en su significación concreta: la percepción de un significado y de una sacralidad de la muerte que sólo es propia de él. La comunidad del ejército sobre el campo de batalla se siente hoy, como en los tiempos de los «seguidores de los jefes guerreros», como una comunidad hasta la muerte: la comunidad más grande de todas. Y de aquella muerte que constituye el destino humano ordinario y nada más, destino que alcanza a cada cual sin que se pueda decir por qué precisamente a él y precisamente entonces, que establece un final donde a medida que se desarrollan y subliman hasta lo inconmensurable los valores culturales sólo puede tener sentido un comienzo; de esta muerte simplemente inevitable se diferencia la muerte en el campo de batalla por el hecho de que aquí, y en esta situación masiva, sólo aquí el individuo puede *crear* saber que

muera «por» algo. El por qué y el para qué de su enfrentamiento con la muerte pueden parecerle en general tan fuera de duda a él —y aparte de él, sólo al que muere «en su profesión»— que el problema del «sentido» de la muerte en su significación más general y del cual se ven precisadas a ocuparse todas las religiones de salvación, no encuentra aquí las condiciones que provocan su planteamiento. Este logro de situar la muerte en la serie de acontecimientos significativos y sagrados constituye, en definitiva, la base de todos los intentos por cimentar la dignidad autónoma de la asociación política fundada en el uso de la violencia. Sin embargo, el modo en que la muerte puede ser concebida aquí como algo con sentido, se sitúa en una dirección radicalmente distinta a la teodicea de la muerte en una religiosidad de la fraternidad. A los ojos de ésta la fraternidad del grupo de hombres unidos por la guerra debe aparecer desvalorizada como mero reflejo de la brutalidad técnicamente sofisticada de la lucha y la consagración intramundana de la muerte en la guerra como una transfiguración del fratricidio. Y justamente el carácter extraordinario de la fraternidad bélica y de la muerte en la guerra, común también al carisma sagrado y a la experiencia de la comunidad con Dios, lleva la competencia entre la esfera política y la ético-religiosa a su grado más desmesurado. Existen también aquí sólo dos soluciones consecuentes: En primer lugar, la del particularismo de la gracia de la ascética profesional puritana, que cree en los mandatos claros revelados por un Dios por lo demás totalmente incomprensible, pero cuya voluntad interpreta en el sentido de que tales preceptos deben ser impuestos a este mundo profano y, por ello, sometido a la violencia y a la barbarie ética, precisamente por su propio medio: la violencia. Pero esto significa, entonces, limitar la obligación de fraternidad en interés de la «causa» de Dios. Por otro lado, está la solución del antipoliticismo radical de la búsqueda mística de la salvación, con su bondad acósmica y su fraternidad, la cual se sustrae al pragma de la violencia que es imprescindible para toda acción política con la frase de «no prestes resistencia al mal» y con la máxima de «presentar la otra mejilla» que a los ojos de una ética profana heroica y autofundada tiene que resultar necesariamente ordinaria e indigna. Todas las demás soluciones están lastradas con compromisos o con presupuestos necesariamente falsos o inaceptables a los ojos de una ética de fraternidad. Algunas de tales soluciones, empero, revisten como tipos un interés primordial.

Toda organización de la salvación en una *institución* universalista de la gracia se sentirá responsable ante Dios de las almas de

todos los hombres, o al menos de todos los que le han sido confiados, y por ello se sentirá obligada a combatir, incluso con violencia despiadada, toda amenaza de desviación en la fe y a fomentar la difusión de los medios salvadores de la gracia. Es más, incluso el aristocratismo de la salvación genera el fenómeno del activo «luchador por la fe», cuando asume, como en el calvinismo (o de modo diferente en el islam), el mandato de su Dios de dominar el mundo del pecado para gloria de Él. Pero, ante todo, tal institución distingue la guerra «santa» o «justa», es decir, emprendida para el cumplimiento del mandato de Dios y a causa de la fe, que en algún sentido es una guerra de religión, de todas aquellas empresas bélicas puramente profanas y, por tanto, despreciables. El aristocratismo de la salvación rechazará la obligación de tomar parte en las guerras de los poderes políticos no aprobadas por la propia conciencia por no ser claramente santas ni ajustadas a la voluntad de Dios —como hiciera el vencedor Ejército de los Santos, de Cromwell, en su toma de postura contra la obligación del servicio militar— y preferirá, por tanto, el mercenariado a la obligación del servicio de guerra. Y se decidirá, consecuentemente, por la revolución religiosa activa, basándose en la frase de que hay que obedecer a Dios antes que a los hombres, si los hombres violan la voluntad de Dios y, especialmente, si hay que defender la fe. Una actitud justamente contraria era, por ejemplo, la de la religiosidad institucional luterana. Puesto que rechazaba la guerra de religión y el derecho de resistencia activa contra la violación secular de la fe como un capricho que implicaba la salvación en el pragma de la violencia, sólo conocía en este ámbito la resistencia pasiva y afirmaba, por el contrario, la total obediencia a la autoridad secular, incluso cuando ésta ordenaba una guerra profana, porque ella, y no el individuo, ostentaba la responsabilidad y porque se reconocía la autonomía ética del ámbito del poder secular, al contrario de la (católica) institución de salvación, universalista en lo interior. El rasgo de religiosidad mística que caracterizaba el cristianismo personal de Lutero sacó las consecuencias sólo a medias. En efecto, la búsqueda de la salvación, propiamente mística o pneumática, religioso-carismática, de los virtuosos ha sido en todas partes apolítica o antipolítica por naturaleza. Ha reconocido con presteza, ciertamente, la autonomía del orden mundano, pero sólo para deducir de ello su carácter radicalmente diabólico o, al menos, para adoptar respecto de él aquella actitud de absoluta indiferencia cuya expresión era la frase de «dad al César lo que es del César» (pues ¿qué importan estas cosas para la salvación?).

Por lo demás, las actitudes concretas absolutamente diversas de las religiones ante la actividad política, que la Historia nos muestra, han estado condicionadas por la propia implicación de las organizaciones religiosas en los intereses políticos y en las luchas por el poder, por el colapso siempre inevitable incluso de los máximos estados de tensión con el mundo en compromisos y relativismos, por la apropiación y el uso de las organizaciones religiosas para la domesticación política de las masas y, en especial, por la necesidad de consagración religiosa de su legitimidad por parte de los poderes establecidos. Casi todas las actitudes han sido relativizaciones de los valores salvíficos religiosos y de su propia dinámica ético-racional. Pero su tipo más relevante en la práctica ha sido la ética social «orgánica», que se propagó en variedad de formas y cuyas concepciones del trabajo profesional han constituido la réplica doctrinalmente más importante a las ideas de la ascética intramundana sobre la profesión.

También ella se alza sobre el suelo de la «fraternidad» (cuando está cimentada religiosamente). Pero al contrario del místico acosmismo del amor, la impregna una exigencia de fraternidad cósmica y racional. Su punto de partida es la constatable desigualdad del carisma religioso. Lo insoportable para ella es precisamente el hecho de que la salvación sea accesible solamente a unos pocos y no a todos. Por esto, su ética social pretende sintetizar esta desigualdad de cualificaciones carismáticas con el orden estamental mundano de un cosmos de prestaciones queridas por Dios, ordenadas en profesiones especializadas, en el cual corresponden a cada individuo y a cada grupo determinadas tareas según su carisma personal y la posición social y económica que el destino le haya deparado. Tales tareas están por lo general al servicio de la realización, interpretada al mismo tiempo de modo social-utilitario y providencial, de un estado de cosas que sea agradable a Dios a pesar de su carácter de compromiso, y que de cara a la corrupción pecaminosa del mundo permita al menos un relativo domeñamiento del pecado y del sufrimiento y la protección y salvación para el Reino de Dios de al menos el mayor número posible de almas en peligro. Enseguida nos ocuparemos de la teodicea, mucho más patética, que la doctrina india del *karma* deparó a partir de la teoría orgánica de la sociedad desde el punto de vista contrario: el de la pragmática de la salvación orientada a los puros intereses del individuo. Sin esta conexión tan especial toda ética social orgánica se queda inevitablemente, a los ojos de la ética religiosa de la fraternidad radical y mística, en una acomodación a los intereses de las

capas privilegiadas en lo profano, al tiempo que a los ojos de la ascética intramundana pierde el móvil interno para una racionalización ética de la vida individual. Efectivamente, carece de una recompensa que ofrecer a la configuración *metódica* racional de la vida del individuo por sí mismo en interés de la propia salvación. Y viceversa, para la pragmática orgánica de la salvación, el aristocratismo de la ascética intramundana, con su objetivación racional de los órdenes de la vida, debe constituir la forma más dura de falta de amor y de fraternidad, y el aristocratismo de la mística un goce sublimado y, de hecho, no fraternal del propio carisma, para el cual el ametódico acosmismo del amor no es más que un medio egoísta de la propia búsqueda de la salvación. Ambos aristocratismos condenan en último término el mundo social a la absoluta carencia de sentido o, al menos, los designios de Dios para con éste a la total ininteligibilidad. El racionalismo de la teoría orgánico-religiosa de la sociedad no soporta esta idea e intenta por su parte concebir el mundo como un cosmos que, a pesar de su corrupción pecaminosa, lleva en sí mismo las huellas del plan divino de salvación, un cosmos relativamente racional por tanto. Pero es precisamente esta relativización lo que es realmente condenable y extraño a la salvación a los ojos del carismatismo absoluto de la religiosidad de los virtuosos.

Así como la acción racional económica y la política siguen sus propias leyes, también cualquier otra acción racional dentro del mundo está inevitablemente unida a las condiciones de éste, ajenas a la fraternidad, que han de ser sus medios y objetivos, entrando, por ello, de algún modo en conflicto con la ética de la fraternidad. Pero toda acción racional lleva también en sí misma una profunda tensión. En efecto, parece no quedarle medio alguno para resolver la cuestión primordial del criterio por el que se ha de decidir en un caso concreto el valor ético de una acción, si por el *éxito* o por algún valor *intrínseco* —determinable éticamente de alguna manera— a esa acción en cuanto tal. Es decir, si y hasta qué punto la responsabilidad del actor por las consecuencias justifica los medios o si, por el contrario, el valor de la convicción que embarga la acción justifica que rechace la responsabilidad por las consecuencias y la atribuya a Dios o a la corrupción y estupidez del mundo, permitidas por Dios. La sublimación de la ética religiosa en ética de convicción tenderá hacia la última alternativa: «el cristiano obra bien y confía el éxito de Dios». Pero si esto se hace consecuentemente la acción propia frente a la dinámica específica del mundo se ve condenada a la irracionali-

dad de su efecto². En vista de ello, la coherencia de una búsqueda sublimada de la salvación puede conducir a una exageración tal del acosmismo que rechace la acción racional con arreglo a fines como tal, es decir, toda acción regida por las categorías de medio y fin, por considerarla ligada al mundo y alejada de Dios; y así ha sucedido, como ya veremos, aunque con lógica diferente, desde la parábola bíblica de los lirios del campo hasta las más fundamentales formulaciones, por ejemplo en el budismo.

La ética social orgánica es en todas partes un poder eminentemente conservador y antirrevolucionario. Por el contrario, de la auténtica religiosidad de los virtuosos pueden seguirse eventualmente otras, *revolucionarias*, consecuencias. Naturalmente, ello sólo sucede si el pragma de la violencia (el hecho de que ésta engendra nueva violencia y que renueva solamente las personas y, a lo sumo, los métodos de la dominación violenta) no es reconocido como cualidad permanente de lo creado. Según la coloración de la religiosidad de los virtuosos, empero, su versión revolucionaria puede adoptar en principio dos formas. La primera surge de la ascética intramundana, si ésta es capaz de contraponer al orden empírico del mundo, corrompido en su profanidad, una «ley natural» absoluta y divina, cuya realización se convierte en deber religioso en consonancia con la frase que en cierto modo rige por doquier en las religiones racionales: hay que obedecer a Dios antes que a los hombres. El tipo correspondiente a esta versión es el de las revoluciones genuinamente puritanas de las cuales se encuentran también réplicas en otras partes. Esta actitud corresponde absolutamente a la obligación de participar en la guerra de religión. Otra cosa sucede cuando en el caso del místico se realiza el giro, siempre posible psicológicamente, de la posesión de Dios a la posesión por Dios. Adquiere sentido esta posibilidad cuando se enardecen las expectativas escatológicas de un inmediato comienzo de la era de la fraternidad acósmica, es decir, cuando se abandona la creencia en el carácter eterno de la tensión entre el mundo y el reino irracional y trasmundano de la salvación. Entonces el místico deviene salvador y profeta. Sin embargo, los mandatos que anuncia no tienen ningún carácter concreto y el rechazo radical del mundo se torna fácilmente en un *anomismo* radical. Los preceptos del mundo no tienen vigencia para aquel que está seguro de estar

² El planteamiento teórico más coherente se encuentra en el *Bhagavad-gita*, como veremos más adelante.

poseído por Dios: «πάντα μοι ἔξεστιν». Todo quiliasma, incluida la revolución baptista, tiene de un modo u otro este trasfondo. Para quien se considera salvado gracias a su posesión de Dios» resulta irrelevante para la salvación la cualidad de su acción. Encontraremos algo parecido en el *jivanmukhti* indio.

c) *En la esfera estética*

Si la ética religiosa de la fraternidad vive en tensión con la legalidad específica de la acción racional con arreglo a fines en el mundo, su tensión no es menor respecto de aquellos poderes intramundanos de la vida cuya naturaleza tiene desde su raíz un carácter no racional o antirracional. Así ocurre, sobre todo, respecto de las esferas estética y erótica.

La religiosidad mágica se halla en la más íntima relación con la primera. Sus ídolos, iconos y demás artefactos religiosos fueron, al estereotiparse sus formas más eficaces, un primer paso en la superación del naturalismo por un «estilo» fijo; la música fue un medio para el éxtasis, para el exorcismo y para la magia apotrópica; los magos fueron cantores y bailarines sagrados; las inflexiones tonales acreditadas por su eficacia mágica se estereotiparon como primeros rudimentos de la tonalidad; la danza, acreditada en la magia y en el éxtasis, fue una de las fuentes de la rítmica; los templos fueron las mayores de todas las edificaciones, estereotipándose su construcción, al fijarse definitivamente sus fines, y fijándose sus formas arquitectónicas mediante la comprobación mágica; paramentos y utensilios litúrgicos de todo tipo fueron objeto de las artes decorativas, ligadas a la riqueza acumulada en los templos e iglesias por el fervor religioso. Todo esto convirtió desde tiempos remotos a la religión en una fuente inagotable tanto de posibilidades de desarrollo artístico, como de formación de estilos por apego a la tradición. Para la ética religiosa de la fraternidad, así como para el rigorismo apriorístico, el arte, como vehículo de eficacia mágica, no sólo carece de valor, sino que es directamente sospechoso en sí mismo. La sublimación, por un lado, de la ética religiosa y de la búsqueda de la salvación, y, por otro, el desarrollo de la dinámica específica del arte, tienden a producir una relación de tensión progresiva. Toda religiosidad sublimada de salvación mira únicamente al sentido, no a la forma, de las cosas y acciones relevantes para la salvación. A sus ojos la forma se devalúa como algo fortuito, profano y que distrae del significado. En cuanto al arte, su

relación ingenua con la ética puede permanecer intacta, o restablecerse una y otra vez, siempre y en la medida en que el interés consciente del destinatario se concentre ingenuamente en el contenido y no en la pura forma, siempre que la actividad del artista se sienta a sí misma como un carisma (originariamente mágico) de habilidad o como un juego espontáneo. Pero esta situación se va modificando con el desarrollo del intelectualismo y con la racionalización de la vida. Entonces el arte se constituye en un cosmos de valores específicos, cuya autonomía se percibe de forma cada vez más consciente. El arte adopta de algún modo la función de una *redención* intramundana: redención de la cotidianeidad y, sobre todo, de la presión creciente del racionalismo teórico y práctico. Y esta pretensión compite directamente con la religión de salvación. Toda ética religiosa racional tiene que volverse contra esta irracional redención intramundana, pues a sus ojos aparece como un ámbito de goce irresponsable y de soterrada falta de amor. Es un hecho que la elusión de la responsabilidad del juicio ético que suele caracterizar a las épocas intelectualistas —en parte a consecuencia de una necesidad subjetivista y en parte como resultado del miedo a aparecer como un timorato tradicionalista burgués— tiende a convertir los juicios éticos de valor en juicios de gusto («de mal gusto» en lugar de «condenable»), cuya inapelabilidad no deja espacio a la discusión. Frente a la «validez universal» de la norma ética, que fomenta la comunidad al menos en la medida en que el individuo, consciente de su propia fragilidad de creatura, se somete a ella cuando rechaza éticamente una acción que humanamente comprende, esta huida de la necesidad de adoptar una postura ética racional *puede* constituir para la religión de salvación una forma muy profunda de mentalidad no fraternal. Y, a la inversa, al creador artístico o al destinatario de la emoción estética es fácil que les resulte la norma ética una violación de lo más personal y de lo auténticamente creativo. La forma más irracional de conducta religiosa, la experiencia mística, es en su esencia más íntima no sólo ajena a la forma, no sólo es carente de ella e inefable, sino también hostil a ella, pues cree que precisamente haciendo saltar todas las formas podrá acceder a la «Totalidad» que reside más allá de toda determinación y conformación. Para ella, la indudable afinidad psicológica entre la emoción artística y la religiosa no puede ser más que un síntoma del carácter diabólico de aquélla. Precisamente la música, la más «interior» de las artes, puede ser considerada en su forma pura —la música instrumental— como un sucedáneo irresponsable de la experiencia religiosa primaria, fingido por

la específica dinámica de un reino no situado en lo «interior». Habría que atribuir a este sentimiento la conocida toma de postura del Concilio de Trento. El arte se convierte así en idolatría, en poder competidor y en señuelo engañoso, y las imágenes y representaciones de cosas religiosas se convierten en cuanto tales en blasfemias.

En la realidad empírica de la Historia esta afinidad entre la emoción artística y la religiosa ha llevado a alianzas importantes para el desarrollo del arte, a las cuales la mayoría de las religiones ha accedido de modo más sistemático cuanto mayor era su vocación de religiones universalistas de masas y cuanto más dependían de su influencia sobre las masas y de la propaganda emocional. La mayor enemiga del arte, como resultado del pragmatismo de esta contradicción interna, ha sido la religiosidad de virtuosos auténtica, en su versión ascético-activa y en su versión mística, y tanto más cuanto mayor ha sido su insistencia en la supramundinidad de su Dios o en la extramundinidad de la salvación.

d) *En la esfera erótica*

Al igual que lo está con la esfera estética, la ética religiosa de la fraternidad de las religiones de salvación está también en una profunda relación de tensión con el mayor poder irracional de la vida, el amor sexual. También aquí es tanto más fuerte esta tensión cuanto más se sublima la sexualidad y más consecuentemente se desarrolla la ética de la fraternidad. También aquí la relación originaria era muy íntima. Las relaciones sexuales eran con mucha frecuencia parte integrante de la orgiástica mágica³; la prostitución sagrada —que nada tuvo que ver con la supuesta «promiscuidad originaria»— era las más de las veces un vestigio de ese estado en el cual todo éxtasis se consideraba «sagrado». La prostitución profana, tanto heterosexual como homosexual, era antiquísima y a menudo un tanto refinada (el adiestramiento de tribadas se da en los pueblos primitivos). La transición desde la prostitución al matrimonio jurídicamente configurado se hizo de forma fluida merced a la existencia de todo tipo de formas intermedias. La concepción del matrimonio como una cuestión económica para el asegura-

³ O consecuencia no buscada de la excitación orgiástica. La fundación de la secta de los *skoptsy* (castrados) en Rusia tuvo su origen en el deseo de eliminar esta consecuencia de la danza orgiástica (*radjeny*) de los *chlyst*, considerada pecaminosa.

miento de la esposa y del derecho sucesorio de los hijos y además como una institución de reproducción, importante también para el destino ultraterreno a causa de los sacrificios de los descendientes a sus muertos, es preprofética y universal; por eso no tiene aún nada que ver con la ascética en sí. La vida sexual tenía también sus espíritus y dioses, como cualquier otra función. Apareció solamente una cierta tensión en la continencia temporal y cúltica, bastante antigua, de los sacerdotes, condicionada posiblemente por el hecho de que, desde el punto de vista de un ritual estrictamente estereotipado de una religiosidad comunitaria reglamentada, la sexualidad podía ser fácilmente considerada como un dominio específicamente demoníaco. Pero no es casual que más adelante tanto las religiones proféticas como los códigos de vida controlados por sacerdotes hayan reglamentado las relaciones sexuales, casi sin excepción notable, en favor del *matrimonio*. En esto se manifiesta la oposición de toda regulación racional de la vida a la orgiástica mágica y a cualquier forma de frenesí irracional. El ulterior agravamiento de la tensión estuvo condicionado por factores ubicados en ambas partes. Del lado de la sexualidad por su sublimación en «erótica» y, con ello, en una esfera *conscientemente* cultivada y, por tanto, *extraordinaria*, en contraste con el sencillo naturalismo de los campesinos. Extraordinaria no sólo, ni tampoco necesariamente, en el sentido de lo extraconvencional. El convencionalismo caballeresco suele justamente convertir la erótica en objeto de regulación, si bien —y es lo característico— velando la base natural y orgánica de la sexualidad. Lo extraordinario residía justamente en esta divergencia respecto del naturalismo sexual ingenuo. Y ésta se enmarca, en sus fundamentos y en su significación, dentro del contexto universal de la racionalización y de la intelectualización de la cultura.

Rememoremos en pocos rasgos los estadios de este desarrollo y escojamos a este fin ejemplos de Occidente.

El desgajamiento de los contenidos de la existencia genérica del hombre respecto del ciclo orgánico de la existencia campesina y el enriquecimiento progresivo de la vida con contenidos culturales, sean intelectuales o sean otros valores supraindividuales, distanció los contenidos de la existencia respecto de lo naturalmente dado y realzó así la posición especial del erotismo. El erotismo se elevó a la esfera de lo conscientemente gozado (en su significación más sublime). Sin embargo, y precisamente por esta elevación, el erotismo, en contraste con los mecanismos de la racionalización, apareció como una puerta abierta al núcleo más irracional y, por ello,

más real de la existencia. El grado y el modo en que se ha valorado el erotismo como tal han oscilado extraordinariamente a lo largo de la Historia. La posesión de mujeres y la lucha por conseguirlas tenían entre los sentimientos orgullosos de un grupo guerrero la misma importancia que la lucha por la adquisición de tesoros o por la conquista del poder. En el tiempo del romanticismo caballeresco de la Grecia preclásica un desengaño erótico podía ser considerado por Arquíloco una vivencia de enorme y duradera trascendencia y el rapto de una mujer podía ser igualmente motivo de una guerra heroica sin parangón. También los últimos ecos de la mitología presentaban todavía en los trágicos el amor carnal como un auténtico poder del destino. Pero sobre todo fue una mujer, Safo, la que quedó como insuperada por hombre alguno en capacidad de experiencia erótica. Sin embargo, la época clásica griega, el período del ejército de los hoplitas, pensaba en estas materias de forma desacostumbradamente moderada, según sus propios testimonios; más moderadamente aún que la capa ilustrada china. No es que hubiese olvidado la mortal seriedad del amor carnal; fue más bien lo contrario lo *característico* de esta época: recuérdese — pese a Aspasia — el discurso de Pericles y, por añadidura, el conocido dicho de Demóstenes. En el talante exclusivamente masculino de esta época de la «democracia» hubiera sonado, dicho en nuestros términos, a sentimentalismo estudiantil considerar como «destino de la vida» la experiencia erótica con una mujer. El «camarada», el efebo, era el objeto solicitado con todo el ceremonial del amor y ocupaba precisamente el centro de la cultura griega. Por ello, el *eros* de Platón es, a pesar de toda su grandeza, un sentir sumamente *templado*: la belleza de la *pasión bacántica*, como tal, no había encontrado recepción oficial en él.

La posibilidad de situaciones problemáticas y trágicas de índole axiológica se planteó por vez primera en la esfera erótica a través de determinadas exigencias de responsabilidad que en Occidente son de proveniencia cristiana. Sin embargo, la valoración del sentimiento puramente erótico se gestó allí primariamente, sobre todo bajo el condicionamiento cultural de las ideas feudales sobre el honor. Ello tuvo lugar por la trasposición del simbolismo caballeresco del vasallaje a las relaciones sexuales eróticamente sublimadas, sobre todo si en la combinación entraba una religiosidad criptoerótica o directamente ascética, como ocurrió en la Edad Media. El amor caballeresco de la Edad Media cristiana era, como es sabido, un servicio de vasallaje erótico prestado *no* a doncellas sino a las esposas de otros hombres y comprendía noches de amor conti-

nentes (¡en teoría!) y un código casuístico de deberes. Con ello comenzó la «prueba» del hombre, no ante sus iguales —y aquí se muestra un brusco contraste con el masculinismo de los griegos— sino ante el interés erótico de la «dama», cuya figura se constituyó como tal precisamente en virtud de esta función. Un nuevo incremento del carácter específicamente sensual del erotismo se produjo con la transición desde el convencionalismo renacentista del «cortegiano» y de la época de Shakespeare, que había acabado con la ascética caballerescas cristiana y cuyo talante era esencialmente agonal y masculino y por ello —a pesar de las grandes diferencias— más emparentado con la Antigüedad, al intelectualismo cada vez menos militar de la cultura de salón. La cultura de salón descansaba en el convencimiento del poder de creación de valores de la conversación intersexual, a la cual servía inevitablemente de acicate la manifiesta o latente sensación erótica y la agónica acreditación del caballero ante la dama. A partir de las *Lettres portugaises*, la problemática amorosa femenina real se convirtió en objeto específico del mercado espiritual, y la correspondencia de amor femenina en «literatura».

La última intensificación del erotismo ha tenido lugar en el seno de las culturas intelectualistas al chocar éste con el carácter inevitablemente ascético del hombre profesional. En medio de esta situación de tensión con la cotidianidad racional, la vida sexual, excluida ya de lo cotidiano, y en especial, por ello, la extramatrimonial, podía valer como el único lazo que todavía vinculaba con la fuente natural de toda vida al hombre totalmente emancipado del ciclo de la vieja y grosera existencia campesina. Surgida así, la poderosa acentuación valorativa de esta específica sensación de liberación intramundana respecto de lo racional, de triunfo gozoso sobre ello, se correspondía en su radicalismo con el rechazo, también inevitablemente radical, de cualquier tipo de ética extra o supramundana de salvación en la que pudiera ensalzarse el triunfo del espíritu sobre el cuerpo y a cuyos ojos apareciese la vida sexual como el único vínculo inextirpable con la animalidad. Cuando la esfera de lo sexual se sublimó sistemáticamente en una sensación erótica que reinterpretaba, transfigurándola, la pura animalidad de la relación, esta tensión tenía que alcanzar su punto más álgido e inevitable allí donde la religiosidad de salvación adoptó el carácter de religiosidad del amor: de la fraternidad y el amor al prójimo. Y ello porque en tales condiciones la relación erótica parece proporcionar la cumbre irrebalsable de la pretensión amorosa: la mutua penetración de las almas. Enfrentada del modo más radical posible a

todo lo pragmático, racional y universal, la inmensidad sin límites de la entrega simboliza aquí el significado incomparable que esta persona tiene en su irracionalidad para esta otra y sólo para esta otra. Pero, desde el punto de vista del erotismo, tal significado, y con él la riqueza valorativa de la relación misma, se basa en la posibilidad de una comunidad que es sentida como un total hacerse *uno*, como un desvanecimiento del «tú», y es tan poderosa que se la explica «simbólicamente», *sacramentalmente*. Precisamente por esto, porque su propia vivencia no es fundamentable ni reducible a conceptos, ni comunicable por medio alguno —de ahí su afinidad con la «posesión» mística, no sólo por la intensidad de su experiencia, sino por la realidad inmediatamente poseída—, el amante se siente injertado en el núcleo de lo auténticamente viviente, que es inaccesible a todo esfuerzo racional, y se sabe sustraído tanto a las frías manos esqueléticas de las estructuras racionales como al embotamiento de la rutina cotidiana. Sabiendo que está unido a «lo más viviente», el amante se coloca ante las experiencias del místico, que a él le parecen *vacías de objeto*, como ante un desvaído mundo irreal. Al igual que el amor experimentado del hombre maduro difiere del entusiasmo apasionado del joven, la sinceridad de esta erótica del intelectualismo difiere también del amor caballeresco, en tanto aquélla reafirma frente a éste la dimensión natural de la esfera sexual como poder creador corporeizado y, además, la reafirma conscientemente.

A todo esto se opone radicalmente toda ética religiosa de fraternidad rigurosamente articulada. Esta pura sensación de salvación intraterrena no sólo hace, en cuanto tal, la más aguda competencia posible a la entrega al Dios supramundano, o a la entrega a un orden divino éticamente racional o a la destrucción mística de la individuación, sino que, además, ciertas relaciones de afinidad entre ambas esferas recrudecen la tensión. El supremo erotismo está respecto de ciertas formas sublimadas de piedad heroica en una relación de mutua sustituibilidad. Esta relación no se da con la ascética racional activa, que rechaza lo sexual por su irracionalidad y que es considerada por el erotismo como un enemigo mortal, pero sí se da de un modo especial con la intimidad mística con Dios, con el riesgo de una mortal y refinada venganza, siempre amenazante, por parte de lo animal o de un resbalón desde el místico Reino de Dios al reino de lo demasiado humano. Naturalmente, es esta cercanía psicológica la que incrementa el antagonismo interno entre erotismo y religión. Visto desde cualquier ética religiosa de la fraternidad, a medida que se sublima más la relación

erótica, tanto más presa queda de un modo específicamente refinado de brutalidad. Se la considera inevitablemente como una cuestión conflictiva, no sólo y ni siquiera predominantemente de celos y de posesividad exclusiva frente a terceros, sino mucho más como una violentación profundísima, pues no es percibida jamás por los implicados, del alma de la parte menos brutal, como un refinado disfrute de sí mismo en el otro bajo la apariencia de la más humana de las entregas. Ninguna comunidad erótica plena se sentirá fundada de otro modo que por una arcana *predestinación* mutua, por el *destino* en el más alto sentido de la palabra, y sólo así se sentirá «legitimada» (entendido el término sin connotación ética alguna). Sin embargo, para la religión de salvación tal «destino» no es más que el puro azar del enardecimiento de la pasión. La obsesión patológica, la idiosincrasia y la pérdida de medida y de imparcialidad objetiva que produce tienen que parecerle la negación más completa del amor fraternal y de la servidumbre a Dios. La euforia del amante feliz, sentida como «bondad», y la amistosa necesidad de poner buena cara a todo el mundo y de contagiarlos en un afán de repartir felicidad, choca siempre contra la fría mofa de la ética radical genuinamente religiosa de la fraternidad (a esto responden, por ejemplo, las partes psicológicamente más perfectas de la obra temprana de Tolstoi⁴). En efecto, para esta ética el erotismo más sublimado consiste en una relación que, siendo necesariamente exclusiva en su esencia más interna y subjetiva en el máximo grado imaginable y, por ello, absolutamente incomunicable, debe ser el polo opuesto de toda fraternidad religiosamente orientada. Prescindiendo, además, de que para ella el carácter apasionado del erotismo es en sí una indigna pérdida de autocontrol y de orientación, ya hacia las normas de la razón querida por Dios, ya hacia la «posesión» mística de lo divino. En cambio, para el erotismo la «pasión» *auténtica* constituye en sí misma la ejemplificación ideal de la *belleza* y su rechazo es una blasfemia.

El frenesí erótico coincide únicamente, por razones psicológicas y por su significado, con la forma orgiástica, extraordinaria, pero en un sentido particular intramundana, de la religiosidad. El reconocimiento de la *consumación* del matrimonio, de la *copula carnalis*,

⁴ Sobre todo en *Guerra y paz*. Por lo demás, los conocidos análisis del Nietzsche en su *Voluntad de poder* están esencialmente en total consonancia con esto, pese —y precisamente debido— a la claramente reconocida descripción inversa de los valores. En *Asbvagoscha* se establece muy claramente la posición de la religión de salvación.

como «sacramento» en la Iglesia Católica es una concesión a este sentimiento. Si la tensión interna se agudiza, el erotismo, merced a la mutua sustituibilidad psicológica, cae fácilmente en una relación lábil e inconsciente de sucedáneo o de fusión mutua con la mística simultáneamente extramundana y extraordinaria, a partir de la cual se deriva fácilmente el colapso en lo orgiástico. La ascética racional intramundana (la ascética profesional) sólo puede aceptar el matrimonio regulado como un orden dispuesto por la divinidad para la criatura corrompida sin remedio por la «concupiscencia», dentro del cual es preciso realizar sus fines racionales: la procreación y educación de los hijos y la ayuda mutua, en estado de gracia y sólo en éste. Tal ética tiene que rechazar como idolatría de la peor especie cualquier refinamiento que tienda hacia el erotismo. Por su parte, inserta la sexualidad natural, espontánea y no sublimada, propia del campesino, en un orden racional de lo profano. Pero, entonces, todos los componentes de la «pasión» son considerados como residuos del pecado original, ante los cuales, según Lutero, Dios «hace la vista gorda» para evitar cosas peores. La ética racional extramundana (la ética monacal activa) también los rechaza y con ellos todo lo sexual, como poder diabólico que pone en peligro la salvación.

Quizá sea la ética cuáquera (tal como se expone en las cartas de William Penn a su esposa) la que mejor haya logrado una interpretación auténticamente humana de los valores espirituales y religiosos del matrimonio, superando la interpretación luterana, más bien burda, del significado del mismo. Considerado desde la perspectiva intramundana, únicamente la adhesión a la idea de la mutua responsabilidad ética (una categoría de la relación ajena a la *específica* esfera erótica) puede servir de base al sentimiento de que puede haber algo incomparable y supremo en el decurso del sentimiento amoroso responsable y consciente, en el mutuo donarse y en el mutuo deberse (en el sentido de Goethe) «hasta el *pianissimo* de la postrera edad». La vida lo da puro raras veces; aquel a quien le sea dado, que hable de suerte y de la magnanimidad del destino, no de sus propios «méritos».

e) *En la esfera intelectual*

Como tal, el rechazo de la entrega espontánea a las formas más intensas de vivir la existencia, las artísticas y eróticas, constituye, sin duda, sólo una actitud negativa. Sin embargo, es evidente que

tal rechazo podía intensificar la fuerza con que las energías desembocan en la corriente de las realizaciones racionales, tanto éticas como puramente intelectuales.

Desde luego, verdad es que al enfrentarse con el ámbito del conocimiento intelectual la religiosidad alcanza el grado máximo y más profundo de tensión. En el ámbito de la magia y de la pura interpretación mágica del mundo se da una sólida unidad, tal como lo hemos visto en China. También puede darse un amplio y mutuo reconocimiento entre la religiosidad y la pura especulación metafísica, si bien ésta última suele conducir fácilmente al escepticismo. Por esta razón, la religiosidad ha considerado no raras veces más conciliable con sus intereses la pura investigación empírica, incluida la de las ciencias naturales, que la filosofía. Éste es, sobre todo, el caso del protestantismo ascético. Pero allí donde el conocimiento racional empírico realiza consecuentemente el desencantamiento del mundo, transformándolo en un mecanismo causal, aparece plena la tensión contra el postulado ético de que el mundo es un universo ordenado por Dios y que, por tanto, se rige por un *sentido ético*. En efecto, la consideración empírica del mundo, y también la matemáticamente orientada, genera por principio el rechazo de toda consideración del mundo que pregunte por un «significado» del acontecer intramundano. Todo avance del racionalismo de la ciencia empírica desplaza progresivamente la religión del reino de lo racional hacia lo irracional, convirtiéndola en *el* poder suprapersonal irracional o antirracional por antonomasia. El grado de conciencia o incluso de rigor lógico en la percepción de esta oposición es sencillamente muy diverso. No parece improbable, y suele decirse, que Atanasio, en su lucha contra la mayoría de los filósofos griegos de su tiempo, impusiera su fórmula, absurda sencillamente desde el punto de vista racional, quizá también porque pretendiera forzar una expresa inmolación del entendimiento y establecer un límite a la discusión racional. Sin embargo, poco más tarde la Trinidad misma fue fundamentada y discutida racionalmente. Precisamente por esta tensión, aparentemente irreconciliable, la religión, tanto profética como sacerdotal, se alía una y otra vez con el intelectualismo racional. En la medida en que deja de ser magia o mera mística contemplativa para convertirse en «doctrina» necesita tanto más de una apologética racional. Los hechiceros han sido en todas partes los guardianes típicos de los mitos y de las sagas heroicas, puesto que participaban en la educación e instrucción de los jóvenes guerreros provocando el éxtasis y la regeneración heroicos. De ellos asumieron los sacerdotes, los

únicos capaces de mantener la tradición en su perennidad, la instrucción de la juventud en materias jurídicas y con frecuencia incluso la capacitación en los saberes puramente técnico-administrativos, sobre todo en la escritura y en el cálculo. Pero a medida que la religión se fue convirtiendo en Escritura y en Doctrina, tanto más literaria se volvió, y por ello favoreció tanto más las condiciones que provocaron la aparición de un pensamiento laico racional, sustraído al control sacerdotal. Sin embargo, del pensamiento laico surgieron una y otra vez los profetas antisacerdotales, los místicos y sectarios que buscaban su salvación religiosa de un modo no ritualista y, finalmente, los escépticos y los filósofos enemigos de la fe contra los cuales reaccionó de nuevo la racionalización de la apologética sacerdotal. En China, en Egipto, en los Vedas y en la literatura judía postexílica, el escepticismo antirreligioso como tal estaba tan presente como en la actualidad. Apenas han aparecido nuevos argumentos. Por esta razón, el principal problema de poder para los sacerdotes fue la monopolización de la educación de la juventud.

El poder de los sacerdotes aumentó gracias a la creciente racionalización de la Administración política. En los albores de Egipto y de Babilonia fueron los únicos en proporcionar escribas al Estado, y lo mismo hicieron con los príncipes medievales al iniciarse la administración escrita. De los grandes sistemas de pedagogía, tan sólo el confucianismo y la Antigüedad mediterránea han sabido sustraerse a este poder de la capa sacerdotal: el primero, gracias al poder de la burocracia estatal; y la segunda, debido a la total inexistencia de una Administración burocrática; con ello se aisló también la religión sacerdotal. En las demás partes la capa sacerdotal era la detentadora regular de la función escolar. Pero la alianza, siempre renovada, de la religión con el intelectualismo no estuvo condicionada solamente por estos intereses clericales tan específicos, sino por la coacción interna a través del carácter racional de la ética religiosa y la necesidad específicamente intelectualista de salvación. En esta alianza resultaba que cada religiosidad adoptaba en su estructura psicológica e intelectual una actitud diferente respecto del intelectualismo, sin que desapareciera jamás la influencia de la tensión interna última, cuya raíz está en la inevitable disparidad de las concepciones últimas del mundo. No hay *ninguna* religión poderosa que en su acción sobre la vida no haya tenido que exigir en algún momento el «credo non quod, sed *quia* absurdum», es decir, el «sacrificio del entendimiento».

No es preciso del todo, ni sería tampoco posible, exponer aquí

de una forma detallada los estadios de esta tensión entre religión y conocimiento intelectual. La religión de salvación se defiende del ataque de la suficiencia intelectual afirmando del modo más terminante, naturalmente, que su propio conocimiento se realiza en una esfera diferente y que por su peculiaridad y significado es absolutamente dispar de lo que aporta el intelecto; que lo que ella ofrece no es un saber intelectual último sobre el ser o el deber ser, sino una actitud última frente al mundo en virtud de una comprensión inmediata del «sentido» de éste. Y no lo investiga con los medios de la razón, sino en virtud del carisma de una iluminación que se otorga solamente a aquel que por medio de la técnica pertinente se puede liberar de los engañosos sucedáneos que en calidad de conocimiento proporcionan, por un lado, las embrolladas impresiones del mundo de los sentidos y, por otro, las abstracciones de la razón, vacías e indiferentes para la salvación, y prepara de este modo en sí mismo un espacio favorable a la única percepción importante del significado del mundo y de la propia existencia. En todos los intentos de la filosofía por hacer demostrable ese significado último y la actitud (práctica) que lo acompaña, lo mismo que en cualquier otro intento de obtener conocimientos intuitivos de rango básicamente distinto, pero que se ocupan también de la «esencia» del mundo, la religión no verá otra cosa que tentativas del intelecto por sustraerse a su propia legalidad específica. Pero, sobre todo, lo considerará como un producto peculiar de aquel racionalismo al que el intelectualismo quisiera así eludir de buen grado. Pero, considerada desde su propia posición, la religión se hace culpable de extralimitaciones igualmente inconsecuentes cuando renuncia a la incomunicabilidad legítima de la vivencia mística, cuando sólo puede haber medios para su producción como *acontecimiento*, pero no para su adecuada comunicación y demostración. Todo intento de influir sobre el mundo la pone en peligro de caer en tal renuncia, desde el instante en que adopte el carácter de propaganda. Pero lo mismo ocurre con todos los intentos de interpretación racional del mundo, que, sin embargo, ha intentado la religión una y otra vez.

4. LOS ESTADIOS DEL RECHAZO DEL MUNDO

En resumen, el «mundo» puede entrar en conflicto con postulados religiosos desde diferentes puntos de vista. El punto de vista implicado en cada caso es siempre a la vez el punto de orientación

más importante por su contenido para la modalidad de búsqueda de la *salvación*.

La necesidad de salvación, cultivada conscientemente como contenido de una religiosidad, ha surgido siempre y en todas partes como resultado del intento de una específica racionalización práctica de las realidades de la vida; sólo que la claridad de esta interdependencia se ha decantado con más o menos intensidad. Dicho en otros términos: es el resultado de la pretensión —que en este estadio se convierte en la condición específica de toda religión— de que el acontecer del mundo, al menos en la medida en que roza los intereses de los hombres, es un proceso *con sentido*. Como hemos visto, esta pretensión apareció primero bajo la forma del habitual problema del sufrimiento injusto, es decir, como el postulado de una compensación justa de la distribución desigual de la felicidad individual en el mundo. Tal pretensión ha tendido a evolucionar paso a paso desde este planteamiento hacia una progresiva devaluación del mundo. Efectivamente, a medida que el pensamiento racional se iba ocupando con mayor intensidad del problema de la justa compensación retributiva, tanto menos podía parecer posible una solución puramente intramundana y probable o significativa una solución extramundana. Pues todas las apariencias indicaban que el curso real del mundo se cuidaba poco de este postulado. En efecto, no sólo tenía que ser considerada como irracional la desigualdad, éticamente injustificada, de la distribución de la felicidad y del sufrimiento, para la que podía pensarse una compensación, sino incluso el mero hecho de la existencia del sufrimiento como tal. Su presencia universal sólo podía dar paso a otro problema, más irracional todavía, el problema del origen del pecado, que en la doctrina de los profetas y de los sacerdotes debía explicar el sufrimiento como castigo o como medio de disciplina. Pero un mundo creado para el pecado tenía que parecer, desde el punto de vista ético, aún menos perfecto que un mundo condenado al sufrimiento. En cualquier caso, para el postulado ético no había duda de la absoluta imperfección de este mundo. Pues sólo a través de esta imperfección parecía justificarse también su caducidad; pero esta justificación podía parecer apropiada para despreciar aún más al mundo. En efecto, lo carente de valor no era lo único, ni siquiera lo primero que se mostraba como caduco. El hecho de que la muerte y la destrucción alcanzara, nivelándolos, a los hombres y cosas, tanto buenos como malos, podía aparecer como una depreciación de los bienes supremos intramundanos en cuanto quedó configurada la idea de un eterno transcurrir del tiempo, de

un Dios eterno y de un orden eterno. Si frente a ello se glorificaban como «intemporalmente» válidos ciertos valores —precisamente los más altamente estimados— y su realización en la «cultura» se hacía así independiente de la duración temporal del fenómeno concreto de su realización, entonces podía intensificarse aún más la condena ética del mundo empírico. Pues ahora podía aparecer en el horizonte religioso un cuerpo de ideas de mucha mayor entidad que las de la imperfección y caducidad de los bienes mundanos en general, por ser adecuado para denunciar precisamente los «valores culturales» comúnmente más apreciados. A todos ellos afectaba el pecado mortal de una inevitable culpabilidad específica. Se mostraban ligados a un carisma intelectual o estético y su cultivo parecía presuponer inevitablemente formas de existencia que contradecían la exigencia de fraternidad y que sólo podían acomodarse a ésta a través del autoengaño. Las barreras de la educación y de las modalidades del gusto son las más profundas y las más insuperables de todas las diferencias estamentales. La culpa religiosa podía aparecer ahora no sólo como un epifenómeno ocasional, sino como un componente integral de toda cultura, de toda acción en un mundo cultural y, finalmente, de toda vida estructurada. Justamente los bienes más excelsos que podía ofrecer este mundo aparecían de esta suerte gravados con la máxima culpa. El orden externo de la comunidad social, a medida que se convertía más en comunidad cultural del cosmos estatal, sólo podía mantenerse, evidentemente, a través de una violencia brutal, preocupada sólo nominal y ocasionalmente por la justicia y ello en la medida en que lo permitía la razón de Estado. Tal violencia producía siempre inevitablemente nuevos actos de violencia, hacia dentro y hacia fuera, y generaba además falsos pretextos para tales actos, es decir, significaba una explícita falta de amor o lo que aún debía parecer peor: una falta de amor farisaicamente velada. El cosmos económico objetivado, es decir, precisamente la forma más racional de provisión de bienes materiales, indispensable para toda cultura intramundana, era una estructura radicalmente poseída por la falta de amor. Todas las formas de acción en el mundo civilizado aparecían entretejidas en la misma culpa. Una velada y sublimada brutalidad, una idiosincrasia hostil a la fraternidad y un extravío ilusorio del criterio justo acompañaban inevitablemente al amor sexual, y a medida que su poder se desarrollaba con más pujanza, pasaban tanto más inadvertidos a los mismos participantes o, en otras palabras, tanto más farisaicamente velados estaban. El conocimiento racional, al que la ética religiosa misma había apela-

do, construyó, siguiendo de un modo autónomo e intramundano sus propias leyes, un universo de verdades que no sólo no tenía nada que ver con los postulados sistemáticos de la ética religiosa racional, a saber, que el mundo, como cosmos, satisface las exigencias de *ésta* o que muestra un determinado «sentido», sino que más bien tenía que rechazar de principio esta pretensión. El cosmos de la causalidad natural y el pretendido cosmos de la compensación ética se enfrentaban en una oposición irreconciliable. Y aunque la ciencia, que había fundado aquel cosmos, parecía no poder dar una explicación segura de sus presupuestos últimos específicos, se alzó en nombre de la «honestidad intelectual» con la pretensión de ser la única forma posible de tratamiento razonado del mundo. Al igual que todos los valores culturales, también el intelecto creó una aristocracia de la posesión de la cultura racional, independiente de todas las cualidades ético-personales de los hombres y, por ello, no fraternal.

Pero a esta posesión de la cultura, bien supremo de este mundo para el hombre «intramundano», le era inherente, aparte de su carga de culpabilidad ética, algo que iba a depreciarla de una forma mucho más definitiva, si se la medía con sus propios criterios: la falta de sentido. La falta de sentido de la pura autoperfección intramundana del hombre de cultura, el sinsentido, por tanto, del valor último en el que parecía sintetizarse la «cultura», se derivaba ya, a los ojos del pensamiento religioso, de la evidente falta de sentido de la muerte —precisamente desde el punto de vista intramundano— la cual, entre todas las condiciones de la cultura, parecía ser la primera en poner un sello definitivo al sinsentido de la vida. El campesino podía morir «cansado de vivir» como Abraham. El señor feudal y el héroe guerrero también. Ellos cumplían, en efecto, un ciclo de su ser, más allá del cual no alcanzaban a ver. Podían alcanzar a su manera una perfección intramundana que se seguía de la ingenua evidencia de sus valores existenciales. No así, sin embargo, el hombre «cultivado», orientado hacia la autoperfección, entendida como apropiación o creación de «valores culturales». Podía acabar «hartado de vivir», ciertamente, pero no «cansado de vivir» en el sentido de haber culminado un ciclo de vida, pues su perfectibilidad, al igual que la de los valores culturales, se orientaba hacia lo ilimitado. Y cuanto más se diferenciaban y multiplicaban los valores culturales y las metas de autoperfección, tanto más limitado se volvía el sector que el individuo, como receptor pasivo o como creador activo, podía abarcar en el curso de una vida limitada. Tanto menos, por tanto, podía ofrecer la vinculación a este cosmos

interno y externo de la cultura la posibilidad de que un individuo pudiera impregnarse de toda la cultura o lo «esencial» de ella en algún sentido —para lo cual no existía un criterio definitivo— y de que, por consiguiente, la «cultura» y su búsqueda pudieran tener para él un cierto sentido intramundano. Ciertamente, para el individuo la «cultura» no consistía en la *cantidad* de «valores culturales» acumulados por él, sino en una *selección* de ellos conformada por él. Sin embargo, no existía garantía alguna de que ésta alcanzase un final *pleno de sentido* (para él) precisamente en el fortuito momento temporal de la muerte. Y si se apartaba de la vida con toda dignidad —«No quiero más, se me ha dado (o negado) todo lo que *para mí* era valioso de la vida»— tenía que aparecer esta altiva actitud a los ojos de la religión de salvación como un desdén blasfemo del destino y de los caminos de la vida, dispuestos por Dios. Ninguna religión de salvación *aprueba* positivamente la «muerte voluntaria», que han glorificado tan sólo las filosofías.

Considerada de este modo, toda «cultura» aparecía como una escapada del hombre fuera del ciclo de la vida natural orgánicamente preestablecido y, por consiguiente, condenada por cada nuevo paso a un sinsentido cada vez más destructor; la dedicación a los bienes culturales, a medida en que fue elevada a una tarea sagrada, a una «profesión», tanto más pareció un ajetreo absurdo al servicio de objetivos fútiles, y además contradictorios en sí mismos y mutuamente antagónicos.

Considerado desde el punto de vista puramente ético y de cara al postulado religioso de un «sentido» divino de su existencia, el mundo debía aparecer igualmente quebradizo y depreciado en todos estos aspectos: como sede de la imperfección, de la injusticia, del sufrimiento, del pecado, de la caducidad y de una cultura necesariamente cargada de culpa y necesariamente más carente de sentido a medida que avanza y se diferencia. A esta depreciación, consecuencia del conflicto entre aspiración racional y realidad, entre ética racional y valores en parte racionales y en parte irracionales, que parecía plantearse con más crudeza e irreconciliabilidad cada vez que se elaboraba lo específico de una nueva esfera particular del mundo, reaccionó la necesidad de «salvación» de tal suerte que, cuanto más sistemático se volvió el pensamiento sobre el «sentido del mundo, cuanto más se sublimó la vivencia consciente de sus contenidos irracionales, tanto más amundana y ajena a toda conformación de la existencia se hizo esta necesidad de salvación, comenzando así paralelamente a ser el contenido específico de lo

religioso. Y no fue sólo el pensamiento teórico el que emprendió el desencadenamiento del mundo, sino que a este derrotero condujo precisamente el intento de la ética religiosa de racionalizarlo en el aspecto ético-práctico.

Finalmente, incluso la búsqueda específicamente intelectualista, mística, de la salvación sucumbió frente a tales tensiones a la dominación universal de la no fraternidad. Por un lado, su carisma *no* era accesible a cada cual. Por tanto, significaba en sí misma un aristocratismo del más alto rango: el aristocratismo religioso de la salvación. Por otro lado, en medio de una cultura racionalmente organizada para el trabajo profesional apenas quedó espacio para el cultivo de la fraternidad, exceptuando las capas libres de preocupaciones económicas. Bajo las condiciones técnicas y sociales de una cultura racional, llevar la vida de Buda, de Jesús y de Francisco de Asís parece estar condenado al fracaso por razones puramente externas.

5. LAS TRES FORMAS RACIONALES DE LA TEODICEA

Cada una de las éticas de salvación negadoras del mundo que han existido en el pasado se han situado con su rechazo del mundo en puntos muy diferentes de esta escala construida de forma puramente racional. Aparte de las numerosas circunstancias concretas que condicionaron tal inserción y que no cabe enumerar mediante una casuística teórica, contribuyó también a ello un elemento racional: la estructura de aquella *teodicea* con la que la necesidad metafísica de encontrar un significado común a estas tensiones insalvables reaccionó contra la conciencia de su existencia. De los tres tipos de teodicea, calificados como los únicos coherentes en nuestras reflexiones introductorias, el *dualismo* pudo prestar servicios no despreciables a aquella necesidad. La sempiterna coexistencia y contraposición entre los poderes de la luz, de la verdad, de la pureza y del bien y los poderes de las tinieblas, de la mentira, de la impureza y de la maldad no era en última instancia más que una sistematización inmediata del pluralismo de los espíritus propio de la magia, con su división en buenos (útiles) y malos (perjudiciales), de los primeros estadios de la oposición de dioses y demonios. Fue en el mazdeísmo, la religión profética que de un modo más consecuente realizara esta concepción, donde el dualismo se conectó directamente a la oposición mágica de «puros» e «impuros» en la cual se distribuían todas las virtudes y todos

los vicios. Constituye la renuncia a la omnipotencia de un Dios que encontraba sus límites en la existencia de un poder antidivino. Sus adeptos actuales (los parsis) han superado de hecho este dualismo, pues tal limitación no era sostenible. Mientras que en su más consecuente escatología el mundo de lo puro y el mundo de lo impuro, de cuya mezcla surgía el frágil mundo empírico, constituían dos reinos eternamente separados, en la escatología posterior el dios de la pureza y del bien resulta vencedor, como lo es en el cristianismo el Salvador sobre el Demonio. Esta forma más inconsecuente del dualismo constituye la concepción popular de cielo e infierno extendida por toda la Tierra. Establece de nuevo la soberanía de Dios sobre el Espíritu Malo, el cual es criatura suya; cree salvar con ello la omnipotencia divina, pero tiene que sacrificar, de buen o mal grado, abierta o solapadamente, algo del amor divino, el cual, si se mantiene la omnisciencia, no concuerda con la creación de un poder del mal radical y con la permisión del pecado, y menos aún si se combina con la eternidad del castigo del infierno por pecados finitos de su propia criatura. En tal planteamiento lo único consecuente es la renuncia a la bondad divina. La fe en la *predestinación* realizó de hecho y con plena coherencia esta renuncia. La reconocida imposibilidad de medir los designios de Dios con criterios humanos implicó una fría y clara renuncia a un sentido del mundo asequible al entendimiento humano, la cual puso fin a toda problemática de esta especie. Semejante fe no ha sido soportada en tal consecuencia por mucho tiempo fuera de círculos de eminentes virtuosos. Y ello precisamente, porque —en contraste con la fe en el poder irracional del «destino»— exige suponer una determinación providencial, por tanto, racional en cierto modo, de los condenados, no sólo a la perdición, sino también al mal, y sin embargo exige también su «castigo», es decir, la aplicación de una categoría ética.

En el primer trabajo de este volumen se ha hablado de la importancia de la fe en la predestinación. Más adelante trataremos el dualismo mazdeísta, si bien brevemente, pues el número de sus adeptos es reducido. Y podría ser omitido por completo si el influjo de la concepción persa del juicio final, de su demoniología y angelología no hubiera revestido una importancia histórica considerable para el *judaísmo* tardío.

Es característica de la religiosidad de los intelectuales de la India la tercera forma eminente de la teodicea, tanto por su coherencia, como por su extraordinario logro metafísico: aunar la autorredención por el propio esfuerzo, característica de los virtuosos, con la

accesibilidad universal de la salvación, el más riguroso rechazo del mundo con la ética social orgánica y la contemplación como vía suprema de salvación con la ética profesional intramundana. A ella dedicaremos el próximo trabajo.

GUÍA DE PERSONAS Y CONCEPTOS

ALBERTI, L. B. (1404-1472). Nacido en Génova, hijo de un banquero florentino, es el prototipo del «hombre universal» del Renacimiento. Poeta, humanista y teórico del arte, cultivó las matemáticas, la ingeniería, la cartografía y la criptografía. Su carrera estuvo ligada a la Administración eclesiástica y comienza con su nombramiento en 1432 como secretario en la cancillería pontificia. Vivió principalmente en Florencia y Roma. De entre sus obras cabe destacar *Della famiglia*, brillantes diálogos sobre filosofía moral; *Della pittura*, donde se sistematizan por vez primera los problemas de la perspectiva, y *De re aedificatoria*, que se convierte en la biblia arquitectónica renacentista y le hace merecer el sobrenombre de «Vitruvio florentino».

Anonismo. Aplicable tanto a la estructura social como a la personalidad individual, en las que las normas o pautas de conducta no existen, no son claras o están en conflicto permanente.

Anticresis. Término jurídico que designa un contrato por el que el deudor consiente en que su acreedor goce de los frutos de la finca que le entrega, hasta que sea cancelada la deuda.

ANTONINO DE FLORENCIA (1389-1454). Arzobispo de Florencia, considerado como uno de los fundadores de la moderna teología moral y ética social cristianas. Entre sus obras más notables se cuentan su *Summa moralis* (Venecia, 1477) y la *Summa confessionum* (Mondovì, 1472). Mentor artístico y espiritual de Fra Angelico y consejero íntimo de Cosimo de' Medici, el Viejo.

Arminianismo. Doctrina teológica sostenida por Jacob Arminsen (Arminius) (1560-1609), ministro de la Iglesia Reformada Holandesa. Se opone a la estricta teoría calvinista de la predestinación individual antes de la caída de Adán. La posición de Arminio rechaza la tesis calvinista por parecerle que priva a la voluntad humana de su papel en el logro de la salvación. De ahí que sostenga la elección condicional, según la cual la oferta divina puede o no ser aceptada por la voluntad humana, dando así un mayor énfasis a la bondad divina. El movimiento arminiano tomó cuerpo al firmar los seguidores de Arminio la Remonstrance redactada por J. Uytenbogaert, ministro de Utrecht, en 1610. El arminianismo remonstrante fue debatido en el Sínodo de Dordrecht (1618-1619), asamblea de la Iglesia Reformada Holandesa en la que todos los delegados eran partidarios de Gomarus, principal adversario de Arminio. Condenado el movimiento por el Sínodo, los arminianos presentes fueron expulsados y muchos otros sufrieron persecución. La Hermandad Remonstrante fue legalmente tolerada en Holanda

en 1630 y reconocida oficialmente en 1795. Por su énfasis en la gracia divina el arminianismo influyó en el desarrollo del metodismo en Inglaterra y en los Estados Unidos.

ATANASIO (c. 293-373). Arzobispo de Alejandría, teólogo y político eclesiástico, fue el más significado defensor de la ortodoxia cristiana en el s. iv contra el arrianismo, que negaba la consustancialidad del Hijo y de Dios Padre.

Bautismo. Movimiento de cristianos protestantes que comparten las creencias básicas de la mayoría de las demás confesiones y deben su nombre a su insistencia acerca de la administración del Bautismo sólo a los creyentes y a su forma única de bautizar por inmersión. No constituyen una sola iglesia y, por tanto, la mayoría de sus grupos poseen una estructura congregacionalista. A finales de los años 60 contaban con unos 28 millones de miembros, gran parte de ellos concentrados en USA, donde son la comunidad protestante más numerosa. Unos cifran su origen en el movimiento protestante radical anabaptista en la Europa del s. xvi, mientras que los expertos afirman que el bautismo, en tanto que denominación anglófona, se originó en el seno del Puritanismo del s. xvii, como una rama congregacionalista. En su origen se dieron dos ramas diferentes, los baptistas particulares y los baptistas generales, según admitieran el calvinismo radical, que sostenían que la expiación de Cristo había tenido lugar en favor de individuos particulares, o, por el contrario, admitiesen el calvinismo moderado de Arminio, que afirmaba la universalidad de la redención. Su liturgia no difiere sustancialmente de la de las viejas denominaciones puritanas (presbiterianos y congregacionalistas): exposición de las Escrituras en un sermón, oración (espontánea), especial relevancia a la entonación de himnos y comunión (de periodicidad mensual). El bautismo es sólo por inmersión. Sus creencias fundamentales, no necesariamente distintivas, son: autoridad suprema de la Biblia, pues no disponen de una confesión de fe; administración del bautismo sólo a los creyentes; la Iglesia comprende únicamente a los creyentes, que son los que —en términos de un juicio caritativo— dan muestras evidentes de su fe y conducta cristianas; igualdad ministerial de todos los cristianos, e independencia de las iglesias locales y separación de Iglesia y Estado.

BARCLAY, R. (1648-1690). Escritor escocés, cuya *Apology for the True Christian Divinity* (1678) se convirtió en una declaración estandarizada de las doctrinas de los cuáqueros. Educado en París, funda a su vuelta a Escocia la Society of Friends (cuáqueros) en 1666. Con ocasión de un debate público en Aberdeen (1675), presenta sus conocidas *Theses Theologicae*, 15 proposiciones acerca de la fe cuáquera que amplía tres años más tarde en su *Apology*. Ambos escritos definen el cuaquerismo como una religión de «iluminación interior». Polemizando contra el catolicismo y el protestantismo tradicional, incluido el anglicanismo, sostiene que ni la Iglesia, ni las escrituras, pueden reclamar totalidad, ni constituirse en autoridad única, siendo ambas secundarias frente a la labor del Espíritu Santo —la luz interior— en el creyente. Junto con W. Penn y otros líderes cuáqueros, visitó Holanda y el norte de Alemania para promocionar su movimiento. Perseguido en su patria, consiguió gracias a la amistad del Duque de York una patente de asentamiento en New Jersey, a donde emigró con su grupo en 1682.

BAXTER, Richard (1615-1691). Ministro puritano que influyó profundamente en el protestantismo inglés del s. xvii. Escritor prolífico, fue el centro de casi todas las polémicas importantes en la época de mayor fraccionamiento de su país. Es conocido por su papel de mediador en favor de la unidad en las disensiones

entre las denominaciones protestantes. Ordenado en la Iglesia de Inglaterra, se alió con los puritanos contra el episcopado establecido en su Iglesia. Dio tanta importancia a la cura de almas como a la predicación. Desde muchas millas a la redonda, las gentes acudían a Kidderminster para consultar con él, llegándole también cartas de toda Inglaterra solicitando su consejo. Partidario de la monarquía limitada, Baxter intentó jugar un papel conciliador durante la Guerra Civil, en la que por breve tiempo fue capellán en el ejército del Parlamento. Tras el restablecimiento de la Monarquía luchó en favor de la tolerancia de las disidencias moderadas en el seno de la Iglesia de Inglaterra. Tras ser perseguido durante más de 20 años a causa de sus opiniones, el *Act of Toleration* que siguió a la Revolución de 1688 le descargó de la mayoría de las acusaciones.

BERNARDINO DE SIENA (1380-1444). Teólogo franciscano y elocuente predicador, impulsó el crecimiento de la rama franciscana de estricta observancia, que más tarde se extendió por Europa. Participó en el Concilio de Florencia (1439), que siguió a la efímera unión de la Iglesia griega con Roma.

BEZA, Th. (1519-1605). Escritor, traductor, educador y teólogo que fue colaborador y sucesor de Calvino en el liderazgo de la Reforma protestante en Ginebra. Profesor de griego en Lausana, escribió a favor de la condena de Miguel Servet a la hoguera, ordenada por Calvino. Viajó por Europa propagando la causa protestante. Fue el primer rector de la Nueva Academia de Ginebra, fundada con Calvino para la promoción de las doctrinas calvinistas. A la muerte de éste, le sucedió como pastor jefe de la Iglesia de Ginebra y contribuyó con nuevas obras al desarrollo de la teología reformada. Sostuvo los puntos de vista de Calvino en la mayoría de las cuestiones, poniendo un mayor énfasis en la disciplina eclesiástica y en la obediencia a la autoridad. Atacó las doctrinas de su primer discípulo, Arminio, que creía compatibles, frente a la doctrina de la predestinación, la soberanía divina y el libre albedrío, de suerte que el hombre podría elegir a favor o en contra de la salvación divina. Sus ediciones griegas y sus traducciones latinas del Nuevo Testamento fueron las fuentes básicas de la *Biblia de Ginebra*.

Boxer. Denominación extranjera que designaba a la sociedad secreta china conocida como *I-ho ch'üan* (puños justos y armoniosos). El grupo practicaba ciertos ejercicios rituales pugilísticos y gimnásticos, creyendo que éstos le conferían poderes sobrenaturales y le hacían invulnerables a la balas. Constituía una rama de la Sociedad de los Ocho Trigramas (*Pa-kua chiao*) que fomentaba rebeliones contra la dinastía Ch'ing a finales del s. XVIII y comienzos del XIX. Su objetivo era la destrucción de la dinastía y de los occidentales que tenían una posición privilegiada en China. La llamada «Rebelión de los boxer» se inició en las provincias del norte como consecuencia del empobrecimiento económico, de una serie de catástrofes naturales y de la desenfrenada agresión extranjera. Los boxer se aliaron con fuerzas conservadoras antiextranjeras y en 1898 el gobernador de la provincia septentrional de Shensi comenzó a enrolar bandas boxer como grupos de la milicia local. El movimiento xenófobo adquirió resonancia nacional y motivó en 1900 la intervención de una fuerza internacional que tomó Pekín, firmándose en septiembre del mismo año el protocolo que daba fin a las hostilidades.

BROWNE, R. (c. 1550-1633). Líder de la Iglesia puritana congregacionalista, fue uno de los proponentes originales de la Iglesia Separatista o Iglesia Libre, que pretendía la separación respecto de la Iglesia de Inglaterra y la libertad respecto del control del Estado. Educado en el Corpus Christi College, de Cambridge, una vez ordenado fundó en 1580 con Robert Harrison una Iglesia separatista en Norwich.

A consecuencia de esto y de actividades similares sufrió prisión en 32 ocasiones y fue deportado en 1582. Fue autor de varios libros, entre los cuales destaca el *Treatise of Reformation Without Farying for Anie* (1582).

BUNYAN, J. (1628-1688). Celebrado ministro y predicador que tras su servicio militar en la Guerra Civil (1644-1647) y gradual conversión posterior (1650-1655) sufrió prisión durante 12 años por celebrar servicios religiosos no conformes con los de la Iglesia de Inglaterra. Su producción literaria incluye escritos doctrinales y polémicos. Entre ellos destaca *The Pilgrim's Progress* (1678), uno de los libros más leídos en Inglaterra durante varios siglos y que constituye la más característica expresión de la mentalidad religiosa puritana.

BUTLER, S. (1612-1680). Poeta y autor de sátiras inglés, conocido por su *Hudibras*, el más famoso poema burlesco en lengua inglesa. *Hudibras* es la primera sátira inglesa, dirigida directamente contra el fanatismo, la pedantería y la hipocresía que Butler veía en el puritanismo militante.

CONFUCIO (551-479 a. de C.) (?). Kung-fu-tzu, procedente de una familia de la pequeña nobleza del estado Lu, pertenecía a la escuela de los *Ju*, descendientes de la casta sacerdotal de los Shang y que de sacerdotes se veían reducidos a simples especialistas en ritos, aunque conservando aún la idea de un renacimiento de los Shang. Se cree que Confucio con sus doctrinas pretendía revalorizar y concienciar a los *Ju*: su mayor mérito consistió en dar una nueva interpretación a los ritos tradicionales (*li*) en el sentido de una ética personalizada. El *chün-tzu* (*gentleman*) no es una categoría social, sino un criterio ético, aplicable al soberano mismo. Esto implica una carga revolucionaria, dirigida contra la monarquía hereditaria, pues Confucio presenta el ideal de los emperadores primitivos que entregaban el imperio a los más dignos, no a sus descendientes. Al dar a los ritos una condición moral, liquida la religiosidad mágica de la primera época Chou, abriendo la puerta a la perfección moral individual por medio de la educación. Aparte de su contribución al desarrollo del pensamiento, ésa es la segunda aportación de Confucio, pues su compilación personal, y la de sus discípulos, de los antiguos textos chinos se convirtió en modelo y base de la instrucción personal. Durante dos milenios los cinco escritos canónicos del confucianismo (*Sbiching*, *Sbu-ching*, *I-ching*, *Ch'un-ch'ü* y *Li-chi*), y la literatura exegética concomitante, se tornaron obligatorios para todo el que aspirase a valer como culto y a ingresar en los puestos gubernamentales.

Cuáqueros. Conocidos también con el nombre de «Friends», forman un colectivo cristiano fundado por G. Fox en el s. xvii en Inglaterra, con la finalidad de vivir de acuerdo con la directa aprehensión interior de Dios, sin necesidad de credos, clero u otra forma institucional eclesiástica. La confianza en la «iluminación interior» es el tema característico de los cuáqueros. Tal iluminación no reviste caracteres de racionalidad y es individual, aunque también activa y corporativa. Las asambleas de culto divino son esenciales al cuaquerismo. Ha rechazado siempre la existencia de ministros pagados y admite la igualdad de sexos en el ministerio litúrgico. Carecen de ministros ordenados, pero disponen de ministros públicos, o personas cuyo testimonio en las asambleas ha sido oficialmente reconocido. Conocidos por su consecuente modo de vida, los cuáqueros, aunque reducidos en número, gozan de gran influencia y han ocupado puestos públicos de gran relevancia en los EE.UU.

CHANG LING (34 d. de C.). Fundador y primer patriarca de la religión taoísta en China. En contraposición a los filósofos taoístas, prometía a sus seguidores la

longevidad y la inmortalidad física. Al contrario que otros taoístas religiosos, insistía en la importancia de la organización. Su patriarcado religioso pasó a su hijo Chang Heng y, posteriormente, a su nieto Chang Lu, conociéndoseles como los tres Chang.

CHANG T' IEN SHIH. Jerarca hereditario taoísta.

Chou Li. Es uno de los tres antiguos textos rituales, incluido en los Nueve, Doce y Trece Clásicos del Confucianismo. Aunque atribuido al Señor de Chou (s. XII a. de C.), es posiblemente una falsificación de Liu Ch'in (46 a. de C.-23 d. de C.). El texto trata asuntos generales de gobierno, de educación, de instituciones religiosas y sociales, de justicia, ejército, población, territorio y agricultura. Durante siglos fue incorporado al *Li Chi* (colección de rituales) y en el s. XII fue colocado entre los «Seis Clásicos» de la literatura china como sustituto del desaparecido *Clásico de la Música*.

CHUANG-TZU (s. IV a. de C.). El más importante de los primeros intérpretes del taoísmo, cuya obra, el *Cbuang-tzu*, es considerada más definitiva y completa que el *Tao-teh Ching*, atribuido a Lao-tzu. El *Cbuang-tzu*, que influyó fuertemente en el desarrollo del pensamiento filosófico y religioso chino (especialmente en el budismo Ch'an), constituye la visión del autor sobre la vida y la muerte y difiere del *Tao-teh Ching* en que concibe el *Tao* (camino), no como una simple armonía natural y social preexistente, sino como un «fatalismo» sofisticado y metafísico. El hombre alcanza la iluminación de la verdad cuando reconoce que el decurso de la existencia es irresistible, y se libera de sus metas personales, tradiciones y circunstancias que le impiden moverse despreocupadamente en armonía con el misterioso *Tao* que lo gobierna todo. El hombre virtuoso, pues, no se deja turbar por la incertidumbre, la adversidad, el mal o la muerte. El sabio acepta la vida tal como es y se adapta al flujo de las cosas, las cuales cambian por sí mismas indefinidamente.

CHU FU-TZU (1130-1200). Materialista, es el filósofo chino más influyente del último milenio. Su neo-confucianismo dominó profundamente la vida intelectual china y fue adoptado en Corea y en Japón. El conocimiento de sus comentarios sobre los clásicos confucianos era indispensable para los candidatos a los exámenes administrativos. Hizo doble carrera como maestro intelectual y como funcionario público. En 1189 concluyó el último de los cuatro comentarios sobre textos confucianos, que son conocidos como *Tzu Ssu (Los Cuatro Libros)*.

Cbün-tzu. El hombre superior; literalmente, «el perfecto caballero»: aquel que conforma su conducta a los ideales del confucianismo.

FOX, G. (1624-1691). Predicador, misionero y fundador de la Society of Friends (cuáqueros). Su experiencia religiosa personal le hizo hostil a las convenciones eclesiásticas, hasta establecer que la vida religiosa se basa en la inspiración o iluminación interior por encima de la autoridad de la Escritura o de la doctrina dogmática.

FULLER, Th. (1608-1661). Erudito y predicador, es uno de los autores ingleses más prolíficos del s. XVII. Biógrafo e historiador, partidario de la causa realista, fue adversario de Cromwell, contra quien escribió *Andronicus, or the unfortunate Politician*. Entre sus obras destaca *The Church History of Britain* (1655).

Hanlin Yüan. Institución académica de élite, creada por el emperador Hsüan Tsung (712-756) e instaurada para realizar las tareas literarias de la corte y esta-

blecer la interpretación oficial de los Clásicos confucianos, base indispensable para superar los exámenes de ingreso en la burocracia oficial.

Hsiung Nu. Pueblo nómada pastoril que a finales del s. III a. de C. formó una gran confederación de tribus que fue capaz de dominar el Asia Central por más de 500 años. Sus incursiones en territorio chino se producen desde la dinastía Ch'in y a lo largo del período Han. La reacción del Imperio chino contra los Hsiung Nu determinó muchas de las conquistas territoriales en Corea septentrional, Manchuria y Turquestán, y llevó a alianzas matrimoniales entre los Hsiung Nu y los Han, de tal suerte que las dinastías Chao (s. IV d. de C.) se implantaron en China por generales Hsiung Nu que se pretendían descendientes de los Han. Las referencias a este pueblo se pierden a partir del siglo V y en la historiografía hay autores que sitúan en aquél a los ancestros de los hunos y de los turcos.

Hsün-tzu (298-230 a. de c.). Filósofo chino, sistematizador de las doctrinas de Confucio y de Meng-tzu (Mencio). Se enfrentó con los taoístas Lao-tzu y Chuang-tzu y principalmente con el utopista social Mo Ti. Sostuvo que el ser humano es malo por naturaleza, pero que puede purificarse no mediante la ayuda del Cielo, que es una fuerza natural independiente del mundo de los hombres (influencia de Lao-tzu), sino mediante el ejercicio de la facultad del conocimiento, que le permite el acceso a la educación. Es considerado como uno de los responsables del establecimiento del confucianismo como tradición viva en China.

Hsün-tzu (doctrina). Texto confuciano del s. III a. de C., conocido por su refutación de la antropología optimista de Mencio. Sostiene que el hombre es malo por naturaleza y que la bondad se adquiere mediante el desarrollo cultural: Cultivando el *li* (la conducta correcta en cada situación) y practicando la música puede superarse la propensión egoísta y antisocial del hombre.

Hugonotes. Seguidores de la reforma protestante en Francia entre los siglos XVI y XVIII.

Han (dinastía) (206 a. de C.-220 d. de C.). Segunda gran dinastía imperial china, considerada como prototipo por todas las dinastías subsiguientes. Adoptó la estructura administrativa, fuertemente centralizada, de la dinastía precedente, la dinastía Ch'in (221-206), dividiendo el país en áreas administrativas, regidas por funcionarios designados centralmente y desarrollando una burocracia asalariada cuyo ascenso se regulaba por el principio meritocrático. Pero, al contrario de los Ch'in, adoptó la ideología confuciana, cuya moderación enmascaraba las medidas autoritarias del régimen. Forjó la cultura específicamente china, cuyos logros fueron emulados por las dinastías posteriores.

Hui. Asociaciones relativamente modernas, a la manera de los clubs occidentales, en los más variados ámbitos, incluso en el económico y en el crediticio cooperativo. Proporcionaban a sus miembros prestigio y legitimación social.

Hui-kuan. Domicilios sociales de asociaciones profesionales o gildas establecidos en diferentes áreas de China durante la dinastía Ch'ing (1644-1911). En ellos los mercaderes y artesanos de la misma región podían obtener comida, alojamiento y asistencia cuando estaban lejos de su lugar de origen. Los Hui-kuan tuvieron su origen en el que se erigió en Pekín por la gilda provincial de la provincia meridional china de Kwantung. Se construyeron, con este carácter de asociación de compatriotas contra los profesionales locales, en las principales poblaciones chinas.

HUNG HSIU-CH'UAN (1814-1864). Profeta religioso y líder de la Rebelión T'ai-p'ing (1850-1864). Nacido en el seno de una familia pobre, recibió una buena formación pero fracasó en los exámenes de ingreso a la burocracia manchú. Tras una crisis emocional en 1843 se convirtió al cristianismo, considerándose a sí mismo el segundo hijo de Dios y salvador de China. Propagó sus doctrinas por las provincias de Kwangtung y Kwangsi, en las que comenzó el movimiento que llegó a conquistar Nanking, establecer un reino, el *t'ai-p'ing t'ien-kuo* (reino celeste de la paz universal), y una nueva dinastía. Su amplio programa de reformas religiosas, sociales y políticas se vio erosionado por la luchas internas. Se quitó la vida en 1864, un mes antes de la caída de Nanking ante tropas gubernamentales.

Li Li. Colección de rituales chinos, compilados probablemente durante la época Han occidental (206 a. de C.-8 d. de C.) y colocados junto con otros textos rituales (*Li Chi*, *Chou Li*) entre los Nueve, Doce y Trece Clásicos del confucianismo. Se distingue por su especial énfasis en acontecimientos tales como casamientos, funerales, sacrificios religiosos, fiestas y audiencias oficiales.

Jansenismo. Movimiento heterodoxo católico, aparecido en Francia, Países Bajos e Italia durante los siglos XVII y XVIII. De su origen religioso en torno al problema teológico de la conciliación de la gracia divina con la libertad humana derivó en Francia hacia posiciones políticas de los galicanos en su lucha contra el papado romano y el absolutismo de Luis XIV y Richelieu. Su iniciador fue Cornelius Otto Jansen, teólogo de la Universidad de Lovaina, que en su *Augustinus* (1640) reprochaba a los teólogos de la Contrarreforma haber enfatizado la responsabilidad humana a expensas de la gracia divina. Manteniendo una visión pesimista acerca de la naturaleza humana, exaltaba la eficacia infalible de la gracia y el carácter absolutamente arbitrario de la predestinación. Mantuvo posiciones rigoristas en torno al uso de los sacramentos de la Penitencia y de la Comunión, así como en torno al comportamiento moral. El movimiento se configuró en Francia en torno a la abadía cisterciense de Port-Royal des Champs. Pasquier Quesnel, a finales del s. XVII, lo organizó en partido político. Entre los influenciados por el jansenismo se cuentan Blaise Pascal y Jean Racine.

K'ANG HSI (1654-1722). Cuarto emperador de la dinastía Ch'ing, considerado como uno de los monarcas más dotados de toda la historia china. Consolidó políticamente el Imperio y se anexionó parte de Rusia y de Mongolia Exterior, extendiendo su control sobre el Tíbet. Fomentó las obras públicas y la actividad cultural. Su política en favor de la burocracia confuciana motivó el «Edicto Sagrado» por el que se condena el taoísmo. Abrió cuatro puertos al comercio exterior, y fomentó la introducción de la educación occidental, de las artes occidentales, y favoreció a los jesuitas.

K'ANG YU-WEI (1858-1927). Intelectual y líder del Movimiento Reformador de 1898, es una figura clave en el desarrollo intelectual de la China moderna. De formación confuciana, fue influido por el budismo y por la literatura occidental. Contrario a las convenciones, emprendió el camino de reformador social y presentó en 1888 en la corte Ch'ing planes para la salvación de China, que fueron ignorados, pero adoptados más tarde en 1898 por el emperador Kuang-Hsü, hasta ser confinado éste por la Emperatriz Viuda, Tz'u Hsi, 100 días más tarde. Exiliado a Japón y Canadá, retorna a China en 1914 tras una intensa actividad publicista y emprende sus actividades políticas, incluyendo la oposición al líder revolucionario Sun Yat-sen.

KUANG WU (4 a. de C.-57 d. de C.). Emperador chino, restaurador de la dinastía Han, tras la usurpación de Wang Mang, iniciando el período conocido como los «Han orientales» o los «últimos Han».

KUBLAI KHAN (1215-1294). General y hombre de estado, nieto de Genghis Khan, que conquistó China, convirtiéndose en el primer emperador de la dinastía Yüan o mongol.

KUYPER, A. (1837-1920). Teólogo holandés, que tras servir como pastor en Utrecht y Amsterdam, emprendió la carrera política formando el Partido Antirrevolucionario, el primer partido político holandés organizado, dirigido a la amplia clase media baja, y propugnando un programa que combinaba posturas religiosas protestantes ortodoxas con un programa social progresista. Fundó la Universidad Libre de Amsterdam, para fomentar la formación calvinista en los pastores, y se separó de la Iglesia Reformada Holandesa, considerada por él demasiado aristocrática, para fundar las iglesias reformadas de Holanda. Llegó a primer ministro en 1901.

LAMPRECHT, K. G. (1856-1915). Historiador alemán, representante del método histórico-cultural y uno de los primeros intelectuales que desarrolló una teoría sistemática de los factores psicológicos en la Historia. Influyó en la revisión de los métodos históricos y en la aceptación de la Historia Social y Cultural como esfera legítima de investigación científica.

Li. Conjunto de reglas ceremoniales y ritos, los cuales, según la doctrina confuciana, son el medio para alcanzar el equilibrio.

LAO-TZU (s. VI a. de C.). Es el primer filósofo del taoísmo chino y supuesto autor del *Tao Teh Ching*, un importante texto taoísta. Sobre su vida se conoce muy poco con certeza. Fue contemporáneo de Confucio y es venerado como filósofo por los confucianos y como santo o dios por el pueblo común. Fue venerado como antepasado imperial durante la dinastía T'ang (618-907).

LIGORIO, Alfonso M.^a de (1696-1787). Doctor de la Iglesia, es uno de los más importantes teólogos morales del siglo XVIII. Su extensa obra abarca escritos de teología moral, como su célebre *Theologia moralis*; escritos devocionales, como el tan universalmente usado *Las glorias de María*, y escritos dogmáticos sobre materias tales como la infalibilidad papal y el poder de la plegaria. Es el principal exponente del probabilismo moral, un sistema de principios destinados a guiar la conciencia individual ante la duda de la obligatoriedad, o no obligatoriedad, de una ley civil o religiosa.

LI HUNG-CHANG (1823-1901). Importante político chino del s. XIX, que habiendo realizado los exámenes confucianos para altos cargos administrativos sobresalió en asuntos militares y civiles. Participó en el aplastamiento de la rebelión T'ai P'ing, emprendió proyectos comerciales e industriales de modernización, y dirigió durante largos períodos las relaciones de China con las potencias occidentales.

Macrobiótica. Conjunto de técnicas corporales para alargar la vida que a partir de la época Han (206 a. de C.-220 d. de C.) se convirtieron en partes integrantes del taoísmo. Fundamentalmente se creía que el cuerpo humano se encontraba lleno de centros vitales, regidos cada uno de ellos por una determinada deidad, que enfermaban si ésta se retiraba. La macrobiótica comprendía una parte dietética. Así, se consideraba dañino el consumo de carne y vino, y los «cinco tipos de cereales» se consideraban contraproducentes. Muchos adeptos se alimentaban exclusivamente de frutas. Existía una parte gimnástica, de sutiles bases teóricas,

cuya finalidad era mantener en el cuerpo el flujo del hábito vital. A ella pertenecía una técnica respiratoria (respiración del embrión) que retenía el aire para hacerlo circular (se decía) por el cuerpo, adquiriendo una nueva corporeidad, capaz de alimentarse de las más puras esencias del aire. El grado máximo de este perfeccionamiento hacía vivir más allá del espacio y del tiempo. Existía además una dimensión moral o ascética. El proceso de purificación se aceleraba mediante las buenas obras, encontrándose taoístas cuidando enfermos, huérfanos, o construyendo puentes y caminos, como entrenamiento necesario para convertirse en «inmortales».

Mabayana. Es una de las dos tradiciones importantes del budismo. Surgió hacia el s. I d. de C. desgajándose del budismo tradicional y pretendiendo ser una interpretación más liberal e innovadora de las doctrinas de Buda. Constituye la forma más extendida por China, Corea, Japón y Tíbet. Se opone al *Hinayana*, forma conservadora ortodoxa, extendida hoy en Sri Lanka, Laos, Tailandia y Camboya, por la concepción de la naturaleza de Buda y por la meta ideal del budista. Mientras que el *Hinayana* venera a Gautama, el Buda histórico, como predicador de la verdad, el *Mabayana* le atribuye una naturaleza supramundana y considera al Buda histórico como una manifestación terrenal del Buda celestial trascendente. Paralelamente, el *Mabayana* no pretende el ideal del *arbat* (el santo perfecto) sino el *bodhisattva*, que va más allá de la santidad individual y consiste en tender a la salvación de los demás, una vez alcanzado el estado individual de iluminación. De ahí que la compasión tenga el rango que ostenta la sabiduría en el budismo tradicional. El mérito conseguido por un *bodhisattva* es transferible a los demás, originándose sobre este concepto movimientos devocionales, tales como el budismo del País Puro de China y Japón. Formas del *Mabayana* de éxito actual son el *Zen*, el *Nichiren* y el *Tendai*.

MELANCHTON, Ph. (1497-1560). Humanista, reformador, teólogo y educador, se formó en las Universidades de Heidelberg y Tübinga, pasando a ser en 1518 profesor de Griego en la Universidad de Wittenberg, donde entabló amistad con Martín Lutero. En 1521 publicó los *Loci communes*, que constituyen el primer tratamiento sistemático de la doctrina protestante. Por su experiencia académica se le invitó a colaborar en la fundación de escuelas. Melancton reorganizó virtualmente todo el sistema educativo alemán fundando y reformando diversas universidades. En 1530 escribió a instancias de Lutero la Confesión de Augsburgo, que fue rechazada por los católicos. A pesar de haber contribuido, tras la muerte de Lutero, a proseguir la causa protestante, sus posiciones irenistas fueron consideradas por algunos como traición, y su reputación decayó por algunas controversias.

MENG-TZU (MENCIO) (c. 371-c. 289 a. de C.). Filósofo chino, cuyo desarrollo del confucianismo ortodoxo le mereció el título de Segundo Sabio (*ya sheng*) después de Confucio. Maestro de profesión, fue durante breve tiempo funcionario en el estado de Ch'i. Su importancia deriva de sus enseñanzas filosóficas, uno de cuyos principios es la obligación de los gobernantes de mirar por el pueblo llano. Su filosofía está recogida en el *Mencius (Meng-tzu)*, libro que desde el s. II a. de C. disponía de una cátedra para su enseñanza, y que a partir de su publicación por Chu Hsi en 1190 junto a otros tres textos confucianos pasó a integrar el clásico conocido como *Ssu shu (Los Cuatro Libros)*. El libro trata del gobierno y coloca el bienestar del pueblo por encima de cualquier otra consideración. Establece la piedad filial (*hsiao*) como el fundamento de la sociedad china. La antropología de Meng-tzu mantiene la bondad natural del ser humano y fue objeto de

vigorosos ataques por parte de Hsün-tzu (s. III a. de C.), quien mantenía que el ser humano es egoísta y malo por naturaleza, aunque perfeccionable por la educación y la práctica de los *li* (ritos).

MENNO SIMONS (1496-1561). Sacerdote católico, que tras una profunda crisis acerca de las doctrinas católicas sobre la Eucaristía y el Bautismo de los niños, se hizo rebautizar y se convirtió en el líder de los anabaptistas pacifistas, fundados por Obbe Philips. Este liderazgo sobre los anabaptistas holandeses en sus primeros años de formación ha sido de gran influencia en la Iglesia Mennonita hasta nuestros días.

Menmonitas. Movimiento protestante, desgajado de los anabaptistas. Debe su nombre a Menno Simons, sacerdote holandés que consolidó e institucionalizó el trabajo iniciado por los líderes anabaptistas moderados. En su dogmática rechaza el bautismo de los niños, administrando el bautismo sólo a los creyentes, condena cualquier tipo de juramento, y practica la no resistencia y la no violencia, reprobando el servicio militar. Su más antigua y numerosa organización es la Iglesia Mennonita, cuyo credo fundamental es la Confesión de Dordrecht, escrita en ese lugar de Holanda en 1632 por ministros mennonitas. Si bien surgido en Europa, este movimiento se halla principalmente extendido en los Estados Unidos, Canadá y Paraguay. Su principal organización internacional es la Mennonite World Conference, que se reúne cada cuatro años.

Metodistas. Grupo de iglesias protestantes, basadas en los principios y prácticas del clérigo reformador anglicano John Wesley. Las iglesias metodistas se agrupan en dos grandes ramas: por un lado, están aquellas de tradición británica (Islas Británicas y Commonwealth), de carácter no episcopal; por otro, las existentes en el ámbito de influencia de los EE.UU., cuya organización es episcopal. Las primeras arrancan de la secesión producida en Gran Bretaña en 1795 a partir de la Iglesia de Inglaterra, conociéndose desde entonces como The Wesleyan Methodist Church. Las segundas arrancan de la Methodist Episcopal Church, organizada en Baltimore por Th. Coke y F. Asbury en 1784, de la que se derivaron varias ramas como la Non Episcopal Methodist Protestant Church (1830) y la Methodist Episcopal Church, South (1845). En 1932 se produce la unión de la Methodist Episcopal Church, de la Methodist Episcopal Church, South y de la Methodist Protestant Church bajo la denominación común de The Methodist Church. Actualmente la United Methodist Church, surgida en 1968 en Dallas (Texas), abriga a The Methodist Church, de trasfondo británico, y a la Evangelical United Brethren Church, de primitivo trasfondo germano, pero muy similar a los metodistas. Los elementos distintos de los metodistas son sus doctrinas acerca del poder del Espíritu Santo para confirmar la fe del creyente y transformar sus vidas, la simplicidad de culto, la especial colaboración entre los ministros ordenados y el laicado, la dedicación a los no privilegiados y al mejoramiento de las condiciones sociales, y la formación de pequeños grupos de mutuo apoyo y edificación.

Ming. Dinastía china (1368-1644) que significó un intervalo de gobierno nativo entre las eras del dominio mongol y el manchú. Fundada por Chu Yüan-chang, esta dinastía se convirtió en una de las más estables, pero también de las más autocráticas, de la historia de China. Su estructura fundamental de gobierno fue adoptada por la dinastía Ch'ing, que le sucedió y permaneció en el poder hasta la caída del Imperio en 1911. Se distingue por su organización administrativa burocrática y la supresión del Primer Ministro, gobernando personalmente el emperador con la asistencia del Nei-ko, el Gran Secretariado. Culturalmente, este período

do es conocido por sus construcciones arquitectónicas, por la porcelana en blanco y azul, por una producción intelectual prodigiosa, por la melodiosa forma de ópera, por su literatura novelesca y de ficción, y por la filosofía idealista de Wang Yang-ming. En 1644 Li Tzu-ch'eng, un líder rebelde, tomó la capital del Imperio. El comandante militar local de los Ming pidió ayuda a las tribus manchúes situadas en los bordes septentrionales de la frontera china, quienes desplazaron a Li Tzu-ch'eng y se asentaron en el país, fundando la dinastía Ch'ing.

Mir. Unidad comunal rusa de producción rural, donde los campesinos, organizados en régimen de autogobierno, elegían sus propias autoridades y controlaban sus bosques, pesquerías, terrenos de caza y tierras de cultivo. Se caracterizaba por la periódica distribución de la tierra, que se asignaba no según el número de hogares, sino según el número de «almas». Tras la abolición de los siervos (1861) se mantuvo como sistema de tenencia comunal de la tierra y como unidad administrativa. Económicamente ineficaz, servía, sin embargo, como forma segura de recaudación comunal de los impuestos. Vista por los conservadores como garantía de la pervivencia de los valores tradicionales y por los populistas como el germen de la futura sociedad socialista, esta institución fue destruida efectivamente en 1906 por el Primer Ministro Stolypin, quien introdujo una serie de reformas agrícolas.

Mistagogo. Término que se refiere en las religiones místicas grecorromanas al director del culto y de los candidatos a la iniciación.

Mjestnitsbestvo. Principio ruso por el que el rango social se basaba en el otorgamiento de un cargo militar o administrativo por parte del zar. El zar recompensaba con un feudo a los detentadores de cargos. Por esta razón los nobles entraron en competencia por disfrutar del favor del zar. Al final se convirtieron en un consistente estamento con intereses comunes frente al poder autocrático.

MO-TZU (MO TI, MOCIO) (470-391 a. de C.). Filósofo chino cuya doctrina fundamental del amor universal desafió al confucianismo durante varios siglos, y fue atacada como incompatible con las exigencias de la piedad filial. Mo-tzu fue el primer confuciano que experimentó un fuerte deseo de una vida sencilla. Tras siglos de rechazo y olvido, la doctrina de Mo-tzu ha vuelto a ser estudiada con renovado interés.

MÜNTZER, Th. (1490-1525). Líder reformador protestante, defensor de la supremacía de la iluminación interior, incluso sobre la autoridad de las Escrituras. Habiendo estudiado en las universidades de Leipzig y de Frankfurt an der Oder, y llegado a prior del monasterio Frohse en Aschersleben, se sintió atraído por las doctrinas de Lutero. En 1519 prosiguió sus estudios literarios en el monasterio de Beuditz en Weissenfels, donde desarrolló sus ideas de la Reforma como revolución. Organizó a los trabajadores en Mühlhausen y dirigió la Revuelta de los Campesinos (1524-1525), tras cuyo fracaso fue hecho prisionero por los luteranos y ejecutado. Figura controvertida, sus escritos incluyen obras religiosas, litúrgicas y políticas.

Oikos (Economía del). Organización del trabajo especializado servil en los grandes talleres domésticos de los señores. Producción para las necesidades privadas o para las necesidades políticas de los señores.

Parsis. Seguidores modernos del profeta Zoroastro. Son los descendientes de los mazdeístas persas que en el siglo VII huyeron de Persia a la India a causa de la persecución musulmana.

PETTY, W. (1623-1687). Estadístico y economista político inglés, cofundador de la Royal Society, que propugnaba la investigación empírica en la ciencia. Su contri-

bución más importante a la Economía Política, *Treatise of Taxes and Contributions*, consideraba el papel del Estado en la Economía.

Pietismo. Movimiento religioso protestante que, desde el punto de vista histórico, significa una reacción al «escolasticismo protestante» de los cien primeros años siguientes a la Reforma. Aunque no ha tenido éxito en frenar la tendencia a la secularización, ha experimentado numerosas revitalizaciones, incluso en el s. xx. Sus rasgos fundamentales pueden reducirse a: la convicción de que en el cristianismo el cambio interior es individualmente experimentado; la práctica disciplinada de la piedad; la consideración de la Biblia, no como fuente de escolasticismo doctrinal, sino como instrumento de iluminación y experiencia interior, y, por último, su carácter antiinstitucional o «protestante», como se refleja en el puritanismo y en el pietismo continental. Sus raíces se hunden en el clima devoto creado por Baxter y Bunyan en Inglaterra, por Voët en Holanda, por Arndt en Alemania. Su figura consolidadora es Spener con sus *collegia pietatis* y la influencia de sus obras *Pia desideria* y *Theologische Bedenken*. Francke continúa la obra de Spener en Halle, donde funda una serie de instituciones que dotan al pietismo de un carácter activista. La tercera figura importante es Zinzendorf, que organiza la pequeña comunidad Herrnhut, que resucita la religiosidad morava y se expande al otro lado del Atlántico. En esencia, su teología no se centra tanto en la doctrina de la justificación, cuanto en el proceso de regeneración interior. El pietismo, consecuentemente, modifica el concepto de Iglesia, que no está formada por el número de los «llamados», sino por el número de los «regenerados». La Iglesia en sentido estricto es la «ecclesiola in Ecclesia». La tarea de edificación interior hace que el pietismo destaque entre sus prácticas la lectura de la Biblia, cuya difusión, así como el nacimiento de una nueva disciplina académica, la teología bíblica, se deben en gran parte a este movimiento.

Puritanismo. Movimiento de reforma religiosa en el seno de la Iglesia de Inglaterra, a finales del s. xvi y durante el xvii, que pretendía purificarla de las reminiscencias «papistas» que habían permanecido tras las disposiciones religiosas de la reina Isabel I. Notable por el espíritu moral y la seriedad religiosa de sus miembros, el puritanismo pretendía mediante la reforma de la Iglesia convertir su severo estilo de vida en pauta para toda la nación. A pesar de los avatares político-religiosos, consiguió influir en todas las instituciones inglesas y en el mundo angloamericano. El movimiento ha sufrido todo tipo de ramificaciones y formas de organización, pero ha mantenido el principio de no reconocer autoridad alguna intermediaria con la Palabra de Dios. Este carácter congregacionista básico ha hecho de la elección colectiva una de las aportaciones mayores del puritanismo a la libertad religiosa y a las formas democráticas. Su culto por excelencia se centraba en la predicación de la Escritura, el canto de salmos y la celebración eucarística, presididos por ministros, cuya calidad cultural ha sido una divisa del puritanismo. En el aspecto comunitario destaca el énfasis puritano en la disciplina moral de sus miembros y el control de la misma por la comunidad.

RITSCHL, A. (1822-1889). Teólogo luterano alemán que, sintetizando las doctrinas de las Escrituras y de la Reforma Protestante con algunos aspectos del saber moderno, destacó la relevancia religiosa y ética de la fe cristiana.

SALMASIO, C. (1588-1653). Erudito y filólogo francés, convertido al calvinismo, cuya defensa de la usura en sus dos publicaciones, *De usuris liber* y *De modo usurarium*, movió a la Iglesia Holandesa a admitir a los prestamistas en la celebración eucarística.

SHANG YANG († 338 a. de C.). Estadista chino, cuya reorganización del estado de Ch'in preparó el camino para la unificación del Imperio Chino bajo la dinastía Ch'in. Su máxima era que la integridad del Estado sólo podía mantenerse con autoridad y tal autoridad consistía en un gran ejército y graneros repletos. Sustituyó la división feudal del estado de Ch'in por un sistema de gobernadores designados centralmente. Implantó el servicio militar obligatorio, instituyó un nuevo sistema de división administrativa y tributaria de la tierra e insistió en la aplicación estricta y uniforme de la Ley que debía alcanzar incluso al Príncipe Heredero. El *Shan Chün shu (Libro del Señor de Shang)*, una de las obras más significativas de la Escuela Legalista, altamente pragmática y autoritaria, de la filosofía china, contiene probablemente escritos e ideas de Shang Yang.

Shih Ching. Obra clásica de poesía, integrante de los Cuatro Clásicos (*Wu Ching*), que constituye la primera antología poética china. Compilada por Confucio y citada por él como un modelo de expresión literaria, contiene 305 poemas, clasificados en canciones populares, canciones cortesanas y proverbios. Tras la famosa quema de libros de Shih Huang Ti (213 a. de C.) aparecieron cuatro versiones del *Shih Ching*, de las cuales se conserva solamente una.

SHIH HUANG TI (259-210 a. de C.). Autodenominado «el primer emperador», fue el creador del primer imperio unificado chino. Llegado al trono del estado de Ch'in (246), anexionó los seis estados chinos circundantes y proclamó la formación de su imperio (221). Acabó con el feudalismo, estableció una Administración centralizada y construyó una red de caminos y canales. Al final de su reinado entró en disputa con los intelectuales confucianos de su corte, disputa que culminó con la famosa quema de libros (213), pretendiendo que todo debía tener su origen a partir de su reinado.

Shu Ching. Constituye el «Clásico de la Historia» o Historia Oficial, y es uno de los integrantes de los Cuatro Clásicos. Se atribuye a Confucio, quien compiló y editó datos de archivos, remontándose hasta el s. xxiv a. de C. La obra concluye con la dinastía de los Chou Occidentales, que reinaron en China hasta el 771 a. de C. Entre otras cosas de interés, el *Shu Ching* cuenta el origen del famoso *I Ching (Clásico de los cambios)*.

SHUN. Emperador legendario de la edad de oro de la antigüedad china (s. xxiii a. de C.), citado por Confucio como modelo de integridad y virtud. Era señalado como el unificador de los pesos y medidas, regulador de las vías fluviales y organizador del reino en 12 provincias o regiones.

SPANGENBERG, A. G. (1704-1792). Obispo de la *Unitas Fratrum* pietista, sucesor de su jefe, Zinzendorf, y fundador de la Iglesia Morava en Norteamérica. Convertido al pietismo en 1722, entró en el círculo de Zinzendorf en 1728, y a partir de entonces desarrolló como ayudante de éste una intensa actividad misionera en Norteamérica, Inglaterra y Alemania. Su *Idea fidei fratrum* se convirtió en la declaración de fe de las creencias de la Iglesia Morava. Entre sus obras figuran una biografía de Zinzendorf, escritos apologéticos e himnos religiosos.

SPENER, Ph. J. (1635-1705). Teólogo y figura central del pietismo alemán, movimiento que contra el luteranismo de los siglos xvii y xviii insistía en la perfección personal y la conducta intachable como las manifestaciones más importantes de la fe cristiana. Fue influido en su formación por el puritano inglés Richard Baxter, entre otros. En 1666 era ya presidente de la comunidad luterana de Frankfurt, donde escribió su obra más importante, *Pia desideria*, que lo convirtió en el

portavoz de los pietistas alemanes. En 1686 alcanzó la máxima posición de la iglesia luterana alemana, siendo primer capellán de la corte de Dresden, de donde tras los ataques de los luteranos ortodoxos pasó a Berlín. Allí obtuvo el apoyo de la corte de Brandeburgo, que se tradujo en numerosas reformas, como la fundación de la nueva universidad de Halle sobre una base doctrinal pietista. A su muerte el pietismo estaba sólidamente establecido en Alemania.

SSU-MA CH' IEN (145-85 a. de C.). Astrónomo, experto en calendario y el primer gran historiador chino. Participó en una completa reforma del calendario chino y se dedicó después a continuar el *Sbib-chi*, la más importante historia de China, comenzada por su padre y que llega hasta finales de s. II a. de C. El *Sbib-chi* (*Notas de los Historiadores*) comprendió en su forma actual 130 capítulos y está dividida en cinco partes: una historia de China en forma de anales, una relación de tablas y listas de soberanos hasta el año 100 a. de C. aproximadamente, una serie de monografías especializadas (astronomía, ritos, sistemas de cultivo...), un bosquejo de la historia de las familias nobles y, finalmente, cuatro biografías (entre ellas la de Lao-tzu) seguidas de monografías sobre pueblos marginales. Esta disposición del *Sbib-chi* constituyó el modelo para las obras historiográficas de los dos mil años posteriores. Entre los avatares biográficos de Ssu-ma Ch'ien está su castración por ofender al emperador, si bien se granjeó de nuevo el favor del soberano, volviendo a palacio como secretario y dedicando el resto de su vida a su obra maestra, el *Sbib-chi*.

T'ai P'ing. Una rebelión religiosa y político-radical que tuvo lugar entre 1850 y 1864, constituyendo probablemente el acontecimiento más importante del s. XIX en China. Afectó a 17 provincias, se cobró casi 20 millones de vidas y vulneró irrevocablemente a la dinastía Ch'ing. Comenzó bajo el liderazgo de Hung Hsiu-ch'üan, de origen humilde, candidato fracasado en los exámenes administrativos, quien, tras una serie de visiones inspiradas en tratados cristianos que había leído, fundó la «Sociedad de adoradores de Dios», que en dos o tres años reunió 30.000 adeptos: campesinos, mineros, piratas y desertores. De esta suerte, el movimiento era un conglomerado de elementos antimanchúes, religiosos y socialmente revolucionarios. En el aspecto religioso, Hung, que se creyó hermano menor de Jesús y salvador de China, introdujo junto a elementos budistas y taoístas la idea veterotestamentaria del Dios que exige adoración y obediencia sobre las de benevolencia y perdón. En el aspecto social se abolió la propiedad privada y se distribuyó la tierra en régimen de usufructo. Se implantó la igualdad de hombres y mujeres, prohibiéndose la prostitución, la deformación de los pies y el consumo de alcohol, tabaco y opio. Se introdujo la semana de siete días y se emprendieron reformas lingüísticas y literarias. En el aspecto político el movimiento penetró hasta el centro del Imperio y tomó la ciudad de Nanking convirtiéndose en un estado propio, el «reino celeste de la paz universal» (*t'ai-p'ing t'ien-kuo*), contando con un millón de soldados. Las divisiones internas y la intervención de las potencias occidentales acabaron con el movimiento en 1864, no sin consecuencias políticas como el debilitamiento de la dinastía manchú Ch'ing. Tanto los nacionalistas chinos como los comunistas remontan su origen a este movimiento.

Tao-sib. Nombre dado al sacerdote taoísta local. Tras la desaparición de los estados feudales a partir del s. III a. de C., el taoísmo, como el budismo, se hizo policéntrico, y ninguno de sus dirigentes logró traspasar el ámbito local. El cargo sacerdotal se transmitía, como la mayoría de los oficios, por vía hereditaria familiar.

Aparte de los sacerdotes sedentarios existían otros, itinerantes, o que vivían, solos o en grupo, en una especie de retiro monacal (*kuan*).

Tao Teh Ching. Uno de los textos más importantes del taoísmo, colocado durante la dinastía Han (206 a. de C.-220 d. de C.) entre los grandes clásicos chinos con este nombre (*Clásico de la acción del Tao*). Fue conocido previamente con el nombre de *Lao-tzu*, en la creencia de que había sido escrito por Lao-tzu. Actualmente no están claras la autoría ni la datación del libro, que oscila entre los s. VIII y III a. de C. Propugna un modo de vida que tiende a restaurar la armonía y la tranquilidad en un universo lleno de contradicciones. Es crítico con la voluptuosidad licenciosa de los gobernantes egoístas y condena el activismo social basado en la moralidad abstracta y el mecanicismo formalista del confucianismo. Su mística consiste en el *wu-wei*, la no-acción, entendida como no interferencia espontánea en el curso de los acontecimientos, que son guiados por el Tao invisible y preexistente al Cielo y la Tierra.

T'ien Wang (Rey Celeste). Título dado al jefe del estado T'ai-p'ing, Hung Hsiuch'üan, que capitaneó la rebelión T'ai-p'ing (1850-1864). Tal título deriva de los *lokapalas*, o guardianes de las cuatro direcciones celestes, de la mitología hindú y budista, que en China recibían el nombre de *t'ien wang*.

ROELTSCH, E. (1865-1923). Intelectual alemán neokantiano, cuyos escritos abarcan la teología, la historia social, la filosofía de la religión y la filosofía de la historia. Catedrático de Teología en Heidelberg (1894-1915), su figura influye metodológica y temáticamente en el pensamiento de Max Weber.

Tsung-tsu. Tipo de organización económica cooperativa, basada en los lazos de linaje.

Tzu Hsi (1835-1908). Denominada en Occidente «La Emperatriz Viuda», fue una de las mujeres más poderosas de la historia china. Inicialmente concubina del emperador Hsieng-feng, se convirtió en su esposa principal al darle su único hijo varón. A la muerte de aquél (1862), se hizo cargo de la regencia durante la minoría de edad de su propio hijo, el emperador T'ung-chih, conservando las riendas del poder durante el reinado de éste (1862-1875) y de su sobrino e hijo adoptivo, el emperador Kuang-hsü, quien murió, posiblemente envenado en 1908, un día antes de la muerte de la Emperatriz. Mantuvo un yugo de hierro sobre la dinastía manchú y gobernó gracias a su coalición con una camarilla de oficiales corruptos y conservadores y a la supresión de las reformas necesarias. Su papel ambiguo durante la Guerra de los Boxer (1900) dejó herida de muerte a la dinastía manchú en el interior, e hizo a China dependiente de los designios de las potencias extranjeras. En 1912 abdicaba el último emperador chino.

Tzu Ssu (483-402 a. de C.). Filósofo chino, nieto de Confucio, y autor de la *Doctrina del Procedimiento o del Medio*. Este clásico, que en la actualidad forma parte de los Cuatro Libros, reafirma la interpretación de Confucio acerca del medio como estado de equilibrio del hombre ejemplar. Por tanto amplía el concepto de medio distinguiéndolo, como actitud ética, respecto del «medio cronológico», que es relativo y varía con la situación. La doctrina distingue la sinceridad como camino de hacer perfectas las cosas (*Ch'eng*), mientras que *jen* es la perfección del propio yo.

VOËT, G. (1589-1676). Teólogo protestante holandés que mantuvo inflexiblemente las doctrinas calvinistas sobre la predestinación y condenó como ateo el pensa-

miento racionalista de Descartes. Sus escritos, *Política eclesiástica* y *Diatriba de Theologia*, condenan cualquier concesión a la doctrina católica.

WANG AN-SHIH (1021-1086). Poeta, escritor y funcionario chino, conocido ante todo por su programa de reformas durante la dinastía Sung septentrional (960-1121), las cuales afianzaron por una parte la posición de la burocracia central y, por otra, fortalecieron el poder del emperador. Tras su *Memorándum de las diez mil palabras* fue nombrado canciller por el emperador Shen-tsung, quien apoyó sus reformas. Wang instituyó una Comisión Central de Finanzas para la participación activa del Gobierno en la economía. Elaboró una ley de ayuda crediticia estatal a los campesinos. Obligó a las guildas a tributar en dinero y no en especie. Garantizó un sistema de préstamos a los comerciantes medios y pequeños, y organizó con carácter tradicional agrupaciones de familias en el ámbito rural (*pao-chia*) encargadas de las funciones de policía y vigilancia, en tiempos de paz, y de tareas militares en tiempo de guerra.

WANG CH'UNG (27-100). Uno de los filósofos racionalistas, y el más independiente, del período Han (206 a. de C.-220 d. de C.). Aceptando la doctrina de Confucio se opuso al confucianismo de su tiempo, imbuido de elementos prodigiosos. Defendió, negando la teleología, la espontaneidad de los fenómenos. Negó la existencia de hombres con facultades sobrenaturales, negó la supervivencia ultraterrena y atacó la idea confuciana de que la conducta de los hombres influye en el orden del mundo natural. Como racionalista, defendió la evidencia concreta y experimental de toda teoría.

Westminster (Confesión de). Confesión de fe de los presbiterianos anglófonos. Se elaboró en la Asamblea de Westminster, celebrada durante el Parlamento Largo, en 1643; se completó en 1646 y fue aprobada por el Parlamento en 1648. Al reinstaurarse la monarquía, se implantó de nuevo la estructura episcopal en la Iglesia de Inglaterra, perdiendo la Confesión de Westminster su carácter oficial. Fue adoptada por la Iglesia de Escocia, por algunos grupos presbiterianos ingleses y norteamericanos y por algunos congregacionalistas y baptistas. Consta de 33 capítulos que recopilan la ortodoxia de la Reforma continental. Estatuye la sola autoridad de la Escritura y recoge la doctrina trinitaria y cristológica de la iglesia primitiva. Refleja la doctrina reformada sobre los sacramentos, el ministerio sacerdotal y la gracia, y sostiene la doctrina estricta de la predestinación.

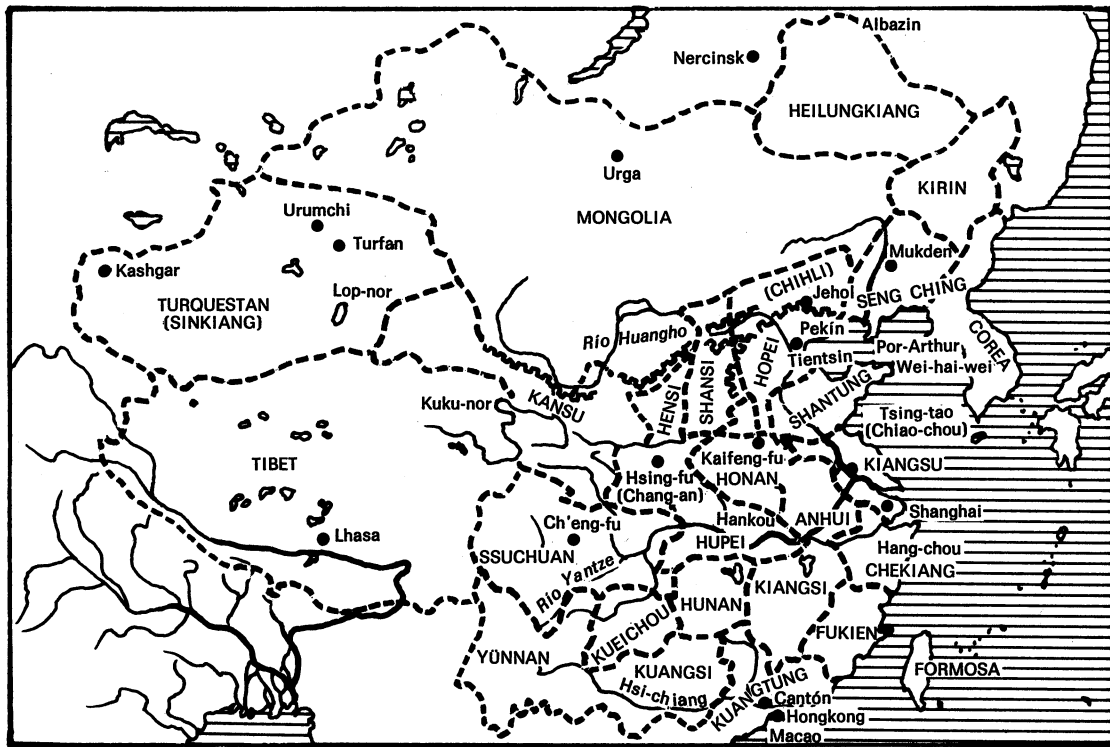
WESLEY, J. (1703-1791). Clérigo anglicano fundador del Movimiento Metodista. Durante su formación en Oxford se ordenó como sacerdote y creó allí mismo un grupo de estudio denominado «los Metodistas». Partió como misionero a Georgia (USA) y, tras su vuelta a Inglaterra, experimentó una conversión espiritual, iniciando sociedades metodistas que ejercieron gran influencia en el renacimiento protestante en Inglaterra y Norteamérica de los siglos XVIII y XIX.

WYCLIFF, J. (1330-1384). Teólogo, filósofo y reformador eclesiástico inglés, predecesor de la Reforma Protestante. Su obra se encuadra en el movimiento europeo de reforma eclesiástica protagonizado por Marsilio de Padua y Occam, de los cuales beben Wycliff en Inglaterra y Huss en Bohemia. Se tiende a desposeer a la Iglesia de sus bienes temporales, del monopolio de la autoridad espiritual a la jerarquía y del poder absoluto al papa. Wycliff se alinea entre los que propugnaban la convocatoria de un concilio general como medio de reforma. Gregorio XI le denuncia en 1377 y pide su arresto. No es condenado en Inglaterra y comienza en 1378 un ataque sistemático a las creencias y prácticas de la Iglesia. Sus obras fueron condenadas en un sínodo en Londres en 1382.

ZINZENDORF, N. L. (1700-1760). Reformador religioso y social del movimiento pietista alemán, que tenía su origen en la *Unitas Fratrum* de Bohemia (Unión de Hermanos) de observancia hussita (1467). Se ordenó como pastor luterano ortodoxo (1737), reorganizó la comunidad pietista de Herrnhut (Sajonia) fundando la moderna Iglesia Morava. Ordenado obispo de la *Unitas Fratrum*, estableció comunidades de religiosidad morava en Holanda, Países Bálticos, Inglaterra, Nueva York y Pennsylvania.

ZWINGLIO, H. (1484-1531). Iniciador y principal protagonista de la Reforma Protestante en Suiza. Formado en las universidades de Viena y Basilea, se ordenó sacerdote en 1506 y en 1518 ejercía su ministerio en Zürich, donde, influido por la Reforma Protestante, comenzó a predicar las nuevas doctrinas. En 1523 publicó sus 67 tesis para la controversia con el vicario general de Constanza. Los sacerdotes de su distrito aceptaron sus ideas y la Reforma avanzó rápidamente. Disputó acerca del bautismo con los anabaptistas y mostró su desacuerdo con la doctrina eucarística de Lutero, que defendía la presencia real, y no metafórica.

El reino de los Ch'ing hacia 1800.



ÍNDICE

<i>NOTA DE LOS TRADUCTORES</i>	9
INTRODUCCIÓN	11
I. LA ÉTICA PROTESTANTE Y EL ESPÍRITU DEL CAPITALISMO	25
I. EL PROBLEMA	25
1.—Confesión y estratificación social	25
2.—El «espíritu» del capitalismo	37
3.—La concepción luterana de la profesión. Objetivo de nuestra investigación	67
II. LA ÉTICA PROFESIONAL DEL PROTESTANTISMO ASCÉTICO	89
1.—Los fundamentos religiosos de la ascética intramundana ..	89
2.—Ascética y espíritu capitalista	162
II. LAS SECTAS PROTESTANTES Y EL ESPÍRITU DEL CAPITALISMO	203
III. LA ÉTICA ECONÓMICA DE LAS RELIGIONES UNIVERSALES. ENSAYOS DE SOCIOLOGÍA COMPARADA DE LA RELIGIÓN	233
INTRODUCCIÓN	233
I. CONFUCIANISMO Y TAOÍSMO	269
I. <i>Fundamentos sociológicos: A) Ciudad, príncipe y Dios</i>	269
1.—Sobre el dinero chino, 269. 2.—Ciudad y gremio, 283.	
3.—Administración real y concepción de la divinidad, en comparación con el Asia Anterior, 291. 4.—La posición carismática y pontifical del monarca central, 303.	

II. <i>Fundamentos sociológicos: B) Estado feudal y prebendario</i> ...	307
1.—El carácter carismático-hereditario del feudalismo, 307.	
2.—La restauración del Estado burocrático unificado, 318.	
3.—Gobierno central y funcionariado local, 323. 4.—Cargas públicas: Estado de prestaciones personales y Estado fiscal, 328.	
5.—Los funcionarios y los tributos por cuota, 334.	
III. <i>Fundamentos sociológicos: C) Administración y régimen agrario</i>	343
1.—Organización fiscal y feudal, 343. 2.—La organización del ejército y el intento de reforma de Wang-an shih, 356. 3.—La protección fiscal de los campesinos y sus consecuencias para la sociedad rural, 360.	
IV. <i>Fundamentos sociológicos: D) Autonomía, Derecho y capitalismo</i>	367
1.—La ausencia de situaciones capitalistas de dependencia, 367.	
2.—Organización de los linajes, 371. 3.—La autonomía de la aldea china, 374. 4.—La vinculación de las relaciones económicas al linaje, 380. 5.—La estructura patrimonial del Derecho, 384.	
V. <i>El estamento de los literatos</i>	389
1.—El carácter ritualista y la orientación técnico-administrativa del humanismo chino. El giro hacia el pacifismo, 389. 2.—Confucio, 395. 3.—El desarrollo del sistema de exámenes, 398. 4.—La posición de la educación confuciana entre los tipos sociológicos de educación, 401. 5.—El carácter estamental de los literatos. Honor feudal y honor escolar, 411. 6.—El ideal del «gentleman», 413. 7.—La consideración social de los funcionarios, 415. 8.—Su visión de la política económica, 418. 9.—Los oponentes políticos de los literatos: el sultanismo y los eunucos, 420.	
VI. <i>La orientación confuciana de la vida</i>	425
1.—Hierocracia y burocracia, 425. 2.—Ausencia de Derecho Natural y de lógica jurídica formal, 429. 3.—Ausencia de pensamiento científico-natural, 432. 4.—La naturaleza del confucianismo, 435. 5.—El carácter ametafísico e intramundano del confucianismo, 436. 6.—El concepto central de «decoro», 438. 7.—La piedad, 442. 8.—La mentalidad económica y el rechazo del especialismo, 442. 9.—El ideal confuciano del «gentleman», 443. 10.—La importancia de los clásicos, 446. 11.—El desarrollo histórico de la ortodoxia, 447. 12.—El «pathos» del primer confucianismo, 449. 13.—El carácter pacifista del confucianismo, 451.	

VII. <i>Ortodoxia y heterodoxia (Taoísmo)</i>	453
1.—Doctrina y rituales en China, 453. 2.—El anacoretismo y Lao Tzu, 457. 3.—Tao y mística, 458. 4.—Las consecuencias prácticas de la mística, 459. 5.—La oposición doctrinal entre ortodoxia y heterodoxia, 460. 6.—La macrobiótica taoísta, 469. 7.—La hierocracia taoísta, 471. 8.—La posición general del budismo en China, 473. 9.—La sistematización racional de la magia, 475. 10.—La ética del taoísmo, 481. 11.—El carácter tradicionalista de la ética china ortodoxa y heterodoxa, 482. 12.—Sectas y persecución de herejes en China, 491. 13.—La rebelión T'ai P'ing, 497. 14.—El resultado del proceso, 503.	
VIII. <i>Resultados</i>	505
Confucianismo y puritanismo, 505	
EXCURSO. <i>Teoría de los estadios y direcciones del rechazo religioso del mundo</i>	527
1.—Sentido de una construcción racional de los motivos del rechazo del mundo, 527. 2.—Tipología de la ascética y de la mística, 528. 3.—Direcciones del rechazo del mundo: ámbitos económico, político, estético, erótico, intelectual, 532. 4.—Los estadios del rechazo del mundo, 555. 5.—Las tres formas racionales de la Teodicea, 560.	
GUÍA DE PERSONAS Y CONCEPTOS	563

ESTE LIBRO SE TERMINO DE IMPRIMIR EN LOS
TALLERES GRÁFICOS DE ROGAR, S. A., EN
FUENLABRADA (MADRID), EN EL MES DE
JULIO DE 1987

OTROS TITULOS DE LA COLECCION

ENSAYISTAS

117. Georges Bataille: **El culpable.**
118. (Serie Maior) Emile Poulat: **La crisis modernista. (Historia, dogma y crítica.)**
119. (Serie Maior) Jean Pierre Faye: **Los lenguajes totalitarios. INT**
120. Walter Benjamin: **Haschisch.**
121. E. M. Cioran: **El aciago demiurgo.**
122. (Serie Maior) Hannah Arendt: **Los orígenes del totalitarismo.**
124. Clément Rosset: **La anti-naturaleza.**
125. Gilles Deleuze: **Presentación de Sacher-Masoch.**
126. Allan Janik y Stephen Toulmin: **La Viena de Wittgenstein.**
127. Jean Starobinski: **La relación crítica. (Psicoanálisis y literatura.)**
128. Klaus Dörner: **Ciudadanos y locos. (Historia social de la psiquiatría.)**
129. Alfred Schmidt: **Feuerbach o la sensualidad emancipada.**
130. Fernando Savater: **Ensayo sobre Cioran.**
131. Theodor Reik: **Variaciones psicoanalíticas sobre un tema de Mahler.**
132. Carmen Martín Gaité: **Macanaz, otro paciente de la Inquisición.**
133. Theodor W. Adorno: **Dialéctica negativa.**
134. Mircea Eliade: **Iniciaciones místicas.**
135. Carlos Castilla del Pino: **El humanismo «imposible», seguido de Naturaleza del saber.**
136. Georges Bataille: **Teoría de la Religión.**
137. José Luis L. Aranguren: **La cultura española y la cultura establecida.**
138. G. W. F. Hegel: **Historia de Jesús.**
139. Jean Starobinski: **La posesión demoníaca. Tres estudios.**
140. Marc Oraison: **El problema homosexual.**
141. Maurice Blanchot: **La risa de los dioses.**
- 142-143. Theodor W. Adorno: **Terminología filosófica (2 vols.).**
144. Quentin Bell: **El grupo de Bloomsbury (edición ilustrada).**
145. Bertrand Russell: **La América de Bertrand Russell.**
146. Varios: **El Club del Haschisch. (La droga en la literatura.) (Edición de Peter Haining.)**
147. Igor Strawinsky: **Poética musical.**
148. Javier Muguerza: **La razón sin esperanza.**
149. Jean Bécarud: **De La Regenta al «Opus Dei».**
150. Theodor W. Adorno: **Teoría estética.**
- 151-152-153. François Châtelet y otros: **Los marxistas y la política (3 vols.).**
154. Bertrand Russell: **El conocimiento humano.**
155. Roberto Mesa: **Teoría y práctica de Relaciones Internacionales.**
156. Víctor Gómez Pin: **Ciencia de la Lógica y Lógica del sueño.**
157. Alma Mahler: **Gustav Mahler: Recuerdos y cartas.**
158. Eugenio Triás: **La memoria perdida de las cosas.**
159. Renato Treves: **Introducción a la Sociología del Derecho.**
160. Thomas Mermall: **La retórica del humanismo. (La cultura española después de Ortega).**
161. Sigmund Freud y C. G. Jung: **Correspondencia.**
162. José Luis L. Aranguren: **La democracia establecida.**

163. Jürgen Habermas: **Conocimiento e interés.**
164. Eduardo Subirats: **Figuras de la conciencia desdichada.**
165. Ludwig Wittgenstein: **Cartas a Russell, Keynes y Moore.**
166. F. Secret: **La kabbala cristiana del Renacimiento.**
167. Alfredo Fierro: **Sobre la Religión. Descripción y teoría.**
168. Johannes Cremerius: **Neurosis y genialidad. Biografías psicoanalíticas.**
169. Alfredo Deaño: **Las concepciones de la Lógica.**
170. Eugenio Triás: **Tratado de la pasión.**
171. Varios autores: **En favor de Bloch.**
172. Pierre Klossowski: **Tan funesto deseo.**
174. E. M. Cioran: **Del inconveniente de haber nacido.**
175. Javier Echeverría: **Sobre el juego.**
176. Pierre Aubenque: **El problema del ser en Aristóteles.**
177. Isidoro Reguera: **La miseria de la razón. (El primer Wittgenstein.)**
178. **La polémica Leibniz-Clarke.** (Edición de Eloy Rada.)
179. Emmanuel Le Roy Ladurie: **Montaillou, aldea occitana, de 1294 a 1324.**
180. Henri Arvon: **El anarquismo en el siglo XX.**
181. Georges Duby: **San Bernardo y el arte cisterciense. (El nacimiento del gótico.)**
182. Eduardo Subirats: **La ilustración insuficiente.**
183. Erik H. Erikson: **Identidad. (Juventud y crisis.)**
184. (Serie Maior) Mario Praz: **Mnemosyne (El paralelismo entre la literatura y las artes visuales.)**
185. Varios autores: **Picasso, 1881-1981.**
186. David Matza: **Teoría de la desviación.**
187. Carlos García Gual: **Mitos, viajes, héroes.**
188. Eugenio Garin: **Medioevo y Renacimiento.**
189. Miguel A. Quintanilla: **A favor de la razón.**
190. Jürgen Habermas: **La reconstrucción del materialismo histórico.**
191. Diego Romero de Solís: **Poiesis. (Las relaciones entre filosofía y poesía.)**
192. Elías Díaz: **Estado de Derecho y Sociedad democrática.**
193. Manuel Villegas López: **La nueva cultura.**
194. Hermann Bauer: **Historiografía del Arte.**
195. Louis Gernet: **Antropología de la Grecia antigua.**
196. E. E. Evans-Pritchard: **La religión Nuer.**
197. Marcel Detienne: **Los maestros de verdad en la Grecia arcaica.**
198. Eduardo García de Enterría: **Revolución francesa y Administración contemporánea.**
199. Fernando Savater: **La tarea del héroe.**
200. (Serie Maior) Emile Benveniste: **Vocabulario de las instituciones indoeuropeas.**
201. José Luis L. Aranguren: **Sobre imagen, identidad y heterodoxia.**
202. Gilbert Durand: **Las estructuras antropológicas de lo imaginario.**
203. Jean Gimpel: **La revolución industrial en la Edad Media.**
204. Robert Klein: **La forma y lo inteligible.**
205. Mircea Eliade: **Memoria, I. (Las promesas del equinoccio.)**
206. (Serie Maior) Jean Seznec: **Los dioses de la Antigüedad en la Edad Media y el Renacimiento.**
207. Georges Duby: **El caballero, la mujer y el cura.**
208. Josef Simon: **El problema del lenguaje en Hegel.**
209. Denis Hollier: **El Colegio de Sociología.**
210. Karl Kraus: **Contra los periodistas, y otros contras.**
211. Eugenio Garin: **Ciencia y vida civil en el Renacimiento italiano.**
212. José Luis L. Aranguren: **Moral y sociedad. (La moral social española en el siglo XIX.)**
213. José Enrique Rodríguez-Ibáñez: **El sueño de la razón. (La modernidad a la luz de la Teoría Social.)**
214. Manuel Martín Serrano: **Los profesionales en la sociedad capitalista.**

215. Alexander Murray: **Razón y sociedad en la Edad Media.**
216. Elias Canetti: **La provincia del hombre.** (Carnet de notas 1942-1972.)
217. (Serie Maior.) Nigel Glendinning: **Goya y sus críticos.**
218. Louis Dumont: **Homo æqualis.** (Génesis y apogeo de la ideología económica.)
219. Henri-Charles Puech: **En torno a la Gnosis, I.**
220. (Serie Maior) Leszek Kolakowski: **Cristianos sin Iglesia.**
221. María del Carmen Pena: **Pintura de paisaje e ideología.** (La generación del 98.)
222. Ernest Newman: **Wagner. El hombre y el artista.**
223. José Angel Valente: **La piedra y el centro.**
224. Ignacio Gómez de Liaño: **El idioma de la imaginación.**
225. Wladimir Jankelevitch: **La ironía.**
226. Marcel Detienne: **La muerte de Dionisos.**
227. Víctor Gómez-Pin y Javier Echeverría: **Límites de la conciencia y del tema.**
228. Jacques Le Goff: **Tiempo, trabajo y cultura en el Occidente medieval.**
229. (Serie Maior) Philippe Ariès: **El hombre ante la muerte.**
230. Jean Starobinski: **Jean-Jacques Rousseau: La transparencia y el obstáculo.**
231. Hans M. Wingler (ed.): **Las escuelas de Arte de vanguardia (1900-1933).**
232. Felipe Martínez Marzoa: **La filosofía de «El Capital» de Marx.**
233. Julio Caro Baroja: **Paisajes y ciudades.**
234. Ernst Bloch: **El ateísmo en el cristianismo.**
235. Miguel Morey: **Lectura de Foucault.**
- 236-237-238. Max Weber: **Ensayos sobre sociología de la religión** (3 vols.).
239. Alfredo Deaño: **El resto no es silencio.**
240. Lester K. Little: **Pobreza voluntaria y economía de beneficio en la Europa medieval.**
- 241-242-243. Frank E. Manuel y Fritzie P. Manuel: **El pensamiento utópico en el mundo occidental** (3 vols.).
244. Alfred Einstein: **Schubert. Retrato musical.**
245. Ernst Bloch: **Entremundos en la historia de la Filosofía.**
246. Fernando Savater: **Instrucciones para olvidar el «Quijote».**
247. José María Maravall: **La política de la transición.**
248. Rafael Argullol: **El Héroe y el Único.**
249. Jürgen Habermas: **Perfiles filosófico-políticos.**
250. Emilio Lledó: **La memoria del Logos.**
251. Jacques Le Goff: **El nacimiento del Purgatorio.**
252. Siegfried Unseld: **El autor y su editor.**
- 253-254. Karl-Otto Apel: **La transformación de la filosofía** (2 vols.).
- 255-256. William Austin: **La música en el siglo xx** (2 vols.).
- 257-258. Hector Berlioz: **Memorias** (2 vols.).
259. Jean Delumeau: **El miedo en Occidente.**
260. Jürgen Habermas: **Teoría de la acción comunicativa.**
261. Paul Oskar Kristeller: **El pensamiento renacentista y las artes.**
262. (Serie Maior) Malcolm Lambert: **La herejía medieval.**
263. Javier Muguerza: **Desde la perplejidad.**
264. Antonio Escohotado: **Realidad y substancia.**
265. (Serie Maior) José Antonio Maravall: **La literatura picaresca desde la historia social.**
266. Arnold van Gennep: **Los ritos de paso.**
267. (Serie Maior) Damián Bayón (ed.): **Arte moderno en América Latina.**
268. G.E.R. Lloyd: **Polaridad y analogía.** (Los albores del pensamiento griego.)
269. (Serie Maior) Ilse Hempel Lipschutz: **La pintura española y los románticos franceses.**
270. (Serie Maior) Robert Rosenblum: **Transformaciones en el arte de finales del siglo XVIII.**

271. Roland Mousnier: **La monarquía absoluta en Europa, del siglo V a nuestros días.**
272. Varios autores: **Escritos sobre Luis de Pablo.**
273. (Serie Maior) Gerald Abraham: **Historia general de la Música.**
274. Theodor W. Adorno: **Minima moralia.** (Reflexiones desde la vida dañada).
275. Fernando Checa Cremades: **Carlos V y la imagen del héroe en el renacimiento.**
- 276-277. J. P. Vernant-P. Vidal-Naquet: **Mito y tragedia en la Grecia antigua** (2 vols.).
- 278-279. Jürgen Habermas: **Teoría de la acción comunicativa** (2 vols.).
280. Francisco Calvo Serraller: **Imágenes de lo insignificante.**
281. Walter Benjamin-Gershom Scholem: **Correspondencia (1933-1940).**
282. Herbert R. Lottman: **Albert Camus.**
283. Jesús Aguirre: **Altas oportunidades.**

LIBRERIA EVANGELICA

Carrer La Mar, 46
DENIA (Alicante)

Teléf. 3850 pts

cuadernos sobre sociologia
Titulo de la religion - I
Autor Max Weber
Editorial Taurus
Precio 3850