

*Acerca de la raíz religiosa del
deber profesional.
Aportación weberiana a una genealogía
de la Modernidad*

Yolanda RUANO
(Universidad Complutense)

“Trabajar significaba para mí que la persona, es decir, su valor, no cambiaba, que simplemente caía —por autoconvencimiento o por cualquier otra influencia— en el hechizo de una sugestión duradera y penetrante, que vivía realmente en ella, que quedaba impregnada de ella. Y que después despertaba con la sensación de haber enriquecido su vida con algo oscuro fuera del alcance de toda comprensión” (Musil, *Diarios*)

Una “deuda” con Lutero: la sacralización del trabajo

“Lo que importa no es la teoría ética de los compendios teológicos (...), sino los *estímulos prácticos para la acción* fundamentados en las implicaciones psicológicas y pragmáticas de las religiones”¹. Con esta afirmación Max Weber deja claro que su interés teórico por el universo religioso apunta

¹ “Die Wirtschaftsethik der Weltreligionen (Einleitung)”, en *Gesamtausgabe*, J.C.B., Mohr (Paul Siebeck), Tübingen, 1989. Bd. 19, p. 85 (citado como *Einleitung*). En castellano: “La ética económica de las religiones universales”, en *Ensayos sobre sociología de la religión*, J. Almaraz y J. Carabaña, Taurus, Madrid, 1983, vol. I, p. 194 (citado como *E.S.R.*). Weber selecciona, en este sentido, ciertos aspectos del universo religioso que desde el punto de vista teológico podrían parecer irrelevantes. Así en *Gesammelte Aufsätze zur Religionssoziologie* (G.A.R.), J.C.B. Mohr (Paul Siebeck), Tübingen, 3ª ed. 1934, Bd. I, n.2, p. 79; *E.S.R.*, I, n.28,

exclusivamente a desvelar los fundamentos práctico-morales de la conducción metódica de la vida en torno a la categoría de “profesión”, por lo que ella tiene de relevante para la interpretación de la modernidad social y cultural. Los marcos institucionales de la sociedad moderna precisan, sin duda, de individuos que interioricen como un deber incondicionado el cumplimiento de los fines que su “cargo” impone. Dar cuenta entonces del disciplinamiento de la conducta según los dictados del deber profesional, de esa idea tan incomprensible en sí misma, pero de tan alta *significación constitutiva* tanto para la sociedad moderna como para la cultura moderna en cuanto cultura profesional, es, sin duda, el interés weberiano al ocuparse de la Reforma. Weber centra su análisis, en este sentido, en la genealogía de una ética social, cuyo contenido queda expresado en la organización metódica, sistemática y disciplinada del sujeto hacia el cumplimiento de su actividad profesional valorada como un fin en sí mismo, bajo la perspectiva racionalizadora del tiempo, la objetivación de las relaciones interpersonales y el autocontrol ascético de las pasiones. Operando así, haciendo un rastreo de la estirpe religiosa de esa referida ética social, Weber se adueña de una de las claves desde la que quiere reconstruir (dada su asumida filiación heurística de corte idealista) la historia de ciertos rasgos específicos del sujeto, de la sociedad y la cultura modernas. Pero este análisis genealógico aporta además —entre otras cosas— algo que destacamos aquí: la conciencia de también una de las paradojas que recorre la historia de Occidente, a saber, el modo en que la negación judeocristiana del mundo pudo impulsar un estilo de vida y una forma de cultura orientada valorativamente hacia el dominio teleológico absolutamente de todos los órdenes de realidad.

Nadie pasa ya por alto la relevancia significativa del concepto de “profe-

p. 70, califica su propia consideración de la doctrina luterana como parcial y pobre; y en la primera nota de la obra señala: “lo que para el teólogo afecta 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” (*G.A.R.*, I, pp. 17-18; *E.S.R.*, I, n.1, pp. 23-24. Cfr. *G.A.R.*, I, n.1, p. 119; *E.S.R.*, I, n. 86, p. 101). En este mismo sentido, Weber separa su investigación de la realizada por su colega en Heidelberg, Ernst TROELTSCH, *Die Soziallehren der christlichen Kirchen und Gruppen*, 1912, Apud: *Ibidem*. Esta exposición es considerada por Weber un complemento de la suya; en ella analiza las relaciones entre las doctrinas teológicas y la modernidad, mientras que a nuestro autor le interesan los “efectos” de esas doctrinas para la orientación de la acción. Tales efectos a menudo se distancian e incluso se oponen a las deducciones lógico-teóricas de los postulados teológicos, por lo que Weber tendrá que analizar las implicaciones psicológicas y pragmáticas de los mismos.

sión” en la constitución de ese sujeto y de esa cultura que llamamos “modernas” como tampoco que en el análisis weberiano de esta modernidad, de su especificidad occidental, la Reforma luterana se presenta cargada de significación histórica. A ella le atribuye Weber, muy concretamente, el haber otorgado al trabajo cotidiano una dimensión ético-religiosa que no registra antecedentes y que queda latente en el sentido literal del término *Beruf*. Frente a la indiferencia o al rechazo expreso del valor ético de la actividad profesional, propias de la tradición —como veremos—, el luteranismo contribuye a la “sacralización” de la actividad mundana racionalizada en “profesión”. Contribución esta nada baladí, sin duda, pues sienta las bases para el desarrollo e implantación posterior en las estructuras de conciencia y en los sistemas de acción del “deber profesional”: “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 que implica esta idea de ‘profesión’”².

Tan singular estimación de la actividad cotidiana como medio de dignificar al hombre en cuanto ser moral no debe ser confundida con una mera valoración *utilitarista* de la dedicación ascética al trabajo, es decir, con su consideración como medio que reporta un bien egoísta o un bien común, algo de lo que se encuentran rasgos en cualquier época histórica. Tampoco se identifica con la valoración del trabajo racionalizado del ascetismo monástico medieval (ascetismo extramundano), toda vez que en este caso la valoración afecta restrictivamente a las tareas relacionadas con la vida monacal, vida, no hay que olvidar, desvinculada del mundo en su intención, y tareas exclusivas de un grupo de “virtuosos”³. Lo característico de la Reforma en su primera fase es, por el contrario, el haber extendido la valoración ético-religiosa a *toda* actividad humana como consecuencia de desestimar la distinción de la ética católica entre *praecepta* y *consilia* evangélica. Según esta dualidad

² *G.A.R.*, I, p. 69; *E.S.R.*, I, p. 63.

³ Weber refuta, en esta dirección, a uno de los críticos más duros y que sentó la línea argumentativa de las críticas posteriores más conocidas de la obra que a Weber le dio gran fama, el historiador Felix Rachfahl (“*Kalvinismus und Kapitalismus*”, recogido en *Die Protestantische Ethik II: Kritiken und Antikritiken*, ed. Johannes Winkelmann, Hamburg, 1909). Este contemporáneo de Weber mantiene que el ascetismo profesional es exigido tanto por el protestantismo como por el catolicismo, olvidando precisamente que lo que a Weber le interesa es la dimensión mundanizada que el protestantismo confiere al ascetismo monástico. Cfr. también *Wirtschaft und Gesellschaft. Grundriss der verstehenden Soziologie. Fünfte, revidierte Auflage*, besorgt von Johannes Winkelmann. J.C.B. Mohr (Paul Siebeck), Tübingen, 1980, II, V, §10, pp.329-30 (citado como *W.G.*). Trad. cast.: *Economía y sociedad*. F.C.E., México 1984, pp.429-30. (Citado como *E.S.*)

ética, a los primeros pertenecerían las normas morales del decálogo, extensibles al mundo laico, la moral de las masas⁴, en tanto que los *consilia* integrarían las normas morales exclusivas de la actividad ascética monacal extramundana: “semejante estilo de vida corresponde a los representantes oficiales de la Iglesia, el clero, y a los que se entregan voluntariamente a este ideal, los monjes, mientras que la masa dirigida, representada e inspirada por ellos, marcha tras sus diversas funciones sociales según *lex naturae* y sólo de vez en cuando o únicamente de modo limitado es sometida al ideal ascético”⁵. En este mismo sentido se considera que si “el cristiano perfecto, propiamente dicho, es el monje, no se puede exigir, sin embargo, obras como las suyas a todo el mundo, aunque algunas de sus virtudes, en forma atenuada, constituyen el espejo para la vida de cada día”⁶. La supresión luterana de los *consilia* significa, por tanto, la exaltación y nivelación de las actividades humanas desde una perspectiva ético-religiosa⁷. Habrá, sin embargo, y con todo, que

⁴ Cfr. FULLERTON, Kemper, “Calvinism and Capitalism”, en GREEN, R.W. (ed.), *Protestantism, Capitalism, and Social Science. The Weber Thesis Controversy*. D.C. Heath and Company, 2nd. ed., Lexington, Massachusetts, Toronto, London, 1973, p. 14.

⁵ TROELTSCH, Ernst, *El protestantismo y el mundo moderno*. Trad. E. Imaz, F.C.E., México, 1951, p. 15.

⁶ *Wirtschaftsgeschichte*, herausgegeben von S. Hellman und M. Palyi, besorgt von Johannes Winckelmann, Duncker & Humboldt, Berlin, 1923. Trad. cast. *Historia Económica General*. M. Soto Sarto, F.C.E., México, 1983, p. 305 (H.E.G.).

⁷ De esta nivelación desde las *opera servilia* de los campesinos hacia arriba, extrae Ballestero la idea de que la Reforma entraña una tendencia igualitaria. Cfr. BALLESTERO, Manuel, *La revolución del espíritu* (Tres pensamientos de libertad). Siglo XXI, Madrid, 1970, p. 68. Troeltsch, por su lado, confirma que la crítica católica suele ver en el protestantismo las raíces del espíritu revolucionario del mundo moderno. En esta línea parece colocarse, por tanto, la argumentación de Ballestero. Pues bien, tal interpretación, inspirada fundamentalmente en la crítica de Rachfahl a Weber, parece discutible, aun cuando la suplantación de la “razón de la autoridad” eclesiástica por la autoridad de la conciencia individual en la libre interpretación de la Biblia podría también servir de apoyo a la misma. Sin embargo, hay que pensar que el luteranismo es un teocentrismo, y desde él se refuerza el orden institucional y estamental como “orden divino inquebrantable”. La oposición a los anabaptistas, la represión de la revolución campesina de Thomas Müntzer, fue la oportunidad histórica en la que Lutero reveló su posición antirrevolucionaria e inmovilista. En este sentido, la interpretación del luteranismo como impulsor de un *ethos* reaccionario es desarrollada por E. Fromm en *El miedo a la libertad*, quien desde las claves de una psicología social freudomarxista, desvela las raíces luteranas de un tipo de carácter autoritario proclive a los movimientos totalitarios que en este siglo vieran la luz en el país del reformador. Creemos, por lo demás, y entre paréntesis, que en esta obra su autor intenta una fusión del pensamiento marxista y weberiano, fusión que queda representada en la interpretación del proceso histórico más allá de recortes materialistas e idea-

esperar al protestantismo ascético del XVII (calvinismo, metodismo, pietismo y sectas baptistas) para que radicalice esta contribución luterana e impluse la racionalización de la conducta en torno a la idea del deber profesional; lo que para Weber significa la conversión completa del llamado “ascetismo extramundano” en “intramundano”. En otras palabras: la mundanización de la ética ascética. Pero es sólo la aportación de Lutero a esta cuestión la que conviene a este artículo.

El presupuesto reformado sobre el que descansa la novedosa valoración de todo tipo de trabajo cotidiano es su misma consideración como “misión” impuesta por Dios al hombre. En este sentido, frente a la caracterización tradicional de la profesión como simple tarea elegida por el individuo de acuerdo con sus propias inclinaciones naturales, dada su constitución, talento o su carácter particular, Lutero la concibe como algo a lo que debe someterse por encima de ellas, como algo que no puede ni traspasar ni eludir su cumplimiento. La tradición inmediatamente superada por esta sacralización del trabajo es la humanista, que siguiendo la línea estoica, entiende que el sujeto elige su profesión según sus capacidades naturales, su constitución física y psíquica. Pero la absoluta novedad histórica de la que se habla queda garantizada porque en consonancia con el sentir de la tradición humanista, cabe citar —de acuerdo con el análisis de Richard Douglas— la bíblica, reproducida por Tomás de Aquino, la helenística, codificada por Ficino, y la romana, representada por Cicerón en *De officiis*⁸. Lejos de ser ya el trabajo éticamente neutral, la Reforma considera que el único modo de vida grato a la divinidad es 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

listas, tomando como clave la noción de “carácter social”. Por otra parte, en esta noción creemos además reconocer también la huella weberiana, en otro sentido. Ambos autores se interesan, en efecto, por la caracterización de los rasgos (internos/caracterológicos) del “tipo de hombre” moderno afín al desarrollo del capitalismo. Asimismo sería fructífero emparentar la visión de la historia desarrollada en *El miedo a la libertad* con el temprano estudio weberiano sobre el éxodo de los campesinos del este del Elba, en el que se hace del “impulso” hacia la libertad el motor explicativo del proceso histórico. Se trata de una tendencia psicológica de liberación, el *Zauber der Freiheit*, que rompe con las formas patriarcales de dominación social, pero que acaba sustituyendo la libertad conseguida por una nueva servidumbre, servidumbre representada en la sujeción a la organización del trabajo asalariado de la empresa moderna.

⁸ Cfr. DOUGLAS, Richard, “Talent and Vocation in Humanist and Protestant Thought”, en Theodore K. Rabb and Jerrold Siegel (eds.), *Action and Conviction in Early Modern Europe*. Princeton University Press, 1969, pp. 261-98.

convierte para él en “profesión”⁹. La realización de esta tarea profesional adquiere así el rasgo de un deber incondicionado, constituyéndose en el centro de la moralidad de la existencia individual: “lo absolutamente nuevo era considerar 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”¹⁰.

En el desarrollo de la idea del “deber profesional”, extendida, como decimos, a *todo* tipo de actividad en-el-mundo (manual, intelectual...) y vinculante para *todo* creyente, cifra Weber, en suma, una de las más importantes aportaciones de la Reforma luterana cuyo influjo para la orientación de la conducta no pudo ser nulo¹¹. Por de pronto, esa nueva idea cristalizó en el concepto de “trabajo como vocación”, tal y como el sentido del término *Beruf* expresa. En efecto, “en la palabra alemana *Beruf* como quizá más claramente aún en la inglesa *calling* hay cuando menos una reminiscencia religiosa: la idea de una tarea impuesta por Dios”¹². En su uso, descubre Weber que este término incluye la idea de un “servicio” (*Dienst*) desinteresado y de una sumisión a un ideal más alto al que el sujeto se siente llamado y es fuente de autojustificación moral¹³. Con este matiz ético-religioso se acuñó, como se sabe, el famoso vocablo a partir de la traducción luterana de la Biblia, siendo introducido rápidamente en la literatura profana del siglo XVI del mundo protestante, de manera que sólo los idiomas que tuvieron la influencia de las traducciones protestantes de la Biblia lo forjaron de hecho. Parece concretamente haber sido utilizado por primera vez en el sentido actual en la traducción de un pasaje de Jesús Sirach, 11, 20, 21 en su versión griega¹⁴. Lutero tradujo con el término *Beruf* ciertos conceptos griegos que eran totalmente diferenciables y que permanecían separados en la tradición bíblica pre-reformada: el representado en el término paulino *klèsis*, que la Vulgata introdujo como *vocatio*, y cuyo significado es “llamada por el evangelio a la salvación

⁹ G.A.R., I, p. 69; E.S.R., I, p. 63.

¹⁰ G.A.R., I, p. 69; E.S.R., I, p. 63. Cfr. POGGI, Gianfranco, *Calvinism and the Capitalist Spirit*. Max Weber's Protestant Ethic. The Macmillan Press, London, Basingstoke, 1983, p. 60.

¹¹ G.A.R., I, p. 75; E.S.R., I, p. 67.

¹² G.A.R., I, p. 69; E.S.R., I, p. 63.

¹³ Cfr. GOLDMAN, Harvey, *Max Weber and Thomas Mann*. Calling and the Shaping of the Self. University of California Press, Berkeley, London, 1988, p. 14.

¹⁴ Weber menciona la pérdida del texto hebreo del libro de Sirach que obliga a Lutero a enfrentarse exclusivamente a la versión griega del mismo. Pues bien, el referido pasaje 11,20 y 21 es traducido por *beharre in deinem Beruf* (Cfr. G.A.R., I, n.1, p. 63; E.S.R., I, n.1, p. 58).

eterna"; y los expresados en *pónos* y *érgon*, "trabajo", en latín traducidos por *opus* y *locus*, libres estos de cualquier sentido religioso¹⁵. Al fundir dichos significados en un solo vocablo, infunde un sentido ético-religioso a la actividad mundana, la sacraliza, y a la vez mundaniza o profaniza la idea misma de vocación. Obviamente el seguimiento de esa supuesta "llamada" divina a una vida santa debe realizarse ahora en la actividad profesional, supremo terreno natural ya de la acción cristiana.

Weber introduce como refuerzo teórico de esta aportación innovadora ciertos resultados filológicos de su tiempo relativos a la génesis histórica del término *Beruf* a través de las distintas lenguas cultas, a partir de los cuales concluye que todos los idiomas que han experimentado el influjo de las traducciones protestantes de la Biblia, y sólo ellos, han adoptado el significado actual de ese vocablo. Ni en las lenguas clásicas, ni en las romances parece existir un término semejante, cargado de ese matiz ético-religioso que sacraliza la actividad profesional. Así aunque *vocatio* designe, sin duda, la "llamada interior hacia algo", correspondiéndose con *vocación*, *vocazione* y *chiamamento*, tales términos se aplican, sin excepción, exclusivamente para referirse al oficio eclesiástico y no a la práctica cotidiana. Y tampoco aparece en ese sentido postreformista ni en la literatura profana ni religiosa de lengua alemana anteriores a la traducción luterana de la Biblia, apegadas aún al sentir de la antigüedad, en donde —como señalamos— "trabajo" y "llamada a la salvación" son conceptos desvinculados.

En suma, todas estas consideraciones filológicas atestiguan que efectivamente el significado actual de *Beruf* nace —como tanto se repite— "no del espíritu del texto original, sino precisamente del espíritu del traductor"¹⁶. Se trata, por ello, de una nueva palabra requerida para encerrar una nueva idea reformada: la valoración ética de la intervención cotidiana, cualquiera que sea ésta, en los procesos mundanos.

Ahora bien, "la simple idea de "profesión" en sentido luterano tiene un alcance muy problemático para lo que buscamos"¹⁷. El *ethos* profesional

¹⁵ G.A.R., I, p. 64, n. 1; E.S.R., I, p. 58, n. 1; G.A.R., I, p. 66, n.2; E.S.R., I, n. 3, pp. 59-60; G.A.R., I, p. 68; E.S.R., I, p. 62.

¹⁶ G.A.R., I, p. 65; E.S.R., I, pp. 58-59; Cfr. G.A.R., I, p. 66, n. 2; E.S.R., I, pp. 60-61, n.3.

¹⁷ G.A.R., I, p. 79; E.S.R., I, p. 70. En este punto, la crítica esbozada por Ballesteros en la obra citada no parece válida. Como casi todas las críticas dirigidas a nuestro autor, se basa en afirmaciones a él atribuidas que, en realidad, nunca realizó. Así Ballesteros le responsabiliza de haber asignado a Lutero una "teología de la producción", desconociendo de este modo, y por un lado, que Weber trabaja siempre con las consecuencias prácticas de las ideas religiosas, que

luterano no guarda, a pesar de todo, una relación de afinidad con el *ethos* profesional moderno. Lo que significa que la valoración ético-religiosa del trabajo conseguida por Lutero contribuye —como vemos— a la desaparición de la superioridad de los específicos deberes ascéticos sobre los deberes mundanos; pero no llega a impulsar, con todo, la racionalización de la conducta en sentido moderno. La razón general de ello es que el luteranismo funda la nueva vinculación ético-religiosa del trabajo profesional en principios con una fuerte carga tradicionalista que obstaculizan la implantación del *ethos* profesional moderno.

Con el fin de mostrar el anclaje tradicionalista de la versión luterana del trabajo, Weber analiza la formación del concepto de *Beruf* desde la perspectiva de la gestación del genuino pensamiento del reformador, para concluir precisamente que “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 más”¹⁸. Y así resulta que los mismos presupuestos que posibilitan eliminar la jerarquización ético-religiosa de las distintas formas de actividad, refuerzan el sentido tradicionalista de la dedicación profesional. Es el caso del fideísmo y de la idea de Providencia, supuestos ambos que fomentan la aceptación y sujeción pasiva del individuo al ordenamiento y distribución profesional tradicional como algo dado, como un “estado”, paralizando, en consecuencia, el desarrollo de una metódica orientación de la conducta hacia el dominio instrumental de la realidad (*methodische Lebensführung*), imprescindible, desde la perspectiva weberiana, para comprender la modernización social.

En los primeros años de actividad reformada, Lutero se adhiere plenamente a la concepción escolástica del trabajo. Esta tradición mantiene una actitud de indiferencia ética sobre la intervención activa en los procesos del mundo que remonta al cristianismo apostólico. En *Del comercio y de la usura* (1524) Lutero aún está muy próximo a esta indiferencia escatológica paulina, expresada en la cap. 7 de la primera Epístola a los Corintios, y muy cerca también de Tomás de Aquino en la localización del fundamento de la “profesión” *concreta* en causas naturales. Asimismo se descubre, a pesar de la heterogeneidad conceptual, esa vinculación temprana a la escolástica en *Sobre la libertad del cristiano*. Aquí el trabajo en el mundo, aunque querido por Dios,

distan mucho de corresponderse con las lógicamente deducibles de los dogmas teológicos; y, por otro, se obvian además las páginas en las que Weber niega expresamente la relación afín entre el *ethos* luterano y el capitalista.

¹⁸ Cfr. G.A.R., I, p. 75; E.S.R., I, p. 67.

por ser El el responsable del ordenamiento estamental y profesional en general, pertenece al orden de la materia¹⁹. Desde esta fundamentación escolástica va a considerarse el trabajo como un impulso natural de la especie humana, impulso impreso por Dios en el hombre como medio para el autodomínio de su cuerpo, en el sentido más puro del ascetismo tradicional, y como medio también para servir a la comunidad. Junto a estos fines naturales, se atribuye al trabajo el fin supremo de agradar a Dios²⁰. Pero, en cualquier caso, —y esto es lo que importa— el cumplimiento de los deberes intramundanos es parte de una moralidad natural indiferente desde un punto de vista ético. Weber descubre, por otra parte, una última atribución al trabajo cotidiano diligente en una profesión que podría haber marcado el sendero de la racionalización de la conducta en la dirección buscada: el trabajo aparece como consecuencia de la fe. Sin embargo, Lutero no llega a desarrollar la idea de la “comprobación de la fe” a través de las obras, de tan importantes consecuencias para la orientación de la conducta hacia el dominio práctico-instrumental de los procesos mundanos.

De la referida indiferencia ética hacia la actividad mundana parece desprenderse Lutero a medida que se afianza en el punto central de lo que para él constituye la “gran revelación”, elemento fundamental de la Reforma: el principio de la “fe justificante”²¹. Ahora bien, al tiempo que se perfila el sentido luterano de la profesión como vocación, va reforzándose —como decimos— su vinculación tradicionalista. Con el fin de clarificar el desarrollo de esta tesis defendida por Weber, exponemos brevemente ciertos principios básicos de la doctrina luterana en los que se aquella se apoya. Procedemos, para ello, y guiados por la clave interpretativa idealista de nuestro autor, a encuadrar el luteranismo dentro del análisis weberiano del proceso de racionalización religiosa.

¹⁹ Cfr. *G.A.R.*, I, p. 69; *E.S.R.*, I, p. 63.

²⁰ *G.A.R.*, I, n. 2, pp. 70-71; *E.S.R.*, I, n. 6, p. 64.

²¹ El pensamiento fundamental de la Reforma gira en torno al contenido de lo que Lutero interpreta como la “gran iluminación”, ocurrida en Wittenberg en 1512-13 a propósito del comentario al capítulo primero de la Epístola a los romanos, 17: “La justicia de Dios se revela en el Evangelio, procediendo de la fe a la fe, según lo que está escrito: el justo vivirá en la fe”. Cfr. ALGERMISSEN, Konrad, *Iglesia católica y confesiones cristianas*. Rialp, Madrid, 1964, pp. 808-813.

Una respuesta al sufrimiento inmerecido: la redención por la fe

De perspectiva idealista hay que hablar cuando en la tan citada introducción a *La ética económica de las religiones universales*, señala Weber, a la vez frente al materialismo histórico mecanicista y a la interpretación nietzscheana de la genealogía de la ética de salvación judeocristiana, que por mucho que puedan influir en la elaboración de una ética religiosa los intereses materiales, de un lado, o los psicológicos, de otro, su sello característico y primario lo recibe siempre de fuentes religiosas: del contenido de su doctrina y del carácter de los medios y bienes de salvación. Weber apunta, en este sentido, la existencia de una dinámica interna de la razón a dar solución a la experiencia universal de la radical incongruencia entre destino y mérito. O, de otro modo: afirma una tendencia universal de la razón a dar respuesta a la desazonante cuestión del sentido del acontecer, en lo que toca a los intereses de los individuos. De manera que aunque el contenido de las promesas religiosas pueda ser reinterpretado y adaptado a las necesidades de la comunidad, como cree Weber que es el caso, el motor originario responde al impulso racionalizador que subyace a toda cosmovisión religiosa. Y precisa aún más: “la necesidad de salvación y la religiosidad ética tienen todavía otra fuente que la situación social de los negativamente privilegiados y el racionalismo burgués condicionado por la situación práctica de la vida: el puro intelectualismo, especialmente las necesidades metafísicas del espíritu, que no es llevado a meditar sobre cuestiones éticas y religiosas por ninguna penuria material, sino por una fuerza interior que le empuja a comprender el mundo como un cosmos *con sentido*, y a tomar posición frente a él”²².

El luteranismo comparte pues con toda religión de salvación el interés racionalizador que anima la reflexión globalizante en general y que es responsable en definitiva del desarrollo, de la creciente sistematización y, a la postre, secularización de la propia reflexión religiosa²³, esto es, el interés interno a la razón de ajustar el mundo a un sentido: de atrapar con las redes del intelectualismo lo presentado como irracional, el mundo considerado en su totalidad, y fundamentalmente la vida de cada cual²⁴. Constituye, por

²² *W.G.*, II, V, §7, p. 304; *E.S.*, p.399; Cfr. *Einleitung*, p. 88; *E.S.R.*, I, pp. 195-6; *W.G.*.II, V, §7, pp. 307-308; *E.S.*, p.403.

²³ Cfr. *W.G.*, II, V, §5, p. 275; *E.S.*, p. 364.

²⁴ Cfr. “Zwischenbetrachtung: Theorie der Stufen und Richtungen religiöser

tanto, una imagen ético-metafísica del mundo: un ensayo intelectualizador de la realidad toda que encierra un sistema de reglamentación de la conducta centrado en un valor unitario, a saber, el punto de vista de la salvación. Integra tanto los elementos cognitivos como normativos, poniendo en movimiento el racionalismo teórico y el práctico. Es así el profetismo ligado a toda religión de redención, ya sea el profetismo ejemplar, propio de oriente, ya el ético, típicamente occidental, el responsable de generar ese cuadro racionalizado de lo dado; a él le atribuye Weber la capacidad para crear una visión global del mundo desde un concepto de *orden*, así como para impulsar la sistematización y coordinación de la conducta en modos de vida en torno a ese orden descubierto. Porque la “vida y el mundo, los acontecimientos sociales y cósmicos tienen para el profeta un determinado “sentido” sistemático unitario; la conducta de los hombres, si ha de traerles salud, salvación, ha de estar orientada por ese sentido e informada por él plenamente”²⁵.

La creciente sistematización y el desarrollo de toda religión de salvación va conformándose por referencia a las inevitables resistencias que la realidad opone sistemáticamente a dicha aspiración racional. Así en un primer momento, la razón necesitada de sentido vino a justificar la desigual distribución de la felicidad individual, elaborando la imagen de un mundo regulado por una *compensación retributiva*, según la cual se suponía la adecuación entre culpa y mérito. Ahora bien, ni que decir tiene que “el curso real del mundo se cuidaba poco de este postulado”²⁶, por lo que la razón, infatigable creadora de sentido, recibió un nuevo impulso hacia la conformación del fundamento racional de la incongruencia manifiesta entre destino y mérito²⁷.

El resultado: la elaboración de una *concepción dualista y devaluadora del mundo* desde una perspectiva ético-religiosa, en la que se hace de la inevitable *culpabilidad* específica un componente integral de *toda* cultura y de *toda* acción en el mundo cultural²⁸. En efecto: “considerado desde el punto de vista puramente ético y de cara al postulado religioso de un “sentido” divi-

Weltablehnung”, en *Gesamtausgabe*, herausgegeben von Horst Baier, M.Rainer Lepsius, Wolfgang J. Mommsen, Wolfgang Schluchter, Johannes Winkelmann. Im Auftrag der Kommission für Sozial- und Wirtschaftsgeschichte der Bayerischen Akademie der Wissenschaften, Abteilung I; Band 19; J.C.B., Mohr (Paul Siebeck), Tübingen, 1989, p. 515 (Citado como *Zwischenbetrachtung*. Trad. cast en *E.S.R.*, I, p. 461).

²⁵ *W.G.*, II, V, §4, p. 275; *E.S.*, p. 364.

²⁶ *Zwischenbetrachtung*, p. 515; *E.S.R.*, I, p. 461.

²⁷ Cfr. *Einleitung*, p. 95; *E.S.R.*, I, p. 200.

²⁸ Cfr. *Zwischenbetrachtung*, p. 517; *E.S.R.*, I, p. 461.

no 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”²⁹. Únicamente desde esta imperfección consustancial al mundo quedaba explicada, en principio, no sólo la injusta distribución de la felicidad, sino el mero hecho de la existencia del sufrimiento como tal o la misma caducidad.

Y, sin embargo, ante el panorama de un mundo así absolutamente imperfecto, creado para el pecado, las pretensiones racionalizadoras no podían quedar satisfechas, saliendo a la luz la cuestión de cómo conciliar la ya consolidada imperfección de lo dado con el presupuesto originario, que nutre la misma cosmovisión religiosa, de un orden-sentido divino en el mundo. Toma en estos términos cuerpo en el seno de las religiones de salvación el problema de la *teodicea*, problema centrado en general en hacer compatible orden e imperfección. Este problema se evidenciará en toda su radicalidad en las religiones de salvación que evolucionaron hacia la incorporación de un Dios ético único, creador y omnipotente que se cierne *sobre* el mundo: en la tradición judeocristiana³⁰. La noción del *Deus absconditus* será el nuevo esfuerzo racionalizador de esta tradición. Consiste tal esfuerzo racionalizador en abismar la distancia entre ese mundo de suyo imperfecto y el orden, en situar a ese Dios todopoderoso más allá de todas las pretensiones éticas de los individuos, en “considerar sus consejos tan inasequibles al entendimiento humano, su poder absoluto sobre sus criaturas tan ilimitado, y tan imposible el intento de aplicar criterios humanos de justicia a su propio hacer que el problema de la teodicea desaparece”³¹. Queda disuelta la teodicea como problema, obviamente, toda vez que los límites de la razón son subrayados en lo concerniente al sentido del acaecer, sentido que aparece, desde ahora ya, coherentemente recluido en los márgenes de lo no racionalizable. Sin duda: “La reconocida imposibilidad de medir los designios de Dios con criterios

²⁹ *Zwischenbetrachtung*, p. 520; *E.S.R.*, I, p. 464

³⁰ Cfr. *W.G.*, II, V, §8, p. 315; *E.S.*, p. 412.

³¹ *W.G.*, II, V, §8, p. 317; *E.S.*, p. 415. El libro de Job representa, sin duda, el texto en el que se explicita de forma ejemplar el problema de la teodicea y la respuesta a ella que ha sido asumida por la tradición judeocristiana. A la cuestión de la posible reconciliación racional entre el orden ético y el sufrimiento inmerecido, este texto ofrece como solución la radicalización del dualismo entre la divinidad y lo creado, radicalización representada en la idea de la inescrutabilidad de los designios divinos.

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 especie³². Y así “el conocimiento racional, al que la ética religiosa misma había apelado, 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”³³.

Según esto, interesa subrayar, aunque sólo sea esquemáticamente, de qué manera esta visión dualista del mundo, propia de las grandes religiones teístas del cercano Oriente y de Occidente, encierra el germen de la comprensión desencantada y pluralista del mundo específicamente moderna³⁴. Parece obvio que esa visión dualista representa un alto grado de racionalización, de acuerdo con los dos criterios internamente relacionados que determinan para Weber el nivel de racionalización de una visión religiosa del mundo: por una parte, porque supone la superación de una concepción mágica, monista, del mundo, y, por otra, porque alcanza un alto grado de unidad sistemática en la relación entre dios y mundo y, consiguientemente, en la propia relación ética con respecto a ese mundo³⁵. Una visión mágica del mundo considera que sus acontecimientos y objetos no sólo *son*, sino también *significan* algo; que se trata de meros síntomas de otra realidad oculta que actúa en ellos o a través de ellos y desde la que deben ser explicados. Controlar explicativamente el mundo y actuar en consecuencia en él exige, desde esta consideración, controlar y actuar sobre esa realidad de sentido. Dicho de otro modo: la relación del individuo con el mundo de los acontecimientos y objetos está mediada por su relación con esas “almas”, “dioses” o “demonios” ocultos, poderes suprasensibles de los que los fenómenos son —como decimos— meros síntomas o símbolos. Y esta relación se ordena según prácticas mágico-simbólicas ritualizadas, por las que se creará influir con efectividad sobre el univer-

³² *Zwischenbetrachtung*, p. 521; *E.S.R.*, I, p. 465; Cfr. *W.G.*, II, V, §8, p. 317; *E.S.*, p. 415.

³³ *Zwischenbetrachtung*, p. 517; *E.S.R.*, I, p. 462.

³⁴ Sobre esta comprensión pluralista, politeísta o policentrista del mundo, véase mi trabajo *Racionalidad y conciencia trágica*. La Modernidad según Max Weber. Trotta, Madrid, 1996. Especialmente, pp. 89-118.

³⁵ Cfr. “Resultat: Konfuzianismus und Puritanismus”, en *Gesamtausgabe*, o.c., Bd. 19, p. 450 (citado como *Resultat*). Trad. cast. en *E.S.R.*, I, p. 419.

so trasempírico³⁶. Pues bien, superar una imagen mágica del mundo así entendida significa para Weber abismar definitivamente lo que en ellas vemos estaba esencialmente vinculado: la causalidad natural y la causalidad ético-religiosa. Es de este nuevo abismo establecido entre la comprensión de y la relación con el ámbito de los fenómenos y la comprensión de y la relación con el señalado ámbito de sentido, del que se nutre, a la larga, el pluralismo de la comprensión racionalizada específicamente moderna del mundo. Es un signo de modernidad, en efecto, la creencia en la plena intelectualización de la realidad, según la cual *todo lo que hay* es susceptible de ser reducido explicativamente a sus conexiones causales naturales, y *no hay más* que lo que puede ser explicado por esta vía. Es decir, la convicción de que “no existen en torno a nuestra vida poderes ocultos e imprevisibles, sino que, por el contrario, todo puede ser *dominado mediante el cálculo y la previsión*”³⁷. La modernidad se destaca también, por otro lado, por la acotación de la subjetividad como el espacio exclusivo para resolver las cuestiones de sentido. Es este el denominado por Weber fenómeno de la “etización religiosa” llevado a cabo por esa misma visión dualista y caracterizada por desarrollar una “religiosidad de convicción” en la que el trato con ese universo de sentido es posible exclusivamente desde la conciencia de la posesión de bienes-valores religiosos internos como medios de salvación. Su aportación a la modernidad: posibilitar que las legalidades internas de cada esfera cultural que constituyen el mundo de lo que definitivamente “hay” se alcen con la fuerza de los antiguos “dioses y demonios” con pretensiones de legislar con autonomía respecto de lo religioso la actuación en ellas. Van tomando asiento, de esta suerte, el conflicto eterno entre bienes-valores mundanos y bienes de salvación interiores, entre los principios que regulan la conducta racional adaptativa y los principios de salvación, entre el ámbito del ser y del deber ser, entre éticas de responsabilidad y de convicción, entre felicidad y moralidad. Queda así reconocido por Weber el nexo significativo entre la cristianización del mundo y su visión intelectualizada, desencantada, desmagifizada o desdivinizada —dirá Heidegger—³⁸, entre el monoteísmo cristiano y su heredero: el politeísmo moderno.

³⁶ Cfr. W.G., II, V, §1, pp. 245-257; E.S., pp. 245-257.

³⁷ WEBER, M., *Gesammelte Aufsätze zur Wissenschaftslehre*. Tübingen, Mohr, 1951, p. 578; Trad. cast.: “La ciencia como vocación”, en *El político y el científico*. Alianza, Madrid, 1967, p. 200

³⁸ Cfr. HEIDEGGER, Martin. “La época de la imagen del mundo” en *Caminos del bosque*. Alianza Universidad, Madrid 1984, pp. 75-6. Merece atención la afinidad de sentido entre

Resumiendo, el luteranismo consiste en una religión de salvación racionalizada que, como toda tradición judeocristiana, desarrolla una cosmovisión radicalmente dualista en la que el mundo aparece plenamente devaluado desde un punto de vista ético-religioso frente a un mundo trascendente al que hipoteca su sentido. Se trata de un dualismo ético, por cuanto queda reconocida una insalvable distancia entre un dios omnipotente y sus criaturas constantemente enredadas en una nueva culpa³⁹; “dualismo de la sagrada y omnipotente majestad de Dios frente a la insuficiencia ética de toda criatura”⁴⁰.

Pues bien, teniendo como fondo esta imagen judeocristiana, dualista y devaluadora del mundo, por virtud de la cual la “culpa religiosa aparece, no ya como un epifenómeno ocasional, sino como un componente integral de toda cultura, de toda acción en el mundo y de toda vida estructurada”⁴¹, la ética religiosa luterana queda centrada en la vieja cuestión de la *certeza de salvación*. La novedad, sin embargo, frente a la tradición católica, se cifra en la *acentuación luterana en toda su radicalidad del dualismo, dualismo que quedaba representado en el dogma agustiniano del pecado original y de la corrupción absoluta de todas las fuerzas naturales, y en el consecuente aumento de la brecha abismática con lo infinito. Rompe, con todo ello, el equilibrio católico entre la majestad inaccesible de Dios y el parentesco del hombre con lo divino, entre la gracia y las obras redentoras, la libertad de la voluntad y el pecado*⁴². Para el reformado, la criatura vive tras la caída en la

el concepto heideggeriano de “desdivinización” y el weberiano de “desencantamiento”, en cuanto vinculados al fenómeno occidental de la cristianización de la existencia.

³⁹ W.G., II, V, §8, p. 317; E.S., p. 415. Weber distingue además del dualismo ético, entre dualismo ontológico y dualismo divino. El primero caracteriza a las religiones de la India, en las que la dualidad aparece entre “los fenómenos y acciones fugaces del mundo y el ser permanente y en reposo del “orden” eterno y de lo divino —que con él se identifica—, inmóvil, que reposa con un sueño sin ensueños” (W.G., II, V, §8, p. 319; E.S., p. 417). La segunda forma de dualismo queda representada “de un modo más o menos consecuente, en el desarrollo posterior de Zarathustra y en numerosas formas de creencia del Cercano Oriente, influidas casi siempre por ella; especialmente las formas últimas de la religión babilónica (influidas por el judaísmo y el cristianismo) de los mandeos y los gnósticos, hasta llegar a las grandes concepciones del maniqueísmo” (W.G., II, V, §8, p. 318; E.S., pp. 415-6). En todas estas concepciones se establece como respuesta al problema de la teodicea la presencia de un “creador subalterno” (Jehová o el demiurgo), al que se le responsabiliza de la imperfección de lo creado.

⁴⁰ W.G., II, V, §9, p. 319; E.S., p. 417.

⁴¹ *Ibidem*.

⁴² No es que Lutero entendiera incorrectamente el catolicismo como pelagianismo, como a veces se dice (Cfr. LORTZ, Joseph, *Historia de la Reforma*, trad. L. García Ortega, Taurus, 2 vols, Madrid, 1981). Lutero sabe que para la tradición, la gracia es inmerecida, don gratuito

noche de la impotencia y del sufrimiento⁴³. Rebajado así el hombre por el pecado heredado a mero “vacío ontológico”, el luteranismo ensaya un “camino de salvación” por la *sola fides*, camino singular que, desde un punto de vista especulativo, se cierne contra la reflexión racional en materia teológica, y, desde el punto de vista ético-religioso, anula la capacidad de la voluntad humana y de todo canal institucional como posibles vías de redención.

En coherencia, “toda piedad fideísta incluye, directa o indirectamente, el sacrificio del intelecto en favor de aquella cualidad del sentir, colocada por encima del intelecto, de la entrega absoluta y de plena confianza: *credo non quod sed quia absurdum est*”⁴⁴. Este rechazo radical de la razón teológica fue ya preparada por el ockhamismo y precipitada por el humanismo erasmiano, que representan el contexto intelectual de Lutero⁴⁵. Sabemos de los fundamentos filosóficos nominalistas de la teología luterana; en ella se conserva el concepto ockamístico de Dios como lo radicalmente otro en su infinitud, de esencia no racionalizable por una mente finita, y, sin embargo, inmediatamente evidente para el creyente⁴⁶. Razón y fe permanecen así separadas, recluidas en dominios diferentes, y en esta separación queda fundamentada también la “doble verdad” que da forma dialéctica a toda la reflexión luterana: en Lutero perviven conscientemente los opuestos entre la “justicia de Dios” y la “negación de la voluntad humana⁴⁷. Lo que permite también la simultánea coexistencia de la gracia y el pecado (*simul iustus et peccator*); y de lo absoluto, alejado y escondido (*Deus absconditus*), y el dios de la inmediata evidencia sentimental⁴⁸. En cualquier caso, lo que le interesa resaltar a Weber exclusivamente aquí es que la idea luterana de la “justificación por la fe” no se identifica con un “tener por verdadero un sistema teológico de dog-

que debe preceder y acompañar a toda acción; ahora bien, igualmente sabe que el catolicismo exige la colaboración de la voluntad humana con la gracia, como medio de salvación (ALGERMISSEN, K. *o.c.*, p. 816).

⁴³ TROELTSCH, E. *o.c.*, p. 47.

⁴⁴ *W.G.*, II, V, §10, p. 343; *E.S.*, p. 446.

⁴⁵ Cfr. LOPEZ ARANGUREN, José Luis. *Catolicismo y protestantismo como formas de existencia*. Revista de Occidente. Madrid, 1963, 3ª ed., p. 37.

⁴⁶ “*Deus est. cuius voluntatis nulla est causa nec ratio*” (Apud. por ALGERMISSEN, K., *o.c.*, p. 817).

⁴⁷ Cfr. LORTZ, J. *o.c.*, I, p. 205.

⁴⁸ Son bien conocidas, en esta dialéctica oposicional, las relaciones entre el luteranismo, concretamente el luteranismo richliano y el atormentado Unamuno (Cfr. ORRINGER, Nelson, *Unamuno y los protestantes liberales*. Sobre las fuentes de “Del sentimiento trágico de la vida”. Gredos, Madrid, 1985). También resulta familiar el fondo luterano del individualismo kierkegaardiano. (Cfr. ARANGUREN, J.L., *o.c.*, pp. 60-88; y LORTZ, J., *o.c.*, p. 205).

mas". sino con la total dependencia personal del hombre respecto de Dios, dependencia absoluta que exige, obviamente, una actitud antirracional de confianza ilimitada en las promesas divinas y la conciencia de la incapacidad de la propia fuerza intelectual frente a la sublimidad de ese Dios⁴⁹.

En este sentido, el fideísmo luterano señala, desde un punto de vista moral, la pasividad del creyente ante la salvación. La justificación es obra de Dios. El es quien justifica por la fe al hombre, no siendo, por tanto, la acción humana responsable de ella, pues en cuanto puro pecado es nula su capacidad para contribuir activamente en el proceso de redención (*voluntas non est volentis, sed Dei, qui dat et creat illam*)⁵⁰. De donde se sigue que la salvación no es algo dependiente del hombre, sino de Dios: de la fe operada por El mediante la gracia en el hombre. Ante lo infinito el individuo sólo puede abrirse desde su vacío interno hecho conciencia a lo radicalmente otro. Este es el privilegio de la subjetividad constituyente luterana, de la naturaleza degradada: ser el lugar en el que puede fluir la creación de lo infinito, el espacio abierto a la justificación. La certeza de salvación consistirá, por tanto, en una apropiación íntima, espiritual y personal de la revelación; será conciencia subjetiva de salvación: confianza en ese estado de salvación⁵¹.

⁴⁹ Así la fe de Abraham no es un "tener por verdadero", sino la confianza plena en las promesas divinas: la misma idea se repite en San Pablo (Cfr. W.G., II, V, §10, p. 343; E.S., p. 446).

⁵⁰ Apud por ALGERMISSEN, K., o.c., p. 810. La salvación por la fe no implica, con todo, una seguridad quietista, sino que queda vinculada en Lutero a la incertidumbre, de manera que la teología del consuelo y de la cruz permanecen trabadas en su pensamiento. La angustia del pecado es producto de la fe y representa además la condición primera de la salvación (Cfr. I.ORTZ, J. o.c., pp. 197 y 205). Este es uno de los puntos que quizá más acerquen entre sí al reformador y a Unamuno.

⁵¹ Cfr. TROELTSCH, E. o.c., p. 43. La reforma luterana subraya en clave religiosa el papel de la subjetividad constituyente. Como ya apuntamos, esta nueva consideración de la subjetividad como espacio de contacto con lo divino, frente a la pura exterioridad de las prácticas religiosas institucionalizadas, sienta las bases de la moderna comprensión del mundo en dos sentidos generales. Por un lado, la conciencia de la certeza en la representación como único criterio de verdad y realidad defendido por Descartes, y asumido por toda la línea de pensamiento que culmina en el idealismo alemán, constituye, como tantas veces se ha dicho, una de las claves básicas interpretativas de la filosofía moderna. Por otro, la retirada del sentido al espacio de la conciencia, la etización religiosa, como Weber la llama, posibilita el surgimiento de plurales lógicas mundanas que imponen modos de interpretación autónomos respecto de lo religioso de lo que "hay", e indican las formas propias de actuar en ese mundo sin dioses ni sentido. En el contexto de las aportaciones de la Reforma a la comprensión moderna del mundo, queremos destacar la reconstrucción crítica de la moderna consideración de las relaciones entre los géneros y de la erótica misma como esfera cultural de valor autónoma, realizada por Celia Amorós en *Tiempo de feminismo. Sobre feminismo, proyecto ilustrado y post-modernidad*. Ed. Cátedra, Madrid 1977, pp. 85-107.

Una rémora premoderna: la profesión como destino.

Retomando la cuestión de la contribución luterana al *ethos* profesional moderno, podemos ver ya con claridad, tras la exposición del sentido general del principio de la *sola fides*, que en tal principio se fundamenta la noción de “trabajo como vocación”, si bien él es asimismo responsable de su anclaje tradicionalista. En efecto, el fideísmo desestima las obras y los medios institucionales como medios de salvación, rompiendo, por tanto, con la jerarquía valorativa entre deberes ascéticos y deberes profanos. Pero este fideísmo, que apela al fuero interno de la conciencia individual como reducto único de la seguridad de salvación, tiene, al mismo tiempo, efectos paralizantes para la racionalización de la actividad en el mundo, asimilándose, en suma, a una aceptación pasiva de sus órdenes tradicionales. Pues, señala Weber, en cuanto “el *habitus* afectivo de saberse albergado en la bondad y gracia del Señor siguió siendo la forma dominante de la certeza de salvación, así también la actitud respecto al mundo fue un paciente “acomodarse” a sus reglas, en marcada oposición con todas aquellas formas del protestantismo que exigían una prueba para la certeza de salvación”⁵².

Por otra parte, el mismo impulso luterano contra el ascetismo monástico consolida la idea del trabajo profesional como manifestación del amor al prójimo, y fundamenta así la división del trabajo en motivos puramente altruistas, en casi grotesca oposición —señala Weber— con la conocida justificación liberal de la misma, que más tarde habría de exponer Adam Smith. Frente a la justificación liberal de la división del trabajo y de la sociedad moderna, basada en ella, en orden a y a partir de la dinámica de los intereses egoístas universales, feliz y misteriosamente armonizados⁵³, para Lutero el cumplimiento de los deberes impuestos por el ordenamiento tradicional, ordenamiento según *leyes naturales* y que afecta, por ende, a todo individuo, era manifestación evidente del amor al prójimo⁵⁴. En este sentido, se consi-

⁵² *W.G.*, II, V, §10, p. 345; *E.S.*, p. 448.

⁵³ “No esperamos nuestra comida de la benevolencia del carnicero, del panadero o del labrador, sino de la consideración de su propia ventaja; no increpamos su altruismo, sino su egoísmo, y no les hablamos de nuestras necesidades, sino siempre de su provecho” SMITH, Adam, *An Inquiry into the Nature and Causes of the Wealth of Nations*. Oxford University Press, 1976, I, cap. 2., pp. 26-27; Cfr. *G.A.R.*, I, p. 71, n. 1; *E.S.R.*, I, p. 64, n.7).

⁵⁴ Weber se refiere a la interpretación luterana del cap. 7 de la Epístola a los Corintios, en la que Lutero “acentúa como precepto de amor al prójimo el cumplimiento (que, ante dios, es en sí *indiferente*) de los deberes intramundanos (*innerweltlichen*) tradicionales hacia los seme-

dera 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 subtrae a los deberes mundanos”⁵⁵.

Ahora bien, esta última caracterización de la actividad profesional — reflejo, como apuntamos, de la lucha del reformador contra el ascetismo de los claustros— constituye una fase intermedia que evoluciona hacia la concepción de la misma como querida por Dios. Es obvio que ello resulta del reforzamiento luterano de la idea de “providencia”, en la que quedan definitivamente identificadas *ley natural* y *justicia divina*, poniéndose fin a la indiferencia esencialmente escolástica ante el trabajo concreto, en cuanto perteneciente al orden de la naturaleza. En virtud de esta identificación, va perfilándose con mayor nitidez la idea de que “el ejercicio de una determinada profesión concreta constituye un mandamiento que Dios dirige a cada uno, obligándole a permanecer en la situación concreta en que se encuentra colocado por la divina providencia”⁵⁶. Ahora la profesión se entiende, por tanto, como un “estado” (*Stand*) determinado por decreto divino. Un estado que será así “destino”: “Lutero siente con mayor claridad que antes, como derivación directa de la divina voluntad, el orden objetivo histórico en que Dios ha colocado al individuo, 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”⁵⁷. Toda actividad individual intramundana ha de sujetarse, según esto, a los límites precisos que la ocupación profesional marca, toda vez que esta ocupación es entendida como la expresión de un orden pre-dispuesto eternamente por el supremo artífice, y, lo que es más importante, transparente al individuo. No se trata entonces de un orden oculto que podría ser atisbado a través de los efectos, de la operatividad expresa de un tipo de actividad racionalizadora de lo real —como creará el protestantismo ascético-

jantes” (*G.A.R.*, I, p. 75, n. 3; *E.S.R.*, I, p. 68, n.17). Tal indiferencia se funda en el dualismo entre *lex naturae* y *justicia divina*.

⁵⁵ *G.A.R.*, I, p. 70; *E.S.R.*, I, p. 64.

⁵⁶ *G.A.R.*, I, p. 75; *E.S.R.*, I, p. 68. Entre esta concepción orgánica y la de Sto. Tomás parece existir la diferencia que marca la idea misma de Providencia. Para la tradición escolástica el trabajo resulta ser un deber en cuanto especie, deber que no vincula, sin embargo, al individuo concreto: de manera que aunque el orden estamental y profesional esté impuesto por la divinidad, la elección de un trabajo concreto se atiene a causas naturales.

⁵⁷ *G.A.R.*, I, p. 75; *E.S.R.*, I, p. 68.

co—, sino que la profesión asignada es ya en sí misma la evidente expresión del justo ordenamiento divino, el “estado” en el que hay que permanecer, ajustándose a su legalidad en cuanto legalidad divina que es. Lo verdaderamente valioso para Lutero es pues, con todo, la sujeción sumisa a la profesión en la que se está, la preservación del orden dispuesto, y no el trabajo como *tarea*, como proyecto dirigido al reconocimiento en él, en sus frutos, del modo de operar de la divinidad. La intervención práctica orientada al dominio racional de lo real queda, desde este punto de vista, devaluada dado su carácter dinámico y transformador de ese orden eterno. Por todo ello, puede afirmar Weber que para Lutero el cristiano sirve a la divinidad *in vocatione*, pero no *per vocationem*⁵⁸, actitud ésta reservada, como sabemos, al protestantismo ascético y exigida por la idea de “comprobación de la fe” a través de la acción racionalizada en profesión.

En definitiva, el alcance del *ethos* profesional luterano para la conformación de la *methodische Lebensführung* buscada es limitado. El tradicionalismo escolástico persiste en Lutero desde dos presupuestos: desde el reforzamiento providencialista del organicismo social, por virtud del cual el reformador acaba adscribiendo el sentido de “estado” a la noción de *Beruf*, de modo que lo que en un principio fue resultado de la indiferencia escatológica paulina, ahora lo es de la idea cada vez más presente de predestinación, “que identifica la obediencia incondicional a Dios y la resignación incondicional a la situación a cada uno dada”⁵⁹. Pero también, como veíamos, el tradicionalismo luterano es deudor de su fideísmo: la *sola fides* no puede generar “rasgos racionales antitradicionales del modo de llevar la vida y carece de toda fuerza para impulsar un dominio racional del mundo y para su transformación”⁶⁰. Al considerar como bien de salvación una cualidad sentimental en cuanto único fundamento de la seguridad del estado de gracia, el luteranismo asume un ingrediente místico que determina su carácter antiascético y tradicionalista⁶¹. En definitiva, la contribución del *ethos* profesional luterano se

⁵⁸ *L.c.*, p. 77, n. 2; *L.c.*, pp. 69, n. 22.

⁵⁹ *L.c.*, p. 77; *L.c.*, pp. 68-69.

⁶⁰ *W.G.*, II, V, §10, p. 345; *E.S.*, p. 448.

⁶¹ *W.G.*, II, V, §10, p. 333; *E.S.*, p. 434. En *W.G.*, en la *Einleitung* y también resumidamente en la *Zwischenbetrachtung*, Weber elabora una tipología de las formas de actitud hacia el mundo religiosamente enraizadas. En ella contraponc la “huida contemplativa del mundo”, propia de la mística oriental, y la “aceptación pasiva” de lo dado, propia de todo fideísmo, al dominio ascético del mismo, vinculada exclusivamente al protestantismo ascético. Se entiende que esta última actitud se convierta, en manos de Weber, en la clave interpretativa del desarrollo de la modernización social.

relaciona exclusivamente, en sentido negativo, con la oposición a lo que Weber llama “ascetismo negador del mundo” y con la quiebra consecuente de la jerarquía de deberes ascéticos; lo que viene a significar, en sentido positivo, la acentuación del matiz ético y el aumento de la prima religiosa concedida al trabajo intramundano y profesionalmente ordenado⁶², pero, ahora bien, en cuanto mero lugar de autojustificación por la fe en la entrega confiada y en la aceptación de lo dado como destino.

A la vista de los resultados, Weber orienta su análisis hacia el protestantismo ascético, el cual, desde la radical negación judeocristiana del mundo, vendrá a fundamentar, paradójicamente, una actitud dominadora del mismo desde patrones instrumentalistas, con lo que adquiere pleno significado para la comprensión de la modernidad, la valoración ético-religiosa del trabajo, entendido siempre como la autoimpuesta obligación de transformar la realidad según ideales ascéticos⁶³. Frente a la negación ascética del mundo, típicamente católica, y frente a la aceptación pasiva de lo dado en la cruz y el dolor, propia del luteranismo, el protestantismo ascético carga de valor ético-religioso la actividad ascético-racional vuelta al mundo, la actividad dirigida al control racional del mismo para gloria de Dios⁶⁴. La singularidad de este nuevo *ethos* ascético orientado al mundo, en relación con el católico y el luterano tomados conjuntamente, estriba, por todo lo visto, en la carga ética que confiere a la intervención racionalizadora de lo dado, de la que, son eco, para Weber, las palabras finales de la llamada “Divina comedia del puritanismo”: la obra de Milton, *Paradise lost*⁶⁵. Mientras que Dante en su obra señalara la vía contemplativa, este “peculiar” puritano⁶⁶ subraya la acción en el mundo, una acción que deberá reflejar la intervención de la Providencia que sirve de guía como único medio de salvación: de justificación y consuelo tras la caída. El resultado es el que atisbó Sebastian Franck, al que tanto gusta referirse nuestro autor: la extensión del ascetismo a la actividad mundana racionaliza-

⁶² *G.A.R.*, I, p. 73; *E.S.R.*, I, p. 66.

⁶³ *W.G.*, II, V, §10, p. 329; *E.S.*, p. 429.

⁶⁴ TROELTSCH. *E. o.c.*, p. 63.

⁶⁵ *G.A.R.*, I, p. 80; *E.S.R.*, I, p. 71.

⁶⁶ “Peculiar”, porque se separó del predestinacionismo en su forma del doble decreto; sin embargo, hizo suyas las consecuencias prácticas del protestantismo ascético, justamente aquello que convierte el “universo” religioso en interesante para Weber. Milton fue “puritano” sólo en el amplio sentido de haber asumido la orientación *racional* de la vida en la transformación práctica del mundo, que es la herencia perdurable que el calvinismo legó a la posteridad (Cfr. *G.A.R.*, I, p. 91, n.1; *E.S.R.*, I, 80, n.11).

da en profesión hasta hacer de cada individuo un monje instalado e implicado en el mundo:

“Sebastian Franck supo ver la médula de esta forma de religiosidad cuando dijo que lo propio de la Reforma consistió en convertir a cada cristiano en monje para toda su vida”⁶⁷.

⁶⁷ *G.A.R.*, I, p. 119; *E.S.R.*, I, p. 102. Y en *H.E.G.*, p. 307 subraya Weber, en el mismo sentido, el efecto práctico del protestantismo ascético: “Tú crees que has escapado al claustro; pero ahora serás un monje durante toda tu vida”.