

Crítica de libros



Ernst Troeltsch

El protestantismo y el mundo moderno

Fondo de Cultura Económica. México, 2005*.

Este libro trata la compleja relación entre la herencia religiosa del siglo XVI y la modernidad. Sin triunfalismo ni dogmatismo, el autor expone la influencia del protestantismo en la formación de la nueva forma de ser y pensar que se impuso desde finales del siglo XVIII, señalando cuidadosamente las características propias del luteranismo y el calvinismo, en especial las posturas ante la autoridad política. Su análisis del protestantismo como un tipo cultural reconocible pondera los elementos positivos y negativos sin dejarse llevar por estereotipos.

Para conmemorar sus setenta años de fecunda labor editorial, el Fondo de Cultura Económica ha seleccionado y reeditado en una novedosa colección algunos títulos que pueden ser considerados ya “clásicos” de su extenso catálogo. A esta colección pertenece este ensayo del filósofo y teólogo Ernst Troeltsch (1865-1923, autor, entre otras, de una obra monumental de obligada referencia sobre el asunto: *Las doctrinas sociales de las iglesias y grupos cristianos*, editada en 1911), publicado inicialmente en 1951 como “breviario”, tuvo su origen en una conferencia dictada en 1906 ante un congreso de historiadores, en reemplazo de Max Weber, por entonces su colega en la Universidad de Heidelberg.

El autor comienza por recordar que la cultura moderna, si consideramos su conexión más inmediata, “ha surgido de la gran época de la *cultura eclesiástica* que reposaba en la creencia en una revelación divina absoluta y en la organización de esta revelación en el instituto de salvación y de educación que era la Iglesia”, autoridad religiosa que conduce a los hombres desde el mundo, corrompido por el pecado original, hasta la vida eterna, lo cual trae como consecuencia una actitud de menosprecio por el mundo terrenal y una concepción ascética en la orientación de la vida que puede manifestarse, bien en “el sentido místico de una disolución de todo lo sensible finito en lo eterno supraterráneo”, o en “el sentido disciplinario de un encauzamiento metódico de todo el obrar hacia los fines ultraterrenos de la vida”, operando en el primer caso en un sentido quietista, mientras en el segundo conduce a la “acción metódica” en esta vida.

En contraste con lo anterior, la cultura moderna significa, en general, “la lucha en contra de la cultura eclesiástica y su sustitución por ideas culturales autónomamente engendradas, cuya validez es consecuencia de su fuerza persuasiva, de su inmanente y directa capacidad de impresionar”, lo cual tiene como consecuencia “un individualismo creciente de las convicciones, las opiniones, las teorías y los fines prácticos” que origina la proliferación de toda clase de opiniones humanas.

* Este escrito se publicó en la *Gaceta* del Fondo del Cultura Económica, no. 47 (agosto de 2007). Reproducido con autorización del autor y de la editorial.

En lugar de la infalibilidad divina y de la intolerancia eclesiástica, tenemos, necesariamente, la relatividad y tolerancia humanas [...] En vez de la revelación, gobernó la ciencia, y en lugar de la autoridad eclesiástica, la creación espiritual encauzada por los nuevos métodos. De aquí surgió el carácter científico-racionalista de la cultura moderna, con el cual su individualismo se ejerció unas veces libremente, y otras, como es natural, comenzó a limitarse. El heredero de la teología, su antagonista y, al mismo tiempo, su réplica, fue el sistema natural-racional de las ciencias y de las ordenaciones de la vida del llamado racionalismo.

Se trata del proceso de *secularización* de todos los contenidos de la vida en sociedad, pues

[...] una vez derrumbada la autoridad absoluta que convertía también en absoluto el abismo entre lo divino y lo humano, y reconocida la existencia en el hombre de un principio autónomo generador de verdad y de ética, se derrumban también todas las concepciones del mundo encaminadas más que nada a mantener aquel abismo.

En efecto, las potencias “mundanas” de los hombres despertaron vigorosamente durante el proceso que encuentra su culminación en el Renacimiento, de manera que el fin de la vida “se pone de modo creciente en el aquende y en su plasmación ideal”.

Entonces ya no será posible enfrentar la “vida puramente humana” y la que se lleva por inspiración divina, de manera que aquella “se presenta como algo puramente humano, o como algo impregnado totalmente de espíritu divino, lo cual a menudo quiere decir lo mismo”. Porque, como a finales del siglo XV lo manifestara Giovanni Pico della Mirandola en su *Oratio de Homini Dignitate*, el hombre ha llegado a concebir que por sus propios méritos puede elevarse a la divinidad, mientras puede constatar-se, como lo recuerda Troeltsch, la existencia de “inspiraciones pantéistas” que “atravesan la vida moderna y se manifiestan en su arte y en su ciencia”. De todo lo cual resulta una característica peculiar del espíritu moderno, “su *optimismo* lleno de confianza y de fe en el progreso”.

Pues de lo que se trata en todo ello es de la aparición y el ascenso de la burguesía, la clase social que en su progresivo desarrollo transformará en forma radical las condiciones de la vida de los hombres y que, a partir del siglo XVI, con la progresiva gestación del mercado mundial, convertirá la historia en universal. Para expresarlo en palabras del autor,

Se trata de la formación de los gigantescos estados militares, que destruyen el sueño de un imperio eclesiástico universal, se trata del desarrollo de la economía capitalista moderna que lo lleva todo a sus carriles, del despliegue de la técnica que en dos siglos fue capaz de lograr lo que no se había conseguido en dos milenios, del aumento enorme de las cifras de población, hecho posible por esas circunstancias y que, a su vez, las refuerzan.

Pero con ello y por ello se trata igualmente de “la presencia de un horizonte universal y el contacto con una infinidad de mundos no cris-

tianos, de las luchas políticas mundiales entre las naciones en el exterior y las nuevas capas o clases engendradas en el interior por este desarrollo"; todo lo cual se entretreje con las transformaciones espirituales ya descritas, "en un nuevo todo que anida tareas y problemas completamente nuevos en comparación con los del viejo mundo de la cultura eclesiástica y en el que la vieja Iglesia, su concepción del mundo y su ética no poseen ya ningún cimiento firme, por mucho que el anhelo religioso inextirpable y la necesidad de anclamiento se acojan a los restos, todavía muy influyentes, del viejo mundo eclesiástico".

Es en este contexto que se puede comprender el papel que le ha correspondido jugar a la ciencia, que gracias al sistema educativo y a la imprenta "se ha convertido en una potencia práctica efectiva, en un medio para la lucha por la existencia accesible a todo el mundo". El autor recalca en todo ello lo que ha significado la liberación del individuo. Vale la pena transcribir un fragmento de su intensa reflexión al respecto:

Finalmente, caracteriza por encima de todo al mundo moderno un arraigamiento mucho más profundo y fuerte del individualismo en su íntima índole metafísica. No es sólo continuación y ampliación del racionalismo o del escepticismo antiguos. Tampoco es la concepción espiritualista del alma del platonismo y del estoicismo tardío, que, estrechamente fundidos en el cristianismo, acompañaron a todo ese mundo. Cierta que ambas cosas fueron renovadas en el Renacimiento en la medida en que no habían persistido por su amalgama con el cristianismo y, desde ese momento, han ejercido una fuerte influencia hasta hoy. Pero la base del individualismo moderno se halla, en primer lugar, en el Renacimiento. Se trata, más bien, de la idea cristiana de la determinación del hombre, en el sentido de la personalidad plena, por su elevación hasta Dios como fuente de toda vida personal y del mundo, elevación que, por lo mismo, resulta en un "ser captado y formado" por el espíritu divino. Se trata de la metafísica del personalismo absoluto que penetra directa o indirectamente en todo nuestro mundo y que presta un cimiento metafísico a las ideas de libertad, de personalidad, de yo autónomo, y que sigue operando aun en esos casos en que es discutida y negada. Esta complexión anímica ha sido establecida por el cristianismo y por el profetismo israelita. El cristianismo ha incorporado, y fundido luego, el platonismo y el estoicismo. Ha concentrado y renovado la Antigüedad moribunda al engendrar en ella el estado divino, la Iglesia, el reino universal de las personas que se fundan y unen en Dios. Esta complexión anímica cristiana, así ensanchada, el catolicismo la ha ido inculcando en medida creciente a los bárbaros que creaban la cultura medieval, apoyada en esa labor por sus instituciones sociales y políticas. Y, desde el movimiento franciscano, ha anticipado el mundo de sentimientos del Renacimiento y ha constituido la raíz más fuerte de su individualización de la cultura. Por último, el protestantismo lo ha formulado conscientemente como principio, lo ha desvinculado de

su unión con un instituto jerárquico universal y lo ha movilizado para su fusión libre con todos los intereses y potencias de la vida [...] Sin el personalismo religioso inyectado en nosotros por el profetismo y el cristianismo hubiesen sido imposibles del todo la autonomía, la fe en el progreso, la comunidad espiritual que todo lo abarca, la indestructibilidad y el vigor de nuestra seguridad en la vida y nuestro afán de trabajo. Nuestro mundo, en su mayor parte, afirma conscientemente estas ideas como cristianas de algún modo, y allí donde las niega o ignora lleva, sin embargo, su impronta [...] Como el protestantismo cobra su significación por la elaboración de este individualismo religioso y por su transmisión al ancho campo de la vida en general, resulta claro, desde ahora, que ha tenido que cooperar considerablemente en la creación del mundo moderno.

Sin embargo, agrega el autor que tampoco hay que exagerar de manera unilateral su significación, pues una gran masa de los fundamentos del mundo moderno en cuanto al Estado, la sociedad, la economía, la ciencia y el arte “se ha originado con completa independencia del protestantismo, siendo en parte una simple continuación de los desarrollos de la baja Edad Media, en parte efecto del Renacimiento y, en especial, del Renacimiento asimilado por el protestantismo, y, finalmente, ha sido logrado en las naciones católicas como España, Austria, Italia y en especial Francia, después que hubo surgido el protestantismo y junto a él...”.

Probablemente resulte más acertado hablar de la “interacción” de múltiples factores que, incluso a través del antagonismo, convergieron con él en la gestación de la modernidad. Así, se hace necesario distinguir entre viejo protestantismo y nuevo protestantismo. Pues, a pesar de haber proclamado el sacerdocio universal de los creyentes, como lo expresara Lutero en su manifiesto del año 1520: *A la nobleza cristiana de la nación alemana acerca del mejoramiento del estamento cristiano*, la más radical de sus consignas, puesto que, como dirá Paul Tillich, sancionaba la “supresión de la persona sacramental” –un paso verdaderamente revolucionario–, el viejo protestantismo “cae bajo el concepto de la cultura rigurosamente eclesiástica y sobrenatural, que descansa en una autoridad directa y rigurosamente delimitable, diferenciable de la secular”.

Aunque no debemos olvidar que, de todos modos, con él, “en lugar de la jerarquía, y de la encarnación de Cristo que en ella se prolonga, aparece la fuerza milagrosa de la Biblia, que todo lo produce: la prolongación protestante de la encarnación de Dios”. El viejo protestantismo se diferenciará también de las formaciones históricas que aparecen a la par con él, “y que sólo el protestantismo nuevo ha acogido en mayor o menor grado”; a saber, la teología humanista, con su aparato histórico-filológico-filosófico, así como el bautismo y el anabaptismo de las sectas, libre de iglesia, y el espiritualismo “plenamente individualista y subjetivo”.

También debemos destacar las diferencias que, en el viejo protestantismo, ofrecen las dos confesiones, el luteranismo y el calvinismo, pues si bien al principio se presentan como cosas secundarias, producen desarrollos tan divergentes “que apenas sí es posible formular para ambas un concepto común, pues no nos hallamos en presencia de un solo protestantismo, sino de dos”. El autor llama la atención sobre el hecho de que, en relación con el asunto de la modernidad, el influjo del calvinismo es mucho mayor que el del luteranismo, y como su desarrollo “se ha llevado muy por encima del luteranismo conservador, hasta el punto de convertirse en una gran potencia universal, resulta también que, en todas las cuestiones éticas, políticas y sociales, su significación y su influencia han sido mucho mayores”.

El ascetismo calvinista es “activo y agresivo [...] persigue toda estimación de las cosas de este mundo como fin propio con el anatema ‘endiosamiento de la criatura’, pero reclama el aprovechamiento sistemático de todas las posibilidades de acción que pueden contribuir al progreso y la prosperidad de la comunidad cristiana. Reprueba toda complacencia como pereza y falta de seriedad, pero lo llena todo con el sentimiento fundamental del trabajo por Dios y por el honor de su comunidad”. De esta manera, el espíritu de la ética calvinista lo integran, junto a la actividad y el rigor extremados, “una perfección metódica y una finalidad cristiano-social”. Mientras el luteranismo “tolera el mundo en cruz, dolor y martirio, el calvinismo lo sojuzga para gloria de Dios en un trabajo sin tregua, en razón de la autodisciplina que inculca el trabajo y en razón también de la prosperidad cristiana que se alcanza con él”. Aunque ambas formas de ascetismo “corroboran en el fondo, sólo que de diferente manera, al ascetismo de la rigurosa fe de salvación”.

Lo paradójico es que, si se recapitula todo lo dicho hasta ahora, resulta obvio, en opinión del autor, que el protestantismo “no puede significar la inauguración del mundo moderno”. Más bien, por el contrario, y pese a todas sus innovaciones, él aparece como “renovación y fortalecimiento del ideal de la cultura eclesiástica compulsiva, como reacción plena del pensamiento medieval que sofoca de nuevo los gérmenes ya logrados de una cultura libre y secular”. Es una idea que ya había formulado Nietzsche –el hijo de un pastor luterano– al reprochar al aldeano Lutero no haber comprendido la significación profunda de lo que estaba aconteciendo por entonces en Roma: “Ha ocasionado, además, la restauración de las ideas del catolicismo y, así, Europa pudo revivir, a pesar de la expansión coetánea de las ideas y de las formas de vida del Renacimiento, dos nuevos siglos de espíritu medieval”.

Pues en realidad, visto desde la perspectiva de la historia de la religión, de la ética y de la ciencia, “solo la lucha liberadora de fines del siglo XVII y del siglo XVIII acabó fundamentalmente con la Edad Media”. Aunque esos siglos no son ya la Edad Media, tampoco son, todavía, la época moderna: “son la época confesional de la historia europea, y solo de la fricción recíproca, aunque relativa, de estos tres sobrenaturalismos

–el autor se refiere a las “tres iglesias infalibles”: católica, luterana y calvinista, “que se excluyen y se condenan recíprocamente” y, al hacerlo, “desacreditan a la Iglesia en general, pues no puede haber varias”– ha nacido el mundo moderno, que si bien conoce lo suprasensible, no así lo sobrenatural medieval.

El autor constata las diferencias entre luteranismo y calvinismo en la esfera jurídico-política, al reconocer que mientras el primero favoreció la consolidación del absolutismo territorial, el espíritu del calvinismo se desarrolla en ella de modo muy diferente. En general, el derecho natural que aplica al Estado es también conservador y “solo cuando tiene la posibilidad de libre elección y de constitución de nuevas autoridades prefiere una aristocracia, cosa que no debe extrañarnos teniendo en cuenta el origen suyo en la república ginebrina y, además, el señorío de la idea aristocrática de predestinación”.

Resulta claro que en las grandes contiendas contra las autoridades católicas, es decir, en las luchas de los hugonotes, de los holandeses, de los escoceses y de los ingleses, el calvinismo desarrolló su derecho natural en forma mucho más radical, al imponer, por ejemplo, el derecho a la resistencia, que debe ser practicada por “la palabra de Dios” frente a autoridades ateas, atribuyendo su ejercicio a los magistrados inferiores y, “en su defecto, a los individuos mismos”, llegando a permitir inclusive el tiranicidio “en caso de especial vocación individual, como ocurre con Jael en el Antiguo Testamento”, lo cual presta al derecho natural calvinista “un rasgo progresivo, una propensión al ordenamiento nuevo de circunstancias estatales contrarias al espíritu divino”, lo cual explica que, bajo la influencia de estas ideas, el derecho natural calvinista, como lo subrayaría Gierke, acogiera la noción del pacto político. De esta manera, la *Lex naturae* “conduce por la lógica de las cosas, a la constitución pactada y a la elección de las autoridades, que luego pueden ser consideradas como encomenderos de Dios, pues de Él proceden como *causa remota* y poseen el derecho a la obediencia absoluta mientras no conculquen la palabra divina”.

En este ámbito el calvinismo desarrolló una doctrina peculiar. Se trata siempre de una “idea esencialmente religiosa y aristocrática”, que se diferencia tanto del racionalismo del derecho natural de la Ilustración como del democratismo de Rousseau: “allí donde la teoría ha tenido eficacia práctica, ha conducido a una aristocracia montada sobre un derecho de elección limitado”. Pues la democracia genuina “es extraña al espíritu calvinista” y ha podido salir de ella “únicamente en aquellos casos en que, como ocurrió en Nueva Inglaterra, faltaban los viejos elementos estamentales de Europa y las instituciones políticas surgieron de las instituciones eclesiásticas”. Además, en cuanto a otra idea fundamental de la vida política moderna, la de los derechos del hombre y la libertad de conciencia, hay que considerar que, en su origen, no convergen necesariamente en el ideal democrático. La “revolución gloriosa” en la Inglaterra de finales del siglo XVII, por ejemplo, “conoció

prácticamente los derechos del hombre y la libertad de conciencia sin democracia”, y los estados calvinistas de Nueva Inglaterra o el Estado mayoritario de Rousseau “conocen la democracia sin libertad de conciencia”. Se impone separar ambas cosas, “que sólo coinciden cuando se considera la conformación democrática estatal como un derecho humano inalienable, lo que en modo alguno fue ni es lógicamente necesario”. Según el autor, se trata de “la vieja y conocida oposición entre libertad e igualdad, que determina también la diferencia entre la concepción anglosajona de la sociedad y la latina”. De otra parte, afirma él que los estados puritanos calvinistas norteamericanos “han sido democráticos, pero no sólo ignoraban por completo la libertad de conciencia, sino que la rechazaron en calidad de escepticismo ateo”; y recuerda que libertad de conciencia “la hubo solo en Rhode Island”, pero que este estado “era baptista y odiado, por esta su condición, por los estados vecinos como sede de la anarquía” y que su gran organizador, Roger Williams, “se pasó primero al bautismo y luego se convirtió en un espiritualista sin confesión”. También el segundo hogar de la libertad de conciencia en Norteamérica, el estado cuáquero de Pensilvania, era de origen baptista y espiritualista. Por lo cual puede concluirse que “el padre de los derechos del hombre no es el genuino protestantismo eclesiástico, sino las sectas y el espiritualismo odiados por él y empujados hacia el Nuevo Mundo, cosa que no puede extrañar a nadie que haya comprendido la estructura interna del pensamiento eclesiástico protestante y la del pensamiento baptista y espiritualista”. Troeltsch recoge las enseñanzas de su colega Max Weber sobre las relaciones entre la ética protestante y el espíritu del capitalismo, contenidas en ensayos publicados a finales del siglo XIX en la importante revista que este editaba (*Archiv für Sozialwissenschaft und Sozialpolitik*) y que habían sido reunidos en un libro en 1905, para sintetizar vigorosamente su reflexión en los siguientes términos:

Hay que distinguir del sistema capitalista el espíritu capitalista, sin el cual aquél nunca se hubiera convertido en una potencia que domina los ánimos. Pues este espíritu muestra una voracidad implacable que se contrapone al impulso natural de goce y descanso, de mera adquisición de los medios de existencia, y convierte el trabajo y la adquisición en fines propios, independientes, y a los hombres en esclavos del trabajo por el trabajo. Somete toda la vida y la acción a un cálculo sistemático racionalista absoluto, combina todos los medios, aprovecha todos los minutos, emplea todas las fuerzas, presta a la vida, en alianza con la técnica científica y con el cálculo que todo lo traba, una previsibilidad transparente, una exactitud abstracta.

El autor recuerda que, según decía Weber, este espíritu “no se produjo por sí mismo con los inventos industriales, con los descubrimientos y las ganancias mercantiles, no se ha desarrollado en la economía monetaria de la baja Edad Media, en el capitalismo del Renacimiento ni en la colonización española, pues en estos casos tuvo que luchar y pactar con un espíritu antagónico: la conciencia educada católicamente”.

De todo lo cual el mismo Weber “llegó a sospechar que del hecho del florecimiento del capitalismo precisamente en suelos calvinistas podía sacarse la conclusión de una significación especial que incumbiría al espíritu ético-religioso del calvinismo en el nacimiento del espíritu capitalista”, mostrando la forma en que el ascetismo específicamente calvinista nutrió “no solo al capitalismo, sino a su supuesto, el ‘espíritu del capitalismo’, creando así la complejidad anímica sobre cuya base pudo tener lugar el despliegue poderoso y, en el fondo, antinatural, del capitalismo y su consolidación, lo que, claro es, no impide que esta potencia domine también a gente que nada tiene que ver con el calvinismo”. Y concluye que “la enajenación por el trabajo y la ganancia, que constituye el ascetismo indeliberado e inconsciente del hombre moderno, es una hija del ascetismo intramundano del trabajo y del oficio, consciente y religiosamente fundado” y que “el sentir profesional, el deber del oficio, que no va más allá del mundo, sino que trabaja en él sin ninguna divinización de las criaturas, es decir, sin ningún amor al mundo, produce un espíritu de trabajo incansable, sistemáticamente disciplinado, en el que se busca el trabajo por el trabajo, por la mortificación de la carne, y en el cual la ganancia que aporta el trabajo no sirve al goce y al consumo, sino a una ampliación constante del trabajo, a una inversión siempre nueva del capital”. Todo lo cual aparece integrado a la idea de la selección:

Como la ética agresivamente activa de la doctrina de la predestinación fuerza a los escogidos al pleno despliegue de las fuerzas otorgadas por Dios y les da la certidumbre de su elección en estos signos de reconocimiento, el trabajo se hace racional y sistemático; como el ascetismo quebranta el impulso de reposo y goce, se funda así el señorío del trabajo sobre los hombres; y como la ganancia aportada por el trabajo no es en forma alguna un fin propio, y como beneficia al bienestar común, y toda adquisición que va más allá de un mínimo amplio de existencia se siente como incitación para mayores trabajos y utilizaciones, resulta así, por principio, la ilimitación y la infinitud del trabajo.

Dadas las limitaciones de espacio de una reseña bibliográfica, quisiéramos dar término a esta con la vigorosa síntesis procedente del propio autor, en la cual éste muestra la convergencia del resultado de algunas de sus investigaciones con las de su colega y amigo Max Weber –un autor mucho más conocido en nuestro medio que Troeltsch– sobre el asunto de la Reforma protestante del siglo XVI y sus implicaciones para el despliegue de la modernidad. Para concluir, quisieramos llamar la atención sobre el significado que tiene la traducción y publicación del libro, ya en 1951 (sería reeditado luego cinco veces), por parte del Fondo de Cultura Económica. Es una prueba del amplio programa, cosmopolita, crítico y liberador que, desde sus inicios, desplegó esta gran casa editorial. La ignorancia entre nosotros –una ignorancia expresa y conscientemente inducida– sobre el asunto de la Reforma, fue un resultado característico de la cultura de la Contrarreforma tridentina, cuyo espíritu y paradigmas impregnaron en for-

ma decisiva nuestra mentalidad durante los trescientos años de la Colonia. Hoy, a casi cincuenta años de la convocatoria del II Concilio Ecuménico por parte del Papa Juan XXIII, es perceptible, incluso en la misma España, un ambiente no solo de mayor interés, sino de *objetividad* ante este acontecimiento histórico-universal, el primer momento a través del cual, según dijera Hegel, se impuso la subjetividad como “principio de la modernidad” y sin cuya comprensión difícilmente podemos acceder a la conciencia plena de nuestro propio tiempo, de sus orígenes y su destino.

RUBEN JARAMILLO VÉLEZ

Universidad Nacional de Colombia

tjaramillov@unal.edu.co

