

ENSAYO

RELIGIÓN, REFORMA Y CAMBIO SOCIAL*

H. R. Trevor-Roper**

¿Basta la religión para explicar las brechas entre el desarrollo económico de las naciones católicas y las protestantes? ¿Hasta qué punto la tesis de Max Weber, en orden a que el capitalismo industrial moderno es hijo y consecuencia inevitable de la ética protestante, resiste una verificación objetiva en los hechos históricos? ¿Cuánta verdad hay en que durante siglos el catolicismo fue la religión de la postración económica mientras la Reforma se identificaba con la religión del progreso?

El autor de este trabajo desaloja numerosos mitos que circundan el tema e invita a analizarlo no desde la perspectiva de la sociología sino de la historia. Sus conclusiones son sorprendentes: el retraso económico de la Europa católica se explica mucho antes en función de la hipertrofia del Estado centralizador que en función de asuntos religiosos. Las inercias del estatismo no son de ahora.

Si examinamos los tres siglos de historia europea que van de 1500 a 1800, podemos decir que fue en general una época de progreso. Comienza con el Renacimiento y termina con la Ilustración, dos movimientos que son

* Este trabajo corresponde al primer ensayo incluido en el libro *The European Witch-Craze of the Sixteenth and Seventeenth Centuries and Other Essays*, (New York: Harper, 1969). La traducción y publicación están debidamente autorizadas.

** Regius Profesor de Historia Moderna, Universidad de Oxford; autor de más de 15 libros y editor de numerosos trabajos sobre períodos históricos que abarcan desde el Imperio Romano hasta la Alemania de Hitler. Uno de sus libros más conocidos es *The Crisis of the Seventeenth Century: Religion, the Reformation, and Social Change*, (New York: Harper, 1967).

en muchos aspectos continuos, pues la segunda es la consecuencia lógica del primero. Por otra parte, sin embargo, ese progreso no fue parejo sino irregular, tanto en el tiempo como en el espacio. Hay períodos de notable regresión y, si bien el progreso se reanuda después del retroceso, no se reanuda forzosamente en las mismas regiones. En el siglo XVI, en verdad, el progreso parece a primera vista generalizado. Es un siglo de expansión casi universal en Europa. Pero a comienzos del siglo XVII se produce una crisis que afecta de una manera o de otra a la mayor parte del continente europeo; y luego, cuando el avance general se reanuda, después de 1660, lo hace con una diferencia perceptible, la que sólo habrá de ensancharse con el paso de los años. Los años 1620-1660, a lo que parece, señalan un amplio y desordenado vacío en el adelanto hasta entonces parejo. Si tuviéramos que resumir todo el lapso, podríamos decir que el primer período largo, los 120 años que van de 1500 a 1620, corresponden a la época del Renacimiento europeo, durante la cual el liderazgo económico e intelectual de Europa está, o parece estar, en el sur, en Italia y España; al lapso entre 1620 y 1660 podríamos denominarlo período de revolución, y el segundo período largo, entre 1660 y 1800, sería la época de la Ilustración, en la cual los grandes logros del Renacimiento se reanudaron y continuaron hasta alcanzar nuevas alturas, pero a partir de una base nueva. Tanto España como Italia se han eclipsado en lo económico y en lo intelectual; en estos dos campos el liderazgo ha pasado a las naciones del norte, en especial a Inglaterra, Holanda y Francia. Así como en el pimer período las naciones septentrionales buscaban ideas en el Mediterráneo, en el segundo las naciones del Mediterráneo volvían sus miradas al norte.

Ahora bien, ¿cuál fue la causa de este gran cambio? ¿Por qué la primera Ilustración, la ilustración del Renacimiento que irradió hacia afuera desde Italia, se marchitó en su lugar de origen y pasó, para continuar a otros países? ¿Por qué el adelanto económico, que en el siglo XVI se veía tan general y en el cual Europa entera participaba, llegó a su culminación solamente en ciertos lugares, lugares que en un comienzo no parecían apropiados para ello? Es una pregunta amplia y ninguna respuesta general ni fácil podrá satisfacerla. En este trabajo quiero ocuparme sólo de un aspecto de ella, un aspecto que por cierto no se puede aislar fácilmente, que es controvertido, lo reconozco, pero cuya importancia nadie podrá negar: es el aspecto religioso.

Porque la religión tiene una profunda participación en este cambio. Podemos presentar la situación en forma resumida diciendo que el Renacimiento fue un fenómeno católico, mientras la Ilustración, un fenómeno protestante. Económica e intelectualmente, los países protestantes (o algunos de ellos), en el siglo XVII, privaron del liderazgo a los países católicos de

Europa. Miremos a Europa en el año 1620, la fecha que he fijado para el término del Renacimiento. Con la ventaja que da el conocimiento posterior, tendemos a decir que el cambio ya había ocurrido, que Holanda e Inglaterra ya habían usurpado el lugar de Italia y España; pero es claro que no fue así. En esa época, al menos para el observador superficial, la configuración del poder tiene que haber aparecido muy semejante a la imperante en 1520. España y el Imperio, Italia y el Papado, tales son todavía los centros del poder, de la riqueza, la industria y la vida intelectual. España es aún la gran potencia mundial, el sur de Alemania es todavía el corazón industrial de Europa; Italia tiene la riqueza y el brillo intelectual de siempre; el Papado va recuperando, una por una, sus provincias. Ahora miremos otra vez al año 1700 y veremos qué distinta es la situación. En lo político, en lo económico, en lo intelectual, Europa está cabeza abajo. Su centro dinámico ha pasado de las católicas España, Italia, Flandes y Alemania meridional, a las protestantes Inglaterra, Holanda, Suiza y las ciudades del Báltico. Este magno cambio no tiene escapatoria. Es un hecho general y aun cuando encontremos motivos especiales válidos para esta o aquella parte del cambio, su alcance general es demasiado enorme e impresionante como para despacharlo sólo con una suma cualquiera de explicaciones. Tal vez la Inquisición arruinó a España, el bloqueo de Scheldt a Flandes, la pérdida del mercado florentino a Venecia, el cambio en la moda del vestir masculino a Lombardía, las dificultades de transporte a Alemania meridional, la explotación de las minas de hierro suecas a Lieja. Todos estos hechos pueden ser verídicos por separado; pero juntos no logran convencer. Una coincidencia generalizada de causas especiales no es nunca verosímil como explicación de una regla general.

¿Cómo podemos explicar este auge extraordinario de ciertas naciones protestantes y la declinación de sociedades católicas en el siglo XVII? No basta con decir que los nuevos descubrimientos o los cambios de situación favorecieran al norte de Europa contra el sur (porque Flandes, Lieja y Colonia, católicas, están en el norte y no obstante compartieron la declinación católica) o a los países del Atlántico contra los del Mediterráneo (porque Lisboa está mejor situada sobre el Atlántico que Hamburgo). Y aun cuando hayan cambiado las oportunidades, persiste la interrogante: ¿por qué fueron siempre naciones protestantes las que aprovecharon esas oportunidades? Debemos, sin duda, llegar a la conclusión de que, de alguna manera, las sociedades protestantes tenían o habían llegado a tener una visión del futuro que no tenían las sociedades católicas, ni en lo económico ni en lo intelectual. Que esto fuera así era un lugar común en el siglo XVIII; y en el siglo siguiente lo llevaron a la calidad de dogma aquellos propagandistas *bourgeois*: el germanófilo amigo de Madame de Stael, Charles de Villers, en

1802; el estadista protestante Francois Guizot en 1828; el economista belga que siguió su propio razonamiento y se hizo protestante, Emile de Laveleye, en 1875, quienes procuraron devolver a sus propios países católicos la hegemonía que habían perdido.¹ El éxito con que empresarios en gran medida protestantes industrializaron Francia y por su intermedio Europa bajo Luis Felipe, Napoleón III y la Tercera República, es prueba de que al menos en esa época sus teorías tenían cierta medida de verdad. En el siglo XIX, si hemos de confiar en las apariencias, fue al hacerse "protestante", esto es, al aceptar el gobierno de una *élite* "protestante" y una ideología "protestante" que convulsionó a la iglesia francesa, alarmó a los católicos franceses y suscitó andanadas papales desde Roma, cuando Francia alcanzó en el plano industrial, a los vecinos protestantes que la habían dejado atrás dos siglos antes.² No podemos pasar por alto tales pruebas empíricas del siglo XIX, aunque estemos mirando el siglo XVII.

Pero aun cuando reconozcamos como evidente que de alguna manera el protestantismo fue en el siglo XVII (y desde luego también en el siglo XIX) la religión del progreso, subsiste la pregunta: ¿de qué manera? Los propagandistas franceses del siglo XIX no debatieron el motivo: como hombres de acción que eran, tenían poco tiempo para motivos; simplemente declara-

1 Véase Charles de Villers, *Essai sur l'esprit et l'influence de la reformation de Luther* (París, 1804); F. P.-G. Guizot, *Histoire de la Civilisation en Europe* (París, 1828); Emile de Laveleye, "Le Protestantisme et le catholicisme dans leurs rapports avec la liberté et la prospérité des peuples" en *Revue de Belgique*, 1875, y "L' Avenir des peuples civilisés", en *Revue de Belgique*, 1876. Sobre De Villers, véase Louis Wittmer, *Charles de Villers 1765-1815* (Ginebra y París, 1908). Tanto el ensayo de Guizot como el de Laveleye fueron ampliamente traducidos y republicados, y tuvieron gran influencia; el primero incluso provocó una respuesta española de J. L. Balmes, *El protestantismo comparado con el catolicismo en sus relaciones con la civilización europea* (Barcelona, 1844), respuesta que el demasiado parcial Menéndez y Pelayo consideró "obra de inmenso aliento... es para mí el primer libro de este siglo"; el segundo fue presentado al público inglés con un panegírico de Gladstone.

2 Propaganda favorable al protestantismo, no por verídico sino por necesario para la vitalidad económica, se puede encontrar en las obras de Edgar Quinet, Ernesto Renán, C. de Laboulaye, L.-A. Prévost-Paradol. Véase E. G. Léonard, *Le protestant français* (París, 1953), p. 220 y sigs., y Stuart R. Schram, *Protestantism and Politics in France* (Alencon, 1954), pp. 59-61. La alarma que causó se comprueba en *Le Péril protestant* (París, 1899), *La Conquête protestante* (París, 1900) de Ernest Renauld. El movimiento modernista de la Iglesia francesa fue en parte un nuevo movimiento protestante y como tal lo condenó Pío X en su bula *Pascendi Gregis*.

ron el hecho y destacaron las consecuencias. A los sociólogos alemanes, más académicos, les tocó explicar el fenómeno. Y lo explicaron de diversas maneras. Karl Marx vio en el protestantismo la ideología del capitalismo, el epifenómeno religioso de un fenómeno económico. Max Weber y Werner Sombart invirtieron la formulación. Convencidos de que el espíritu venía antes que la letra, postularon un espíritu creativo, el "espíritu del capitalismo". Tanto Weber como Sombart, igual que Marx, colocaron el inicio del capitalismo moderno en el siglo XVI, y por ende ambos buscaron el origen del nuevo "espíritu del capitalismo" en los acontecimientos de ese siglo. Weber, seguido por Ernst Troeltsch, lo encontró en la Reforma; el espíritu del capitalismo, sostuvo, surgía como consecuencia directa de la nueva "ética protestante", según la enseñaba no Lutero sino Calvino. Sombart rechazó la tesis de Weber e incluso le propinó algunos golpes fuertes e importantes; pero cuando a su vez llegó a hacer una proposición positiva, produjo una tesis mucho más vulnerable. Propuso que los creadores del capitalismo moderno eran los judíos sefarditas que en el siglo XVI huyeron de Lisboa y Sevilla a Hamburgo y Amsterdam; y rastreó el "espíritu del capitalismo" hasta la ética judía del Talmud.³

Hoy en día nadie, creo yo, defendería la tesis positiva de Sombart, pero buena parte de la tesis de Weber sigue en pie. Permanece como la ortodoxia de una escuela de sociólogos en los Estados Unidos. Aún cuenta con defensores en Europa. Conviene entonces resumirla muy brevemente, en especial porque con frecuencia ha sido mal interpretada. Weber no sostenía que Calvino ni ningún otro maestro protestante abogase directamente por el capitalismo ni por los métodos capitalistas. Tampoco sostuvo que las enseñanzas de Calvino sobre la usura tuvieran alguna influencia en la creación del capitalismo. De hecho, él repudió expresamente semejante idea. Tampoco Weber negaba que hubiera habido capitalistas en la Edad Media. Lo que dijo fue que en el siglo XVI surgió un tipo

3 Las opiniones de Sombart aparecen primero en *Der moderne Kapitalismus*, 1 (1902), I, 440, y se elaboran en sus escritos posteriores; véase especialmente *Die Juden und das Wirtschaftsleben* (Leipzig, 1911); las de Weber, en *Die protestantische Ethik und der Geist des Kapitalismus* (1904-5), *Die protestantischen Sekten und der Geist des Kapitalismus* (1906), y *Wirtschaftsgeschichte* (Munich, 1923); también en numerosos y controvertidos artículos publicados en *Archiv für Sozialwissenschaft u. Sozialpolitik*. Troeltsch, *Die Soziallehren der christlichen Kirchen und Gruppen* (1911); *Die Bedeutung des Protestantismus für die Entstehung der modernen Welt* (Munich, 1911), repite a Weber, de quien, en verdad, apenas se le puede considerar independiente (véase Walter Kohler, *Ernst Troeltsch*, Tubinga, 1941, pp.

de capitalismo totalmente nuevo. En la Edad Media, como en la antigüedad, los hombres habían acumulado grandes fortunas en el comercio y las finanzas; pero esto, dijo Weber, no creó siquiera el comienzo de un sistema capitalista. Esos hombres habían sido "capitalistas aventureros judíos", "capitalistas parias especuladores", que ganaban dinero porque amaban el dinero y gozaban ganándolo. En cambio, los creadores del capitalismo moderno, dijo, eran hombres dedicados que no estaban inspirados por el amor al dinero; en el hecho, si ganaban dinero, se trataba de un subproducto fortuito, casi indeseado, de su actividad. Lo que los inspiraba era una disciplina moral, una *innerweltliche Askese* o "ascetismo mundano", que los llevaba a colocar su religión en el ejercicio metódico de su "vocación", y, de paso, a acumular riquezas, las cuales, puesto que renunciaban al lujo, la extravagancia y la ambición social en todas sus formas, sólo podían reinvertir en aquella "vocación". Así pues, indirectamente, su disciplina moral creó aquel fenómeno nuevo, aquel "capitalismo burocrático racional", aquella "organización racional del trabajo ciudadano", completamente distinta del "capitalismo aventurero judío", que hizo de Europa algo único en la historia del mundo; y esta disciplina moral, según Weber, era la ética protestante o, mejor dicho, calvinista. La ética protestante creó, pues, el espíritu que aplicado a los asuntos económicos dio origen al capitalismo industrial moderno. Porque no andaremos muy errados si igualamos el "capitalismo aventurero judío" de Weber con el capitalismo comercial, y su "capitalismo burocrático racional" con el capitalismo industrial. Ahora bien, a pesar de todo lo que se pueda decir en contra de ella, creo que en la tesis de Weber hay un núcleo de verdad sólido, aunque esquivo.

La ética calvinista efectivamente condujo, en ciertos casos, a la formación del capitalismo industrial. No basta decir que el capitalismo tuvo más libertad de acción en los países protestantes, porque tenemos que explicar por qué aun en países católicos, como Francia y Austria, fueron protestantes los que medraron e hicieron crecer la industria. Y es indiscutible que entre los obreros industriales, ya fueran los mineros de Bohemia y Sajonia, o los obreros textiles de Yorkshire y Lancashire, ciertas formas del protestantismo gozaban de gran popularidad. Por otra parte, hay ciertas dificultades serias en la tesis de Weber. Toda teoría general tiene que hacerse cargo de las excepciones. Puesto que el propio Weber limitaba la ética protestante al calvinismo, no tenía necesidad de explicar el estancamiento económico de la Alemania luterana; pero ¿y Escocia? De acuerdo con la tesis de Weber, Escocia, con sus mantos de carbón y su estricto sistema calvinista, debía haber progresado más rápidamente que Inglaterra, cuyo sistema anglicano era, para Laveleye, poco mejor que el papismo desde el punto de vista económico. ¿Y por qué fue la Amsterdam arminia la que creó la asombrosa prospe-

ridad de las Provincias Unidas, en tanto que la calvinista Gelderland seguía reservada a los terratenientes zonzos, aquella clase que, según Sligsby Bethel, primer exponente concreto de la teoría, fue siempre enemiga del progreso mercantil?⁴ Excepciones tan notables dan a entender que si bien el calvinismo efectivamente creó o fortaleció el espíritu capitalista, lo hizo de manera muy incierta.

Por estas razones, deseo considerar de nuevo la tesis o, mejor dicho, no la tesis sino los hechos históricos respecto de los cuales Weber supuso que su tesis era válida. Creo que vale la pena hacerlo, porque el propio Weber simplemente describió una vinculación teórica: jamás citó un solo caso histórico de dicha vinculación; y el más brillante sucesor de Weber, R. H. Tawney, se limitó a ejemplos ingleses, con lo que se vio privado de la luz que puede arrojar el método comparado. Al estudiar los hechos comenzaré con una breve mirada a la Europa de aquellos años de revolución que median entre el que he llamado período del Renacimiento y el que he llamado período de la Ilustración; esto es, el período de la Guerra de Treinta Años.

Comencemos por las potencias protestantes. A fines de los años de 1620 y comienzos de los de 1630, los paladines políticos de la causa protestante no eran calvinistas sino luteranos. Eran los dos reyes de Escandinavia: Cristian IV de Dinamarca, el esteta extravagante, proclive al catolicismo, y, luego de su derrota, el héroe cruzado, severo, místico, Gustavo Adolfo de Suecia. Para poder intervenir en Europa, ambos monarcas se vieron obligados a movilizar nuevos recursos industriales y financieros, y esto significó el empleo de grandes capitalistas. ¿Quiénes eran esos capitalistas?

Cristian IV recurrió primero a una firma calvinista de Amsterdam, los hermanos De Willen. Jan de Willen, de Copenhague, fue uno de los fundadores de la Compañía Danesa de las Indias Orientales. Sus hermanos Paul y David estaban instalados en Amsterdam y, por intermedio del mercado internacional del dinero, ofrecían crédito para la compra de armas. Cuando los hermanos De Willen dejaron de satisfacerle, Cristian IV se volvió a otra familia calvinista de origen flamenco, la de los Marcellis, que ya habían formado un imperio comercial en el norte. Al comienzo fue un imperio cosmopolita. Los Marcellis procuraron monopolizar el cobre sueco, manejar el cobre noruego del rey de Dinamarca y el trigo y las armaduras del zar de Rusia. Pero terminaron por decidirse en favor de Dinamarca. Ya en los años de

4 (Sligsby Bethel) *The Present Interest of England Stated by a Lover of his King and Country* (1671); cf. además su obra (también anónima) *The Interest of Princes and States* (1680).

1440 los hermanos Gabriel y Celso Marcelis eran asesores económicos del rey de Dinamarca, contratistas, financistas, comerciantes en municiones, exportadores de madera. Adelantaban dinero sobre los derechos de paso por la Sonda y los diezmos del cobre. Armaban flotas. A su alrededor, los aristócratas luteranos lugareños se hundieron en la mera tenencia de tierras y los comerciantes luteranos se convirtieron en meros agentes de las casas mercantiles calvinistas holandesas. Los calvinistas holandeses formaron, en el hecho, una nueva aristocracia capitalista en la Dinamarca luterana.⁵

El rey de Suecia hizo lo propio. Lo que la familia Marcelis fue para Dinamarca, la firma De Geer y Trip lo fue para Suecia. Louis de Geer, calvinista de Lieja establecido en Amsterdam, había de convertirse, efectivamente, en el Fugger septentrional del siglo XVII. Hizo salir a todos sus rivales (también calvinistas holandeses) y se convirtió en el "dueño indiscutible de la vida económica sueca", "el Krupp del siglo XVII". Tenía en sus manos todas las industrias del cobre y del hierro de Suecia, y con ellas abastecía a los ejércitos y armadas no sólo de Suecia sino también de Holanda y Francia, Venecia, Portugal, Inglaterra, Escocia, Rusia y los principados alemanes. Además fabricaba bronce, acero, estaño, alambre, papel, telas. Era un gran despachador y armador de barcos; en 1645 reunió, fletó y apertrechó un escuadrón naval que sirvió a Suecia en contra de la flota que su pariente Gabriel Marcelis había armado de modo similar para Dinamarca. Organizó y financió la Compañía Africana Sueca. En pago de sus préstamos recibió aun más concesiones, cargamentos de cobre, alquileres de tierras de la Corona, derechos de aduana, privilegios, exenciones, títulos honoríficos. Fue el financista del imperio sueco en el exterior, el fundador de la industria extractiva nacional. Para hacer funcionar esta industria trajo a Suecia obreros calvinistas de su Lieja natal: trescientas familias valonas que nunca aprendieron el sueco, pero cuya influencia se hizo sentir en Suecia durante más de trescientos años.

De Geer no fue el único gran financista calvinista que hubo en Suecia por aquellos años. Willen Usselinex fundó la Compañía Sueca de las Indias Orientales. Los hermanos Abraham y Jacob Momma explotaron minas de hierro y cobre en Laponia y se convirtieron en financistas persona-

5 Acerca de los calvinistas en Dinamarca, véase Violet Barbour, *Capitalism in Amsterdam* (Baltimore, 1949), pp. 112-14; H. Kellenbenz, *Unternehmerkräfte im Hamburger Portugal- u. Spanienhandel* (Hamburgo, 1954), y "Spanien, die nördlichen Niederlande u. der skandinavisch-baltische Raum", en *Vierteljahrschrift für Sozial- u. Wirtschaftsgeschichte*, 1954, pp. 305-6, 311, etc.; Axel Nielsen, *Dänische Wirtschaftsgeschichte* (Jena, 1927) pp. 193-6.

les de la Reina Cristina. Los hermanos Spiering controlaban el mercado báltico del trigo y administraban los cargos de paso por el Báltico. Fue un calvinista holandés de Livonia quien fundó en 1658 el Banco de Suecia. Otros calvinistas holandeses controlaban la exportación de cañones de fierro, la real fábrica de latón de Nacka, etc.⁶

Si las luteranas Dinamarca y Suecia fueron modernizadas y financiadas por empresarios calvinistas, ¿qué ocurrió con aquel otro protector del protestantismo europeo, el monarca católico de Francia? Es bien sabido que el cardenal Richelieu, igual que Enrique IV anteriormente, contaba en gran medida con hombres de negocios hugonotes. Sus banqueros eran calvinistas franceses: los Rambouillet y los Tallemant. Para pagar los ejércitos francés y sueco empleó a Jan Hoeufft, calvinista de Brabante, naturalizado francés en 1601, a quien Enrique IV ocupó para secar los lagos y pantanos de Francia. Por intermedio de su hermano Maltheus, en Amsterdam, Hoeufft estaba en contacto con la internacional calvinista, con De Geer y con el Báltico.⁷ Pero en 1639 Richelieu encontró a otro financista protestante, que había de dominar las finanzas francesas durante el cuarto de siglo siguiente. Se trataba de Barthélémy d'Herwarth, quien ese año trajo al servicio de Francia el acéfalo ejército alemán de su difunto patrón, Bernardo de Sajonia-Weimar.

Barthélémy d'Herwarth es una figura famosa en la historia económica de Francia.⁸ Con su habilidad financiera mantuvo el ejército de Alsacia leal a Francia. El financió la política alemana de Mazarino. "Monsieur d'Herwarth", declaró un día el cardenal en presencia del joven Luis XIV, "ha salvado a Francia y conservado la corona para el rey. Sus servicios no deben ser jamás olvidados, el rey los hará inmortales por las señales de honor y reconocimiento que les otorgara a él y a su familia". El rey lo nombró debidamente *Intendant des Ffinances* y recurrió a él más de una vez en mo-

6 Respecto de los calvinistas en Suecia, véase Eli F. Heckscher, *Economic History of Sweden* (Cambridge, Mass., (1954), pp. 101-19, y L'Histoire de fer: le monopole suédois", en *Annales d'histoire économique et sociale*", 1932. Hay biografías de De Geer en holandés, por F. Breedvelt van Ven (Amsterdam, 1935), y en sueco por E. W. Dahlgren (Upsala, 1923); cf. también G. Edmundson, "Louis de Geer", *English Historical Review*, 1891.

7 Acerca de Hoeufft, véase Barbour, *Capitalism in Amsterdam*, pp. 30 n., 105-6.

8 Acerca de Herwarth, véase G. Depping, "Un Banquier protestant en France au 17e siècle, Barthélémy d'Herwarth", en *Revue historique*, vols. X y XI (1870).

mentos de crisis. Los *dévots* se indignaron al ver a este hugonote tan poderoso en la corte, pero nada podían hacer. Herwarth, se les explicó, "había rendido tan señalado servicio al Estado mediante su crédito con el ejército alemán que toda otra consideración tenía que ceder". Como *Intendant des Finances*, Herwarth llenó su oficina con sus correligionarios. Con él, escribió Elie Benoist, historiador contemporáneo de la revocación del Edicto de Nantes, "la Hacienda Pública se convirtió en refugio de los reformados, a quienes se les negaba otro empleo". Sobre lo cual un historiador francés moderno ha comentado: "Herwarth después de Sully, allí, en lo que a Francia se refiere, está el verdadero origen de la famosa hacienda protestante; no en el vínculo íntimo ni en las razones teológicas que invocan Max Weber y los de su escuela".⁹

"En lo que a Francia se refiere"... tal vez; pero tal vez no. Aunque los hugonotes procurasen nombrarse unos a otros en cargos financieros, ¿acaso eso explica su competencia para desempeñarse en esos cargos? Y en todo caso, el fenómeno no aparece sólo en Francia. Lo hemos visto en la Dinamarca luterana y la Suecia luterana. Aquí otra vez no podemos invocar una razón especial para explicar lo que parece una regla general. Para ver en qué medida es general, continuemos nuestro recorrido por Europa. Pasemos al otro bando en la Guerra de Treinta Años, el bando de la católica Austria y la católica España.

Porque el poderío de los Habsburgo también tenía necesidad de industriales y financistas para movilizar sus recursos y pagar sus ejércitos; aquellos ejércitos que debían combatir en un campo tan extenso, desde el Báltico a los Alpes, desde los Cárpatos a los Pirineos. El éxito que tuvieron por un tiempo se debió, como se sabe, al genio de un solo hombre: Albert von Wallenstein. Wallenstein, el más grande de los *condottieri*, descubrió el secreto de mantener un ejército en pie, pagándole con contribuciones exigidas a las provincias y ciudades conquistadas, alimentándolo, vistiéndolo y armándolo con el producto de sus propios talleres, fábricas y minas. Pero detrás de Wallenstein, como ahora sabemos, había otro hombre cuya presencia, oculta durante largo tiempo, sólo últimamente se ha revelado: Hans de Witte, calvinista de Amberes.

Hay algo increíble en la carrera de Hans de Witte, el calvinista solitario establecido en Praga, que financiaba los ejércitos de las potencias católicas. Había llegado aquí para servir al tolerante y excéntrico emperador Rodolfo II y de alguna manera se había quedado para servir a sus intolerantes sucesores, quienes, no obstante, lo toleraban a él por sus servicios

industriales y financieros. Ya a comienzos de la guerra controlaba la plata y el estaño del imperio. Desde entonces su poder nunca dejó de aumentar. Fue él quien adelantó todo el dinero para pagar los ejércitos de Wallenstein, recuperándose con los impuestos de las provincias leales y con las contribuciones y rescates de las conquistadas. Fue él quien organizó el abastecimiento de aquellos ejércitos con armas y armaduras, uniformes, pólvora, salitre, plomo, todos sacados del ducado de Wallenstein en Friedland. Producción, fabricación, transporte por el Elba, él lo manejaba todo. Todas las minas de plata, de cobre, de plomo, que había en las tierras de Wallenstein estaban en sus manos. Las fraguas de hierro de Arboga en Suecia, estaban bajo su control. Era el De Geer de las potencias católicas. Igual que De Geer, trajo a sus correligionarios a trabajar en las minas y obtuvo garantías de que no se les molestaría a causa de su religión. Fue una garantía que sólo él podía conseguir, porque a medida que los jesuitas iban apoderándose del control en Bohemia, los calvinistas fueron expulsados sin lástima. Al final quedó uno solo: Hans de Witte, el industrial más grande, el financista más grande, el subdito más rico de Bohemia, banquero del emperador y la emperatriz, del generalísimo, de la nobleza, del clero, de los propios jesuitas. Cuando vino el derrumbe, cuando cayó Wallenstein y el crédito del banquero, largamente exigido, terminó por arruinarse, fue siempre en Praga y siempre un calvinista que enfrentó su fin, ahogándose en bancarrota, en el pozo de su jardín.¹⁰

Basta de los Habsburgo de Viena. ¿Qué hay de los Habsburgo de Madrid? Difícilmente podríamos suponer que vamos a encontrar un empresario calvinista junto al oído de Felipe IV; pero pronto vemos que para movilizar sus recursos hasta su muy católica majestad se vio obligado a buscar fuera de la fe. De hecho, para manejar su comercio exterior y aprovisionar sus flotas recurrió a los comerciantes luteranos de Hamburgo que, aunque herejes, eran, al menos, neutrales y subditos de nombre de su primo, el emperador. Durante toda una generación, la luterana Hamburgo fue la capital mercantil del imperio español. Allí se centralizaba el comercio del azúcar del Brasil, el de especias de Quito. Por su intermedio, el rey de España recurría a la industria de Alemania, al comercio del Báltico. Por su intermedio, sus colonias de ultramar se abastecían de manufacturas, a cambio de los metales preciosos que financiaban la guerra. Por su intermedio, se equipaban las armadas sucesivas con las cuales esperaba conservar sus colonias y reconquistar la Europa septentrional.

10 El carácter y la historia de Hans de Witte han sido revelados por Antón Ernstberger, *Hans de Witte Finammann Wallensteins (Vierteljahrsschrift für Sozial- u. Wirtschaftsgeschichte. Beiheft, 1954)*.

Pero cuando miramos a Hamburgo más de cerca, ¿qué encontramos? En cuanto a números, los alemanes luteranos forman, sin duda, la mayoría; pero en calidad los eclipsan los holandeses calvinistas. En vano España procuró evitar la dependencia de los odiados rebeldes, empleando a comerciantes hanseáticos; los comerciantes hanseáticos, vistos de cerca, son holandeses o agentes de holandeses. Fueron holandeses, no hamburgueses de nacimiento, los que fundaron en 1619 el Banco de Hamburgo y compusieron las tres cuartas partes de sus mayores depositantes. En 1623, cuando el gobierno español se dejó caer sobre los barcos extranjeros surtos en sus puertos, resultó que no menos de 160 naves "hanseáticas" eran en realidad holandesas. Al ocupar a las ciudades hanseáticas luteranas, España sólo ocultaba su verdadera dependencia de sus enemigos declarados, los holandeses calvinistas.¹¹

Mientras, en el frente renano, había que mantener a los ejércitos españoles. El rey de España necesitaba un capitalista capaz de movilizar las minas de sal de Franco-Condado, como De Geer lo había hecho con las minas de cobre de Suecia y De Witte con las de hierro de Bohemia. Encontró al hombre que le hacía falta: Francisco Gremos, suizo calvinista de Berna, prestamista y banquero de Genova, quien administró las reales minas de sal y con sus préstamos sostuvo a las fuerzas españolas. Los demás clientes de este De Witte suizo eran los otros enemigos del protestantismo europeo: el emperador y aquella duquesa de Saboya, hermana de la reina Enriqueta María, a quien la historia recuerda principalmente por la masacre de los santos de Dios, los protestantes de los valles piamonteses.¹²

Así, a mediados del siglo XVII, encontramos que tanto en los países católicos como en los protestantes, los calvinistas son en verdad los grandes empresarios. Constituyen una fuerza internacional, la *élite* económica de Europa. Sólo ellos, al parecer, pueden movilizar el comercio y la industria, y al hacerlo manejan grandes sumas de dinero ya sea para financiar ejércitos o para reinvertir en otras grandes empresas económicas. Frente a estos hechos, es fácil imaginar una conexión directa entre su religión y su actividad económica; sin embargo, antes de precipitarnos a esta conclusión, haríamos bien en examinar más de cerca el

11 Véase Kellenbenz, *Spanien, die nördlichen Niederlande*, pp 308, 315; E. Baasch, "Hamburg u. Holland im 17ten u. 18ten Jahrhundert", en *Hansische Geschichtsblätter*, 1910, XVI, 55-56.

12 Acerca de Grenus, véase Barón de Grenus, *Notices biographiques sur les Grenus* (Ginebra, 1849).

cuadro que hemos esbozado. Debemos aplicar las pruebas históricas que Weber, el sociólogo, pasó por alto. En particular, debemos preguntarnos: ¿cuál fue el común denominador de los empresarios calvinistas efectivos que conocemos? ¿Era un calvinismo del tipo que define Weber? Y si no, ¿qué cosa era?

Pues bien, los hombres que hemos nombrado no fueron todos por cierto calvinistas ortodoxos. Louis de Geer sí lo fue; siempre mostró una devoción calvinista firme e ilustrada, desde la época en que en la La Rochelle hizo el voto de servir a Dios con lo que pudiese ganar en una vida de comercio virtuoso. Patrocinó a estudiosos calvinistas, ayudó con generosidad a ministros calvinistas desposeídos y parece que en toda su vida de industrial jamás abasteció a un enemigo de la causa calvinista. Pero en tal devoción calvinista desembozada Louis de Geer es una excepción. Su contraparte Hans de Witte, aunque calvinista confeso hasta el fin, fue el peor calvinista que se podía ser. No sólo sirvió a los jesuitas y a las potencias católicas en contra del protestantismo europeo, sino hizo bautizar a su hijo en la fe católica, con Wallenstein, el terror de los protestantes europeos, de padrino. El calvinista suizo Francisco Gremos no lo hizo mucho mejor. En cuanto a Herwarth, ni siquiera es seguro que haya sido calvinista. Como subdito francés naturalizado, contaba como "hugonote"; pero cuando se hizo francés ya era maduro. Había nacido alemán, de familia luterana, y Mazarino lo encontró al servicio de un príncipe luterano. Era probablemente luterano.¹³

El propio Weber, desde luego, no admitiría como criterio la sola ortodoxia doctrinal. Su calvinista no era creyente estricto ni siquiera observante de su religión, sino un tipo social cuyo carácter, aunque formado inicialmente por las enseñanzas calvinistas, podía apartarse de ellas con facilidad. Lo que debemos buscar, para confirmar su teoría, no es solamente la fe religiosa sino el depósito moral de fe que puede quedar aunque la fe haya desaparecido. Para Weber este depósito moral del calvinismo era el "ascetismo mundano": la vida frugal, negarse a comprar tierras o títulos, desprecio por la vida "feudal". Cuando buscamos este depósito moral en nuestros empresarios calvinistas del siglo XVIII, lamentablemente, recibimos otra desilusión. En la vida real, todos los grandes empresarios llevaban una vida magnífica. Los comerciantes calvinistas holandeses no compraron quizá tierras en Holanda, donde había tan poca tierra que

13 Georg Herwarth, bisabuelo de Barthélémy, encabezó el partido luterano en Augsburgo en la época de la Guerra de Esmalcalda.

comprar, pero en el extranjero compraron sin tasa. Incluso Louis de Geer adquirió tierras en Suecia, "cuya extensión superaba la de los dominios de muchos pequeños príncipes alemanes". Adquirió también un título de nobleza y fundó una de las casas nobles más grandes de Suecia. Lo mismo hicieron los demás capitalistas holandeses en Suecia, los hermanos Momma, Peter Spiering, Martin Wewitzers, Conrad van Klaenck. Hans de Witte adquirió nobleza hereditaria y extensas tierras en Bohemia; en la cumbre de su éxito era dueño de tres baronías, doce casas solariegas (*Höfe*), quince solares y cincuenta y nueve aldeas. Barthélémy d'Herwarth mostró aun menos ese ascetismo puritano que caracteriza al tipo ideal de Weber. Como casa de ciudad compró en 180.000 libras la mansión d'Epersion y luego, como al parecer este palacio de un duque y par de Francia no bastaba para sus gustos espléndidos, escandalizó a la sociedad parisiense al demolerlo y reconstruirlo en escala más grandiosa todavía. Como casa suburbana compró la casa de Gondi, en St. Cloud, donde Catalina de Médicis había dado sus fiestas y donde Enrique III fue asesinado, y se la revendió a la corona en 250.000 libras. Como casa de campo compró el castillo de Bois-le-Comte, en un tiempo residencia del cardenal Richelieu, de Gastón d'Orléans y de La Grande Mademoiselle. En tales ambientes el financista protestante atendía a la realeza y complacía, con sus amigos, aquella pasión por el juego que le era tan famosa y censurada, aun en la indulgente corte de Luis XIV. Así eran los hombres de carne y hueso cuyo tipo abstracto caracterizó Weber como "ascetismo mundano racional".

Si a los grandes empresarios calvinistas de mediados del siglo XVII no los unía la devoción calvinista, ni aun su supuesta expresión social, ¿qué cosa los unía? Si los examinamos con atención, pronto observamos algunos hechos evidentes. Primero, ya fueran calvinistas buenos o malos, casi ninguno de ellos era nativo del país en que actuaba. Ni Holanda ni Escocia ni Ginebra ni el Palatinado, las cuatro sociedades calvinistas obvias, produjeron empresarios propios. La enseñanza calvinista obligatoria con que se adoctrinaba a los nativos de esas comunidades no tuvo ese efecto. Casi todos los grandes empresarios eran inmigrantes. Segundo, la mayoría de estos inmigrantes eran holandeses; algunos, tal vez, eran calvinistas sólo porque eran holandeses.

De Geer, los hermanos Momma, Spiering en Suecia, la familia Marcelis en Dinamarca, Hoeufft en Francia, De Witte en Bohemia, fueron todos holandeses. Los pseudohanseáticos de la costa del Báltico, los comerciantes de creciente prosperidad de las ciudades renanas, eran mayormente *holandeses*. "Podemos decir con propiedad", escribe la mayor autoridad en la materia, "que el antiguo sistema de la Liga Hanseática se entretejió con su nuevo sistema, el cual trajo a todas esas ciudades a depender curiosamente de

empresarios holandeses.¹⁴ Incluso si nos acercamos más aun, descubrimos que estos holandeses provenían en general de una determinada clase dentro de la república holandesa. Aun allí eran inmigrantes o lo habían sido sus padres. O bien eran "flamencos", es decir, inmigrantes de las provincias meridionales ahora dominadas por España, o bien eran del principado-obispado de Lieja.

La medida en que la nueva prosperidad de Amsterdam, posterior a 1600, se construyó gracias a *emigres* de Amberes es bien conocida. En el siglo XVI Amsterdam era un puerto pesquero y de carga; tuvo escasa importancia en el mundo del comercio internacional y de las altas finanzas hasta la reconquista de Amberes por Alejandro Farnesio, en 1585. La forma más antigua de seguro marítimo nació allí, en 1592, introducida probablemente por los sureños, más refinados: el famoso Isaac de Maire, de Tournai, y Jacobo de Velaer, de Amberes, que se contaron entre sus signatarios. Antes de 1600 no había banqueros en Amsterdam. El Banco de Amsterdam, fundado en 1609, y la Bolsa de Amsterdam, fundada en 1611, debieron su existencia a la inmigración "flamenca" y se basaron en modelos meridionales, católicos. La Compañía Holandesa de las Indias Occidentales era una empresa casi totalmente flamenca. Peter Lintgens, uno de los fundadores de la Compañía Holandesa de las Indias Orientales, trajo desde Amberes su firma naviera y de seguros, con sus conexiones internacionales. Los más famosos entre los grandes empresarios de Holanda de la época -Issac de Marie, Dirck van Os, Baltazar Moucheron, Bautista Oyens, Peter Lintgens, Willem Usselinex, Isaac Coymans, Johan van der Veken- eran todos flamencos. Fueron ellos, mucho más que los holandeses nativos, quienes iniciaron el súbito portento de la prosperidad holandesa.¹⁵

Si bien fueron flamencos los que construyeron la nueva prosperidad de Holanda, también fueron flamencos los que, desde Holanda, formaron la

14 Kellenbenz, *Spanien, die nörderlichen Niederlande*, etc., p. 308.

15 Acerca de esta dependencia de Amsterdam (y la diáspora holandesa en general) frente a la experiencia previa de Amberes, véase H. Pirenne, *Histoire de Belgique*, IV, 540; Barbour, *Capitalism in Amsterdam*, pp. 15-16, 24; Kellenbenz, "Spanien, die nörderlichen Niederlande", pp. 309-10 y *Unternehmerkreiße*, pp. 149, 342-3; A. E. Sayous, "Die grossen Handler u. Kapitalisten in Amsterdam", en *Weltwirtschaftliches Archiv*, XLVI y XLVII (1937-8); W. J. van Hoboken, "The Dutch West India Company: the Political Background of its Rise and Decline", en *Britain and the Netherlands*, J. S. Bromley y E. H. Kossmann, eds. (1960).

élite de empresarios holandeses calvinistas en el resto de Europa. La vida de negocios de Hamburgo, como hemos visto, estaba dirigida por holandeses, pero estos holandeses, como pronto descubrimos, eran en gran parte flamencos. Treinta y dos entre los cuarenta y dos mayores depositantes del Banco de Hamburgo eran holandeses, pero de esos treinta y dos a lo menos diecinueve eran flamencos. De las treinta y seis familias que controlaban el comercio peninsular, base de la fortuna espectacular de Hamburgo a comienzos del siglo XVn, casi las dos terceras partes venían de Amberes y las demás de Lieja o del país industrial valón. En Suecia De Geer y en Bohemia De Witte eran tenidos por holandeses, pero de nacimiento; el primero era de Lieja y el segundo, flamenco de Amberes. De los holandeses que se fueron a Francfort, los más prósperos eran los flamencos. Ya en 1600 tenían una mayoría de dos tercios en su oligarquía dominante; fueron ellos quienes, al decir de su historiador, hicieron del período 1585-1603 "la segunda edad de oro de Francfort como colonia belga", "la ciudad hija de Amberes".¹⁶ En Emden, el comercio estaba en gran parte en manos de gente de Amberes.¹⁷ A todo lo largo del Rin eran empresarios de Amberes los que, trayendo consigo a sus operarios refugiados, instalaron primero la industria textil y luego las extractivas, creando así una nueva prosperidad para los nativos católicos.¹⁸ Hasta en la Suiza de Calvino, no fueron calvinistas suizos los que crearon las nuevas industrias; durante un siglo entero, después de Calvino, no hay un solo empresario suizo importante. Francisco Grenus, que prosperó en los años de 1640, fue el primero, siempre que haya nacido en Suiza y no fuera un inmigrante valón.¹⁹ La industria de Suiza fue obra casi total de inmigrantes, de los cua-

16 A. Dietz, *Frankfurter Handelsgeschichte*, I (1910), 63-69, 303-6; II (1921), 1-45; G. Witzel, "Gewerbegeschichtliche Studien zur niederländischen Einwanderung in Deutschland im 16ten Jahrhundert", en *Westdeutsche Zeitschrift*, 1910.

17 Bernhard Hagedorn, *Ostfrieslands Handel u. Schifffahrt im 16ten Jahrhundert* (Berlín, 1910), I, 124-30.

18 W. Sarmenhaus, *Die Festsetzung der niederländischen Religions-Flüchtlingen in 16ten Jahrhundert im Wesel* (Wesel, 1913). Paul Koch, *Der Einfluss des Calvinismus und des Mennonitentums auf der niederrheinischen Textilindustrie* (Krefeld, 1928).

19 El Barón de Grenus *Notices biographiques*, dice que Francois Grenus era nativo de Morges, en el Pays de Vaud; pero H. Luthy, *La banque protestante en France*, se refiere a él como inmigrante de Armentières.

el más espectacular fue quizás el judío converso Marcos Pérez, quien ofreció hacer de Basilea el nuevo centro económico, a expensas de su ciudad natal abandonada, Amberes.²⁰ En el Palatinado calvinista fue la misma cosa.²¹ Aun en Escocia, donde el clero calvinista se oponía enérgicamente a toda empresa económica, fueron los inmigrantes flamencos quienes, en 1588, procuraron establecer la industria textil, base del capitalismo industrial moderno.²²

Sería fácil multiplicar los ejemplos. El patrón general está claro. Cuando Weber observa, como prueba de su tesis, que en Hamburgo la familia de empresarios más antigua era calvinista y no luterana, o cuando Sligsby Bethel registra que eran "reformados" y no luteranos los hombres de negocios activos de las ciudades del norte de Alemania que él conocía, simplemente están dejando constancia del hecho de la dispersión holandesa, o mejor dicho, flamenca. Y aunque los así dispersos eran en buena medida calvinistas, no eran forzosamente todos calvinistas. Su lugar de nacimiento se repite con más constancia que su religión. Así, pues, los más ricos entre todos los refugiados que llegaron a Francfort eran los denominados martinistas, luteranos de Amberes; una decena de ellos, se nos dice, podía comprar a todos los calvinistas juntos. En cualquier momento, a partir de 1580, el hombre más rico de Francfort era probablemente luterano, pero luterano de Amberes. También en Hamburgo, algunos de los comerciantes holandeses inmigrantes eran luteranos, como los De Meyer y los Matthiesen. En Colonia los dos empresarios inmigrantes más grandes, Nicolás de Groóte y Georg Kessler, no eran calvinistas sino católicos; pero venían de Amberes. Aun en la calvinista Holanda, uno de los más grandes inmigran-

20 Acerca de los inmigrantes a Suiza, véase J. C. Morikofer, *Geschichte der evangelischen Flüchtlinge in der Schweiz* (Leipzig, 1876), pp. 30-42; A. E. Sayous, "Calvinisme et capitalisme á Genève", en *Annales d'histoire économique et sociale*, 1953; Walter Bodner, *Der Einfluss der Refugianteneinwanderung von 1500-1700 auf die schweizerische Wirtschaft* (Zurich, 1946); y las historias de Basilea de T. Geering (1886), R. Wackernagel (1907-16) y Paul Burckhardt (1942).

21 Véase Eberhard Gothein, *Wirtschaftsgeschichte der Schwarzwaldes* (Estrasburgo, 1892), I, 67 y sigs.; Richard Frei, *Die Bedeutung der niedereländischen Einwanderer für die wirtschaftliche Entwicklung der Stadt Hanau* (Hanau, 1927); Paul Koch, *Der Einfluss des Calvinismus*.

22 Acerca de la oposición de la Iglesia de Escocia frente al progreso, véase W. L. Mathieson, *Politics and Religion: a Study in Scottish History* (Glasgow, 1902), II, 202-3; H. G. Graham, *The Social Life of Scotland in the Eighteenth Century* (1906), pp. 159-62. Sobre la introducción de tejedores flamencos por la villa de Edimburgo, véase *Burgh Records of Edinburgh 1573-89* (Edimburgo, 1882), p. 530.

tes flamencos, Johan van der Veken, empresario de Rotterdam, era católico, pero católico de Amberes. Del mismo modo, los fundadores de las nuevas industrias extractivas no eran forzosamente calvinistas, pero sí eran generalmente de Lieja. El padre de De Geer era católico cuando emigró de Lieja. La industria del hierro vizcaína fue organizada por aquel príncipe de los industriales de Lieja, Jean Curtius. El más grande pionero de la industria extractiva de la Renania, Jean Mariotte, era católico, pero católico de Lieja. Está claro que a todos estos hombres los unía su origen flamenco o de Lieja, más que sus creencias religiosas.²³

Establecido este hecho, pronto se presentan otras líneas de investigación. En vez de mirar principalmente a la religión de los empresarios, podemos mirar a sus lugares de origen. Y al hacerlo así, al dejar de mirar únicamente a los calvinistas que hay entre ellos, pronto vemos que no están limitados a Flandes. Si analizamos la clase empresarial de las nuevas ciudades "capitalistas" del siglo XVII, vemos que la clase, en su conjunto, se compone predominantemente de inmigrantes y que esos inmigrantes provienen fundamentalmente de cuatro zonas. Primero están los flamencos, por cuyo calvinismo Weber defendió, en última instancia, su tesis.²⁴ Segundo, los judíos de Lisboa y Sevilla, a quienes Sombart opuso como rivales de los calvinistas de Weber.²⁵ Tercero, los alemanes del sur, principalmen-

23 Acerca de Francfort, véase Dietz, *Frankfurter Handelsgeschichte*; acerca de Colonia, H. Thimme, "Der Handel Kölns am Ende des 16ten Jahrhundert und die internationale Zusammensetzung der Kölner Kaufmannschaft", en *Westdeutsche Zeitschrift für Geschichte und Kunst*, XXXI (1912); acerca de Van der Veken, E. Wiersum, "Johan van der Veken, koopman en banker te Rotterdam, 1583-1616", en *Verslagen der Maatschappij, der Nederl. Letterskunde*. 1912. Respecto de Curtius, véase J. Lejeune, *La Formation du capitalisme moderne dans la Principauté de Liège au 16e siècle* (París, 1939); acerca de la familia Mariotte, J. Yemaux, *La Métallurgie liégeoise et son expansion au 17e siècle* (Lieja, 1939).

24 Weber después declaró que cuando había dicho "que el calvinismo señala la yuxtaposición de la piedad intensa y el capitalismo, dondequiera que se encuentre", se refería sólo al "calvinismo de la diáspora", *Archiv für Sozialwissenschaft u. Sozialpolitik*, XXV, 245 n. 5. Pero, en el hecho, fuera de una oración citada, entre paréntesis, de Gothein, en su obra original Weber nunca se refirió al calvinismo de la diáspora y sus argumentos están tomados, casi exclusivamente, de escritores puritanos ingleses.

25 O más bien, deberíamos decir, los emigrantes peninsulares, que eran en su mayoría judíos; porque así como los flamencos que emigraron no eran todos calvinistas, los emigrados de Lisboa y Sevilla no eran todos judíos. La

te de Augsburgo. En cuarto lugar, están los italianos, principalmente de Como, Locarno, Milán y Lucca. De un lugar a otro las proporciones varían. En Hamburgo y el Báltico, donde los ha estudiado sistemáticamente Kellenbenz, los flamencos predominan, seguidos de los judíos. La geografía y el antiguo vínculo español explican fácilmente esta situación. En Francia encontramos mayor número de alemanes meridionales, llegados por intermedio de las sucursales de las grandes firmas familiares de Augsburgo, en el siglo XVI. Tales fueron Barthélémy d'Henvarth, quien vino por Lyon, y el católico Eberhard Jahach, famoso por su magnífica galería de cuadros, llegado por Colonia.²⁶ En Suiza prevalecían los italianos: Turretini, Duni, Balbani, Arnolfini, Burlamacchi, Caladrini, Minutoli, Diodati, Appiani, Pellizari, éstos y no los discípulos locales de Calvino fueron los primeros creadores de la prosperidad suiza, y continuaron creándola sin gran ayuda de los nativos fanáticos, hasta que los reemplazó o los reforzó una nueva inmigración: la de los hugonotes franceses.

Amberes, Lieja, Lisboa, Augsburgo, Milán, Lucca... basta recitar estos nombres para ver lo que ocurrió. Son nombres grandes en la historia económica europea. En la víspera de la Reforma fueron los herederos del capitalismo medieval, los iniciadores, llenos de promesa, del capitalismo moderno. Porque el capitalismo en gran escala, antes de la revolución industrial, dependía del comercio a larga distancia y de dos grandes industrias, la del paño y la de minerales. En la Edad Media, gracias al comercio de larga distancia de Italia, creció la industria textil en ese país y en su depósito septentrional: Flandes. A partir de la acumulación financiera que así se creó, los capitalistas tanto de Italia como de Flandes pudieron movilizar la industria extractiva de Europa, más costosa todavía, pero, en último término, más rentable aun que la otra. Ya en 1500 todas las técnicas del capitalismo industrial se concentraban en unas pocas ciudades extendidas a lo largo de la antigua ruta serrana de Flandes a Italia. En un extremo quedaba Amberes, heredera de Brujas y de Gante, cabeza de la antigua industria textil flamen-

familia Ximenes, sobre la cual ha escrito Kellenbenz, *Unternehmekräfte*, pp. 146, 185, 253, no eran marranos; eran católicos firmes, que no tenían ningún motivo religioso para emigrar.

26 Acerca de los alemanes meridionales en Lyon, véase K. Ver Hees, "Die oberdeutsche Kaufleute in Lyon im letzten Viertel des 16ten Jahrhunderts", *Vierteljahrsschrift für Sozial- und Wirtschaftsgeschichte*, 1934. Hubo también una colonia en Marsella; véase A. E. Sayous, "Le Commerce de Melchior Manlich et Cie d'Augsburg á Marseilles", en *Revue historique*, CLXXVI (1935), 389-411.

ca y financista de la industria extractiva de Lieja; al otro extremo estaban las ciudades italianas: Venecia y Genova, ciudades comerciales y financieras; Milán y Florencia, ciudades industriales. A éstas se habían agregado últimamente dos nuevos centros. Ausburgo, cuya industria textil alzó la inmensa superestructura de la familia Fugger y otras, y les permitió rivalizar, incluso, con Amberes, al concentrar en sus manos la industria extractiva de Europa central y Lisboa, capital de un nuevo imperio comercial mundial, con posibilidades de comercio de larga distancia jamás antes soñadas. Estos eran en 1500 los centros del capitalismo europeo. En una forma o en otra, entre 1550 y 1620 casi todos estos centros sufrieron convulsiones y las técnicas secretas del capitalismo pasaron a otras ciudades para su aplicación en otras tierras.

Esta no es, por cierto, la visión alemana. Marx, Weber, Sombart, todos creían que en el siglo XVI se había inventado una nueva forma de capitalismo. La producción medieval, en su opinión, no era sino "producción chica". No fue sino con la Reforma, en opinión de ellos, que se hizo posible la producción industrial en gran escala. La Reforma, el capitalismo industrial y el auge económico de las potencias protestantes fueron sincrónicos. Después fue fácil descubrir vínculos causales. Hoy, sin embargo, pocos estudiosos creen en este repentino surgimiento del capitalismo industrial en el siglo XVI. Sabemos demasiado acerca del capitalismo medieval italiano y flamenco.²⁷

27 Es interesante observar el origen estrechamente alemán de la teoría de Weber. Sus antecesores fueron también alemanes. Fue W. Endemann, en su gran obra *Studien in der romanisch-kanonistischen Wirtschafts- u. Rechtslehre* (Berlín. 1874-83), quien escribió que hizo falta la revuelta protestante para librar el capitalismo europeo del puño represivo de la Iglesia Católica, y fue L. Goldschmidt, en su *Universalgeschichte des Handelsrechts* (Stuttgart, 1891), p. 139, quien diseminó la engañosa declaración que, en la Edad Media, *homo mercator vix aut numquam potest placere Deo*. La declaración de Endemann fue criticada, en su época, por Sir W. Ashley, *Introduction to Economic History*, II (1890), 377 y sigs.; pero sigue vigente, como se ve por la explicación extrema del caso en Benjamín N. Nelson, *The Idea of Usury* (Princeton, 1949). La fatal difusión de la declaración de Goldschmidt, una vez que Pirenne la recogió, se ve en J. Lestocquoy, *Les Villes de Flandre et d'Italie* (París, 1952), pp. 195-6. El punto de partida inmediato de Weber, la única comprobación concreta que aparece en su obra, fue un estudio estadístico de la educación católica y protestante en Badén, por Martín Offenbacher. Kurt Samuelson, *Ekonomi och Religion* (Estocolmo, 1957), pp. 146-57, ha puesto en duda esas estadísticas. A. Saporì, *Le Marchand italien du moyen age* (París, 1944) señala placenteramente la aplicación exclusivamente alemana de la teoría de Weber.

Las empresas de Benedetto Zaccaria en Génova, De Roger de Boinebroke en Gante, de los grandes comerciantes de paños y banqueros de Florencia, eran tan "racionales" en sus métodos, tan "burocráticas" en su estructura, como cualquier capitalismo moderno;²⁸ y si bien los fundadores de estas empresas medievales fueron a veces bribones, "capitalistas-aventureros judíos" y no "ascetas mundanos", pues así también (ahora lo sabemos) fueron los De Geers y De Wittes calvinistas del siglo XVI. La idea de que el capitalismo industrial en gran escala fue un imposible ideológico, antes de la Reforma, quedó destruida por el simple hecho de que existió. Hasta que se inventó la máquina de vapor, su alcance fue tal vez limitado, pero dentro de ese alcance llegó probablemente a su cumbre más alta en la época de los Fugger. Después hubo convulsiones que obligaron a los grandes capitalistas a emigrar, con sus talentos y sus obreros, a otros centros. Pero no hay motivo alguno para suponer que esas convulsiones, fueran las que fuesen, crearon un nuevo tipo de hombre o permitieron un nuevo tipo de capitalismo, imposible antes. De hecho, las técnicas del capitalismo que se aplicaron en los países protestantes no eran nuevas. El siglo que va de 1520 a 1620 es singularmente estéril en cuanto a procedimientos nuevos. Las técnicas que los flamencos trajeron a Holanda, Suecia, Dinamarca, o los italianos a Suiza y Lyon, eran las antiguas técnicas del capitalismo medieval, perfeccionadas en el umbral de la Reforma y aplicadas en lugares distintos. Eso es todo.

Pero ¿es eso de veras todo? Al decirlo así tal vez hemos despejado el ambiente, pero no hemos resuelto el problema. Para Marx, Weber, Sombart, que tenían a la Europa medieval por no capitalista, el problema estaba en descubrir por qué se creó el capitalismo en el siglo XVI. Para nosotros, que estimamos que la Europa católica, por lo menos hasta la Reforma, era perfectamente capaz de crear una economía capitalista, la pregunta es ¿por qué, en el siglo XVI, tantos de los agentes esenciales de una economía semejante, no sólo empresarios sino también obreros, abandonaron los antiguos centros en tierras católicas y emigraron a centros nuevos, predominantemente en tierras protestantes? Y se trata siempre, en gran medida, de un problema de religión. Podemos señalar muchos motivos no religiosos: la presión de las restricciones de los gremios en los centros antiguos; la facilidad con que empresarios y obreros (al contrario de terratenientes o

28 Acerca de Zaccaria, véase R. S. López, *Genova marinara del ducato: Benedetto Zaccaria, ammiraglio a mercante* (Mesina, 1933); sobre Boinebroke, G. Espina, "Jehan Boinebroke, bourgeois et drapier doualsien", en *Vierteljahrschrift für Sozial- u. Wirtschaftsgeschichte*, 1904.

campesinos) pueden migrar; las nuevas oportunidades que se estaban presentando en el norte. Pero estos motivos, que pueden explicar casos particulares, no pueden explicar el movimiento general. Porque, al fin y al cabo, estos hombres, en su mayoría, aunque les resultara fácil emigrar, no lo hicieron voluntariamente. Fueron expulsados. Y fueron expulsados por su religión. Los italianos que cruzaron los Alpes, huyendo de Milán o Como, eran en gran parte comerciantes en paños y obreros textiles temerosos de la persecución por sus ideas religiosas. Los italianos de Lucca que fundaron en Suiza la industria de la seda eran comerciantes en seda que sintieron la presión de la Inquisición romana, no sobre sus telares sino sobre sus opiniones "herejes".²⁹ Los flamencos que salieron de Holanda hacia el norte eran o bien obreros de la industria rural de paños que huían del Tribunal de Sangre, de Alba, o habitantes de Amberes a quienes Alejandro Farnesio dio a elegir entre el catolicismo o el exilio.³⁰ A todos estos hombres, que en el pasado habían trabajado, o cuyos antepasados habían trabajado, apaciblemente en la Flandes y la Italia católicas, ahora les resultaba imposible acomodarse más al catolicismo; los motivos económicos tal vez señalaron el camino, pero la religión los empujó. La pregunta que nos cabe hacer es: ¿que había ocurrido para que se creara este nuevo abismo entre el catolicismo del siglo XVI y los empresarios y obreros del siglo XVI, un abismo desconocido del todo para la Iglesia medieval y para los empresarios y obreros medievales?

Frente a esta interrogante, conviene preguntar cuál era la actitud religiosa de los que participaban activamente de la vida económica en 1500. Podemos definirla básicamente, a falta de término mejor, como "erasmismo". Ojalá pudiera encontrar una palabra mejor, que fuera claramente aplicable a Italia además de Europa septentrional (porque las características eran generales), pero no puedo. Quiero dejar en claro, por tanto, que al hablar de erasmismo no me refiero concretamente a las doctrinas de Erasmo, sino a aquellas opiniones generales a las que los primeros reformistas, particular-

29 Acerca de la emigración de Lucca, véase A. Pascal, "Da Lucca a Ginevra", en *Rivista Storica Italiana*, 1932-5.

30 El examen de los lugares de origen de los emigrantes de Flandes a Francfort, Hamburgo, etc., indica que los inmigrantes pobres eran principalmente obreros de las ciudades valonas mineras y manufactureras de vestuario, en tanto que los inmigrantes ricos venían predominantemente de Amberes. La migración en masa de los obreros del paño, de Hondschoote a Leiden, es el tema del estudio de E. Coomaert, *Un Centre industriel d'autrefois: la draperie-sayetterie d'Hondschoote* (París, 1930).

mente Erasmo, dieron forma definida. Estos erasmistas eran cristianos y católicos, pero rechazaban o hacían caso omiso de buena parte del nuevo aparato externo del catolicismo oficial; un aparato que, como absorbía energía, consumía tiempo e inmovilizaba bienes, sin tener una relación forzosa con la religión, desagradaba por igual a los hombres educados, a los piadosos y a los activos. De modo que en lugar de la "religión mecánica" y del monasticismo que había llegado a representarla, los erasmistas pregonaban el "cristianismo primitivo", la devoción privada, el estudio de la Biblia; y creían fervientemente en la santificación de la vida seglar. Contra las exageradas pretensiones del clero, en el sentido de que el estado sacerdotal o monástico era, de por sí, más santo que el estado laico, el laicado exaltaba el estado conyugal, no como una mera concesión a la bajeza de la naturaleza humana sino como un estado religioso no menos santo que el celibato clerical; y exaltaban la vocación laica, si la santificaba la fe interior en su ejercicio diario, como no menos santa que la vocación sacerdotal. Esta fe en el valor religioso positivo de una vocación de laicado fue lo que abrazó Weber como la esencia de la "ética protestante", la condición necesaria del capitalismo industrial. Consecuente con su visión de una idea nueva y revolucionaria en el siglo XVI, Weber la atribuyó, en su forma verbal a Lutero y, en su verdadera importancia, a Calvino. Pero en el hecho, aunque Weber sin duda tenía razón al ver en la idea de la "vocación" un ingrediente indispensable en la creación del capitalismo, indudablemente se equivocó al suponer que esta idea fuera puramente protestante. Se sabe que su razonamiento filológico está errado. Y, en verdad, la idea era cosa común antes del protestantismo. Se presenta constantemente en las obras de Erasmo, quien sin cesar alaba la verdadera piedad interior del laico activo en su vocación, por encima de la complacencia de los monjes indolentes, quienes se atribuyen mayor santidad por el hábito que visten o por las "devociones mecánicas" que practican.

En todo esto no hay, por cierto, nada que sea expresamente hereje. Llevado al extremo, el erasmismo podía subvertir el orden clerical establecido. Puesto en práctica, habría disminuido el número de clérigos, reducido su influencia sobre los laicos, recortado sus medios de propaganda, bloqueado las fuentes de su riqueza. Pero como lo provocaban sólo la cantidad indecente de clérigos, el poder y la riqueza indecentes que ostentaban, no era probable que, en tiempos normales, se llevase al extremo. Tampoco era una doctrina, o más bien dicho, una actitud mental, exclusiva de las clases mercantiles. Era una actitud que atraía a los laicos educados en general. Erasmo tenía amigos y patronos entre los príncipes y sus funcionarios, incluso entre el clero, además de las clases mercantiles. En un sentido, sin embargo, era una actitud particular de la *bourgeoisie*. En tiempos de

crisis, los príncipes erasmistas (como Carlos V) recordarían su "razón de Estado": podrían (como El) llevarse a la tumba su erasmismo privado, pero vacilarían antes de atacar los intereses creados de la Iglesia, tan entretendidos con los del trono, y también del orden social. Los oficiales y abogados erasmistas, como clases, seguirían a su príncipe. El clero erasmista, como clase, se iría con la Iglesia. Entre las clases educadas, las clases urbanas, mercantiles, no los grandes recaudadores de impuestos ni los contratistas, económicamente ligados a la Corona o a la Iglesia, sino los empresarios verdaderamente independientes y autosuficientes, quedaban en libertad para seguir su filosofía hasta su conclusión lógica, de verse obligados a hacerlo.

En los decenios de la Reforma se vieron obligados a hacerlo. En esos años, los abusos de la Iglesia empujaron a sus críticos hasta el extremo y los erasmistas, donde quiera que estuvieran, se vieron obligados a rendirse a la discreción o reconocerse herejes. Si optaban por este último recurso, se hacían calvinistas. Porque Calvino, mucho más de lo que generalmente se reconoce, fue el heredero de Erasmo; heredero en una época más intolerante, eso sí -el heredero que tiene que luchar por su herencia- y cuyo carácter cambia debido a la lucha; pero siempre, en lo esencial, heredero. Si seguimos su carrera o leemos sus obras, recordamos constantemente a Erasmo. Calvino se crió con las enseñanzas de Erasmo. Publicó su gran obra en la última ciudad de Erasmo. Algunos de sus escritos son casi plagios de Erasmo. Como Erasmo, y al contrario de Lutero, Calvino creía en una iglesia visible reformada; no había que destruir la jerarquía sino purificarla, hacerla más eficiente, más dinámica. Y en todas partes, la *bourgeoisie* erasmista, si no renunciaba del todo a sus opiniones erasmistas, se volvía al calvinismo como única manera de defenderlas. La aristocracia mercantil de Venecia, conservando intacta su constitución republicana, pudo conservar su carácter antiguo, ni papista ni protestante. Pero sus colegas de Milán, Como y Lucca, no. Así que los más independientes entre ellos pasaron paulatinamente al calvinismo, o al menos, al cruzar los Alpes a Suiza, aceptaron (con las reservas privadas que tuvieran) el liderazgo público de los calvinistas, la única Internacional que podía brindar protección y coherencia a un grupo de minoría urbana cuya propia fuerza se hallaba no en los números sino en su calidad moral e intelectual.

Y se produjo el cambio. No fue que el calvinismo creara un tipo nuevo de hombre, que a su vez creó el capitalismo; fue, en cambio, que la antigua *élite* económica de Europa se vio empujada a la herejía, porque la actitud mental que le había pertenecido durante generaciones, y que había sido tolerada durante generaciones, de pronto, en algunos lugares, fue declarada hereje e intolerable. Si la Iglesia Romana y el Estado español no hu-

hieran resuelto súbitamente perseguir las opiniones de Erasmo y de Vives, de Ochino y Vermigli, Castello y Sozzini, las aristocracias mercantiles de Amberes, Milán, Lucca, hasta Sevilla³¹ a no dudarlo habrían continuado conservando su ortodoxia, como lo hizo la de Venecia, luciéndola, como antes, con una ligera diferencia. Pero en el hecho no ocurrió así. Los abusos de Roma empujaron a las aristocracias mercantiles a una postura que la aterrorizada Corte de Roma vio como clara herejía. La justificación por la fe, esta ortodoxia paulina que consagraba la "religión interior", la religión del laico sin sacerdotes, ¿no era ésta la misma doctrina que Lutero estaba usando para proclamar una revuelta en toda Europa, una revuelta contra Roma?

Podemos entender por qué Roma fue presa del pánico. Pero dejar la cuestión así, como si la reacción a una crisis transitoria hubiera creado un cambio importante en la economía europea durante tres siglos, sería de una superficialidad imperdonable. ¿Por qué, debemos preguntar, los príncipes laicos apoyaron el pánico sacerdotal?, y ¿por qué los empresarios calvinistas fugitivos abandonaron tan fácil y tan definitivamente los centros económicos de Europa? Porque, al cabo, la duración del pánico fue relativamente breve. Ciertos príncipes católicos (como lo demuestra el caso de De Witte) estaban dispuestos a hacer concesiones a los herejes económicamente valiosos, y pasada una generación, la mayoría de los empresarios calvinistas había perdido su pureza doctrinal. Si De Witte estaba dispuesto a servir a Wallenstein y a hacer bautizar a su hijo en la religión católica, si los mercaderes de Hamburgo estaban dispuestos a trabajar para el rey de España, no hay motivos para suponer que en una época más tolerante se hubieran negado absolutamente a volver a su antigua fe. Además, no siempre se hallaban cómodos en países calvinistas. El calvinismo tal vez comenzó como erasmismo armado para la guerra; en su primera generación quizás atrajo a la *élite* de Europa; pero de pronto, a medida que su base se ensanchaba, su carácter cambió y sus normas se relajaron. Ya en 1600 el calvinismo era la religión, no ya de los laicos ilustrados sino también de los nobles ambiciosos y pequeños señores campesinos; a menudo lo dominaba un clero fanático, poco mejor que los inquisidores monacales contra los cuales primero se elevó como protesta. Para escapar de tal compañía, los calvinistas intelectuales originales de-

31 Sevilla, la única gran ciudad mercantil de España, fue también el último centro del "erasmismo" español. Este quedó aplastado en 1558-9, con la gran purga del monasterio jeronimita de San Isidoro y la huida de dieciocho de sus monjes al extranjero, principalmente a Ginebra.

rivaron hacia el arminianismo en Holanda, al puritanismo laico sin confesión definida, en Inglaterra. Además, por el lado católico había surgido una nueva orden que procuraba reconquistar a la *élite* del laicado: la de los jesuitas, en quienes, en su primera generación, las antiguas órdenes monásticas, los dominicos y franciscanos, últimos bastiones contra la Reforma, habían acertado a ver a los peligrosos continuadores de aquel mensaje aborrecido, atenuadores del aparato clerical, halagadores de la fe laica, es decir, erasmistas.

Plantear este asunto significa alejarse mucho del campo de la mera doctrina. Significa hacer a la sociología preguntas amplias, sin respuesta hasta aquí. Preguntar no por qué las ideas de un Erasmo o de un Ochino alarmaban a la Corte de Roma en la época de la revuelta de Lutero, sino cuál fue la estructura del Estado contrarreformista que aplastó esa revuelta. Porque siempre volvemos a lo mismo: los empresarios calvinistas y aun judíos del norte de Europa, no fueron un brote nativo nuevo, fueron un brote antiguo trasplantado. Weber, que vio en el "espíritu del capitalismo" un elemento nuevo, invirtió el problema. La novedad no estaba en los empresarios como tales, sino en las circunstancias que los obligaron a emigrar. Y los hicieron emigrar no sólo los sacerdotes, por motivos doctrinarios, aunque ellos proporcionaron el pretexto y el organismo de expulsión, sino (puesto que la religión de Estado es una formulación de la ideología social) las sociedades que se habían endurecido en contra de ellos. En el siglo XVI Italia y Flandes, durante siglos enteros hogar del capitalismo comercial e industrial, cambiaron de tal modo su carácter social que ya no pudieron tolerar a los hombres que en el pasado habían hecho de ellas el corazón de Europa. La expulsión de los calvinistas de la zona de dominio o patrocinio español (porque ya en 1550 tanto Flandes como Italia habían quedado bajo el control de España) es un hecho social comparable con la expulsión de España, por el mismo tiempo, de aquellos otros elementos imposibles de asimilar socialmente: los moros y los judíos.

En otras palabras, debemos buscar la explicación de nuestro problema no tanto en el protestantismo y los empresarios expulsados, cuanto en el catolicismo y las sociedades que los expulsaron. Fue un cambio que se produjo predominantemente en países de la clientela española. Por ejemplo, no ocurrió en Francia, al menos hasta que Luis XIV expulsó a los hugonotes, con consecuencias tanto para la sociedad que los expulsó como para el resto de Europa notablemente parecidas a las de las expulsiones del siglo XVI. Por otra parte, el fenómeno no estuvo limitado al imperio español, pues encontramos una retirada semejante, cuando no la expulsión lisa y llana, en otros países católicos. Por ejemplo, hubo un éxodo

paulatino del principado-obispado de Lieja.³² Tampoco dependía exclusivamente de la religión. Lo dicho se comprueba en Italia, donde los empresarios católicos que habían conseguido mantenerse dentro de los límites ortodoxos estimaban que las condiciones de su prosperidad eran incompatibles, no con las doctrinas sino con las formas sociales de la Contrarreforma. El gran ejemplo, por supuesto, es Venecia. La sociedad mercantil católica de Venecia luchó con asombrosa solidaridad contra diversos intentos sucesivos de implantar las formas sociales de la Contrarreforma. La resistencia de la república, a comienzos del siglo XVII, contra la presión combinada del Papa y de España, es una lucha no entre dos religiones sino entre dos formas sociales. Cuando la república terminó por ceder, alrededor de 1630, se instaló la Contrarreforma, y la vida comercial disminuyó. La misma antítesis se observa, en menor escala, en la república de Lucca. Cósimo I de Toscana se abstuvo de conquistar Lucca porque, habiendo presenciado la huida de tantos de los comerciantes en seda bajo la presión papal, no deseaba espantar a los demás. No se trataba de que fueran herejes o que él los hubiera empujado de buena gana a la herejía. Los Médicis, duques de Toscana, eran famosos por su estímulo a los mercaderes, ya fueran nativos, extranjeros, o incluso herejes. Lo que Cósimo temía era que si la república se incorporaba al principado de Toscana, los comerciantes huirían *comefecero i Pisani*. Por eso, aunque habría podido capturar fácilmente la ciudad, no lo hizo, porque, según dijo, nunca podría capturar a los hombres que hacían la riqueza de la ciudad.³³

"La república" ... "el principado" ... Ya al definir el problema he insinuado la solución. En el resto de este ensayo sólo puedo sugerirla, porque el tema evidentemente amerita un tratamiento más extenso del que yo puedo darle en el espacio de que dispongo. Pero trataré de bosquejar el proceso como yo pienso que ocurrió. Si al hacerlo sólo logro revelar los vacíos que tiene nuestro conocimiento, tal vez eso anime a alguien a llenar esos vacíos.

El capitalismo de la Edad Media fue esencialmente el logro de estados-ciudades de gobierno autónomo: las ciudades flamencas y hanseáticas en el norte, las italianas en el Mediterráneo, las renanas y alemanas meridionales al medio. En estas repúblicas, los comerciantes que las gobernaban eran católicos ortodoxos, incluso fervorosos; mal que mal, el Papa era el defen-

32 Véase E. J. Yemaux, *La Métallurgie liégeoise*, pp. 99-105.

33 Véase E. Callegari, *Storia politica d'Italia, preponderanze straniere* (Milán, 1895), p. 253.

sor de las ciudades italianas contra el Emperador, y los capitalistas florentinos, como lo serían más tarde los Fugger de Ausburgo, eran los agentes económicos del Papado. Pero eran católicos a su manera. Su piedad, su caridad, era positiva, constructiva, incluso pródiga, pero no oponía obstáculos directos ni indirectos contra su propia empresa mercantil. Solían alimentar a los monjes con sus utilidades superfluas, pero no inmovilizaban riquezas mercantiles en el monasticismo. Era frecuente que entregaran a la Iglesia una proporción de sus hijos, pero dentro de límites razonables; se cercioraban de que la empresa principal de la república no se viera impedida por una estampida hacia la Iglesia.³⁴ Solían contribuir a la edificación de iglesias, y grandiosas iglesias eran, pero no con extravagancia: hay una diferencia entre el duomo de Florencia y las estupendas catedrales de más al norte. Y esta preocupación por la Iglesia iba a la par con la preocupación por el Estado. El Estado, al fin y al cabo, era instrumento de ellos; no querían que desarrollara demasiados órganos propios ni que los dominara a ellos. Tampoco deseaban que ni la Iglesia ni el Estado se hicieran demasiado costosos, ni que impusieran, mediante la tributación directa o indirecta, una carga insoportable sobre el comercio y la manufactura, alimento de la ciudad. Porque las ciudades-repúblicas, al menos aquellas que eran centros del comercio internacional, no eran sociedades sólidas; eran colonias internacionales de mercaderes y las mantenía con vida la corriente incesante de mercaderes "extranjeros" que acudían a ellas atraídos por sus condiciones favorables. En tal calidad, eran extremadamente sensibles al costo. Hasta una leve alza tributaria, un leve descenso en el margen de utilidad, podía desencadenar una fuga de capitales a otros centros más convenientes: de Siena a Florencia, de Ulm a Augsburgo. Era este un hecho que los obispos, en las ciudades episcopales como Lieja, tenían que reconocer. Era un hecho que condicionaba el panorama religioso de las propias aristocracias ciudadanas. En el siglo XV, cuando la Iglesia, en su oposición a la reforma conciliar, se propuso aumentar su fuerza multiplicando el clero regular y sus dispositivos propagandísticos y fiscales, no fue por nada que el movimiento que habría de culminar en el erasmismo -la formulación positiva de oposición a todas estas iniciativas- encontrara sus partidarios naturales en la *bourgeoisie* ilustrada de las viejas ciudades libres. Ellos recono-

34 Parece que, en general, las ciudades mercantiles impidieron la acumulación de grandes propiedades en mano muerta, por parte de la Iglesia. Véase, por ejemplo, O. M. Cipolla, "Comment s'est perdue la propriété ecclésiastique dans l'Italie du Nord entre la XIe et le XVIe siècle?", en *Annales: économies, sociétés, civilisation*, 1947, pp. 317-27.

cieron desde el principio el proceso que para algunos habría de poner fin a la prosperidad.

Por cierto que siempre quedaba una alternativa. Una clase mercantil podía ganar utilidades, al menos en el cono plazo, si se rendía a los tiempos. En el siglo XV a las ciudades se las estaban tragando los príncipes y éstos, para sostener su nuevo poderío, procuraban el apoyo de la aristocracia rural y de la Iglesia, y crearon en torno de su trono una nueva clase de "funcionarios", pagados costosamente con impuestos públicos indirectos o imposiciones comerciales. Algunas de las viejas familias mercantiles ganaron con el cambio. Se convirtieron en financistas de la corte o monopolizadores, y como la zona de libre comercio en la que se movían era ahora más grande que antes, a veces ganaron fortunas espectaculares. Pero salvo cuando una ciudad entera obtenía condiciones excepcionales de monopolio en los nuevos imperios, como fue el caso de Genova en el imperio español, las ganancias particulares de los capitalistas estatales se veían contrapesadas con las pérdidas entre los capitalistas privados, quienes, como ya no controlaban el Estado, carecían de poder para corregirlo. Ellos, naturalmente, pagaron las consecuencias. Si un gran comerciante se salvaba convirtiéndose en proveedor de la corte o financista del príncipe, otros educaban a sus hijos para "funcionarios" de la nueva Corte o de la Iglesia en expansión, acrecentando así la carga que aplastaba a los de su clase e invertían su capital más fuertemente en tierras. Aquellos que no procedieron así y sintieron la carga acrecentada de los que sí lo hicieron, se retiraron hacia doctrinas críticas, erasmistas, y buscaron otras oportunidades mercantiles en tierras más libres, menos gravadas con impuestos.

Porque ya al comienzo del siglo XVI había nuevas dificultades que presionaban en casa, nuevas oportunidades que llamaban desde afuera. En algunas ciudades de Flandes, Suiza y Alemania, los gremios de artesanos habían reforzado su poder, y para proteger su propia ocupación, impedían el cambio técnico. Aun sin presión religiosa, los empresarios de esas ciudades comenzaron a buscar nuevas bases y los obreros sin privilegios los siguieron de buena gana. Vemos el mismo cambio, sin relación alguna con la religión, en Inglaterra, donde capital y trabajo se trasladaron de las antiguas ciudades de la costa oriental a las "ciudades nuevas" más al interior. Y los grandes empresarios buscaban aun más lejos. Los Fugger, una vez construida su organización minera en la economía madura del sur, ya estaban aplicándola en la riqueza mineral, hasta entonces sin explotar, de Escandinavia. Aun sin la Reforma, había motivos puramente económicos para un cambio.

Entonces, en los años de 1520, se produjo la gran revuelta: la revuelta de Lutero. No tuvo lugar dentro de la antigua economía madura de Europa, sino en las zonas "subdesarrolladas", "coloniales" del norte y centro de

Europa, largo tiempo gravadas con tributos, frustradas y explotadas (a juicio de ellas), para sostener la alta civilización del Mediterráneo y del Rin. Como todas las grandes revueltas sociales, empleó ideas que se habían elaborado en las sociedades más adelantadas contra las cuales se rebelaba. Los revolucionarios del norte adoptaron la crítica erasmista de las repúblicas mercantiles. Pero, claro está, la adoptaron con una gran diferencia. Aunque los erasmistas pudiesen simpatizar con una parte del programa luterano, no podían acompañarlo totalmente: hubiera sido traicionar su civilización. Plantados entre los nuevos principados "burocráticos", con sus organismos hipertróficos, objeto de su crítica, y las doctrinas revolucionarias, anárquicas, de Lutero, que sobrepasaban de muy lejos su crítica, los erasmistas sufrieron una terrible crisis de conciencia. Pero como estaban en minoría, como las ciudades-repúblicas ya no constituían una fuerza independiente en política, tuvieron finalmente que optar. O bien tenían que rendirse, dejarse absorber por el mundo que criticaban, en el mejor de los casos ser tolerados dentro de ese mundo, o bien debían a su vez avanzar a la revolución. Por fortuna, en el momento de la crisis, no tuvieron que someterse a la revolución anárquica de Lutero. En sus antiguos hogares, en las sociedades urbanas de los Países Bajos, del Rin, de Suiza, del norte de Italia, el mensaje erasmista se transformaba, se reforzaba, se agudizaba, se tornaba capaz de ser independiente y de resistir. Entre los príncipes católicos del Mediterráneo y Borgoña, que pugnaban por conservar una antigua supremacía, y los príncipes luteranos de Alemania, que se colocaban a la cabeza de la revuelta nacional, surgió aquella fuerza sutil y dinámica de las ciudades libres sobrevivientes en Europa: la Internacional Calvinista.

Esta gran lucha no nos interesa aquí. Lo que nos interesa es el cambio estructural que sufrieron los países católicos en el transcurso de esa lucha. Porque en último término la revuelta fue detenida. Si bien casi todo el norte de Europa se perdió y dejó de ser colonia económica del Mediterráneo, el catolicismo sobrevivió en sus antiguos lares. El sueño de los reformistas, de llevar la revolución hasta la propia Roma, no se cumplió nunca y Roma reconquistó hasta las ciudades calvinistas erasmistas del norte de Italia y de Flandes. Pero el triunfo tuvo un fuerte costo social. Así como el Papado había triunfado sobre el movimiento conciliar en Europa, multiplicando sus abusos, su costoso aparato de poder y propaganda, y volviéndose, en aras de la supremacía espiritual, cada vez más una monarquía secular, así, en el siglo siguiente, triunfó sobre la Reforma llevando más adelante el mismo proceso y aliándose más íntimamente aun con el Estado principesco, secular. La Contrarreforma, que animó la reconquista, puede verse como un gran renacimiento espiritual: un nuevo movimiento de misticismo, evangelismo, caridad. Pero en lo sociológico representó un in-

menso reforzamiento de la estructura "burocrática" de la sociedad. Los reformadores habían atacado la riqueza clerical, la mano muerta clerical y las infladas órdenes regulares que se habían mantenido y habían enriquecido a la Iglesia mediante "devociones mecánicas". Al principio, en los años de 1530, la Iglesia reconoció la justicia del ataque. Pensó en la reconciliación, el apaciguamiento; pero luego el humor cambió. El papado de la Contrarreforma, abandonando toda la idea de reconciliación, se volcó a la agresión en todos los frentes amenazados. La riqueza clerical, declaró, debía no disminuir sino aumentar; debía haber no menos órdenes regulares, menos propaganda aparatosa, menos edificios suntuosos, menos devociones complicadas, sino más. Además, puesto que la Iglesia, para defenderse, necesitaba el poderío de los príncipes, la burocracia principesca, a su vez, era sostenida por la burocracia eclesiástica. El papismo, como a menudo se les recordaba a los reyes protestantes titubeantes, era la única garantía segura de la monarquía. Y, en cierto sentido, así era. ¿Acaso Carlos I hubiera perdido el trono con tanta facilidad si su frágil corte se hubiera apoyado en una Iglesia burocrática y acaudalada, con gran número de cargos y tentadores privilegios para los laicos y, en lugar de puritanos sermoneadores, hubiese contado con una hueste de frailes que evangelizaran al pueblo y predicaran la obediencia?

En sus comienzos, por cierto, fue posible soportar el peso del aparato acrecentado. El nuevo misticismo, el ímpetu espiritual de la Contrarreforma temprana, logró reflotar el viejo casco que los reformistas procuraron en vano alivianar. Los primeros jesuitas consiguieron incorporarle algo del antiguo espíritu erasmista. Cultivaron a los laicos, modernizaron la filosofía de la Iglesia, procuraron tranquilizar a los comerciantes y demás laicos acerca de la utilidad de su vocación.³⁵ Pero el entusiasmo que despierta un esfuerzo heroico no puede sobrevivir a la generación que sostuvo el esfuerzo;

35 La modernidad económica de los jesuitas está subrayada en H. M. Robertson, *The Rise of Economic Individualism* (Cambridge, 1935). Robertson tiende a destacar sólo la enseñanza y práctica jesuítas en materia de moral comercial. Con esto no sólo se vio envuelto en controversias religiosas irrelevantes, sino también limitó, innecesariamente, su argumento, que, estoy seguro, es acertado. (Mucho antes de que lo atacara, como calumnia, un jesuita irlandés, lo había presentado, como reivindicación, un jesuita inglés. Véase *Usury Explained, or Conscience Quieted in the Case of Putting out Money at Interest*, por Philopenes (John Dormer, alias Hudleston, s.j.), Londres, 1695-6.) De hecho, el argumento en favor del calvinismo, según lo presenta Weber, es que el mensaje central positivo del calvinismo, la santidad del trabajo secular, no la enseñanza meramente periférica de temas como la usu-

y ya en el siglo XVII el espíritu de la Contrarreforma estaba fatigado; lo que quedaba eran el peso y el costo de la nueva maquinaria. Y si la antigua burocracia principesca había tendido a estrujar la vida mercantil de la sociedad urbana, ¿cuánto más probable era que sucediera lo mismo cuando las burocracias principescas aumentaron al doble con el agregado, el agregado inextricable de las burocracias clericales, no menos costosas, no menos despreciativas de la vida económica que no estuviese sujeta a sus necesidades?

Tampoco era únicamente cuestión de costo, de los impuestos que el nuevo Estado imponía a la clase capitalista privada. El nuevo Estado impuso una nueva sociedad y las nuevas formas sociales fueron gradualmente fortalecidas por la inversión en ellas. Toda sociedad donde no prenda la revolución tiende a invertir en ella misma. Una sociedad capitalista invierte en capitalismo. Una sociedad burocrática invierte en burocracia. La conciencia pública de la sociedad -el orden en que valoriza y aprecia las distintas profesiones- y las oportunidades de inversión del capital tienden a orientarse en la misma dirección. En el Randes o en la Italia medieval la actividad mercantil encabezó las estructuras oligárquicas de poder en las ciudades y mereció los más altos niveles de respeto público. Si un mercader hacía fortuna, ¿de qué manera prefería emplearla? Cualquiera póliza de seguro espiritual o mundana que decidiese tomar, sea en la forma de regalo a la Iglesia o a los pobres, sea en la forma de la adquisición de tierras o de rentas, no menguaba el futuro de su vida comercial. De todas maneras, una gran parte de su fortuna iría en favor de instituciones comerciales urbanas. El mercader podía mantener el grueso de su fortuna en el comercio y si quería demostrar ortodoxia poniendo a uno de su familia en la Iglesia, en él estaba elegir a quien mantendría su fortuna en el campo de los negocios. La riqueza y el poder de la sociedad, entonces, irían directamente al comercio y a la industria y la Iglesia sería la consagración de una comunidad comercial. Pero en Flandes o Italia, en el siglo XVII, la situación sería distinta. Aunque un hombre amasara una gran fortuna en el comercio o la industria, cuando se tratara de invertirla para el futuro de su familia, él miraría

ra o la ética comercial, condujo indirectamente al capitalismo. Pero el mismo mensaje central se puede hallar también entre los jesuitas. No he encontrado un ejemplar de la obra, pero el título de un libro escrito por un jesuita español, *Los bienes de honesto trabajo y daños de la ociosidad*, por Pedro de Guzmán (Jerez, 1614), parece bastante claro. La modernidad económica de los primeros jesuitas es sólo parte de su modernidad general, su determinación de rescatar de la herejía a la *élite* del laicado.

a la sociedad que lo rodeaba y sacaría la conclusión correcta. Esa sociedad, observaría él, ya no era una sociedad mercantil urbana: era una sociedad cortesana, burocrática, y sus valores y oportunidades eran muy diferentes. Por su salvación espiritual y por su familia, siempre tomaría una póliza de seguro. Siempre daría su diezmo a la Iglesia, compraría tierras o *rentes* para su viuda. Pero para aquellos de sus hijos en quienes descansaban las esperanzas materiales de la familia, usaría su capital acumulado para comprarles cargos en la administración de la Iglesia o del Estado. Bajo el manto del príncipe, los funcionarios nunca morirían de hambre; los comerciantes tal vez sí. Así la riqueza y el poder de la sociedad se canalizarían a la administración y la Iglesia sería la consagración, no ya de una sociedad mercantil sino de una sociedad funcionaria.

De este modo el Estado contrarreformista paulatinamente creó, aun en las antiguas ciudades mercantiles que conquistó, una nueva clase de sociedad; una sociedad, además, que luego redobló sus fuerzas con su propia inercia social. En Venecia, porque no la absorbió un Estado principesco ni se convirtió en tal Estado, en Amsterdam, porque continuó la sociedad republicana que se había suprimido en Amberes, el carácter antiguo se conservó. El comerciante de Amsterdam invertía su fortuna y colocaba a sus hijos para continuar sus negocios, en parte porque era honorable, en parte porque era rentable (al contrario del príncipe, se podía contar con que el estado-ciudad no iba a aprobar leyes o políticas ruinosas para el comercio), en parte porque había menos alternativas. En Milán y Amberes ocurrió lo contrario. Allí el capitalismo independiente se marchitó. Las únicas grandes utilidades comerciales eran las del capitalismo estatal. Pero como hasta el capitalismo estatal generalmente comienza con el capitalismo privado, a menudo se ve que los grandes capitalistas estatales hicieron su primera fortuna en el extranjero. Y hasta los capitalistas estatales, si colocan a su familia e invierten su fortuna dentro del Estado, tienden a invertir sus utilidades en cargos y tierras, no en el comercio. Los plutócratas genoveses, que fueron tolerados como enclave urbano autónomo para que fueran los financistas estatales del imperio español e invirtieron sus utilidades en cargos, títulos y tierras dentro de ese imperio, son típicos de esta historia. También lo es Hans de Witte, inmigrante en Bohemia, que llegó a ser financista del emperador e invirtió en cargos, títulos y tierras en Bohemia. En cuanto a los capitalistas nativos, absorbidos por conquistas dentro de los Estados contrarreformistas, por fuerza se volvieron a la misma dirección. Si tomamos cualquiera ciudad grande de la Contrarreforma en 1630, y la comparamos con su propia condición en 1530, el patrón de cambio es parecido. Por fuera la diferencia tal vez no sea tan evidente. La cantidad de hombres ricos quizás no haya disminuido perceptiblemente. Puede que haya igual número de casas elegantes, de carruajes,

los mismos (incluso más) indicios de gasto privado. Todavía queda una *haute bourgeoisie* próspera, conspicua. Pero si miramos detrás de esta fachada, vemos que la fuente de riqueza no es la misma. En 1530 el gasto había corrido principalmente por cuenta de una *élite* de comerciantes y fabricantes. En 1630, corresponde principalmente a una *élite* de "funcionarios".³⁶

El Estado contrarreformista se generalizó en Europa, más que todo, por el poderío de España. Es uno de los grandes accidentes de la historia, tal vez una de sus desdichas, que haya sido la monarquía de Castilla, aquella sociedad "feudal" arcaica que se elevó accidentalmente a la hegemonía mundial gracias a la plata de América, la que se haya alzado, en el siglo XVI, como paladín de la Iglesia Católica, y por ende haya traspasado una parte de su propio carácter tanto a la Iglesia como al Estado, donde quiera prevaleció su patrocinio combinado. La religión católica, como lo había demostrado la historia medieval, era perfectamente compatible con la expansión capitalista. El crecimiento de los Estados principescos en las sociedades capitalistas avanzadas indudablemente marcaba, por sí solo, una regresión económica, estuvieran esos Estados patrocinados por España o no. Roma, con su inflada burocracia clerical, hubiera sido una ciudad no mercantil en todo tiempo. Pero el patrocinio español, por su propio carácter y por las necesidades del Estado, impuso el patrón de manera todavía más extrema. Más aun, fatalmente tuvo éxito. La riqueza y el apoyo militar de España permitían que funcionaran los Estados principescos protegidos por ella; que parecieran económicamente viables aunque no lo fueran; y esta ilusión duró el tiempo suficiente para que el nuevo sistema se hiciera permanente. En 1610 el patrocinio de España era el recurso natural de toda corte que ya no se sentía segura. Incluso una corte protestante, como la de Jacobo I, se contó entre sus pensionadas. En cambio, toda la sociedad mercantil, aunque fuera católica, como Venecia, veía en España una enemiga. Ya en 1640 el patrocinio español de poco le servía a nadie; pero para entonces las sociedades de la Europa de la Contrarreforma estaban fijadas, fijadas en la decadencia económica.³⁷

36 Esto lo demuestra, en cuanto a Bélgica, Pirenne; en cuanto a Como, B. Caizzi: *Il Comasco sotto il dominio spagnolo* (Como, 1953). Cf. E. Verga *Storia della vita milanese* (1911), pp. 212-8.

38 Esta antítesis general entre dos sistemas opuestos; el sistema "burocrático" de los príncipes, que puede estimular el capitalismo estatal, pero suprime la libre empresa, y el sistema mercantil de las ciudades libres, que no es incompatible con un tipo de monarquía más flexible, se puede ilustrar también en la historia china. En China, la sociedad burocrática, reforzada por

A veces una tendencia general queda ilustrada por sus excepciones. Yo he insinuado un patrón general de cambio en los Estados contrarreformistas. Primero, hay una reanimación no sólo del dogma católico sino también de toda la estructura de la Iglesia; una onda de misticismo vigoriza la maquinaria vieja y decadente, atacada por los reformistas. Se fundan nuevas órdenes religiosas. Las formas de caridad nuevas, las devociones nuevas, los métodos de propaganda nuevos traen nuevos recursos a la Iglesia y aumentan sus posesiones en mano muerta. Esta vigorización de la Iglesia es también vigorización del Estado que la acepta y que, por definición, es un Estado principesco; porque las repúblicas urbanas se oponen a tamañas deducciones de la vida económica. Pero cuando ha pasado una generación y este espíritu se ha evaporado, se siente y a la vez se resiente la carga de este gran aumento. La sociedad recién establecida, sintiéndose vulnerable y amenazada, se pone intolerante y se vuelve contra los elementos incómodos, desasimilados, que tiene en su seno. Se expulsa a los tercios sobrevivientes del antiguo partido reformista y el Estado se instala a disfrutar de su seguridad, la que celebra con una proliferación de cargos en el aparato eclesiástico-coestatal felizmente reunidos. Esa es la regla general que propongo. Es fácil comprobarla en Italia, España, Rendes, Bavaria, Austria. La excepción aparente es Francia. Pero, cuando miramos bajo la superficie, pronto vemos que la excepción es más aparente que real. Por razones obvias, la Contrarreforma tardó en llegar a Francia; pero cuando llegó las consecuencias fueron las mismas. Sólo el calendario es diferente.

En su calidad de gran potencia opuesta a España, Francia se encontró opuesta a la Contrarreforma, la cual, en su primer siglo, estuvo abiertamente asociada al poderío español. En consecuencia, la represión social de la Contrarreforma pasó en Francia mucho tiempo inadvertida. Enrique IV pudo aventajar a muchos otros príncipes católicos en cuanto a testimonios de papismo (porque tenía un pasado que enterrar), pero no adoptó en su tiempo

las primeras dinastías, se relajó en el siglo IX con la secularización masiva de los bienes monásticos. Después, bajo la dinastía Sung, hubo un gran florecimiento de la ciencia y la tecnología. "Dondequiera que uno persiga cualquier trozo concreto de historia científica o tecnológica en la literatura china", dice el Dr. Joseph Needham, en su obra *Science and Civilisation in China*, I (Cambridge, 1934), 134, "siempre es en la dinastía Sung donde se encuentra el punto local". Pero con la dinastía Ming se restauró la antigua estructura burocrática, y los grandes inventos chinos, incluso los tres que, según Francis Bacon, "han cambiado toda la faz y estado de cosas en todo el mundo", esto es, la imprenta, la pólvora y la brújula, se continuaron, no en China sino en Europa. La fuerza de este paralelo me asaltó a partir de los estudios del difunto Étienne Balasz.

el aparato de la Contrarreforma. La Francia de Richelieu tenía hugonotes y jansenistas; recibía a los fugitivos de las inquisiciones española y romana; y se beneficiaba con las extensas ventas de tierras de la Iglesia que se realizaron durante las Guerras de Religión. Pero tan feliz estado de cosas no duró mucho. Aun en tiempos de Richelieu, el partido pro-español de los *dévots*, derrotado en política, iba ganando terreno en la sociedad. Fue entonces cuando el nuevo misticismo católico entró a raudales desde la Flandes española y condujo a la fundación de nuevos órdenes religiosos; fue en ese momento cuando la estructura de la Iglesia francesa por fin se reformó. En los primeros años de Luis XIV se revelaron cabalmente las dos tendencias opuestas. Colbert, heredero de la política económica de Richelieu, predicaba una doctrina mercantilista de trabajo consagrado, limitación de las tierras de la Iglesia, reducción de cargos venales en el Estado, disminución de monjes y monjas. Pero la monarquía que Luis XIV se propuso establecer no era de esa índole y él prefirió basarla en el modelo español, consagrado por la Iglesia de la Contrarreforma. Así, con la muerte de Colbert, los cargos se multiplicaron como nunca antes, aumentó el clero regular y, a medida en que se hicieron notar la carga y la represión, se aplicó el antiguo remedio. En 1685 fueron expulsados los hugonotes. Una nueva dispersión, comparable a la dispersión de los flamencos y de los italianos septentrionales, fertilizó la economía de la Europa protestante. Y así como los Habsburgo, en la Guerra de Treinta Años, tuvieron que buscar sus capitalistas estatales entre los capitalistas privados a quienes habían expulsado anteriormente de sus dominios por herejes, así también los Borbones en el siglo XVIII tuvieron que financiar sus guerras recurriendo a los financistas suizos que, en el hecho, no eran tales sino hugonotes franceses a quienes los reyes Borbones anteriores habían expulsado de Francia.³⁸

38 Véase Luthy, *La Banque protestante en France*, I. Es interesante, en general, observar los criterios de éxito urbano que adopta el propagandista de la Contrarreforma, Giovanni Botero. En su trabajo sobre la grandeza de las ciudades, toma como causa de la riqueza la residencia de príncipes y nobles, la presencia de oficinas del gobierno y tribunales de justicia, y, muy entre paréntesis, de la industria estatal; pero a las ciudades donde se reunieron los capitalistas libres y formaron oligarquías mercantiles se les presta escasa atención. Tomando a Ginebra y Frankenburg como tipos, dice que son asilos de rebeldes y herejes, "indignas de que las conmemoremos como ciudades". Y sin embargo estas y otras ciudades semejantes fueron las verdaderas herederas de las comunas medievales, con sus colonias mercantiles cosmopolitas, compuestas, en primera instancia, de refugiados "extranjeros" (*Cause della Grandezza delle Città*, 1588, II, i).

Tal fue el efecto que tuvo en la sociedad la unión fatal entre la Iglesia de la Contrarreforma y el Estado principesco. ¿Qué efectos tuvo sobre la Iglesia? En la Edad Media, la Iglesia, antaño órgano de una sociedad rural feudal, se adaptó al crecimiento del capitalismo comercial e industrial. Esto había significado ciertos ajustes difíciles, porque ni los empleadores comerciantes ni los obreros industriales, es decir, principalmente los tejedores y los mineros, habían estado contentos con las doctrinas preparadas para una sociedad de terratenientes y campesinos. A los empresarios no les agradaron las "obras" externas, rechazaron la prohibición de la usura. Pero la Iglesia salió a su encuentro y todo se arregló. Los obreros industriales, reunidos por sus condiciones de trabajo, escucharon a los predicadores radicales que instaban a la fe mística, la vida en comunidad y al "cristianismo primitivo". La Iglesia se alarmó y a veces los declaró herejes. Expulsó de su comunión a los seguidores de Amoldo de Brescia, a los Pobres de Lyon, a los waldenses, a los lollards, a los taboritas. Pero a otros les salió al encuentro. Los beghards en Brujas, los umiliati en Milán, los Hermanos de la Vida Común, en el norte siguieron dentro de la grey de una ortodoxia ampliada.³⁹ Así, la Iglesia medieval, por su relativa flexibilidad, por su tolerancia y aceptación, por limitadas que fuesen, de las tendencias nuevas, siguió como Iglesia universal, no sólo en lo geográfico, como la Iglesia de toda la Europa occidental, sino también en lo social, como la Iglesia de todas las clases. Pero después de la Reforma todo esto cambió. En sus años de pánico, la Iglesia hinchada, rígida, de los inquisidores y frailes vio en el erasmismo de los empresarios una forma del luteranismo alemán: *Erasmus posuit ova, Lutherus eduxit pullos*; y vio en el "cristianismo primitivo" de los tejedores y mineros una forma de anabaptismo alemán. Y los expulsó a ambos fuera de la grey. En los años de 1550 los papas de la Contrarreforma expulsaron a los erasmistas italianos allende los Alpes y clausuraron la Orden de los Umiliati (muy cambiada respecto de su antigua pobreza) en Roma. A fines del siglo XVI y en el siglo XVII, la Iglesia Católica no sólo fue en política la Iglesia del sistema principesco y, en sociedad, la Iglesia del sistema "feudal" oficial; estuvo también exclusivamente atada a estos sistemas. Su antigua flexibilidad había desaparecido, tanto en lo intelectual y en lo espiritual como en lo político. Si bien las iglesias protestantes (o algunas de ellas) contenían en su interior una amplia gama de ideas y actitudes -el calvinismo liberal para sus comerciantes y empresarios, el anabaptismo y el menonismo para sus obreros industriales- la Iglesia Católica no

39 Acerca de los Umiliati, véase L. Zanoni, *Gli Umiliati* (Milán, 1944).

tenía nada semejante. Sin herejía, sin diversidad, era la Iglesia de una clase de Estado y de una clase de sociedad solamente. No fue sin razón que los teóricos de los Estados contrarreformistas, como Botero, insistían en la unidad esencial de la Iglesia y el Estado. La Iglesia Católica era la Iglesia de su Estado. Del mismo modo, no fue por nada que Paolo Serpi, el teórico de la única república mercantil auténtica que procuró permanecer dentro de la Iglesia Católica, insistía constante y majaderamente en la separación de la Iglesia y el Estado. La Iglesia Católica ya no era la Iglesia de su Estado; si había de sobrevivir en Venecia sin destruir la sociedad veneciana, tenía que mantenerse rigurosamente separada. Tampoco fue por nada que la obra más famosa de Paolo Serpi, el más grande de los historiadores católicos, fraile servita de impecable ortodoxia doctrinal, permaneciera sin publicar en ningún país católico hasta el siglo XVIII.⁴⁰

40 Lo mismo que he dicho acerca de la empresa económica, que fue el Estado contrarreformista el que la desalojó de la sociedad, no la doctrina calvinista que la creó ni la doctrina católica que la sofocó en las personas, se puede decir también de otro fenómeno íntimamente relacionado con la empresa económica: el progreso científico. Tanto Weber como sus seguidores sostuvieron que la doctrina calvinista condujo, como no lo hacía la doctrina católica ni la no calvinista, al estudio empírico de la naturaleza; y esta teoría se ha convertido en ortodoxia en los Estados Unidos y en otros lugares (cf. las obras influyentes de Robert K. Merton, "Puritanism, Pietism and Science", en *Sociological Review*, XXVIII, 1936 y "Science, Technology and Society in seventeenth-century England", *Osiris*, IV (1938), y R. F. Jones, *Ancients and Moderns* (St. Louis, 1936); R. Hooykaas, "Science and Reformation", en *Cahiers d'histoire moderne*, III, 1956-7, pp. 109-39). Pero me parece a mí que a estas conclusiones sólo se puede llegar, ya sea concentrando todo el estudio en las ideas calvinistas y en los científicos holandeses o hugonotes, mientras se pasa por alto el desarrollo contemporáneo de ideas similares en otras Iglesias (por ejemplo, entre los platonistas católicos y los jesuitas) y su aplicación con no menos éxito por científicos católicos, luteranos y anglicanos, como Galileo, Kepler y Harvey, o bien "salvando los fenómenos" con ayuda de complejas explicaciones, comparables a los epiciclos tolemaicos, tales como la insinuación de que Bacon era "en realidad" puritano (Hooykaas) o que pudo haber tomado sus ideas de "su muy puritana madre" (Christopher Hill, "Protestantism and the Rise of Capitalism", en *Essays... in Honour of R. H. Tawney*, Cambridge, 1961, p. 31). Si estos hechos pertinentes se incluyen con equidad en el estudio, me parece que el vínculo causal exclusivo entre calvinismo y ciencia forzosamente se disuelve. Lo que queda es el hecho irreducible de que si bien Pico y Ficino murieron en olor de santidad católica, y la obra de Copérnico se dedicó al Papa, quien la aceptó, los jesuitas estimaron necesario limitar sus estudios científicos, y Bruno, Campanella y Galileo fueron todos condenados al sur de los Alpes. En otras palabras, unas ideas perfec-

el fracaso económico e intelectual de los Estados contrarreformistas era evidente y los estadistas y pensadores de esos estados comenzaron a sacar las consecuencias. Estuvieron de acuerdo en que la sociedad debía relajarse. Su estructura "feudal" debía alivianarse. La Iglesia debía tomar parte en este alivianamiento y, a la vez, abstenerse de consagrar la actual inercia. Y así los reformistas españoles del siglo XVIII predicaron una reforma católica que en nada se distinguía del antiguo erasmismo tan ferozmente extinguido en la España de Carlos V y Felipe II. En Francia e Italia los nuevos jansenistas predicaron un mensaje muy parecido. Sus recomendaciones no fueron enteramente desoídas. Es difícil obtener estadísticas, pero parece que tanto en Francia como en España el peso de la Iglesia, medido por el número de sacerdotes regulares, que había aumentado constantemente en el siglo XVII, volvió a disminuir en el siglo XVIII. Pero no disminuyó con la rapidez suficiente. De modo que los reformistas clamaron por la actuación política. El clamor fue escuchado. Primero intervinieron los príncipes reformistas. En toda la Europa católica se expulsó a los jesuitas. El febronianismo fue el nuevo erasmismo de Estado. José II, como Enrique IV, desafió al Papa y disolvió los monasterios. Luego vino la revolución, seguida de la reacción: una reacción en la que, por un tiempo, la esperanza de reforma parecía perdida para siempre.

Pero no estaba perdida. Una generación más tarde se reanudaba el ataque. Cuando se reanudó, su carácter había cambiado. Al sur de los Alpes, el ataque era abiertamente anticlerical. Pero en Francia, el hogar de Calvino, que en un tiempo tuvo un fuerte partido protestante, la batalla se volvió a dar en la forma conocida. En el reinado de Luis Felipe, y más aun en el reinado de Napoleón III, la economía de Francia se revolucionó gracias a los empresarios protestantes. Pero otra vez no fue porque fueran calvinistas, animados por tanto del "espíritu capitalista", que lograron cumplir el *Wirtschaftswunder* del Segundo Imperio y la Tercera República. No eran los protestantes franceses auténticos los verdaderos creyentes que, desde 1685, habían conservado la fe calvinista en las "iglesias del desierto", en Languedoc.

tamente aceptables en las sociedades católicas antes de la Contrarreforma y en seguida entre los particulares católicos (Galileo protestó que "ningún santo hubiera mostrado mayor respeto por la Iglesia ni mayor celo"), fueron repudiadas por la sociedad contrarreformista. Porque no fue la teología del Papa sino la razón de Estado contrarreformista y la presión de las órdenes religiosas las que forzaron la condena de Galileo, así como habían forzado la condena de Erasmo, a quien el Papa Pablo III hubiera nombrado cardenal (cf. mi artículo "Galileo et l'Eglise romaine: un procès toujours plaidé". en *Annales: économies, sociétés, civilisations*, 1960, pp. 1229-34).

Si miramos de cerca a los grandes empresarios protestantes de Francia en el siglo XIX vemos que, una vez más, casi todos son inmigrantes. O bien son calvinistas de Suiza, descendientes de aquellos antiguos refugiados, italianos de los años de 1550 o franceses de 1685, o bien luteranos de Alsacia; de la Alsacia que en su calidad de feudo imperial había quedado fuera del alcance del Edicto de Nantes y por tanto también de su Revocación. En ambos casos el patrón es el mismo. En los siglos XVI y XVII los países subdesarrollados que se habían rebelado contra Roma ofrecieron oportunidades a los empresarios de los antiguos centros industriales: Flandes, Italia y el sur de Alemania; en el siglo XIX los países católicos subdesarrollados ofrecieron oportunidades a los herederos de esos empresarios para que regresaran. En el primer período el endurecimiento del Estado contrarreformista hizo salir a esos hombres; en el siglo XIX, el relajamiento de ese Estado les facilitó el regreso.

Porque en el siglo XIX el Estado contrarreformista por fin se disolvió. Las ideas de la Ilustración, la necesidad de progresar, el doloroso contraste con las sociedades protestantes, todo ello contribuyó al proceso. Pero a la larga otra fuerza fue, quizás, igualmente fuerte. En el siglo XVII la Iglesia Católica Romana había sufrido una contracción espiritual e intelectual generalizada. Después del esfuerzo de la Contrarreforma vino un largo período de estrecho fanatismo. El humanismo de los primeros jesuitas había sido un chispazo; ya en 1620 estaban establecidos como meros sofistas del Estado contrarreformista. Aun en el siglo XVIII no se negaba la unión de la Iglesia y el Estado; los príncipes febronianos procuraron reformarlos, pero no desunirlos. Pero en el siglo XIX se hizo por fin un esfuerzo por separar a la Iglesia Católica del Estado principesco católico. Como es natural, el esfuerzo se realizó en Francia, la monarquía católica que fue la última en aceptar la unión fatal y la primera en desligarse de ella. Naturalmente, la resistencia más fuerte se opuso en Roma, al Estado-Iglesia *par excellence*, empujado a nuevas actitudes de rigidez en la pugna por el poder temporal. Pero al final triunfó. El hecho de que los países de la Contrarreforma logran por fin alcanzar económicamente a los de la Reforma, sin una nueva rebelión contra Roma, se debió en parte a la nueva flexibilidad que el catolicismo adquirió en el siglo XIX, a su doloroso rompimiento con el *anden régime*. El Mercado Común Europeo, aquella creación de los demócratacristianos de Italia, Alemania y Francia, debe algo a Hugo de Lamennais. □