

## **LA ÉTICA PROTESTANTE Y EL ESPÍRITU DE BRAD GREGORY**

The Protestant Ethic and the Spirit of Brad Gregory

ANTONIO-CARLOS PEREIRA MENAUT

Departamento de Derecho Público y Teoría del Estado

Facultade de Dereito, USC

[acp.menaut@usc.es](mailto:acp.menaut@usc.es)

### **Resumen**

Desde el estallido de la crisis financiera, en el norte y centro de Europa se ha convertido en lugar común culpar a los países del sur, entre otras razones por ser católicos o de origen católico, estableciendo así un vínculo entre su condición católica y sus actuales problemas sociales y económicos. Como siempre en este tipo de casos, la realidad es mucho más compleja y matizada. Desde este punto de vista, el reciente y sólido libro de Brad Gregory *The Unintended Revolution* no puede ser más oportuno. El propósito de este artículo es discutir las posiciones del Prof. Gregory.

**Palabras clave:** Reforma protestante, consecuencias no deseadas de la Reforma, Luteranismo, Calvinismo, Catolicismo, crisis económica.

### **Abstract**

Since the eruption of the EU financial crisis it has become common place in Central and Northern Europe to blame Southern European countries among other reasons for being Catholic or of a Catholic origin, thus establishing a link between their Catholic condition and their present social and economic misfortunes. As always in this kind of cases, reality is far more complex and nuanced. From this point of view, Brad Gregory's huge and powerful book *The Unintended Revolution* could hardly be more timely. The purpose of this article is to discuss Prof. Gregory's positions.

**Keywords:** Protestant Reformation, Unintended Consequences of the Reformation, Lutheranism, Calvinism, Catholicism, Economic Crisis.

### **SUMARIO**

1. Introducción.- 2. Argumentos principales. Conceptos-clave y palabras-clave.- 3. Contenido.- 3.1. Capítulo 1, "Excluding God".- 3.2. Capítulo 2, "Relativizing Doctrines".- 3.3. Capítulo 3, "Controlling the Churches".- 3.4. Capítulo 4, "Subjetivizing Morality".- 3.5. Capítulo 5, "Manufacturing the Goods Life": Reforma Protestante y Capitalismo.- 3.6. Capítulo 6, "Secularizing Knowledge".- 3.7. Lo que concluye Brad Gregory: "Against Nostalgia".- 4. Nuestro juicio final sobre *The Unintended Reformation*. 4.1. Sobre su forma y estilo: ¿un ejemplo de Anglosaxon Fine Art of Book Making? - 4.2. Sobre las virtudes, méritos y aciertos del libro.- 4.3. Sobre los defectos no propiamente formales.- 4.4. Sobre las carencias de *The Unintended Reformation*

## 1. INTRODUCCIÓN

Debo advertir que el trabajo con el que me propongo honrar la memoria académica de nuestra querida compañera y amiga no se ajusta a ninguno de los moldes de lo que podríamos llamar 'los géneros literario-académicos'<sup>1</sup>. Es un trabajo sobre un sólo libro, pero un trabajo muy largo sobre un libro especial, de esos que no se publica uno cada año<sup>2</sup>.

Es un honor participar en este número de nuestra Revista dedicado a la profesora Carolina Rovira Flórez de Quiñones, con quien el autor de estas líneas, como la Facultad entera, tiene una deuda nada fácil de pagar; si bien me consuela pensar que Carolina nunca la exigiría, como sabemos quienes la conocimos. Comenzó a trabajar en nuestra Facultad cuando el autor de estas líneas cursaba primero de Derecho y después formó parte del paisaje académico de la Facultad compostelana como el Obradoiro forma parte del urbano. Carolina Rovira ayudó mucho a muchos (como este firmante), discutió, escribió, enseñó y sirvió. Era como esos personajes cuyos retratos nos enseñan al visitar los colleges de Oxford o Cambridge porque gastaron sus vidas sirviendo, fuera como *professor, principal, warden, bursary o fellow*.

En su memoria trataré un tema que le interesaría mucho, y voy a hacerlo por medio de una reseña atípica o atípico artículo destinado a discutir sobre los efectos de la Reforma protestante según un largo libro publicado en 2012 pero ya famoso y premiado en los Estados Unidos. La presente crisis económica ha devuelto actualidad a la siempre importante cuestión de las diferencias políticas y económicas real o supuestamente debidas a la división religiosa de Europa que siguió a la Reforma. En nuestro contexto de crisis, rara es la semana en que los medios de comunicación no abundan una vez más en la división, ahora renacida, entre países católicos y del sur, supuestamente poco trabajadores y despilfarradores, y países ahorradores y disciplinados, fundamentalmente norteamericanos y protestantes o ex-protestantes (dentro de los protestantes, hay que matizar: sobre todo ex-calvinistas o ex-luteranos). Tanto insisten *the thrifty Schwabian housewife* y los suyos que, si el factor diferencial subrayado fuera la raza, no estarían lejos del racismo. España ha dejado de ser para quienes mandan en la Unión Europea *one of us*, 'los germanos del sur', o *the poster child*, para volver a protagonizar una especie de nueva Leyenda Negra *light*<sup>3</sup>. Algunos europeos protestantes o ex-protestantes están reviviendo la famosa *Ética Protestante*,

---

<sup>1</sup>El maestro d'Ors distinguía los diversos géneros literario-académicos (prelecciones, relecciones, conferencias, tesis doctorales, monografías, manuales, tratados, artículos, notas, ponencias, reseñas, etc.), pero sin rigidez. Ver ejemplos concretos en Alvaro d'Ors, *Papeles del Oficio Universitario*, Madrid, Rialp, 1961, págs. 153 ss.

<sup>2</sup>Brad S. Gregory, *The Unintended Reformation. How a Religious Revolution Secularized Society*, The Belknap Press of Harvard University Press, Cambridge (Mass.) y Londres, 2012, 574 págs.

<sup>3</sup>Un artículo periodístico bastante comentado en España hace aproximadamente un año fue "Spanien. 500 Jahre verpasster Gelegenheiten", por S. Schoepp, publicado en *Süddeutsche Zeitung* de 1-VI-2012, en el que no faltaba la Inquisición para explicar que España no tiene remedio y no ha dejado de estar en crisis desde el s. XVI. Huelga decir que el hecho de que España tuviera hasta 2008 sus cifras macroeconómicas con mejor orden que la mayor parte de los países de la Eurozona no parecía destacable a Schoepp.

del gran Max Weber<sup>4</sup>, incluso descontextualizándola o ignorando parte de lo que decía Weber, que no veía todo bueno en la Reforma ni era un escritor de partido.

Este libro es norteamericano, y en los Estados Unidos, que por definición son más inclusivos, no se habla tanto de esta división norte-sur de Europa, que es un tema de nuestra crisis. Así, el autor puede volar alto y ser más frío en sus opiniones, que expresa con fuerza pero sin la agresividad ni parcialidad del combatiente. El libro es magnífico y fuera de lo corriente; el pensamiento de Gregory, tan profundo como original (lo que no quiere decir que lo que dice sea siempre nuevo). Juzgando por el nivel científico, el alcance del libro, el enfoque y la temática, ha sido comparado a *A Secular Age*, de Taylor<sup>5</sup>; por el contenido, es un libro más bien de historia de la cultura; como una genealogía de nuestras instituciones, pensamientos, movimientos y actitudes actuales. Aun tratándose de un tema con tantas repercusiones jurídicas y constitucionales, apenas habla de Derecho y no mucho de Política, dejando al lector el trabajo de sacar las conclusiones en esos terrenos. Es mejor y más profundo que Weber, aunque no tan seminal ni marcador de tendencia nueva porque el asunto, por ensordecedor que suene hoy en la Unión Europea, está lejos de ser nuevo. No llega a las mismas conclusiones que el sociólogo de Erfurt pero no por ser un anti-Weber sino por tratar muchas más cuestiones y con otro enfoque. A diferencia de *La Ética Protestante*, este libro parece reflejar una mentalidad en el fondo de tipo católico, aunque demuestra conocer con toda profundidad y detalle las diversas espiritualidades protestantes. Esto es importante porque así no le sucede lo que a Weber, que están tan alejado de vivir lo que describe que su conocimiento pierde algo de calidad; algo así como un estudioso de la poesía que no tuviera ningún grado de gusto o compromiso personal con la poesía estudiada.

*The Unintended Revolution*, como decimos, es un *major book*. Por el camino que va la universidad española, será difícil que produzca libros como éste, por falta de tiempo, por sobrecarga docente, por sobrecarga burocrática, por forzarnos a perseguir acreditaciones y sexenios, porque se valoran más los artículos en una revista indexada que los libros, por falta de reposo, de ideas, de financiación... Con un libro como éste, y suponiendo que no aportase otra obra considerada relevante por los evaluadores, su autor podría no conseguir una acreditación española, aunque quien lo lea convendrá en que un libro así justifica una vida universitaria; y por cierto que tampoco Aristóteles o Locke la conseguirían si presentaran como único mérito la *Política* y el *Segundo Tratado del Gobierno*. Supuestamente, los americanos son los pragmáticos y los europeos somos los teóricos, que ahora estaríamos imitándoles con el Plan de Bolonia, pero no es la primera vez que vemos que son ellos quienes producen estos libros. Varios de sus capítulos son lectura más que recomendable para cualquier intelectual o investigador, incluso

---

<sup>4</sup>Max Weber, *La Ética Protestante y el Espíritu del Capitalismo*, traducida por el que fue rector compostelano don Luis Legaz Lacambra, Barcelona, Península, 1969 (edición original: 1901).

<sup>5</sup>Charles Taylor, *A Secular Age*, Cambridge (Mass.), 2007.

experimental; en especial "Excluding God" y "Secularizing Knowledge", en los que se aprende mucha historia de las universidades.

El autor es un relativamente joven profesor asociado de Early Modern European History en la Universidad norteamericana de Notre Dame, Indiana. El libro es difícil; Gregory escribe un inglés enrevesado y hace a las palabras transmitir unos significados poco menos que fabricados por él para la ocasión, lo que nos obligará, como norma, a no traducir para evitar el *traduttore, traditore*, aun sabiendo que el maestro d'Ors consideraba heterodoxo escribir trozos sustanciales en un idioma que no es el del artículo

## **2. ARGUMENTOS PRINCIPALES. CONCEPTOS-CLAVE Y PALABRAS-CLAVE**

*The Unintended Reformation* es una explicación de seis grandes problemas de nuestro mundo<sup>6</sup> localizando sus raíces más profundas en la Reforma protestante pero pasando hacia atrás, siempre que hace falta para ese fin, la 'frontera' de la Edad Media<sup>7</sup>. Los temas de los cuatro primeros capítulos resultan más obvios; en cuanto al quinto, sostiene que también el consumismo viene de allí, así como también (cap. 6) la secularización del conocimiento y la situación de nuestras universidades, hoy dominadas por las *research universities* que nacieron en Alemania en el XIX y después pasaron a los Estados Unidos.

La principal línea argumental es que los importantes problemas a que hemos de hacer frente hoy se explican por unas consecuencias de la Reforma protestante en gran medida no buscadas ni por los reformadores mismos, como la avaricia o el consumismo o incluso la libertad de conciencia (al menos entendida a la manera de hoy). De esa manera, la Reforma nos ha marcado hasta el día de hoy, incluso en un mundo tan secularizado como el nuestro<sup>8</sup>, e incluso por lo que no pretendió.

En cuanto a conceptos y palabras, a lo largo de su extensa obra Brad Gregory usa (casi diríamos que 'forja') un puñado de conceptos clave para su investigación, a los que adscribe palabras y significados especiales.

El primero digno de mención es el *supersessionism*, método consistente en estudiar la historia por fases, como si cada una fuera independiente de la anterior. Para contrarrestar eso, él viaja no ya hasta la Reforma sino más atrás si entiende que lo requiere la investigación, conforme a un método "genealógico" (pág. 365). El cacofónico e intraducible "supersesionismo" es una de las bestias negras de Gregory.

El siguiente concepto clave, y bestia negra no menos frecuente, es la *metaphysical univocity*, consistente en decir "Dios está en el Cielo" igual que

---

<sup>6</sup>Tantos como los seis capítulos del libro: "Excluding God", "Relativizing Doctrines", "Controlling the Churches", "Subjectivizing Morality", "Manufacturing the Goods Life" y "Secularizing Knowledge".

<sup>7</sup>Pido perdón por emplear la palabra 'frontera' en este contexto. Gregory nunca lo haría, porque no las hay; creer lo contrario es incurrir en *supersessionism*. El tema volverá a aparecer.

<sup>8</sup>Así parecen verlo también, por secular e incluso secularista que sea la Unión Europea hoy, los nórdicos protestantes o ex-protestantes que explican la actual crisis económica a base de marcar la diferencia con los sureños católicos o ex-católicos.

uno dice "el libro está en la mesa" (ejemplo del propio Gregory). La 'univocidad metafísica' lo entiende igual todo, sea divino, metafísico o mecánico, incapacitándonos a la larga para apreciar todo lo que sea más que natural, más que físico, biológico o químico.

En tercer lugar, la sacramental *view of reality*<sup>9</sup>, que no se refiere a un sacramento en concreto, sino que es como la "teología tradicional de la Creación", típica del Cristianismo y después dañada por la *metaphysical univocity*. La concepción que ahora tenemos, y en la que habitamos sin ser siquiera conscientes de ello, consiste en ver la naturaleza en *post sacramental terms*, con una *non sacramental view of nature*.

En esta lista de *dramatis personae*, toca ahora mencionar lo que llama 'naturalismo' (*Naturalism, methodological Naturalism, metaphysical Naturalism*), que terminaría por imposibilitar la fundamentación de los derechos humanos, porque si al final los hombres somos en el fondo como las algas y las amebas, ¿cómo se podría fundamentar sobre eso un derecho humano autónomo y sustantivo o una verdadera dignidad?

Sobre la Cristiandad antes de la Reforma, Gregory la considera "*a shared way of life*" o "*an institutionalized worldview*", un aspecto que explica muy bien: con todos los defectos que tenía —y de los cuales el autor no ahorra ni uno—, el Cristianismo era una creencia vivida que no consistía en unas prácticas religiosas aisladas de las vidas personales.

Es también importante distinción entre *Magisterial Protestants* (Luteranismo, Calvinismo, Presbiterianismo en Escocia, Anglicanismo) y *Reformed Protestants*. Sólo los primeros sobrevivieron con éxito porque les respaldó un estado confesional u otro poder político que los hacía oficiales. Los *Reformed Protestants* eran los anabaptistas, memnonitas y todos aquellos que no consiguieron el respaldo oficial de un rey o príncipe; éstos, como no cesaron de dividirse, que tuvieron mucha menos importancia, salvo los que revivieron después en los Estados Unidos. El efímero reino anabaptista de Munster (s. XVI) atrajo contra sí la guerra de los *Magisterial Protestants*.

El concepto *Kingdom of Whatever* describe la situación moral actual: uno hace y piensa lo que desea, sin atadura alguna.

Con el cacofónico término *hyperpluralism* (que yuxtapone indebidamente griego con latín) Gregory describe la situación actual, a la que nos ha conducido la *fissiparousness* del protestantismo.

Conectada con el *Kingdom of Whatever* y el *hyperpluralism* está la 'subjetivización de la moralidad', particularmente presente en dos de los capítulos.

### 3. CONTENIDO

Siendo el libro como es, no nos queda más remedio que acudir al heterodoxo y antiestético procedimiento de describir capítulo por capítulo.

El libro consta de una introducción, seguida por los seis capítulos mencionados, unos largos y otros larguísimos (de promedio, más de cincuenta páginas), más una larga conclusión (unas 20 páginas de letra

<sup>9</sup>Ver esp., pág. 32, pero aparece en muchos lugares.

menuda), seguida por las notas al pie (todas al final, muchas larguísimas, y en letra más menuda) y, finalmente, un índice tópico extenso y concienzudo.

Lo que hace difícil sintetizar aquí el contenido es, en primer lugar, la dificultad, densidad y complejidad de la narrativa (las narrativas, más bien, porque son muchas, y en todas va Gregory a la raíz). Súmese, en segundo lugar, el tamaño del libro y la amplitud de la panoplia de argumentos, fuentes documentales y autores de todas las épocas. Dificultan también la síntesis los detalles y ramificaciones, pues Gregory hace como quien, para estudiar la raíz más profunda de un árbol, parte de la hoja más alta y va procediendo rama por rama, pero sin perder el norte. Álvaro d'Ors decía que la investigación es como las cerezas<sup>10</sup>, que al tomar una arrastra otras no buscadas, y que el investigador tiene que tener la disciplina de seguir su línea principal sin 'irse por las ramas', como gráficamente se dice. Muchos tratamos de hacer así, pero *The Unintended Reformation*, no: Gregory acepta los desafíos colaterales que le surgen, muy numerosos en tan ambicioso tema, y estudia cuanta ramificación se le presenta, pero siempre manteniendo el hilo principal y sin confundirlo con los hilos secundarios.

La longitud, sofisticación y riqueza argumental del libro obligan a describirlo capítulo por capítulo. Como cada uno haría sin dificultad un libro no demasiado pequeño, y el estilo es difícil, y la imprenta optó por usar letra pequeña, la lectura profunda de sólo unas decenas de páginas requiere considerable tiempo y esfuerzo de comprensión.

### 3.1. Capítulo 1, "Excluding God"

Trátase aquí, y muy bien, del alegado 'desencantamiento' del mundo, de Max Weber (págs. 25-26). Según él, ciencia y religión son incompatibles; más del 90% de los científicos norteamericanos no creen en Dios ni en la inmortalidad humana (pág. 26).

Gregory encuentra ya en el final de la Edad Media las raíces, en un modo erróneo de ver a Dios: según él, hasta entonces se creía que Dios era radicalmente distinto, el Creador totalmente diferente de la criatura, "entirely other"<sup>11</sup>. Después, se pierde la 'sacramental view of reality' del Cristianismo. Si Dios es "radicalmente distinto del mundo natural nunca podrá demostrarse que es irreal por vía de investigación empírica, que por definición sólo puede investigar el mundo natural", otra idea importante<sup>12</sup>. El primero en apartarse de la *sacramental view* no fue Occam sino Duns Escoto (aunque Occam lo llevaría al extremo), pues sostiene que al menos una cosa es predicable de Dios y de las criaturas en idéntico sentido: el ser (págs. 36-37), en lo cual Dios no diferiría de todo lo demás que existe. "Esta es la *univocal conception* del ser de Escoto; 'univocal' por ser predicada en términos conceptualmente equivalentes de todo lo que existe, incluso Dios"<sup>13</sup>.

<sup>10</sup>Alvaro d'Ors, *Papeles del Oficio Universitario*, pág. 118.

<sup>11</sup>*Ganz anders*, expresión de Karl Barth. Gregory menciona otros autores que comparten ese enfoque de la alteridad de Dios, como la escritora Flannery O'Connor (*Unintended Revolution*, pág. 31).

<sup>12</sup>*Unintended Revolution*, pág. 32, pero es un tema del que habla con frecuencia.

<sup>13</sup>*Unintended Revolution*, pág. 37, con el precedente de Avicena.

Al igual que el Newtonianismo en el s. XVIII,

“el (neo-)Darwinismo sólo puede perturbar a los cristianos con base en argumentos científicos si tienen una *univocal conception* del ser y rechazan una *sacramental view* de la realidad. Las reacciones hostiles al Darwinismo desde los años 1860 son síntoma de hasta qué punto muchos creyentes no son conscientes de sus creencias implícitamente *univocal metaphysical* y de otras presunciones en las que están enredados” (pág. 66).

El Newtonianismo y el Darwinismo sólo amenazan al Cristianismo si partimos de la *metaphysical univocity*, de que ‘Dios está en el Cielo’ como ‘el libro está en la mesa’: todo es ser, todo igual, y si los cristianos (básicamente los americanos, en este caso) se sienten amenazados es por aceptar inconscientemente la *metaphysical univocity* y por no partir de la ‘visión sacramental’ de la realidad, visión del mundo creado por Dios, huella de Dios, signo de Dios, libro de la naturaleza. Hay que admitir que si ‘Dios está en el Cielo’ exactamente igual que ‘el libro está en la mesa’, ni Dios ni el Cielo parecerían muy divinos ni celestiales, y en ese punto Gregory tendría razón, pero sin olvidar que la visión cristiana tradicional del ser y en particular del hombre era ‘optimista’ y subraya mucho la *imago Dei* y lo que de ahí se deriva. En ese punto —pesimismo u optimismo básico, ontológico— el autor pecaría más de lo primero que de lo segundo.

Sostiene Gregory que la interpretación literal de la Creación según el Génesis no es posible, y que incluso algunos escritores cristianos y padres de la Iglesia llegaban a columbrarlo entre los siglos III y VI.

“Pero la Biología evolutiva no puede, sobre la base de fundamentos científicos, hacer extrapolaciones desde los mecanismos microcausales de mutación genética, por ejemplo, hasta los juicios evaluativos sobre [...] el universo como tal [...] Como todos los demás descubrimientos científicos, los de la biología evolutiva sólo revelan, según los creyentes que rechazan la univocidad metafísica, más [cosas nuevas] acerca de las inesperadas complejidades de la creación divina, seres humanos incluidos” (págs. 66-67).

Gregory desarrolla este argumento con mucha fuerza y extrae consecuencias: de no ser así, Dios existiría sólo mientras la Física o la Biología no vayan haciendo más y más descubrimientos sin encontrar en ellos a Dios. Y continúa:

“La tradicional concepción cristiana de Dios afirma tanto su inimaginable transcendencia como su *surpassing wisdom*, manifestada en la ordenada belleza de su Creación”. “Al rechazar de plano la visión weberiana de la ciencia como inherentemente ‘desencantadora’ [‘desdivinizadora’], numerosos intelectuales cristianos parecen pensar en este sentido [...] Su trabajo, de esta manera, socava toda pretensión de que la ciencia conduzca lógicamente, inherente o ineluctablemente al ateísmo, o de que ciencia y religión deban ser incompatibles”, aunque, “[s]in duda, los hallazgos de la ciencia prueban ser falsas algunas pretensiones de verdad religiosas (*religious truth claims*), como las de los creacionistas de la Joven Tierra”<sup>14</sup>.

<sup>14</sup>Pág. 69. Se refiere a los *Young Earth Creationists*, poco conocidos entre nosotros pero con apreciable presencia en los Estados Unidos. La Tierra, calculando con una interpretación de

### 3.2. Capítulo 2, "Relativizing Doctrines"

La Reforma dió lugar al relativismo (aunque lejos del relativismo de hoy, muy extremo). El rechazo de la autoridad de Roma condujo a la *sola Scriptura*, pero como con la sola Escritura no cesan las discusiones, porque necesita interpretación autorizada, dio paso a la *sola ratio*, la cual abrió más las compuertas con el tiempo al 'hiperpluralismo', la fragmentación excesiva y el relativismo, primero sólo en las doctrinas y luego también en la conducta y la vida. Gregory señala en varios lugares que algunos de los protestantes no 'magisteriales', y en especial los anabaptistas "*proved themselves a fissiparous lot*", porque no cesaban de dividirse, como las células.

La explicación estuvo en que el recurso a la *sola Scriptura* y el comenzar a interpretar individualmente generó una tendencia a la autodivisión: anabaptistas, memnonitas, Hermanos Suizos y muchas otras confesiones pequeñas, casi todas olvidadas salvo los que emigraron a América porque los *Magisterial Protestants* se les opusieron. Debe notarse que Lutero, Calvino y Enrique VIII no querían la interpretación completamente individual y sin guía ninguna, aunque la *conventional wisdom* afirme ahora otra cosa. Lo que llevaban al extremo aquellos *Reformed Protestants* que defendían la interpretación absolutamente libre era lo que Lutero y otros incoaban, quizá sin intención de llevarlo a las últimas consecuencias.

### 3.3. Capítulo 3, "Controlling the Churches"

La Reforma dió lugar a un control de las confesiones religiosas por los reyes antes nunca visto, pues los conflictos medievales comparables eran más bien disputas de jurisdicción, y los reyes que las protagonizaban tenían poco en común con las poderosas monarquías nacionales y los leviatanes en que se estaban convirtiendo los estados. Según Brad Gregory (págs. 129-179) así ocurrió también, en menor grado, cuando los reyes eran católicos: Felipe II trataba al Papa casi como un *junior partner* (según en qué materias). Aclara Gregory que en realidad el fenómeno era más explicable que lo que nos parece hoy y se vio favorecido por las interminables y sangrientas guerras de religión así como por las igualmente interminables discusiones entre los teólogos de las distintas confesiones, que no producían fruto alguno, propiciando así la intervención de los nuevos poderes estatales, imbuidos de las teorías de la competencia universal del estado y del *ius in sacris* y ansiosos de poner orden (ciertamente, los estados estaban poniendo orden desde el primer momento).

Comenta el autor una idea de Bossy, *the migration of the holy*, "la emigración de lo santo"<sup>15</sup>, consistente en el desplazamiento de la lealtad antes profesada a la Iglesia, que era de naturaleza religiosa, hacia el estado. Tuvo un importante papel en la producción de nuestra actual presunción de que las leyes del estado generan en nosotros una obligación incluso moral

---

la Biblia extremadamente literal, no tendría según ellos más que unos pocos miles de años. Sobre el desencanto, Weber, *El Político y el Científico*, Madrid, 1967, trad. de F. Rubio Llorente, págs. 200-229

<sup>15</sup>Se remite a John Bossy, *Christianity in the West, 1400-1700*, Oxford, OUP, 1987.



(cabría añadir a Hegel y otros). En todo caso en España —muy ausente del *magnum opus* de Gregory, por cierto— y otros países no ha sido así hasta recientemente. Y en realidad (aunque ya no es el tema del libro) emigraron no sólo las lealtades religiosas, aunque esto fuera más claro por la ‘vocación de iglesia’ que *ab initio* tuvo el estado; hubo también una transferencia de las lealtades feudales, que eran personales, primero desde quienes según el esquema vasallático eran los ‘señores naturales’ acreedores de lealtad, hacia los reyes, y después, de las personas de los reyes a las lealtades estatales, institucionalizadas y despersonalizadas. Como dijimos, en Inglaterra, como no ha sido un estado hasta hace no mucho, la lealtad personal hacia la Reina se ha mantenido hasta hoy: los barcos de guerra son “Al Servicio de Su Majestad” y así sucesivamente. Según Bagehot, en pleno siglo XIX, cuando Francia y otros ya eran abiertamente estatistas, los ingleses seguían unidos a la Reina por una relación directa de lealtad personal (*allegiance*)<sup>16</sup>

El resultado, andando los siglos, es que incluso hoy, incluso en las democracias para las que la separación Dios-César es dogma, los estados controlan mucho lo religioso, aunque no todos por igual ni bajo el mismo enfoque. Hasta ahora —quizá las cosas estén cambiando precisamente ahora— el esquema norteamericano era muy distinto del europeo. Dice Gregory *en passant* que el diseño político norteamericano, “más que suprimir toda visión religiosa, protege a todas las religiones”, cosa que el diseño político europeo medio no hace, especialmente bajo el actual laicismo. Quien visite los Estados Unidos observará que, ante la presencia de un símbolo religioso en un lugar público, la reacción americana típica es invitar a los demás a colocar también los suyos, mientras que la europea sería suprimirlos todos, dejando la pared más seca que el diseño de un mueble sueco.

El resultado, decíamos, es que los estados controlan hoy mucho el culto y la vida religiosa<sup>17</sup>, si bien con otros medios, desde reinterpretar o expandir ciertos derechos humanos, convertidos en deberes que se imponen, hasta los reglamentos de seguridad en el trabajo. Lo que Gregory no subraya es que nuestros estados semi-huxleyanos también controlan el idioma, la cultura, la investigación, el Museo del Prado, los correos electrónicos y, cada vez más, *the hearts and minds* de las personas. El estado español de hoy, que desde fuera de las fronteras debe de parecer algo así como un gran protectorado alemán (como ya alguien ha dicho), ejerce *ad intra* un control minucioso y a veces implacable —por ejemplo, en lo tributario— en todos aquellos terrenos que la Unión Europea aún no ha ocupado.

Desde otro punto de vista, Gregory llama la atención sobre que la religiosidad en los Estados Unidos, hoy, aunque muy extendida para una visión europea, no es sino un superficial “deísmo moralista terapéutico”<sup>18</sup> que está colonizando las religiones ‘serias’ y tradicionales y que básicamente

---

<sup>16</sup>Walter Bagehot, *The English Constitution*, Londres, 1867, cap. II.

<sup>17</sup>“El control de la religión a principios del siglo XXI es una tardía extensión del control de las iglesias por los estados [y todas sus diversas trayectorias históricas] se derivan del control estatal de las iglesias en el s. XVI” (pág. 154)

<sup>18</sup>*Moralistic Therapeutic Deism*: caracterización del sociólogo Christian Smith (*Unintended Reformation*, págs. 170-171, 175).

consiste en una combinación de *personal happiness* más *interpersonal niceness*. Uno diría que esa colonización esta también llegando a Europa.

### **3.4. Capítulo 4, "Subjetivizing Morality"**

Explica ahora brillantemente el autor cómo hemos llegado a este *Kingdom of Whatever* en el que cada uno tiene literalmente la obligación moral que decida; lo que cada uno haga, viva y crea, en una palabra y coloquialmente, *whatever* (pág. 78). Huelga decir que nada de eso estaba en la mente de Lutero, Calvino ni Enrique VIII.

Con todo, Gregory no subraya que ese hiperpluralismo moral coexiste con un control estatal nunca visto y pronto comparable al de *Big Brother*: roto hace años el tabú de no vigilar a los ciudadanos con videocámaras, se abusa ahora de ellas hasta para controlar el rendimiento laboral<sup>19</sup>; se prohíbe a los ciudadanos particulares hacer pagos en efectivo desde cifras bajas; la policía fotografía a manifestantes para sancionarlos, aunque sean ancianos quejosos de los abusos de un banco. Recientemente<sup>20</sup>, el Gobierno en un sólo día detectó 6.000 vehículos sin pasar la ITV; para ello no necesitó poner un sólo policía sobre el terreno. Quienes despertaron a la política bajo el Franquismo jamás creerían que en una democracia liberal pudiera haber tantos controles. De esta manera, el *Kingdom of Whatever* en ciertos terrenos es indiscutible, pero el control orwelliano en otros no lo es menos, y la pacífica convivencia de ambos (que no es objeto de estudio de Gregory) merecería de por sí una investigación separada. Algo semejante podría decirse de la convivencia de hiperpluralismo con el hiper-monismo y el hiper-uniformismo, que en España crecen hasta lo ridículo. Desde las fuentes del Derecho hasta las posibles respuestas a la crisis económica, en Europa, y más en España, vivimos en el Reino del Monismo y la Uniformidad, que gobierna a veces cuestiones culturales, estéticas y morales, así como actitudes básicas, desde la mentalidad de *thrifty Schwabian housewife*, que en breve tendremos todos, hasta la idéntica visión de los derechos homosexuales, pasando por la manera de matar el cerdo. Incluso ciertas medidas que dicen aumentar el pluralismo no lo hacen, como el matrimonio homosexual, cuyo verdadero efecto no es dejar el asunto enteramente a la libre voluntad de las personas y abrir posibilidades —poliandria, poliginia, unión heterosexual, unión homosexual, unión indisoluble, disoluble con condiciones, disoluble a voluntad— sino reducir todas al modelo único de un pacto de afecto y convivencia sin particular relación con sexo, procreación, estabilidad ni duración: los españoles hoy no tienen posibilidad de contraer otro tipo de unión.

La democracia nació sobre un acuerdo fundamental de origen explícitamente cristiano que en la época se consideraba innecesario demostrar: como decían los independentistas norteamericanos, todos los hombres son creados iguales es una 'verdad auto-evidente'. No lo

---

<sup>19</sup>Abuso que ha llegado hasta el Tribunal Constitucional; ver STC 29/2013 (utilización de imágenes captadas por cámaras de video-vigilancia instaladas en el recinto donde trabajaba el demandante con una finalidad, la supervisión laboral, de la cual no se informó al trabajador; el Tribunal falló a favor del trabajador).

<sup>20</sup>Abril de 2013.

demostraban sino que lo proclamaban porque partían del acuerdo fundamental cristiano ("creados a su imagen y semejanza", dignidad, igualdad básica, libertad básica). "Los fundamentos morales del moderno estado liberal en general son inextricables de las *truth claims* cristianas" (pág. 213), un problema ya viejo y detectado por diversos autores (Chesterton, C. S. Lewis, Böckenförde, Ratzinger y otros). En diversos lugares<sup>21</sup> explica poderosamente Gregory cómo la pérdida del acuerdo fundamental cristiano y la subjetivización acaban produciendo las actuales *Cultural Wars* americanas, cada vez más tensas. Cabe señalar que aunque hoy, si los Estados Unidos siguen por ese camino llegarán un día a parecerse a Europa, a fines del s. XVIII "una ética de derechos garantizados constitucionalmente podía sin problemas estar enraizada en la naturaleza" (pág. 224) porque la Reforma no había dividido todavía a los cristianos en puntos como la *imago Dei* y la semejanza de Dios.

Pero sí los había dividido en otros, como las virtudes. A propósito de los efectos de las teologías de Lutero y Calvino muestra Gregory cómo "no quedaba en la voluntad humana ningún resto efectivo de la *imago Dei*, ni ningún lugar en el cual injertar la voluntad de Dios, sino sólo un hervidero sin fondo del que fluye el pecado [...]". No habría salvación por las virtudes, y Lutero atacó duramente la *Ética a Nicómaco* (pág. 207). Con la Reforma hubo una sustitución de la ética medieval de las virtudes y un rechazo de la *teleological virtue ethics* (en la teleología y las virtudes insistirá Gregory una y otra vez). "Nadie piense que el mundo puede ser gobernado sin sangre. La espada secular debe estar roja y ensangrentada, pues el mundo será y debe ser malo. La espada es, así, la vara y la venganza de Dios [...]"<sup>22</sup>. Las ideas luteranas acerca de la razón, la voluntad y el mundo eran negativas, y no establecían conexión alguna entre la moral (y las virtudes) y la salvación.

Aunque la desobediencia había sido condición *sine qua non* de la Reforma (pág. 210), la nueva estrella de las virtudes sociales iba a ser la obediencia, primero entre los protestantes, como reacción tras la Guerra de los Campesinos y el efímero reino anabaptista de Munster, y luego también entre los católicos para reprimir la herejía y asegurar la cohesión interior. Esto contribuye a explicar el legalismo de nuestros días (aunque el actual legalismo español es muy reciente). La prudencia y el desarrollo de la personalidad como desarrollo de mis virtudes personales pierden protagonismo: del 'sé una buena persona y un buen cristiano en una comunidad moral compartida' (enfoque caro a Gregory), 'haz que tus virtudes florezcan' (*personal flourishing*), se pasará, con el tiempo, al 'la ley es la ley y es para cumplirla' 'sigue las reglas' (morales, éticas, legales). Llevándolo al extremo: el conductor de automóviles español ideal sería un autómatas que no necesita conducir bien; sólo cumplir la ley. El buen diputado, un autómatas que, si no ocupa algún cargo, podría pasarse toda una sesión parlamentaria sin hablar. Las constantes reformas tributarias y penales, con una tendencia

<sup>21</sup>Ver, en general, págs. 180-234.

<sup>22</sup>Consejos de Lutero a los nobles en 1524, cuando tuvo lugar la Guerra de los Campesinos, que lo que estaban haciendo era llevar el protestantismo al extremo (*Unintended Reformation*, pág. 209).

desmedida a la responsabilidad objetiva, independiente del comportamiento humano y de sus razones, abonan en la misma dirección. El juez ideal es más el que aplica la ley que el que intenta dar a cada uno lo suyo; el buen inspector tributario recauda sin considerar circunstancias personales; el buen policía hace lo que le ordenan (poco que ver con el tradicional *reasonable policeman* británico). De todos ellos se espera la mayor previsibilidad y automatismo —y por tanto, inevitablemente, el menor humanismo— que sea posible. No muy distinta era la teoría, clásica en el Continente, de que la tarea jurisdiccional consistía sólo la subsunción de los hechos en el derecho, como un silogismo: *da mihi factum, dabo tibi ius*.

Igualmente se hace gran hincapié en el orden: si la naturaleza humana es depravada no se podrá confiar en ella, sino en el orden y la norma, ya ética, ya jurídica<sup>23</sup>. El moderno hincapié en los derechos no debe hacernos pensar otra cosa, pues, según dice y repite nuestro autor, la "Ética (formal) de los derechos" no es igual a la "Ética (sustantiva) del bien".

Procede ahora estudiar el mencionado "naturalismo metafísico" (esto es, que no existe otra cosa que naturaleza físico-biológica), pues, si es cierto "los derechos humanos no son ni pueden ser reales, naturales o descubiertos. Como mucho, son construcciones convencionales o ficciones útiles, pero intelectualmente no son sino *unwarranted remnants* de una concepción de la realidad rechazada", y no pueden ser tomados realmente en serio, ni por mucho que se les tome en serio van a hacerse reales<sup>24</sup>. Los hechos parecen hoy darle la razón, en particular (pero no sólo) cuando se trata de derechos relacionados de alguna manera con la actual crisis: al primer embate, los gobiernos y la Unión Europea violan cualesquiera derechos, los cuales efectivamente se comportan como *unwarranted remnants* de una concepción en el fondo ya no vigente: por eso son tan poco resistentes, por mucha retórica que los rodee<sup>25</sup>. Stephen Hawking es uno de los que dicen que el hombre es sólo materia y biología, y Gregory insiste en que, si es así, si el hombre es "*just a chemical scum on a moderate-sized planet*" (Hawking), es imposible fundamentar unos derechos

---

<sup>23</sup>*Unintended Reformation*, pág. 209-210. Gregory tiene razón; los cristianos ya no entienden la "ética [...] como la búsqueda de la santidad, ligada al florecimiento humano como parte de la imitación de Cristo" (pág. 210), sino legalísticamente; algo así como 'sigue las reglas o serás castigado'. Sin embargo, los anglosajones han confiado mucho más que nosotros en el hombre común, su discreción y su razonabilidad; han seguido siendo notablemente 'prudenciales' hasta nuestros días, como se puede ver en su constitucionalismo y en su Derecho (*the Man in the Clapham Omnibus* era uno de sus estándares; otro, la *reasonableness*). Ver Carl J. Friedrich, *The New Belief in the Common Man*, Boston, Little Brown, 1942; A.C. Pereira Menaut, *El Ejemplo Constitucional de Inglaterra*, México, 2010, 2ª ed.

<sup>24</sup>*Unintended Reformation*, págs. 224-225; clara alusión a Dworkin.

<sup>25</sup>Una buena campaña de *lobbying* y medios, y el derecho del *nasciturus* (por ejemplo) desaparece mientras que el derecho a la paternidad por FIV aparece. En las últimas décadas las modernas técnicas sociales ponen o quitan derechos en la opinión pública en no demasiado tiempo: educación, vivienda, matrimonio gay, derechos de los trabajadores, etc. Cuando son derechos sólo practicables mediante un gasto, como los sociales, resisten aun menos.

humanos<sup>26</sup>. Como es sabido, también Richard Rorty insistió en que la persona es pura contingencia, y, aunque contemos sólo desde que Scheler dio la alerta en 1928<sup>27</sup>, no ha estado sólo. Quienes luchan denodadamente por borrar toda diferencia esencial entre hombre y animal, quienes defienden el superhombre o el pastoreo de los hombres; los Sloterdijks, los Zizeks y otros, difícilmente admitirán una seria y sólida base humana, capaz de ser cimiento de unos verdaderos derechos. Dígase algo semejante de quienes sostienen que las personas son "construcciones"<sup>28</sup>.

El origen cristiano de los derechos, fueran o no conscientes de él los *philosophes* del XVIII, y en mi opinión innegable salvo violentando la historia, fue señalado hace ya bastantes décadas por Becker<sup>29</sup>.

Si se acepta el naturalismo científico hay que decir adiós a la naturaleza y a la persona. Los hallazgos de la ciencia, los excesos del cientificismo y las presunciones de que parte el naturalismo imposibilitan la justificación intelectual de los derechos. Si sólo somos moléculas, biología, materia y energía, por mucho que se combine todo ello nunca producirá almas, derechos ni otras nociones. El problema está en el auto-desbordamiento del cientificismo: las ciencias experimentales, aunque ahora no acepten límite alguno, son para lo que son y, como todo, tienen sus límites, a los que deben reducirse (pág. 228). Toda la bioquímica y las moléculas de todos los laboratorios no explicarán la fachada del Obradoiro ni el *Canon* de Pachelbel. Gregory cita a Nikolas Rose: toda la investigación se efectúa ahora a nivel molecular; en ese nivel no hay nada incomprensible, y en ese nivel "*life can now be engineered*"<sup>30</sup>. Por otra parte, si sólo somos bioquímica y moléculas, ¿qué hay de malo en el transhumanismo, el posthumanismo, el *enhancement* y tendencias similares? ¿Por qué respetar las barreras de la

<sup>26</sup>*Unintended Reformation*, pág. 226 ss. Lo argumenta con mucha fuerza: aunque en esas condiciones los derechos no existirían, o no tendrían fundamento, la retórica de los derechos se mantiene, así que nadie defiende, por ejemplo, la violación (págs. 226-235). Este argumento no es terminante porque se defienden otras cosas que, de no estar nosotros acostumbrados, nos producirían similar rechazo; durante siglos, la gente estuvo acostumbrada a las luchas de gladiadores o la esclavitud pero se horrorizaba ante otros comportamientos objetivamente menos condenables.

<sup>27</sup>Max Scheler, *El Puesto del Hombre en el Cosmos. La idea de la Paz Perpetua y el Pacifismo*, Barcelona, Alba, 2000; trad. por Vicente Gómez (original: *Die Stellung des Menschen im Kosmos*, 1928, y *Zur Idee des ewigen Friedens und der Pazifismus*, 1927; pág. 33).

<sup>28</sup>*Unintended Reformation*, págs. 78 n. 9, y 79: entre otros, Donald Black, "Dreams of Pure sociology" (*Sociological Theory* 18:3 (2000), 343-367) y Stephen Fuchs, *Against Essentialism: A Theory of Culture and Society* (Cambridge, Mass., and London, 2001). Con poderosos argumentos de sentido común ataca Gregory esa postura: "No se necesita un doctorado para ver [...] que [...] esas pretensiones son obviamente falsas [...] Si alguien lo duda debería visitar un hospital (donde puede ver seres humanos naciendo y muriendo) [...] Los estudiosos que quieren decir otra cosa] deberían adoptar un lenguaje más claro [...]" (*ibidem*).

<sup>29</sup>Carl Becker, *The Heavenly City of the Eighteenth-Century Philosophers*, New Haven y Londres, 1932; cit. en *Unintended Reformation*, pág. 226, n. 147.

<sup>30</sup>*Unintended Revolution*, pág. 230; la cita de Nikolas Rose (*The Politics of Life Itself: Biomedicine, Power, and Subjectivity in the Twenty-First Century*, Princeton, Princeton UP, 2007, pág. 4) es la 162.

condición humana?<sup>31</sup> ¿Por qué no experimentar con ciertos humanos, comerciar con órganos, y, en último extremo, fabricar seres humanos? Es éste un punto en el que se ve cómo Hitler era hombre del futuro, mientras que otros contemporáneos, como Franco, eran hombres del pasado (sin que 'futuro' y 'pasado' connoten aquí nada positivo o negativo *a priori*).

### 3.5. Capítulo 5, "Manufacturing the Goods Life": Reforma Protestante y Capitalismo

Para muchos contemporáneos europeos del norte, aquí estaría el corazón del problema.

El origen del capitalismo es muy complejo y desde este punto de vista el libro no defrauda ni incurre en simplificación indebida alguna: Gregory no es un weberiano de los que hoy abundan en los periódicos europeos pero tampoco un anti-Weber, pues concuerda con el sociólogo de Erfurt en algunos puntos (no en el método ni en el enfoque básico).

El capitalismo no vendría directamente ni sólo de la mentalidad calvinista, como en la más difundida (y superficial) lectura de Weber, sino ante todo, pero no sólo, de la superación de las terribles guerras de religión, cuyos efectos nosotros no acertamos a imaginarnos bien porque en España, Portugal e Italia no las hubo. Tuvo mucha importancia la superación de esas guerras por el "*doux commerce*"<sup>32</sup>, hermanador y benefactor. Es interesante notar que, en la segunda mitad del siglo XVIII, cuando comenzó la admiración incondicionada por todo lo europeo, algunos ilustrados españoles alababan a sus enemigos los ingleses por su dedicación al comercio: "[...] aquel pueblo habitante amplio de los mares, [...] cuyo sagaz gobierno [...] fomenta el comercio [...]"<sup>33</sup>.

Los orígenes del capitalismo también vendrían del desarrollo de las ricas ciudades mercantiles en el norte de Italia, sur de Alemania y Flandes a fines de la edad media, con una economía muy monetarizada y dinámica y gran nivel de consumo. Como decimos, la cuestión es muy compleja (todo el libro es complejo, Gregory asume la complejidad del tema y va a todas las raíces de todo), porque los reformadores no querían en absoluto la avaricia ni la subordinación de todo a la economía que vemos hoy.

Según él,

"el primer y más fundamental cambio fue desarraigar (*disembedding*) la economía de la ética de la *institutionalized worldview* de la Cristiandad medieval tardía, junto con las perturbaciones de la época de la Reforma. Lo que necesita ser explicado es cómo los cristianos europeos occidentales, cuyos líderes durante la Reforma condenaban la

<sup>31</sup>En otro lugar (pág. 360, n. 227) cita a Peter Singer: "podemos ver que los fundamentos de no matar personas no se aplican a los niños recién nacidos" (*Practical Ethics*, Cambridge, CUP, 2011, pág. 152). Según Gregory, "Singer [tiene mérito] por exponer la incoherencia de los que defienden los derechos del aborto pero rechazan permitir el infanticidio; [con todo], lo que no es claro es por qué, si el naturalismo metafísico es cierto, *debe* alguien preocuparse por los 'derechos' que Singer sin fundamento imputa a los animales o las 'personas' [...]"

<sup>32</sup>Dulce comercio', *Unintended Revolution*, pág. 282.

<sup>33</sup>Frase del ilustrado Melchor de Macanaz, cit. por Vicente Palacio Atard, *Derrota, Agotamiento, Decadencia, en la España del Siglo XVII*, Madrid, 1966, pág. 165

avaricia a ambos lados de las líneas confesionales, *crearon ellos mismos el capitalismo moderno y unas prácticas de consumo antitéticas de las enseñanzas bíblicas, a pesar de que la confesionalización* [conversión de las diversas confesiones en religiones oficiales de unos estados confesionales] *estaba creando Protestantes Reformados, Luteranos y Católicos mejor informados y más conscientes.* Al fundir prosperidad con providencia y optar como mal menor por el inmoderado deseo de adquirir (*acquisitiveness*) hasta que [después] la avaricia fue rebautizada como benigno interés propio, los modernos cristianos se han embarcado en efecto en un intento plurisecular de probar a Jesús que estaba equivocado”,

pues mientras Jesús dijo que no se puede servir a Dios y a las riquezas, lo que han hecho los cristianos es replicarle, en frase como de campaña electoral de Obama: “*Sí, podemos*” (pág. 288; cursivas en el original).

Esta explicación es diferente de la de Weber (*i. e.*, que a base de sobriedad, ahorro y trabajo, indirectamente y con el tiempo la ética de los protestantes generó las bases del capitalismo) y más diferente aun de lo que se atribuye a Weber (que directa y voluntariamente generó capitalismo desde el primer momento). Además, incluso según Weber, los mayores generadores de capitalismo no fueron los protestantes en bloque, sino sobre todo los calvinistas; y los que menos, posiblemente, los anglicanos, los menos protestantes de todos los protestantes (sin embargo, nótese que la Revolución Industrial empezaría en Gran Bretaña). Debe notarse que según Gregory aquel *disembedding* tuvo lugar *across confessional lines*, pero al menos entre los católicos españoles, que durante siglos no valoraron mucho el trabajo, la innovación ni la empresa, no fue así.

El mencionado *disembedding* junto con las perturbaciones de la Reforma serían el primer y más fundamental cambio, pero no el único. Añádase la ruptura valor de uso-valor de cambio: cuando el segundo deja de tener que ver con el primero se puede especular hasta el infinito y suceden cosas como la *Tulipmania* o Burbuja de los Tulipanes (Holanda, 1637), en la que un bulbo de ese vegetal llegó a valer más de 20 veces el salario medio anual de un trabajador urbano (pág. 276); lo que no puede dejar de traernos a la mente la actual burbuja inmobiliaria. En la película *Wall Street. El dinero nunca duerme*, sobre la actual crisis, el protagonista muestra a su yerno un tulipán holandés de 1637 disecado y enmarcado y le explica aquella burbuja y su reventón en una semana. Hoy la ruptura valor de uso-valor de cambio es notablemente mayor; piénsese en el Mercado de Futuros, creado en Chicago en 1972<sup>34</sup>. Gregory destaca mucho la precocidad de Holanda, primer país burgués y consumista, ya en el XVII, del que tomaría la antorcha Inglaterra.

Debe notarse que ya en el siglo XVIII se dio la llamada ‘revolución industrial’, antes que la industrial: la producción y el consumo aumentaron mucho, incluso en zonas como la Virginia rural, y todo ello tuvo lugar durante el ‘largo siglo XVIII’, antes de la eclosión de la Revolución Industrial. Nada de eso ocurrió en España, Portugal ni amplias zonas de Italia. El utilitarismo,

<sup>34</sup>Ver Jesús Ballesteros, “Globalisation: From Chrematistic Rest to Humanist Wakefulness”, en Ballesteros, Ruiz-Gálvez y Talavera (dirs.), *Globalization and Human Rights. Challenges and Answers from a European Perspective*, Dordrecht, Springer, 2012, págs. 3-26; pág. 10.

luego tan importante, vendría del éxito del capitalismo en el siglo XVIII (pág. 285).

Gregory no descarta algún componente de sanción divina, primero en Inglaterra y después también en los Estados Unidos, pero no en el grado que hoy sostienen los weberianos mediáticos en Europa.

Todo este importante y largo capítulo (más de sesenta páginas) es plausible y soportaría cualquier crítica. Gregory no da una única clave; ni parece intentarlo siquiera. Algunas de las cosas que se dicen en él las percibe el viajero español o portugués que visita aquellas zonas de Europa: ya en la Edad Media había prósperas ciudades que no eran o eclesiásticas o militares. Pero también percibe, por contraste, algo de lo que debieron de ser las guerras de religión. En España, la mayor parte de los monumentos antiguos son eclesiásticos, militares o reales, con algunas excepciones en Barcelona o Valencia, como su Lonja. Lo que está por probar es que eso se deba sólo a la cuestión religiosa, pues Lombardía, Piamonte, Austria, Bélgica o Baviera, así como una parte de Holanda no eran entonces menos católicas que España, y sin embargo en ésta no hubo verdadero capitalismo hasta muy recientemente —y el actual español está siendo más inmoderado que el norteamericano, pues éste continúa hasta cierto punto *embedded* en su religiosidad y cultura—.

### **3.6. Capítulo 6, "Secularizing Knowledge"**

El capítulo sexto es también excelente —todo universitario que quiera conocer su propia historia debería leerlo—, aunque, como siempre en este libro, España y Portugal son ignorados, a pesar de Coimbra y Salamanca. El argumento central del capítulo es que los tres rasgos típicos del conocimiento de hoy ("su secularidad, su carácter especializado y segmentado y su intrínseca separabilidad del resto de la vida") están relacionados y se derivan de los desacuerdos doctrinales de la Reforma (pág. 304).

"En el mundo occidental de hoy, el conocimiento se considera secular por definición" (pág. 299), pero en realidad, y contrariamente a la idea más difundida,

"los hallazgos de la ciencia moderna como tal ni demandan la repudiación intelectual de la *sacramental view* de la realidad ni implican lógicamente una reclasificación de todas las *religious truths claims* como opiniones subjetivas" (pág. 304). "La secularización del conocimiento en Occidente no era inevitable. No fue una cuestión de inferencias obvias basadas en descubrimientos científicos", aunque "la narrativa dominante de la historia intelectual moderna de Occidente sugiera, desde luego, otra cosa" (pág. 307).

Se detiene Gregory (págs. 346-347) en que durante la Ilustración, los newtonianos, que eran muchos, no se daban cuenta de no se puede explicar la moralidad, la política y otras realidades de ese género a base sólo de empirismo y casualidad eficiente: "no podían ver claramente que una vez que la intencionalidad y los significados mediados lingüísticamente son extraídos de las acciones humanas, cesan por completo de ser inteligibles como acciones humanas, y por tanto no pueden en principio ser entendidas con el



modelo de las ciencias naturales". Gregory explica esto brillantemente y tiene razón —basta considerar los efectos de la mediación lingüística para el significado y la comprensión, como sabemos los juristas—, pero cabe añadir que ese enfoque unidimensional y reduccionista no afectó sólo a la religión, sino también a la manera en que las ciencias 'duras' ven hoy el Derecho o la Filosofía; cuestión que tiene también relación con la idea de Universidad que tengamos.

Las *research universities*, invento alemán del romanticismo, eran efectivamente universidades científicas y de investigación (antes de ellas la investigación se hacía en las academias o bajo el patrocinio de mecenas), pero al principio acerca de filosofía y humanidades (pág. 351). Este tipo de universidades emigraron a los Estados Unidos, donde han dejado huella visible hasta hoy. Cierto, pero la *research university* es hoy modelo académico indiscutido en el mundo, con el consiguiente daño para las humanidades y ciencias sociales, tanto en la investigación como en la docencia. Cabría añadir que en los dos últimos decenios muchas *research universities* se están reorientando hacia la investigación aplicada rentable y la docencia directamente útil, lo que podría someter demasiado el pensamiento, no dejar lugar al hombre cultivado y amenazar la supervivencia de la figura del sabio tal como se desarrolló en los siglos XIX y XX en unas universidades occidentales, a menudo públicas, que no estaban dominadas por la utilidad inmediata<sup>35</sup>. Durante la Ilustración en España, bajo Carlos III, se intentó abiertamente configurar una educación 'utilitaria y dirigida', se persiguió a Aristóteles y otros autores considerados inútiles y se cambiaron los planes de estudio de las somnolientas universidades con ese fin<sup>36</sup>. El Plan de Bolonia hoy, en España, tiene el sentido de convertir la academia en una pieza más del engranaje económico, aumentar el control sobre los profesores y aumentarlo también sobre los estudiantes.

En cuanto a la Teología, lo que hicieron los reyes en el siglo XVII —oficializarla y protegerla en las universidades confesionales, de una u otra confesión— fue negativo para ella como ciencia, pues la aisló del resto de las ciencias, lo que contribuye a explicar su retraso respecto de éstas (págs. 360 ss., 364). "[L]a consideración [por las universidades modernas] de las tradiciones religiosas como objetos de estudio más que como potenciales fuentes de conocimiento" hizo también a la religión separarse del resto del conocimiento, con el resultado de que la Teología y las *religious truth claims* como tales han sido expulsadas de casi todas las *research universities* (pág. 359). Describe Gregory cómo la Teología "pierde su punto tradicional porque pierde su conexión con las prácticas de un *shared way of life* y el *experiential knowledge* asociado con ellas". El mundo liberal (americano), postfordista y consumista, contribuye indirecta pero poderosamente "a la secularización del

---

<sup>35</sup>Ver José Carlos Bermejo Barrera, *La Fragilidad de los Sabios y el fin del Pensamiento*, Madrid, AKAL, 2009, cap. primero.

<sup>36</sup>Jean Sarrailh, *La España Ilustrada de la segunda mitad del siglo XVIII*, México, FCE, 1957. Incluso Jovellanos preparó un "Plan para arreglar los estudios de las Universidades" en la misma línea (Gaspar Melchor de Jovellanos, *Obras*, Madrid, BAE, 1956, t. LXXXVII, págs. 294-296). También en la Universidad Compostelana fueron cambiados los planes de estudios.

conocimiento, drenando la savia de la raíz principal de la Teología católica: la práctica compartida de las virtudes que constituye las comunidades de fe y es la fuente de su *experiential knowledge*" (pág. 364).

En las universidades americanas se inculca en los estudiantes una *Academy's secular ideology* a base de naturalismo cientificista y escepticismo, pero un escepticismo "cuidadosamente calibrado", no total, pues en ese caso no creerían en los derechos humanos o la igualdad, que no pueden basarse en evidencia científica alguna (págs. 359-360).

Las páginas 360-364 están dedicadas a las universidades católicas, que en el conjunto de una obra tan grande son sólo un tema más, y no el más importante; tal vez esto se deba a que el autor trabaja en una. Su juicio es más bien negativo; se aislaron y se quedaron atrás en la investigación que cuenta en el mundo. Las encíclicas *Pascendi Dominici Gregis* (1907) y *Humani Generis* (1950) reforzaron el distanciamiento y colocaron todo lo no católico en un genérico *pack* de 'Modernismo'. Resultado: excepto Lovaina, ninguna universidad católica estaba entre las principales *research universities* del mundo. El principal pensador católico del XIX, Newman, había sido un converso anterior a la *Aeterni Patris* que no debía nada al neotomismo, y quería que en la Universidad la Teología estuviera interconectada con todo el conocimiento, pero su ideal no era una *research university*, pues daba gran importancia a la docencia y la formación humana de los estudiantes. A partir de 1960, en una década, los planes de estudios neotomistas y todo lo que los rodeaba se evaporó, y no sólo a causa del *aggiornamento* postconciliar sino también del "desfase reforzado por los Papas, entre, por un lado, lo que el Catolicismo profesaba ser, y, por otro, la elaboración del conocimiento más avanzado en las principales *research universities*" (pág. 361), así como también por querer ser 'modernos' a toda costa. Así, las universidades católicas también se secularizaron e imitaron a las demás, convirtiendo la Teología en un tema de estudio más, cuando no en un 'departamento de estudios religiosos', con lo que el "potencial integrador de la Teología" se perdió (pág. 362).

A tratar de la República de las Letras se detiene Gregory en varios lugares aunque brevemente (págs. 114-115, 305, 321-322, 335-336 y 355). Los sabios que la formaban se escribían cientos de cartas entre ellos, como hacía el fraile gallego Feijóo, por ejemplo, en el siglo XVIII. La Reforma dio un golpe a su unidad y comunidad, porque si querían no enfrentarse demasiado tenían que ser corteses y evitar ciertos temas conflictivos, con lo cual evitaban también el fondo de los problemas. Si es así, los efectos de la Reforma asestaron un golpe a la unidad del pensamiento europeo. Estaríamos ante un interesante efecto de la pérdida del acuerdo fundamental, que puede verse hoy, y aun con mayor claridad: si no tenemos nada en absoluto en común dialogamos menos y menos a fondo porque nos conocemos menos y no pisamos el mismo suelo. Si el excesivo acuerdo fundamental, incluso no impuesto, puede amenazar el justo pluralismo, la pérdida de todo acuerdo fundamental puede dificultar el diálogo y con él el ejercicio de un aspecto de nuestra libertad. Incidentalmente: según Gregory los sucesores de la

República de las Letras desde 1550 hasta fines del s. XVIII fueron los Jesuitas.

### 3.7. Lo que concluye Brad Gregory: "Against Nostalgia"

Ése es el título de la conclusión del libro, pero cualquier otro sería menos inadecuado, pues la conclusión, como el libro, si no rezuma nostalgia, rezuma pesimismo (págs. 365-387). Tiene tres puntos principales.

Primero: los fallos. Falló la Cristiandad medieval, falló la Reforma, falló política y militarmente la Europa de estados nacionales confesionales, pues no impidió las durísimas Guerras de Religión (pág. 371), así como falló y sigue fallando la modernidad occidental. El fallo de la Cristiandad medieval, que disparó la Reforma, consistía en el "general, duradero e innegable fallo de tantos y tantos cristianos" al no practicar lo que predicaban, una situación como de pecado generalizado (págs. 366-367). Del libro no se deduce necesariamente que el autor sea católico, pero, en todo caso ese razonamiento no suena muy católico. Lo católico es lo que puede verse en Graham Greene y tantos otros: la indignidad personal del portador no destruye la sublimidad de lo portado; la suma de Judas, Borgias, pecados y pecadores no destruye la Iglesia; lo típico católico no es lo impecable sino la sucesión de pecado, misericordia, hijos pródigos, gracia, padres perdonadores y así sucesivamente. Dejamos aparte que esas épocas según Gregory desgraciadas en bloque, produjeron muchas grandes cosas bien conocidas. Pero esto es un defecto de su enfoque.

Segundo: "los derechos y la dignidad sólo pueden ser reales si los seres humanos son algo más que materia biológica [...] Si la naturaleza no es creación, no hay criaturas, y los seres humanos serán sólo una especie más, que casualmente ha evolucionado al azar; y así como no hay personas, no hay teorización que las pueda traer como por magia a la existencia" (pág. 381). Esta fuerte frase encierra mucho sentido común: si no hay personas — si, como quiere el naturalismo, somos *biological matter*, como amebas o algas pero más evolucionados—, no habrá conjuro que las haga aparecer.

Y tercer punto: por razones académicas, por apertura crítica y sin restricciones intelectuales, así como para arrojar luz sobre nuestros problemas actuales,

"[...] la academia contemporánea debería des-secularizarse" (pág. 385), "abriendo la weberiana `jaula de hierro del discurso secularista'[... L]a exclusión *a priori* de las *religious truth claims* en las *research universities* ya no es intelectualmente justificable [...]". "Des-secularizar la academia requeriría [...] poner fin a [la idea de que] el naturalismo"

es evidente, indiscutible e ideológicamente neutro, y requeriría también que los académicos reconozcan sus creencias metafísicas como lo que son, creencias, en vez de pretender que las creencias naturalistas o escépticas son algo más<sup>37</sup>. Es inevitable preguntarnos si eso va a ser fácil, vista la arrogancia

<sup>37</sup>*Unintended Revolution*, pág. 386; la cita es de Steven D. Smith, *The Disenchantment of Secular Discourse* (Cambridge, Mass., y Londres, Harvard UP, 2010, pág. 25. Alude a la 'jaula de hierro',

de las ciencias 'duras', poco abiertas a lo religioso, pero no muy receptivas a lo filosófico o humanístico, en general. No es que estemos en una época post-religiosa, es que estamos en una época matemática (desde Bacon), post-metafísica y, tal vez, post-humanista. Más difícil nos parece el salto (o el regreso) de la post-metafísica y el post-humanismo a la metafísica y el humanismo, que desde la metafísica y el humanismo no cristianos al cristianismo, como se vio cuando éste hizo su aparición en Grecia. Por último, la reorientación del trabajo académico hacia la rentabilidad, que está teniendo lugar justamente en nuestros días, dificulta más las cosas. Por eso, la reciente rendición de la academia occidental ante la productividad hace que cada vez más se estén aceptando como modelos algunas universidades de países muy poco constitucionales, que difícilmente se pueden considerar verdaderas *universitates* pero consiguen avances tecnológicos.

#### 4. NUESTRO JUICIO FINAL SOBRE *THE UNINTENDED REFORMATION*

##### 4.1. Sobre su forma y estilo: ¿un ejemplo de *Anglosaxon Fine Art of Book Making*?

El libro necesitaría un intrépido *editor* (en sentido anglosajón) armado con unas tijeras y un permiso para reescribir las frases difíciles y largas y suprimir las palabras innecesariamente oscuras. Con razón recomendaban Strunk y White: "*be clear*", "*omit needless words*"<sup>38</sup>. No estamos ante el típico libro anglosajón profundo (esto sin duda lo es) pero breve y legible como una novela corta; no hay nada aquí de las *plain words* y del "*be short, be simple, be human*" de Gowers.

La página grande, la letra pequeña y la dificultad de lectura hacen al libro interminable. Añádase el gusto por las frases largas, con pocas comas y a veces con finales innecesarios; el exceso de oraciones subordinadas y la proliferación de adjetivos, que hacen que las cosas no hablen por sí mismas y que no se cumpla el *put yourself in the background* de Strunk y White. Como dejamos dicho, abusa de las palabras y expresiones raras o re-acuñadas por él en busca de la precisión: "*Life Questions*", "*Truth Claims*", "*Foundationalist Philosophy*" y así sucesivamente.

En nuestra opinión, así no se hace un libro. Los capítulos son gigantescos (cada uno podría ser un pequeño libro) y, lo que es peor, no tienen más subdivisiones internas que las primeras líneas en letra versal cuando se introduce un nuevo subtema, marcado sólo por un espacio un poco mayor. Tampoco los encabezados orientan mucho, pues sólo informan del capítulo en que uno está. En realidad, esta recensión es como recensionar seis libros breves.

Es de agradecer el detallado índice tópico, de 33 páginas, pues la extensión del libro, la pequeñez de la letra, la ausencia de epígrafes y titulares intermedios, más la complicación argumental, harían difícil cualquier búsqueda.

---

'férreo estuche' o 'manto de acero' (según las traducciones) de *La Ética Protestante*, pág. 258, 259 de la ed. española, en la que Legaz optó por 'estuche'.

<sup>38</sup>William Strunk y E.B. White, *The Elements of Style*, NY, Macmillan, 1959, págs. 52 ss.

Hay infinidad de notas, que, colocadas al final, ocupan 145 páginas. Son a veces indebidamente largas, no siempre necesarias y de lectura incómoda; tan incómoda que en los encabezados de esas 145 páginas se dice a qué páginas del cuerpo del texto corresponden esas notas. Gregory es de los que si incidentalmente dice que 'Cristóbal Colón descubrió América', abre una cita sobre Colón y otra sobre el concepto de América. Con todo, no llega a los profesores españoles que escriben casi un libro paralelo en las notas, pero todavía se parece menos a los clásicos ingleses, con sólo las notas imprescindibles y sólo para lo imprescindible.

Carece de un apartado de bibliografía, aunque la utilizada es amplísima, lo que sería razón de más para desplegarla ordenadamente.

*Last but not least*, en cuanto a la ejecución, sólo hemos visto una errata.

#### 4.2. Sobre las virtudes, méritos y aciertos del libro

Sus virtudes, aciertos y méritos son incontables.

En primer lugar, el libro es exhaustivo. Todos nosotros, cuando escribimos un libro y nos sale un tema colateral, le dedicamos dos palabras colaterales y continuamos, sin convertir ese tema en materia de nuestra investigación. Lo que hace el autor es convertir en materia de investigación, y nunca superficialmente, cada cuestión colateral que le sale.

Gregory es un *powerful thinker* que piensa por su cuenta, a veces con fuertes frases de sentido común. Nada da por bueno sin examinar, ninguna "sabiduría conforme a la corrección política" ni *conventional wisdom*.

Tiene mentalidad de realismo histórico; las cosas no suceden de golpe. De ahí su repetido ataque a los *supersessionist* que para explicar algo del Renacimiento no van a la Edad Media, o los que al explicar nuestro mundo no miran más atrás de 1789.

Explica muy bien cómo la cristiandad medieval era "*an institutionalized worldview*" y no "*something called 'religion', separate from the rest of life*"<sup>39</sup>, como se podía ver hasta no hace mucho en Italia, Portugal, España e Iberoamérica (uno diría que todavía se ve en partes de Italia y de América). Hoy, en España, un número apreciable de católicos profesan serlo sobre una base humana y una antropología cada vez menos relacionada con el cristianismo.

*The Unintended Revolution* subraya mucho la precocidad de los holandeses —antes que Inglaterra—, en el consumismo y en la conversión de la religión en tema privado para evitar que generase violencia; y cómo erigieron la universidad de Leiden (1575) en la que no exigían a los profesores un previo juramento de fidelidad religiosa (en Oxford siguió exigiéndose hasta muy entrado el s. XIX), y cómo se convirtió en una universidad importante en poco tiempo. Los holandeses empezaron pronto a no adscribirse a ninguna confesión (s. XVII, al parecer).

Gregory explica muy bien la complejidad de la polifacética relación entre Reforma y capitalismo; no debe de haber muchos que le superen. Desde este punto de vista el libro es lectura obligada para quienes reviven el problema simplificándolo.

<sup>39</sup>*Unintended Revolution*, pág. 370. Lo subraya en múltiples ocasiones y lo argumenta con fuerza.

Otro aspecto muy bien tratado es el impacto de las Guerras de Religión, relativamente poco atendida en España por razones comprensibles.

#### **4.3. Sobre los defectos no propiamente formales**

Uno importante es la longitud de los seis capítulos, de tan larga lectura que pueden dar la impresión de que las materias de cada uno —y cada uno, como hemos dicho, es un pequeño libro— forma un mundo incomunicado con el resto, lo cual sería lo más opuesto a la metodología de Gregory. En la conclusión hace un esfuerzo por devolver la unidad y nos recuerda que “ningún aspecto de la vida se vivía aisladamente de los otros”; no se trata de seis historias separadas (pág. 365), pero al llegar a la conclusión necesitamos que nos lo recuerden.

Pesimismo. El sentido común y la experiencia sugieren ponerse en guardia contra las generalizaciones como las de Gregory. Es improbable que todo haya fallado de manera tan general. La omisión de todo lo bueno que hubo, por ejemplo, a fines de la Edad Media —época según él de fallo y pecado masivo—, es incorrecta y deformadora. Tan improbable es que todo sea un puro fallo como que todo sea un acierto total.

Relacionado con ese pesimismo, parece como si en *The Unintended Reformation* no hubiera lugar para lo simplemente natural, lo personal-natural, lo social-natural o lo jurídico-natural: si falla la religión, se produce, a la larga, un desplome total (reconozco que es una impresión mía, que el autor no expone *expressis verbis*). Algo así como si no existiera el ‘colchón’ intermedio de lo natural, típico del catolicismo, que parte de que *gratia natura non tollit sed eam perficit*: familia, persona, virtudes humanas, razón y un largo etcétera, son cosas que el cristianismo no crea sino que eleva. En ese ‘colchón’ natural, común, que griegos y romanos ya tenían, se apoyó el cristianismo cuando comenzó a difundirse.

La bibliografía es sobre todo norteamericana, luego, por orden decreciente, inglesa, alemana y francesa. En ese apartado, se comporta Gregory como la mayoría de los autores —excepto hispanófonos y lusófonos— que practican el etnocentrismo científico más o menos suavizado por la apertura intelectual y la erudición.

#### **4.4. Sobre las carencias de *The Unintended Reformation***

En un libro tan exhaustivo, que le debió de llevar muchos años, hablar de carencias y decir que debería haber tratado también otras cosas, no procede: no porque no tenga carencias y defectos, sino porque es exhaustivo dentro de su enfoque, y resistiría sin problemas la más exigente de las críticas internas. Con todo, señalaremos lo que sigue.

En la conclusión dice que el libro podría haber tratado también de otras cosas, “sexo, matrimonio y familias, por ejemplo, o formas de comunicación” (pág. 365). Personalmente, echo en falta el Derecho y la Política, pero nadie tiene derecho a que los demás escriban el libro que a uno le gustaría. Así mismo, debería tratar bastante más del impacto de la Reforma en la unidad europea, acerca de lo cual habla algo en diversas ocasiones pero nunca como materia central. Teniendo en cuenta que habla mucho de otros impactos

*fissiparous* en terrenos muy profundos (es uno de sus grandes temas), se puede dar por supuesto que aunque no lo desarrolla, no lo ignora. Cómo resultaría de grande y difícil el libro si hubiera tratado también esos temas, es otra cuestión.

Apenas aparece en *The Unintended Reformation* España, a pesar de que en los siglos XVI-XVII gobernaba buena parte del Planeta, influía en Trento, producía a Las Casas, Vitoria, Mariana, Suárez, Cervantes, Velázquez o la Compañía de Jesús, y a pesar de que en España la religiosidad siguió siendo una *shared worldview* completamente *embedded* en la vida real tanto personal como social. Ciertamente, al no haber habido en ella Reforma ni guerras de religión, al no haber sido cuna del capitalismo ni del constitucionalismo, tiene en estos temas menos interés que en otros, pero de ahí a negarle toda presencia relevante, hay un trecho. Aunque Gregory menciona en algunas ocasiones algunos autores españoles (no muchos), en conjunto, la atención que dedica al mundo hispano es injustificadamente escasa. Hobbes —por ejemplo— no ignoraba a Suárez, aunque fuese para atacarlo. Dentro de lo poco que habla de España, *en passant*, coloca a Franco en el mismo anaquel conceptual que Hitler y Stalin (pág. 178), lo que no tiene mucho fundamento. Aunque no fuera por otros argumentos, Franco era un hombre del pasado, un militar del antiguo régimen que se comportó como un regente, mientras que Hitler era un hombre muy adelantado a su tiempo, como podemos ver desde la perspectiva de hoy.

Igualmente, apenas estudia el Derecho ni Política (excepto la fundamentación de los derechos humanos, el acuerdo fundamental y su pérdida, y la libertad religiosa en los Estados Unidos), que también quedaron muy afectados por la Reforma; sobre todo, la libertad religiosa. D'Ors insistía en que el estado surgió para acabar con el caos de las guerras de religión (en el pensamiento de Bodino, desde luego) y de esta manera tenía mucho que ver con la Reforma (una de las razones por las que no hubo un verdadero estado en España en muchos siglos).

Por último, insistiremos en que los peores defectos de este gran libro no son de fondo. Nos queda desear que sea pronto traducido al español, aunque quien lo haga puede morir en el intento. Atacando inmoderadamente a don Julián Sanz del Río, importador del Krausismo, por su oscuro *Ideal de la Humanidad para la Vida*<sup>40</sup> se compadecía Menéndez Pelayo de las víctimas: infeliz corrector de pruebas, que ha tenido que echarse al colete cientos de páginas con este contenido y de letra muy menuda...<sup>41</sup> Tendrá razón Gregory en afinar y aquilatar su pensamiento y sus expresiones con 'supersesionismos' y 'univocidades metafísicas', pero infeliz quien tenga que traducirlo. Tan peculiares son sus significados y expresiones, tan fielmente piden ser traducidos y tan difíciles de traducir fielmente resultan, que nosotros hemos optado frecuentemente por no hacerlo.

---

<sup>40</sup>Madrid, Bailly-Bailliére, 1871, 2ª ed. (figura como autor Krause pero el verdadero autor es Sanz del Río).

<sup>41</sup>*Historia de los Heterodoxos*, Madrid, según la edición BAC, 1956; ver págs. 1074 ss., 1087, 1092.