

Título do original em alemão
Die Protestantische Ethik Und Der Geits Des Kapitalismus

Copyright ©
J. C. B. Mohr (Paul Siebeck)

Direitos para a língua portuguesa
adquiridos por Enio Matheus Guazzelli & Cia. Ltda.

Capa
Jairo Porfírio

Nota: Tradução do original alemão "Die Protestantische Ethik Und Der Geits Des Kapitalismus", in *Gesammelte Aufsätze zur Religionssoziologie* – Tübingen, 1947, Verlag von J. C. B. Mohr (Paul Siebeck), vol. I, pp. 1 a 205 – originalmente publicado no *Archiv für Sozialwissenschaft und Sozialpolitik* J. C. B. Mohr, Tübingen, 1904 e 1905, volumes XX e XXI.

A tradução das expressões gregas do texto é devida ao auxílio do professor José Cavalcanti de Souza, da cadeira de Língua e Literatura Grega da Faculdade de Filosofia, Ciências e Letras da Universidade de São Paulo.

A transliteração e a tradução dos termos hebraicos foi feita pelo professor Isaac Nicolau Salum, da cadeira de Filosofia Romântica, da Faculdade de Filosofia, Ciências e Letras da Universidade de São Paulo.

Nenhuma parte deste livro poderá ser reproduzida
sejam quais forem os meios empregados
sem a permissão, por escrito, da Editora.
Aos infratores se aplicam as sanções previstas nos artigos 102,
104, 106 e 107 da Lei nº 9.610 de 19 de fevereiro de 1998.

© Copyright 1999

Todos os direitos reservados para
EDITORA GUZZELLI LTDA.
02515-050 – Praça Dirceu de Lima, 313 – Casa Verde
Tel.: (011) 858-3199 – Fax: (011) 858-0443 – São Paulo – SP
e-mail: pioneira@editorapioneira.com.br
site: www.editorapioneira.com.br

Impresso no Brasil
Printed in Brazil

a ética protestante e o espírito do capitalismo

Max Weber

Tradução de
M. Irene de Q. F. Szmrecsányi
*Do Departamento de História da Faculdade de Arquitetura
e Urbanismo da Universidade de São Paulo*

Tamás J. M. K. Szmrecsányi
*Do Departamento de Educação da Faculdade de
Filosofia, Ciências e Letras de Rio Claro*

14ª Edição



EDITORA PIONEIRA
São Paulo

BIBLIOTECA PIONEIRA DE CIÊNCIAS SOCIAIS

SOCIOLOGIA

Conselho Diretor:

RUY COELHO
JOSÉ DE SOUZA MARTINS

Dados Internacionais de Catalogação na Publicação (CIP) (Câmara Brasileira do Livro, SP, Brasil)

Weber, Max, 1864-1920.
A ética protestante e o espírito do capitalismo /
Max Weber / tradução de M. Irene de Q.F. Sztrekcsányi.
Tema J.M.K. Sztrekcsányi. -- 13. ed. -- São Paulo :
Pioneira, 1999. -- (Biblioteca Pioneira de ciências
sociais. Sociologia)

Título original: Die Protestantische Ethik und
der Geists des Kapitalismus.
ISBN 85-221-

1. Ética cristã 2. Protestantismo
3. Protestantismo e capitalismo I. Título.
II. Serie.

99-1587

CDD-261.85

Índices para catálogo sistemático:

1. Capitalismo e cristianismo 261.85
2. Cristianismo e capitalismo 261.85

INDICE

INTRODUÇÃO DO AUTOR	1
---------------------------	---

I – O PROBLEMA

1 Filiação Religiosa e Estratificação Social	19
2 O "Espírito" do Capitalismo	28
3 A Concepção de Vocação de Lutero; Tarefa da Inves- tigação... ..	52

II – A ÉTICA VOCACIONAL DO PROTESTANTISMO ASCÉTICO

4 Fundamentos Religiosos do Ascetismo Laico	65
A. O Calvinismo	67
B. O Pietismo	90
C. O Metodismo	98
D. As Seitas Batistas	101
5. A Ascese e o Espírito do Capitalismo	110

NOTAS DO AUTOR	133
----------------------	-----

ÍNDICE REMISSIVO	227
------------------------	-----

Introdução

No estudo de qualquer problema da história universal, um filho da moderna civilização européia sempre estará sujeito à indagação de qual a combinação de fatores a que se pode atribuir o fato de na Civilização Ocidental, e somente na Civilização Ocidental, haverem aparecido fenômenos culturais dotados (como queremos crer) de um desenvolvimento *universal* em seu valor e significado.

Apenas no Ocidente existe a “ciência” num estágio de desenvolvimento que atualmente reconhecemos como “válido”. Os conhecimentos empíricos, as reflexões sobre os problemas do mundo e da vida, a sabedoria filosófica e a teológica do tipo mais profundo não lhe são confinados — se bem que no caso da última, o pleno desenvolvimento de uma teologia sistemática deva ser atribuído ao cristianismo sob a influência do helenismo, uma vez que dela apenas existiam fragmentos no Islão e em algumas poucas seitas hindus. Conhecimento e observação de grande acuidade existiram também em outras civilizações, principalmente na Índia, na China, na Babilônia e no Egito. Mas, à astronomia babilônica e às outras faltava — o que torna mais espantoso o seu desenvolvimento — a fundamentação matemática que lhe foi dada pela primeira vez pelos gregos. A geometria da Índia faltava a prova racional; foi este outro produto do intelecto grego, que também foi o criador da mecânica e da física. As ciências naturais indianas se bem que, desenvolvidas na observação, careciam do método experimental, que foi, exceto nos seus primórdios na antiguidade, essencialmente um produto do Renascimento, assim como o foi o moderno laboratório, sem o qual a medicina, especialmente a indiana, altamente desenvolvida em seu aspecto técnico-empírico, era desprovida de fundamentos biológicos, e especialmente de fundamentos bioquímicos. Uma química racional tem estado ausente de todas as culturas que não a ocidental.

A altamente desenvolvida historiografia chinesa faltava o método de Tucídides. Maquiavel teve precursores na Índia. Mas, em todas as teorias políticas asiáticas faltava um método

sistemático comparável ao de Aristóteles, e inexistia qualquer conceito racional. Para um Direito racional, apesar das antecipações na Índia (Escola de Mimamsa), das extensas codificações, especialmente no Oriente Próximo, e de todas coleções de leis indianas e de outras, faltava o que é essencial a uma jurisprudência racional: o rígido esquema jurídico de pensamento dos romanos e do Direito ocidental por ele influenciado. Uma estrutura como a do cânone jurídico só é conhecida no Ocidente.

O mesmo ocorre com a Arte. O ouvido musical era, aparentemente, até mais desenvolvido em outros povos do que atualmente entre nós: certamente não o era menos. Os diversos tipos de polifonia tiveram ampla divulgação em todo o mundo; a conjugação de uma pluralidade de instrumentos e a vocalização de partes da polifonia existiram em outras civilizações. Todos os nossos intervalos de sons eram conhecidos e calculados por elas. Mas, música racional — tanto o contraponto como a harmonia —, a formação da sonoridade na base de três tríades com o terceiro harmônio; nossa cromática e enarmônica interpretadas não em termos de espaço, mas, desde o Renascimento, de harmonia; nossa orquestra com seu quarteto de cordas como núcleo e com a organização do conjunto de instrumentos de sopro; nosso acompanhamento de graves; nosso sistema de notação (que possibilitou inicialmente a Composição e o uso de nossos instrumentos, e depois sua própria sobrevivência); nossas sonatas, sinfonias, óperas e os instrumentos básicos que lhes servem de meio de expressão: o órgão, o piano, o violino só existiram no Ocidente, se bem que a música figurativa, a poesia tonal, a alteração de tons e a dissonância tenham existido como meios de expressão em várias tradições musicais.

A ogiva foi usada como meio de decoração também na antiguidade e na Ásia; presumivelmente, tampouco a combinação da ogiva com a abóbada em cruz era desconhecida no Oriente. Contudo, o uso racional da abóbada gótica como meio de distribuição de peso e de cobertura de espaços na forma desejada e, antes de mais nada, como princípio construtivo de edifícios monumentais e formação de um “estilo” que abrangesse também a escultura e a pintura, como o foi o criado na Idade Média, não ocorreu em nenhuma outra parte, se bem que do Oriente proviessem os fundamentos

técnicos de nossa Arquitetura. Inexistiu, da mesma forma, o solucionamento do problema da cúpula e o tipo de racionalização clássica das artes — introduzido na pintura pela utilização racional de linhas e da perspectiva espacial — que o Renascimento nos legou. Os produtos das artes gráficas já eram conhecidos na China. Mas uma literatura impressa, destinada apenas à impressão e apenas possibilitada por ela, principalmente a imprensa jornalística e periódica, somente surgiram no Ocidente.

Escolas superiores, de todas as espécies, inclusive algumas superficialmente semelhantes às nossas Universidades ou, pelo menos, às nossas Academias, existiram alhures (China, Islão). Mas, um tratamento racional, sistemático e especializado da ciência por especialistas treinados, em um sentido que se aproximasse de seu atual papel de dominância na cultura contemporânea, não existiu senão no Ocidente. Isto é verdade, principalmente, no que se refere ao funcionário especializado, base do Estado Moderno e da moderna economia ocidental. Dele só se encontraram sugestões, que em parte alguma e em nenhum sentido foram tão essenciais à ordem social como ele o é no Ocidente. Naturalmente o “funcionário”, mesmo o especializado, é figura muito antiga nas mais diversas culturas. Mas, país e tempo algum experimentaram jamais, no mesmo sentido que o moderno Ocidente, a absoluta e completa dependência de toda a sua existência, das condições políticas, técnicas e econômicas de sua vida, de uma organização de funcionários especialmente treinados, funcionários técnica, comercial e, acima de tudo, juridicamente treinados, detentores das mais importantes funções cotidianas na vida social.

A organização estamental das associações políticas e sociais era largamente disseminada. Mas, mesmo o Estado estamental* “rex et regnum” só foi conhecido, no sentido ocidental, pelo Ocidente. Parlamentos de “representantes do povo” eleitos periodicamente, e a liderança de demagogos e chefes partidários constituídos em “ministros” responsáveis perante o Parlamento, só foram totalmente estabelecidos pelo Ocidente, se bem que, naturalmente, sempre tivessem havido “partidos”,

* No original, *Standestaat*, forma assumida pelo regime feudal em sua transição para a monarquia absoluta.

no sentido de organizações para a tomada e orientação do poder político. O próprio "Estado", tomado como entidade política, com uma "Constituição" racionalmente redigida, um Direito racionalmente ordenado, e uma administração orientada por regras racionais, as leis, administrado por funcionários especializados, é conhecido, nessa combinação de características, somente no Ocidente, apesar de todas as outras que dele se aproximaram.

O mesmo ocorre com a força mais significativa de nossa vida moderna: o Capitalismo.

O "impulso para o ganho", a "ânsia do lucro", de lucro monetário, de lucro monetário o mais alto possível, não tem nada a ver em si com o capitalismo. Esse impulso existiu e existe entre garçons, médicos, cocheiros, artistas, prostitutas, funcionários corruptos, soldados, ladrões, cruzados, jogadores e mendigos — ou seja em toda espécie e condições de pessoas*, em todas as épocas de todos os países da Terra, onde quer que, de alguma forma, se apresentou, ou se apresenta, uma possibilidade objetiva para isso.

A superação dessa noção ingênua de capitalismo pertence ao ensino do jardim de infância da História da Cultura. O desejo de ganho ilimitado não se identifica nem um pouco com o capitalismo, e muito menos com o "espírito" do capitalismo. O capitalismo pode até identificar-se com uma restrição, ou, pelo menos, com uma moderação racional desse impulso irracional. De qualquer forma, porém, o capitalismo, na organização capitalista permanente e racional, equivale à procura do lucro, de um lucro sempre renovado, da "rentabilidade". Só pode ser assim. Dentro de uma ordem econômica totalmente capitalística, uma empresa individual que não se orientasse por esse princípio, estaria condenada a desaparecer.

Definamos agora os nossos termos de uma maneira mais precisa do que geralmente ocorre. Chamaremos de ação econômica "capitalista" aquela que se basear na expectativa de lucro através da utilização das oportunidades de troca, isto é, nas possibilidades (formalmente) pacíficas de lucro. Em última análise, a apropriação (formal e atual) do lucro segue os seus preceitos específicos, e, (conquanto não se possa proibi-lo) não convém colocá-la na mesma categoria da ação ori-

* Em inglês no original: *all sorts and conditions of men*.

entada para a possibilidade de benefício na troca.¹ Onde a apropriação capitalista é racionalmente efetuada, a ação correspondente é racionalmente calculada em termos de capital. Isto significa que ela se adapta a uma utilização planejada de recursos materiais ou pessoais, como meio de aquisição, de tal forma que, ao término de um período econômico, o balanço da empresa em termos monetários (ou, no caso de uma empresa permanente, a estimação periódica dos bens financeiramente alienáveis) exceda o capital (cada vez mais, no caso da empresa permanente), isto é, o valor estimado dos meios materiais de produção utilizados para a aquisição na troca. Isto vale tanto para a quantidade de mercadorias confiadas "in natura" a um caixeiro viajante, cujos proventos poderão ser outras mercadorias "in natura", como para uma empresa industrial, cujos componentes envolvem imóveis, máquinas, disponibilidade em dinheiro, matéria prima, produtos acabados e semi-acabados, todos contrapostos a débitos. Nisto reside o importante, no cálculo do capital em dinheiro, seja através de modernos meios contabilísticos, seja através de qualquer outro meio, por mais primitivo e superficial que ele seja. Tudo é feito em termos de balanço: a previsão inicial no começo da empresa, ou antes de qualquer decisão individual; o balanço final para verificação do lucro obtido. Por exemplo, a previsão inicial de uma transação por *comenda** pode ser a constatação do valor monetário dos bens transacionados — enquanto esses não assumirem forma monetária —, e, o seu balanço final pode equivaler a uma distribuição do lucro ou das perdas ao término da operação. Na medida em que as operações são racionais, toda ação individual das partes é baseada em cálculo. A inexistência de um cálculo realmente apurado, o fato de o procedimento ser pura adivinhação, ou simples tradição e convenção, ocorre ainda hoje em toda forma de empresa capitalista em que as circunstâncias

* *Kommenda*, no original. Forma de empresa ocasional, antecessora da empresa permanente de comércio; espécie de representação de compra e venda, surgida por volta do século X, em Veneza. (cf. Max Weber: *História Econômica Geral*, trad. de Manuel Sanchez Sarto — México, 1956 Fondo de Cultura Económica, págs. 198-199; e também Henri Pirenne: *Historia Economica y Social de la Edad Média*, trad. de Salvador Echavarría — México, 1960 — Fondo de Cultura Económica, págs. 21 e 93).

não exijam precisão absoluta. Esses fatos, entretanto, pouco afetam a racionalidade da aquisição capitalista.

O que importa nessa concepção é a efetiva orientação para um ajustamento dos lucros ao investimento, por mais primitiva que seja a sua forma. Neste sentido, o "Capitalismo" e empresas "capitalistas", inclusive com uma considerável dose da racionalização capitalística, existiram em todos os países civilizados da Terra, como podemos julgar pelos documentos econômicos. Existiram na China, na Índia, na Babilônia, no Egito, na Antiguidade Mediterrânea e na Idade Média, tanto quanto na Idade Moderna. Não eram apenas empreendimentos isolados, mas também verdadeiros sistemas, que dependiam inteiramente da constante renovação de empreendimentos capitalísticos, e até de "operações" contínuas, embora o comércio não tivesse ainda por muito tempo o caráter dos nossos empreendimentos permanentes, constituindo antes de uma série de ações individuais, que apenas foram adquirindo coerência interna (orientada para a especialização) com o advento do grande comércio. De qualquer forma, a empresa capitalista e o empreendimento capitalista, não só como empreendedores ocasionais, mas também como empresas duradouras, existiam de longa data e em toda parte.

Agora, contudo, o Ocidente desenvolveu uma gama de significados do capitalismo, e, o que lhe dá consistência — tipos, formas e direções — que antes nunca existiram em parte alguma. Em todo o mundo tem havido comerciantes — atacadistas e varejistas, negociantes locais e viajantes, armazéns de todo tipo, bancos de funções altamente diversificadas, pelo menos comparáveis aos nossos do século XVI. Empréstimos marítimos,* *Comendas*, firmas e associações comanditárias também eram largamente disseminadas. Onde sempre existiram finanças monetárias de corporações abertas, também aparecia a figura do financiados. Na Babilônia, na Grécia na Índia, na China e em Roma, no financiamento de todas as guerras e pirataria, em fornecimentos e construções de toda espécie, na política de ultramar, como empreendedor na agricultura — com escravos, ou mão de obra direta ou indiretamente escravizada — ele desempenhava o papel do administrador dos

* Espécie de seguro marítimo: "associação cooperativa para a divisão do risco". (cf. Max Weber, *op. cit.*, pág. 182).

domínios, das repartições, e, acima de tudo, dos impostos. Era o arrendatário, o financiador de chefes partidários nas eleições e dos "condottieri" na guerra civil. Era o "especulador" do lucro monetário de todos os tipos. Essa espécie de empreendedor, o aventureiro capitalista, existiu em todo o mundo. Suas atividades, exceto as de caráter comercial, creditício ou bancário, eram de caráter puramente irracional e especulativo, ou, quando muito, orientados para a apropriação pela força, principalmente do botim obtido, seja na guerra, seja através da contínua exploração fiscal dos súditos.

Capitalismo de empresários isolados, de especuladores em larga escala, de colonizadores, e boa parte do capitalismo financeiro, mesmo em tempo de paz, mas principalmente na exploração das guerras, ainda possui essas características nos modernos países ocidentais, e, uma parte, apenas uma parte, do grande comércio internacional — hoje como sempre — ainda está preso a elas.

O Ocidente, todavia, ao lado desse, veio a conhecer, na era moderna, um tipo completamente diverso e nunca antes encontrado de capitalismo: a organização capitalística racional assentada no trabalho livre (formalmente pelo menos). Disso apenas encontramos sugestões alhures. A própria organização do trabalho escravo só alcançou um certo grau de racionalidade nas plantações, de maneira limitada nas "ergasteria"* da Antiguidade, e, de modo ainda mais modesto, nos feudos, e oficinas artesanais ou indústrias caseiras dos senhores feudais, movimentadas por servos da gleba ou meeiros. Apenas casos isolados de trabalho livre em algumas indústrias caseiras podem ser encontrados "fora" do Ocidente. O uso, naturalmente universal, de diaristas em pouquíssimos casos levou à formação de organizações manufatureiras — especialmente a monopólios estatais, muito diferentes da moderna organização industrial — mas nunca a organizações racionais do trabalho e do aprendizado, do tipo existente em nossa Idade Média.

A organização industrial racional, orientada para um mercado real, e não para oportunidades políticas ou especula-

* No original *Ergasterien*. Palavra de origem latina, cujo significado prende-se à execução de um trabalho puramente físico e padronizado. Tratava-se de uma espécie de oficina com mão de obra escrava, não obrigatoriamente uma fábrica. (cf. Max Weber, *opus*, pág. 114).

tivas de lucro, não é, entretanto, a única criação peculiar do capitalismo ocidental. A moderna organização racional da empresa capitalista não teria sido viável sem a presença de dois importantes fatores de seu desenvolvimento: a separação da empresa da economia doméstica, que hodiernamente domina por completo a vida econômica, e, associado de perto a este, a criação de uma contabilidade racional. Uma separação espacial dos locais de trabalho ou venda dos de residência já existiam alhures, no bazar oriental e nas "ergasteria" de outras culturas. As atividades de associações capitalistas financeiramente independentes são encontradas no Oriente Próximo e no Extremo Oriente; existiram também na Antiguidade, mas, comparadas às modernas empresas mercantis, apenas constituem modestos primórdios. Antes de mais nada, porque lhes faltavam, ou nelas apenas começavam a desenvolver-se,² os requisitos essenciais a essa independência, do tipo da nossa contabilização racional e de nossa separação jurídica dos bens da empresa dos do indivíduo. A tendência geral fornecia antes a constituição de empresas como partes de uma casa real ou de um feudo, do "oikos", o que constitui, como já o percebeu Rodbertus, com toda a sua semelhança superficial, um desenvolvimento fundamentalmente diverso e até oposto.

Seu significado atual, entretanto, só foi alcançado pelo capitalismo ocidental, com a sua associação à organização capitalística do trabalho. Até o que se costuma chamar de "comercialização", ou seja, o desenvolvimento dos títulos negociáveis e a racionalização da especulação, notadamente na Bolsa de Valores, dependem dela. Com efeito, sem a organização do trabalho em moldes capitalistas, tudo isso, mesmo que fosse possível, não teria seu atual significado. Principalmente no que diz respeito à estrutura social, e a todos os problemas contemporâneos especificamente ocidentais que dela decorrem. O cálculo exato — base de todos os demais — só é possível no plano do trabalho livre.

E, assim como o mundo não conheceu uma organização racional do trabalho fora do moderno Ocidente, ou justamente por isso mesmo, não existiu antes nenhum socialismo racional. Existiram, é verdade, instituições como a economia cívica, a política de abastecimento coletivo, o mercantilismo e a política providencial dos príncipes, o racionamento, a regulamentação da economia, teorias de protecionismo e "laissez-faire"

(China). Da mesma forma, conheceu o mundo um grande número de economias comunistas e socialistas: familiares, religiosas ou militares, socialismo de estado (Egito), cartéis monopolísticos e também várias espécies de organizações de consumidores. Mas, apesar de ter havido em toda parte privilégios urbanos de mercado, corporações e toda espécie de diferenças legais entre a cidade e o campo, o conceito de cidadão e o conceito de "burguesia" não existiram senão no moderno Ocidente. Da mesma forma, inexistia, e só poderia mesmo inexistir o "proletariado" como classe, porque inexistia o trabalho livre institucionalizado. Lutas de classe entre camadas credoras e devedoras, proprietários fundiários e gente sem terra, servos ou meeiros; interesses comerciais e consumidores ou proprietários de terra têm existido em toda a parte e em diversas constelações. Mas, as lutas da Idade Média ocidental, entre empresários e seus empregados, só tiveram neles simples indícios. Inexistia por completo o atual conflito entre o empresário industrial e o operário livre. Assim, não podia haver problemas como o do moderno socialismo.

Desta forma, o que nos interessa numa história universal da cultura, mesmo do ponto de vista puramente econômico, em última análise, não é tanto o desenvolvimento da atividade capitalística como tal, diferindo nas várias culturas apenas na forma: o tipo de aventureiro, — ou o capitalismo do comércio, na guerra, na política, ou na administração como fonte de lucro. São, antes, as origens desse sóbrio capitalismo burguês, com sua organização racional do trabalho. Em outras palavras, do ponto de vista da história da cultura, a origem da classe burguesa ocidental e de suas peculiaridades é um problema que certamente se relaciona de perto com a origem da organização capitalística do trabalho, não sendo, entretanto, simplesmente a mesma coisa. "Burgueses" já existiam de forma permanente antes do desenvolvimento da forma específica do capitalismo ocidental. Mesmo estes, entretanto, apenas existiam no Ocidente.

A forma peculiar do moderno capitalismo ocidental foi, à primeira vista, fortemente influenciada pelo desenvolvimento das possibilidades técnicas. Sua racionalidade decorre atualmente de maneira direta da calculabilidade precisa de seus fatores técnicos mais importantes. Implica isso principalmente numa dependência da ciência ocidental, notadamente das ci-

ências matemáticas e das experimentalmente exatas ciências da natureza. O desenvolvimento de tais ciências e das técnicas baseadas nelas, por sua vez, receberam e recebem importantes impulsos dos interesses capitalistas ligados à sua aplicação prática na economia. As origens da ciência ocidental, entretanto, não podem ser atribuídas apenas a tais interesses. As operações, inclusive com números decimais, e a álgebra, já existiam entre os indianos, que foram os inventores do sistema decimal, cuja utilização só seria desenvolvida pelo capitalismo ocidental, pois na Índia inexisteriam a moderna aritmética e contabilidade. A origem da matemática e da mecânica também está nos interesses capitalistas. Mas, a utilização técnica dos conhecimentos científicos, tão importantes para as condições de vida das nossas massas, foi certamente encorajada por considerações econômicas, que justamente se assentavam nela no Ocidente. Esse encorajamento decorria, entretanto, das peculiaridades da organização social do Ocidente. Deve-se então perguntar de que parte dessa organização, já que todas não podem ter sido igualmente importantes neste sentido.

Entre os fatores de importância incontestável, encontram-se as estruturas racionais do direito e da administração. Isto porque o moderno capitalismo racional baseia-se, não só nos meios técnicos de produção, como num determinado sistema legal* e numa administração orientada por regras formais. Sem esta, seriam viáveis o capitalismo mercantil aventureiro e especulativo, e ainda toda espécie de capitalismo politicamente determinados, mas não o seria empresa racional alguma sob iniciativa particular, com capital fixo e baseada num cálculo seguro. Esse tipo de direito e de administração foram válidos para a atividade econômica, em grau de relativa perfeição, somente no Ocidente. Deve-se perguntar agora onde é que se originou esse Direito. Entre outras circunstâncias, como se percebe por qualquer pesquisa, interesses capitalistas contribuíram para abrir caminho à predominância do direito e à administração de uma classe de juristas especialmente treinados na legislação racional, não sendo entretanto os únicos, e nem sequer os principais. Forças inteiramente diversas também atuaram no seu desenvolvimento. Se não, por que não fize-

* No original *berechenbaren Recht*, cuja tradução literal é "direito calculável".

ram o mesmo os interesses capitalistas na China ou na Índia? Por que lá não alcançou o desenvolvimento científico, artístico, político ou econômico, o mesmo grau de racionalização que é peculiar ao Ocidente?

Porque em todos os casos citados, trata-se do "racionalismo" específico e peculiar da cultura ocidental. Ora, sob essa denominação, pode-se entender coisas muito diferentes, como repetidamente se verá pela subsequente discussão. Há, por exemplo, as racionalizações da contemplação mística, ou seja, num contexto que, considerado sob outras perspectivas, é especificamente irracional, da mesma forma que há racionalizações da Sociedade, da técnica, do trabalho científico, da educação, da guerra, do direito e da administração. Cada um desses campos pode, além disso, ser "racionalizado" segundo fins e valores últimos muito diferentes, e, o que de um ponto vista for racional, poderá ser irracional do outro. Racionalizações têm existido em todas as culturas, nos mais diversos setores e dos tipos mais diferentes. Para caracterizar sua diferença do ponto de vista da história da cultura, deve-se ver primeiro em que esfera e direção elas ocorreram. Por isso, surge novamente o problema de reconhecer a peculiaridade específica do racionalismo ocidental, e, dentro deste moderno racionalismo ocidental, o de esclarecer a sua origem.

Cada uma dessas tentativas, tendo em conta a importância fundamental da economia, deverá, antes de mais nada, analisar as condições econômicas. Ao mesmo tempo, porém, não se deve omitir correlação inversa. Isto porque, o racionalismo econômico, embora dependa parcialmente da técnica e do direito racional, é ao mesmo tempo determinado pela capacidade e disposição dos homens em adotar certos tipos de conduta racional. Onde elas foram obstruídas por obstáculos espirituais, o desenvolvimento de uma conduta econômica também tem encontrado uma séria resistência interna. Ora, as forças mágicas e religiosas, e os ideais éticos de dever deles decorrentes, sempre estiveram no passado entre os mais importantes elementos formativos da conduta. É com elas que se ocupam os estudos aqui reunidos e ordenados.*

* Trata-se dos "Ensaio Reunidos de Sociologia Religiosa" (*Gesammelte Aufsätze zur Religionssoziologie*), dos quais o presente trabalho é apenas o primeiro do primeiro volume, dos três que compõem a obra.

Foram inicialmente arrolados dois ensaios* que tentam, num ponto importante, abordar o lado do problema que geralmente é o mais difícil de ser apanhado: a relatividade da formação de uma "mentalidade econômica", de *ethos* de um sistema econômico. No caso, trata-se do exemplo das relações entre o moderno *ethos* econômico e a ética racional do protestantismo ascético. Aqui só se estuda, portanto, um lado da relação causal. Os trabalhos subsequentes, sobre a Ética Econômica das Religiões Mundiais, tentam, através de uma observação geral das relações entre as mais importantes religiões culturais com a economia e a estrutura social de seu contexto, destacar as duas relações causais, até onde for necessário para achar pontos de comparação com o subsequente desenvolvimento ocidental. Apenas assim é que se pode tentar uma avaliação causal daqueles elementos da ética econômica das religiões ocidentais que as diferenciam das outras, com alguma esperança de atingir, pelo menos, um tolerável grau de aproximação. Esses estudos, portanto, não pretendem ser análises completas de culturas, mesmo que breves. Pelo contrário, eles procuram destacar propositadamente em cada cultura aqueles aspectos nos quais difere e difere da civilização ocidental. Orientam-se, pois, definitivamente para os problemas que parecem importantes para a compreensão da cultura ocidental, *deste* ponto de vista. Tendo em vista esse objetivo, não parecia possível qualquer outro procedimento. Mas, para evitar mal-entendidos, deve-se dar uma ênfase especial à limitação do citado objetivo.

Os não-iniciados devem ainda ser alertados contra a superestimação do significado dessas investigações. Naturalmente, o sinólogo, indólogo, semista ou egiptólogo, nada encontrarão de novo neles. Seria de se desejar apenas que nada encontrem de definitivamente errado nos pontos essenciais. Não sabe o autor até onde foi possível a um não-especialista chegar, pelo menos, perto desse ideal. Parece bastante evidente

* O segundo intitula-se "As Seitas Protestantes e o Espírito do Capitalismo" (*Die Protestantischen Sekten und der Geist des Kapitalismus*), págs. 207-236 da edição alemã em que se baseia a presente tradução. Dele já existe uma tradução para o inglês de H. H. Gerth e C. Wright Mills, nos ensaios de Max Weber por eles editados (*From Max Weber: Essays in Sociology* — Nova York, 1958, Oxford University Press "Galaxy Book", págs. 302-322). Essa antologia contém ainda outros trabalhos da sociologia religiosa de Max Weber.

que qualquer um que seja obrigado a basear-se em traduções, e, ainda mais, no uso e avaliação de fontes monumentais, documentárias ou literárias, tem de valer-se de uma literatura especializada muitas vezes altamente controversa, e cujos méritos é incapaz de julgar acuradamente, tenha todos os motivos para achar muito modesto o valor de seu trabalho. Quanto mais, porque o número de traduções disponíveis de "fontes" verdadeiras (ou seja, de inscrições e documentos) ainda seja em parte muito pequeno (principalmente para a China) em comparação com o que existe de importante. Deduz-se de tudo isso o caráter perfeitamente provisório desses trabalhos, principalmente as partes referentes à Ásia.³ Somente o especialista está habilitado a um julgamento definitivo. E, naturalmente, eles foram escritos apenas porque não foram feitos ainda trabalhos especializados com essa finalidade específica e sob essa perspectiva particular. Eles estão destinados à superação num sentido muito mais importante do que, se fosse o caso, o de qualquer trabalho científico. Uma superação desse tipo não pode ser evitada em outros campos de estudo comparativo, por um trabalho desse tipo, por mais escrupuloso que ele seja. Mas, disso se devem retirar as consequências de uma resignação a consideráveis dúvidas com relação ao vulto do êxito obtido.

A moda ou o zelo dos literatos nos faz atualmente dispensar o especialista, ou relegá-lo à categoria subalterna de simples "observador".* Quase todas as ciências devem algo aos diletantes, muitas vezes até pontos de vista de grande valor. O diletantismo como princípio, todavia, seria o fim da ciência. Quem quiser "ver" pode ir ao cinema, embora atualmente o mesmo lhe seja oferecido em massa também, no presente campo de investigações, sob a forma literária.⁴ Nada está mais longe do propósito empírico desses sóbrios estudos do que esta atitude. E — tenho de acrescentar — quem quiser um "sermão", que vá ao convento. A questão do valor relativo das culturas aqui tratadas não é abordada por palavra alguma. É verdade que a corrente dos destinos humanos só pode comover a quem lhe observa um segmento. Mas é bom que se guarde para si mesmo os seus pequenos comentários, assim como se faz à vista do mar ou das montanhas majestosas, a

* No original *schauenden*.

menos que se ache chamado e capacitado a lhes dar expressão sob forma artística ou profética. Na maioria dos demais casos, a volumosa discussão sobre a intuição nada mais faz do que ocultar uma falta de perspectiva para com o objeto, que merece o mesmo julgamento do que a idêntica falta de perspectiva para com o Homem.

Deve-se justificar o fato de não ter sido utilizado material etnográfico numa extensão comparável com o valor de sua contribuição em qualquer investigação mais profunda, principalmente no campo das religiões asiáticas. Essa limitação não foi apenas imposta pela finitude da forças humana de trabalho. Ela pareceu permissível porque obrigatoriamente se vai tratar da ética religiosa das classes que foram as "portadoras" da cultura de seus respectivos países, da influência exercida pela conduta delas. É verdade que também essas podem apenas ser completamente conhecidas em todos os seus pormenores, quando confrontados com os dados da etnografia e do folclore. Deve-se admitir, portanto, enfática e expressamente, que há aqui uma falha, que deverá ser objetada, de pleno direito, pelo etnógrafo. Espero contribuir de certa forma para a sua superação num estudo sistemático da Sociologia da Religião. Uma tentativa dessa espécie teria ultrapassado os limites desta investigação e das suas circunscritas finalidades. Ela teve de contentar-se com a tentativa de, na medida do possível, trazer à superfície os pontos de comparação com as nossas religiões ocidentais.

Finalmente, cabe uma referência ao aspecto antropológico do problema. Quando repetidamente declaramos — mesmo em setores de vida aparentemente independentes entre si — que determinados tipos de racionalização se desenvolveram no Ocidente, e apenas no Ocidente, seria natural suspeitar que a razão fundamental esteja em diferenças de hereditariedade. O autor reconhece estar pessoal e subjetivamente inclinado a admitir que é muito grande a importância da hereditariedade biológica. Mas, apesar dos notáveis resultados da pesquisa antropológica, não vejo até o presente qualquer possibilidade de medir exatamente, ou mesmo aproximadamente, a extensão, ou — antes de mais nada — a forma de sua influência no desenvolvimento aqui investigado. Deve ser justamente uma das tarefas do trabalho histórico e sociológico a análise primeira de todas as influências e relações causais que possam ser satis-

fatoriamente explicadas em termos de reações às condições ambientais. Somente então, quando a neurologia e a psicologia racial comparada tiverem progredido para além de seu estágio presente, e, sob muitos aspectos, promissor início, é que se poderá esperar por uma probabilidade de resposta satisfatória a esse problema.⁵ Por enquanto essa pressuposição me parece inexistente: um apelo à hereditariedade envolveria por isso uma desistência prematura da possibilidade do conhecimento agora atingível, e encaminharia o problema para fatores ainda desconhecidos no presente.

I PARTE

O PROBLEMA

CAPÍTULO I

Filiação Religiosa e Estratificação Social¹

Qualquer observação da estatística ocupacional de um país de composição religiosa mista traz à luz, com notável frequência,² um fenômeno que já tem provocado repetidas discussões na imprensa e literatura católicas³ e em congressos católicos na Alemanha: o fato de os líderes do mundo dos negócios e proprietários do capital, assim como dos níveis mais altos da mão-de-obra qualificada, principalmente o pessoal técnico e comercialmente especializado das modernas empresas, serem preponderantemente protestantes.⁴ Isso não ocorre apenas quando a diferença de religião coincide com uma de nacionalidade, e, em consequência, com uma de desenvolvimento cultural, como é o caso dos alemães e dos poloneses da Alemanha Oriental.⁵ Dele se encontram manifestações nas estatísticas de filiação religiosa de qualquer parte em que o Capitalismo, na época de sua grande expansão, teve a possibilidade de alterar a distribuição social da população de acordo com as suas necessidades, e de lhe determinar sua estrutura ocupacional. Quanto maior a sua liberdade de ação, tanto maior a clareza do efeito apontado. É verdade que a maior participação relativa dos protestantes na propriedade do capital,⁶ na direção e na hierarquia superior do trabalho nas grandes e modernas empresas comerciais e industriais,⁷ pode em parte ser explicada por fatores históricos,⁷ que se estendem a um passado longínquo, e, no qual a filiação religiosa não é uma causa das condições econômicas, mas, em certa extensão, aparece como resultante delas. A participação de tais funções

* Nas regiões que, desde a última guerra mundial, estão incorporadas ao território polonês.

econômicas usualmente envolve, em parte, alguma posse prévia de capital, em parte, uma educação dispendiosa, e, na maioria das vezes, ambas, que hoje em dia dependem largamente da posse de uma riqueza herdada, ou pelo menos de um certo grau de bem-estar material. Justamente uma parte daqueles domínios do antigo império, os mais desenvolvidos economicamente e os mais favorecidos pelos recursos e pela situação natural, principalmente as mais ricas cidades, é que aderiram ao protestantismo no século XVI. Os resultados dessa circunstância até hoje favorecem os protestantes na sua luta pela sobrevivência econômica. Surge, em consequência, a seguinte interrogação histórica: por que razão as regiões de maior desenvolvimento econômico foram, ao mesmo tempo, particularmente favoráveis a uma revolução na Igreja? A resposta a ela não é tão simples como se poderia pensar.

A emancipação do tradicionalismo econômico aparece indubitavelmente como um fator de apoio à tendência de duvidar da santidade da tradição religiosa, e de todas as autoridades tradicionais. É necessário notar, todavia, algo que muitas vezes tem sido esquecido, o fato de a Reforma não ter implicado na eliminação do controle da Igreja sobre a vida cotidiana, mas antes na substituição do controle vigente por uma nova forma. Equivaleu, isto sim, ao repúdio de um controle que era muito tênue na época, dificilmente perceptível na prática, porque pouco mais do que formal, em favor de uma regulamentação de toda a conduta, que, penetrando em todos os setores da vida pública e privada, era infinitamente mais importuna e levada a sério. O domínio da Igreja Católica, "punindo o herege, mas perdoando o pecador", (no passado, ainda mais do que agora), é atualmente tolerado por povos de caráter econômico inteiramente moderno, e nasceu entre as mais ricas, e, economicamente mais avançadas, nações da Terra, por volta do século XV. O domínio do Calvinismo, como o introduzido no século XVI em Genebra e na Escócia, na passagem do século XVI para o século XVII em grande parte dos Países Baixos, no século XVII na Nova Inglaterra, e, por algum tempo, na própria Inglaterra, seria, por sua vez, a forma mais insuportável de controle eclesiástico do indivíduo que até então já pôde existir. Justamente dessa forma é que foi sentido por largas camadas do velho patriciado daquela época, tanto em Genebra, como na Holanda e na Inglaterra.

Da mesma forma, os reformadores desses países, de alto nível de desenvolvimento econômico, queixavam-se, não de demasiado controle da vida cotidiana por parte da Igreja, mas da falta de controle. Como seu deus então que, naquele tempo, os países mais avançados economicamente, e, dentro deles, as classes médias "burguesas", não somente falharam na resistência a essa tirania inédita do Puritanismo, como ainda a defenderam heroicamente, de uma maneira raramente vista antes, e nunca depois manifestada, a tal ponto que Carlyle a cognominou, não sem razão, de "*the last of our heroisms*"?^{*}

Mas, há além disso algo de muito importante: pode ser — como se tem dito — que a maior participação dos protestantes nas posições de proprietário e gerente na moderna vida econômica seja atualmente encarada, em parte pelo menos, como simples resultado da maior riqueza material por eles herdada. Ao mesmo tempo, contudo, há certos outros fenômenos, cuja relação de causalidade não pode ser interpretada da mesma maneira. Pertence a esses fenômenos, apenas para citar alguns casos, a grande diferença — perceptível em Baden, na Bavária e na Hungria — entre o tipo de ensino superior propiciado por católicos e protestantes a seus respectivos filhos. O fato de a percentagem de católicos entre os estudantes e os formados nos institutos de ensino superior ser geralmente inferior à proporção vigente na população total⁸ pode ser largamente explicado em termos de diferenças herdadas de riqueza. Mas, que também entre os próprios formados católicos, a percentagem dos oriundos de institutos "modernos",⁹ especialmente dos de preparo para estudos técnicos e ocupações comerciais e industriais, e, em geral, para a vida comercial da classe média — liceus e escolas "reais",¹⁰ escolas municipais etc. — seja muito inferior à dos protestantes,⁹ enquanto a preferência dos católicos esteja orientada para

^{*} O último dos nossos heroísmos (em inglês no texto original).

⁸ Modernos para a época em que este ensaio foi escrito. É o caso, por exemplo, dos institutos politécnicos, cuja criação, no século passado, foi determinada pela revolução industrial.

⁹ Palavras todas postas entre aspas por não haver para elas tradução exata em português. Para maiores esclarecimentos sobre essas instituições, consulte-se, por exemplo, Lorenzo Luzuriaga: *História da Educação Pública*, trad. de L. Damasco Penna e J. B. Damasco Penna — São Paulo, 1960 — Cia. Ed. Nacional, caps. III e IV.

uma espécie de aprendizagem fornecida pelo ginásio humanístico, são fenômenos aos quais não se aplicam as explicações acima, constituindo, ao contrário, uma das razões pelas quais tão poucos católicos estejam interessados na empresa capitalista.

Mais patente ainda é a observação dos fatores que em parte ajudam a explicar a pequena proporção de católicos entre os trabalhadores especializados da moderna indústria. Sabe-se que a fábrica obteve boa parte da sua mão-de-obra especializada entre os jovens artesãos; este fato, todavia, é muito mais verdadeiro para os diaristas protestantes do que para os católicos. Isto porque, entre os diaristas, os católicos denotam maior tendência para permanecer no artesanato, tornando-se, conseqüentemente, muitas vezes, mestres-artesãos, enquanto os protestantes são mais atraídos pelas fábricas, onde preenchem as camadas superiores da mão-de-obra especializada e as posições administrativas.¹⁰ A explicação desses casos está, sem dúvida, nas peculiaridades mentais e espirituais adquiridas do meio, especialmente do tipo de educação propiciada pela atmosfera religiosa do lar e da família, que determinaram a escolha da ocupação, e, através dela, da carreira profissional.

A menor participação dos católicos na moderna vida mercantil da Alemanha é tanto mais notável, quanto contrária a uma tendência que tem sido observada em todos os tempos,¹¹ inclusive no presente: a tendência das minorias, nacionais ou religiosas, colocadas numa posição de subordinação para com um grupo de governantes, de se envolver com particular empenho nas atividades econômicas, através de sua voluntária, ou involuntária, exclusão das posições de influência política. Seus membros mais capazes anseiam por ver reconhecidas as suas habilidades nesse campo, embora não haja oportunidade de fazê-lo a serviço do Estado. Isso tem sido indubitavelmente verdadeiro com os poloneses na Rússia e na Prússia Oriental, onde — ao contrário da Galícia, sua terra natal — conseguiram um desenvolvimento econômico incontestável. O mesmo ocorreu com os Huguenotes da França de Luís XIV, com os não-conformistas e Quakers da Inglaterra, e, finalmente,* com os judeus nos últimos dois mil anos. Mas, com relações aos católicos da Alemanha, nada há a notar nesse

* Em inglês no original: *last not least*.

sentido, e também no passado não tiveram eles, ao contrário dos protestantes da Holanda ou da Inglaterra, numa época em que foram perseguidos ou apenas tolerados, um desenvolvimento econômico de importância. Por outro lado, impõe-se o fato de os protestantes (especialmente em alguns de seus ramos que serão discutidos mais adiante), tanto como classe dirigentes, quanto como classe dirigida, seja como maioria, seja como minoria, terem demonstrado tendência específica para o racionalismo econômico, que não pôde ser observada entre os católicos em qualquer uma dessas situações.¹² A razão dessas diferentes atitudes deve, portanto, ser procurada no caráter intrínseco permanente de suas crenças religiosas, e não apenas em suas temporárias situações externas na história e na política.¹³

Trata-se, assim, de investigar quais os elementos dessa particularidade das religiões que obraram, e ainda atuam no sentido indicado. A partir de uma análise superficial, e na base de certas impressões cotidianas, poder-se-ia ser tentado definir a diferença da seguinte maneira: o maior "alheamento do mundo" do catolicismo, os traços ascéticos dos seus mais altos ideais, levaram seus seguidores a uma maior indiferença frente aos bens desse mundo. Essa constatação corresponde, aliás, aos esquemas populares de julgamento de ambas as religiões. Do lado protestante, essa concepção é usada para a crítica daqueles (verdadeiros ou supostos) ideais ascéticos do modo de viver católico, ao passo que os católicos a isso respondem com uma crítica ao "materialismo" resultante da secularização de todos os ideais pelo protestantismo. Um autor contemporâneo tentou equacionar a diferença das duas atitudes para com a vida econômica da seguinte maneira: "O católico é mais tranqüilo, tem menos impulso aquisitivo; prefere uma vida, a mais segura possível, mesmo que isto implique em uma renda menor, a uma vida arriscada e cheia de excitação, mesmo que essa torne possível a obtenção de honrarias e riquezas. Isso é comprovado de maneira irônica pelo provérbio "coma ou durma bem". No presente caso, o protestante prefere saciar-se, e o católico dormir sem ser perturbado".¹⁴

Com efeito, esse "desejo de comer bem", pode ser considerado uma característica correta, embora incompleta, da

* No original, *Weltfremdheit*.

motivação de muitos protestantes de nome, *na Alemanha e na atualidade*.^{*} No passado, entretanto, as coisas não foram apenas bem diferentes, mas para os puritanos ingleses, holandeses e norte-americanos, caracterizaram-se exatamente pelo contrário da “alegria de viver”^{**} e esse traço era um dos mais importantes de seu caráter. E, mais do que isso, o protestantismo francês, entre outros, reteve durante muito tempo, e ainda retém, em certa medida, até o presente, o caráter adquirido pelas igrejas calvinistas de todos os países e, especialmente, as “sob a cruz”, do tempo das guerras religiosas. Esse caráter foi, entretanto — ou por isso mesmo, como iremos indagar mais adiante — reconhecidamente um dos fatores mais importantes do desenvolvimento industrial e capitalístico da França, e assim continuou sendo na pequena escala permitida pela perseguição movida aos protestantes. Se se qualificar de alheamento do mundo essa seriedade e a forte preponderância de interesses religiosos na maneira de viver, verifica-se que os calvinistas franceses eram, e ainda são, pelo menos tão alheios ao mundo como os católicos do norte da Alemanha, para os quais o catolicismo tem uma importância que a religião apenas costuma ter para poucos no mundo. Tanto uns como os outros diferem de uma maneira semelhante da tendência religiosa predominante em seus respectivos países. Os católicos franceses mostram-se em suas camadas inferiores, muito interessados nos prazeres da vida, e, nas mais altas, abertamente hostis à religião. Da mesma forma, os protestantes alemães são atualmente absorvidos pela vida econômica contemporânea, e, nas camadas superiores indiferentes, em sua maioria, às questões religiosas.¹⁵ Dificilmente algo prova, tão claramente como essa comparação, que tais idéias vagas do (alegado) alheamento do mundo do Catolicismo e da materialística alegria de viver do protestantismo, e muitas outras do mesmo tipo, a nada levam por não se concretizarem em sua generalização, seja no passado, seja ainda no presente. Se se quiser, entretanto, trabalhar com elas, deverão ser acrescentadas, às já apresentadas, algumas observações que sugeriram que o suposto conflito entre o alheamento do mundo, o ascetismo e a devoção eclesiástica, de um lado, e, a participação na vida industrial do

* Trecho grifado pelo Autor.

** No original, *Weltfreude*.

capitalismo, do outro, possam vir a estruturar-se numa íntima relação de afinidade.

Começando por uma observação algo superficial, um fato que parece bastante sintomático é o da grande quantidade de representantes das formas mais espirituais da confissão cristã oriundos das classes comerciais. O pietismo, principalmente, deve a essa origem um grande número dos seus mais sérios adeptos. Esse fato pode ser explicado como uma espécie de reação contra o “mamonismo” por parte de naturezas sensíveis, não ajustadas à vida comercial, e, como no processo de Francisco de Assis, muitos dos próprios pietistas assim interpretaram a sua conversão. Da mesma forma, pode-se interpretar o fato igualmente notável de muitos dos maiores empreendedores capitalistas — até Cecil Rhodes — terem surgido de famílias de clérigos, como uma reação à formação ascética que lhes fora dispensada na juventude. Contudo, essa forma de explicação falha quando um extraordinário senso comercial e capitalístico se mistura, nas mesmas pessoas e grupos, com as formas mais intensas de uma religiosidade que penetra em todos os setores e domina todas as suas vidas. Tais casos não são isolados, mas sim característicos de muitas das mais importantes igrejas e seitas da história do protestantismo. Essa combinação é especialmente manifesta no calvinismo, qualquer que seja o país em que surgiu.¹⁶ Apesar de pouco importante numericamente na época de expansão do protestantismo, ele era ligado em qualquer país a uma determinada classe social (como o eram aliás os demais ramos do protestantismo), de uma maneira tão característica, e, de certa forma, “típica”, que, por exemplo, nas igrejas dos huguenotes franceses, monges-industriais (comerciantes, artesãos) constituíam boa parte dos fiéis, especialmente na época das perseguições.¹⁷ Até os espanhóis sabiam que a heresia (dos calvinistas da Holanda) “promove o comércio”, e isso vem coincidir com as opiniões expressas por Sir William Petty, em sua discussão sobre as razões do desenvolvimento capitalista nos Países Baixos. Gothein¹⁸ corretamente qualifica a diáspora dos calvinistas como “essência da economia capitalista”.¹⁹ Mesmo assim, todavia, poder-se-ia considerar como fator decisivo a superioridade das culturas econômicas francesa e holandesa, que deram origem a essa diáspora, ou, quem sabe, à imensa influência do exílio na decomposição das relações

sociais tradicionais.²⁰ Na França, porém, a situação era — como sabemos pela luta de Colbert — a mesma até no século XVII. Mesmo a Áustria — para não falar de outros países — diretamente importava os comerciantes protestantes.

Nem todos os ramos do protestantismo, contudo, parecem ter tido forte influência nesse sentido. A do calvinismo foi, ao que parece, das mais fortes, inclusive na Alemanha, e a religião “reformada”,²¹ mais do que outras, parece ter promovido o desenvolvimento do espírito do capitalismo, no Wupperthal como em outras regiões. Muito mais do que o luteranismo, como bem o provam comparações, tanto genéricas como específicas, e como parecem prová-lo estudos feitos no Wupperthal.²² Buckle e, entre outros poetas ingleses, Keats, acentuam essa mesma relação no caso da Escócia.²³ Ainda mais notável, pois apenas deve ser lembrada, é a relação entre uma filosofia religiosa da vida com o mais intenso desenvolvimento da mentalidade comercial, justamente no rol daquelas seitas cujo alheamento da vida se tornou tão proverbial quanto a sua riqueza, principalmente entre os quakers e os menonitas. O papel que os primeiros tiveram na Inglaterra e na América do Norte, coube aos segundos nos Países Baixos e na Alemanha. O fato de terem sido tolerados na Prússia Oriental por Frederico Guilherme I, como indispensáveis à indústria, apesar de sua absoluta recusa de prestar qualquer serviço militar, constitui apenas um dos muitos que ilustram o caso, mas, tendo-se em vista a personalidade desse monarca, não deixa de ser um dos mais significativos. Finalmente, que essa combinação de intensa religiosidade com um igualmente desenvolvido espírito mercantil tivesse sido também característico dos pietistas, já é fato bastante conhecido de todos.²⁴ Basta ter em mente a região do Reno e o Calw.*

É desnecessário acumular mais exemplos nessa exposição puramente introdutória, pois já esses poucos servem para mostrar que o “espírito de trabalho”, o “progresso”, ou qualquer outro nome que lhe possa ser dado, e cujo despertar se esteja inclinado a atribuir ao protestantismo, não deve ser entendido, como alguns pretendem fazê-lo, como alegria de viver, ou ou em qualquer outro sentido ligado ao Iluminismo. O velho

protestantismo de Lutero, Calvino, Knox, Voët, quase nada tinha a ver com o que hoje denominamos progresso. Opunha-se ele de forma hostil a setores inteiros da vida contemporânea, que não são mais contestados atualmente nem pelos religiosos mais extremados. Se se quiser achar qualquer relação interna entre certas expressões do velho espírito protestante e a moderna cultura capitalística, deve-se tentar achá-los, em qualquer hipótese, não na sua alegria de viver, considerada mais ou menos materialística, ou pelo menos anti-ascética, mas nas suas características puramente religiosas. Montesquieu (*Esprit des Lois*, Livro XX, capítulo 7.º) diz dos ingleses que “eles foram os que mais progrediram de todos os povos do mundo em três coisas importantes: na religião, no comércio e na liberdade”. Não será possível que sua superioridade comercial e a sua adaptação a instituições políticas liberais tenham algum ponto de contato com esse grau de religiosidade que Montesquieu observou entre eles?

Grande número de relações possíveis, vagamente perceptíveis, ocorrem quando se coloca a pergunta nesse sentido. A nossa tarefa será agora a de formular, tão claramente quanto for possível, o que percebemos de maneira confusa, levando em consideração a inexaurível diversidade encontrável em todo material histórico. Mas, para chegar a isso, deve-se deixar de lado o âmbito dos conceitos vagos e gerais com os quais lidamos até agora, e tentar penetrar nas características peculiares e nas diferenças entre aqueles grandes mundos de pensamento religioso que existiram historicamente nos vários ramos do Cristianismo.

Antes de fazê-lo, entretanto, são necessárias algumas observações, primeiro sobre as peculiaridades do fenômeno do qual estamos procurando uma explicação histórica, e depois, com relação ao sentido em que tal explanação é possível, dentro dos limites dessas investigações.

* Distrito do Estado alemão de Baden-Württemberg, situado no vale do rio Nagold, ao norte da Floresta Negra.

CAPÍTULO II

O Espírito do Capitalismo

No título deste estudo é usada a expressão pretensiosa, o *espírito* do capitalismo. O que se deve entender por ela? A tentativa de lhe atribuir qualquer coisa semelhante a uma definição acarreta certas dificuldades que estão na própria natureza deste tipo de investigação.

Se puder ser encontrado algum objeto ao qual este termo possa ser aplicado com algum significado compreensível, ele apenas poderá ser uma individualidade histórica, isto é, um complexo de elementos associados na realidade histórica, que unimos em um todo conceptual do ponto de vista de um significado cultural.

Tal conceito histórico, entretanto, uma vez que se refere em seu conteúdo a um fenômeno significativo por sua individualidade única não pode ser definido segundo a fórmula *genus maximum, differentia specifica*, mas deve ser gradualmente estruturado a partir das partes individuais tomadas à realidade histórica que o institui. Assim, o conceito final e definitivo, não pode figurar no início da investigação, mas deve surgir ao seu término. Em outras palavras, devemos desenvolver no curso da discussão, como seu resultado mais importante, a melhor formulação conceptual do que entendemos aqui por espírito do capitalismo, isto é, a melhor do ponto de vista que aqui nos interessa. Este ponto de vista (do qual falaremos posteriormente) ademais, não é, de modo algum, o único possível, a partir do qual o fenômeno histórico que estamos investigando possa ser analisado. Certos pontos de vista estabeleceriam, também, para este como para qualquer outro fenômeno histórico, outras características. Resulta disso não ser necessário entender por espírito de capitalismo somente aquilo que ele

virá a significar para nós, para os propósitos de nossa análise. Isto é um resultado necessário da natureza dos conceitos históricos que tentam abarcar para suas finalidades metodológicas a realidade histórica não em fórmulas gerais abstratas, mas em conjuntos genéticos de relações, que são inevitavelmente de caráter individual e especificamente único.

Assim, a tentativa de determinação do objeto, cuja análise e explanação histórica estamos tentando, não pode ser feita na forma de uma definição conceptual, mas, pelo menos inicialmente, deve apenas ser uma descrição provisória do que aqui se entende por espírito de capitalismo. Tal descrição é, todavia, indispensável à clara compreensão do objeto da investigação. Com esta finalidade, voltamo-nos para um documento deste espírito, que contém aquilo que procuramos numa pureza quase clássica e que, ao mesmo tempo, apresenta a vantagem de ser livre de qualquer relação direta com a religião, estando assim, para os nossos objetivos, livre de preconceitos.

“Lembra-te de que *tempo* é dinheiro. Aquele que pode ganhar dez xelins por dia por seu trabalho e vai passear, ou fica vadiando metade do dia, embora não despenda mais do que seis pence durante seu divertimento ou vadiação, não deve computar apenas essa despesa; gastou, na realidade, ou melhor, jogou fora, cinco xelins a mais”.

“Lembra-te de que o *crédito* é dinheiro. Se um homem permite que seu dinheiro permaneça em minhas mãos por mais tempo do que é devido, ele me concede os juros, ou o quanto eu possa fazer com ele durante este tempo. Isto atinge uma soma considerável, quando um homem tiver um bom e largo crédito, e fizer bom uso dele.

“Lembra-te de que o dinheiro é de natureza prolífica, procriativa. O dinheiro pode gerar dinheiro e seu produto pode gerar mais, e assim por diante. Cinco xelins em giro são seis; novamente empregados, são sete e três pence, e assim por diante, até atingir cem libras. Quanto mais houver dele, mais ele produz em cada turno, de modo que o lucro aumenta cada vez mais rapidamente. Aquele que mata uma porca prenhe destrói toda uma prole até a milésima geração. Aquele que

desperdiça uma coroa, destrói tudo o que ela poderia ter produzido, um grande número de libras.

“Lembra-te deste refrão: *“O bom pagador é dono da bolsa alheia.* Aquele que é conhecido por pagar pontual e exatamente na data prometida, pode em qualquer momento levantar tanto dinheiro quanto seus amigos possam dispor. Isto é às vezes de grande utilidade. Depois da industriiosidade e da frugalidade, nada contribui mais para um jovem subir na vida do que a pontualidade e a justiça em todos seus negócios; portanto, nunca conserves dinheiro emprestado uma hora além do tempo prometido, senão um desapontamento fechará a bolsa de teu amigo para sempre.

“As mais insignificantes ações que afetem o crédito de um homem devem ser consideradas. O som de teu martelo às cinco da manhã, ou às oito da noite, ouvido por um credor o fará conceder-te seis meses a mais de crédito; ele procurará, porém, por seu dinheiro no dia seguinte, se te vir em uma mesa de bilhar ou escutar tua voz, em uma taverna, quando deverias estar no trabalho; exigi-lo-á de ti antes de que possas dispor dele.

“Isto mostra, além do mais, que estás consciente do que possuis; fará com que pareças um homem tão cuidadoso quanto honesto e isto ainda aumentará mais o teu crédito.

“Guarda-te de pensar que tens tudo o que possuis e de viver de acordo com isto. Este é um erro em que caem muitos que têm crédito. Para evitá-lo, mantém por muito tempo um balanço exato tanto de tuas despesas quanto da tua receita. Se tiveres o cuidado de, inicialmente, mencionar as particularidades disso terá o seguinte efeito salutar: descobrirás como as mínimas e insignificantes despesas se amexam em grandes somas, e discernirás o que poderia ter sido e o que poderá ser economizado para o futuro, sem grandes inconvenientes.

“Por seis libras anuais poderás ter o uso de cem libras, uma vez que sejas um homem de conhecida prudência e honestade”.

“Aquele que gasta inutilmente um “groat”^{*} por dia, desperdiça mais de seis libras por ano, que é o preço do uso de cem libras”.

Aquele que desperdiça o valor de um “groat” do seu tempo por dia, um dia após o outro, desperdiça o privilégio de usar cem libras todos os dias”.

“Aquele que inutilmente perde o valor de cinco xelins, perde cinco xelins e poderá com a mesma prudência, atirar ao mar cinco xelins”.

“Aquele que perde cinco xelins, não perde somente esta soma, mas todo o proveito que, investindo-a, dela poderia ser tirado, e que durante o tempo em que um jovem se torna velho, integraria uma considerável soma de dinheiro”.

É Benjamin Franklin¹ quem nos prega nestas sentenças, o que Ferdinand Kürnberger satiriza em sua arguta e maliciosa *Retrato da Cultura Americana*^{**} como a suposta confissão de fé do *yankee*. Ninguém duvidará que é o “espírito do capitalismo” que aqui se expressa de forma característica, muito embora esteja longe de nós o desejo de afirmar que tudo que possa ser entendido como pertinente a este “espírito” esteja nele contido. Detenhamo-nos um momento para considerar esta passagem, cuja filosofia foi resumida por Kürnberger nas seguintes palavras: “Eles arrancam sebo do gado e dinheiro dos homens”. Assim, a peculiaridade desta filosofia da avareza parece ser o ideal de um homem honesto, de crédito reconhecido e, acima de tudo, a idéia do dever de um indivíduo com relação ao aumento de seu capital, que é tomado como um fim em si mesmo. Na verdade, o que é aqui pregado não é uma simples técnica de vida, mas sim uma ética peculiar, cuja infração não é tratada como uma tolice, mas como um esquecimento do dever. Esta é a essência do problema. O que é aqui preconizado não é mero bom senso comercial — o que não seria nada original — mas sim um ethos. Esta é a qualidade que nos interessa.

Quando Jacob Fugger, falando a um associado que se aposentara e que desejava persuadi-lo a fazer o mesmo — uma vez que já acumulara dinheiro suficiente e que deveria deixar

* Velha moeda inglesa de prata, cujo valor era de 4 “pence”.

** No original *amerikanische Kulturbilde*.

que outros também fizessem o mesmo, rejeitara essa idéia como "pusilânime" e responde que ele (Fugger) pensa diferentemente, quer ganhar dinheiro enquanto puder.³ O "espírito" dessa afirmação é evidentemente bem diferente daquele das de Franklin. O que no primeiro caso é uma expressão de ousadia comercial e uma inclinação pessoal moralmente neutra,⁴ no segundo assume um caráter ético de máxima orientadora da vida. O conceito espiritual do capitalismo é aqui usado neste sentido específico,⁵ evidentemente do capitalismo moderno. Do modo pelo qual o problema está colocado, é óbvio que estamos falando do capitalismo da Europa Ocidental e do norte-americano. "Capitalismo" houve na China, na Índia, na Babilônia, na Antiguidade Clássica, na Idade Média. Mas, em todos estes casos faltava como veremos, este ethos particular.

Com efeito, todas as atitudes morais de Franklin são coloridas pelo utilitarismo. A honestidade é útil porque assegura o crédito; do mesmo modo a pontualidade, a laboriosidade, a frugalidade, e, esta é a razão pela qual são virtudes. Uma dedução lógica disto seria que, por exemplo, a aparência de honestidade bastaria quando fizesse o mesmo efeito, e um guia supérfluo dessa virtude evidentemente, pareceria a Franklin um desperdício improdutivo. E na verdade, quem ler na sua autobiografia a estória de sua "conversão" a estas virtudes⁶ ou a discussão do valor da estrita manutenção da aparência de modéstia, a depreciação assídua dos próprios méritos com a finalidade de obter, posteriormente, reconhecimento geral,⁷ chega obrigatoriamente à conclusão de que segundo Franklin, estas virtudes somente o são na medida em que são realmente úteis ao indivíduo, e sendo substituíveis pela mera aparência, sempre são suficientes quando o mesmo objetivo tiver sido atingido. É esta uma conclusão inevitável ao utilitarismo estrito. A impressão de muitos alemães de que as virtudes professadas pelo americanismo sejam hipocrisia parece ter sido confirmada por este caso. Na realidade, todavia, o problema não é, de modo algum, tão simples. O caráter de Benjamin Franklin, tal como aparece na conduta realmente fora do comum de sua autobiografia, prova ser falsa está suspeita. A circunstância dele atribuir seu reconhecimento de utilidade da virtude a uma revelação divina que pretendia conduzi-lo ao caminho da honestidade, mostra que aqui está envolvida al-

guma coisa mais do que mera ornamentação de máximas puramente egocêntricas.

De fato, o *summum bonum* desta "ética", a obtenção de mais e mais dinheiro, combinada com o estrito afastamento de todo gozo espontâneo da vida é, acima de tudo, completamente destituída de qualquer caráter eudemonista ou mesmo hedonista, pois é pensado tão puramente como uma finalidade em si, que chega a parecer algo de superior à "felicidade" ou "utilidade" do indivíduo, de qualquer forma algo de totalmente transcendental e simplesmente irracional.⁸ O homem é dominado pela produção de dinheiro, pela aquisição encarada como finalidade última da sua vida. A aquisição econômica não mais está subordinada ao homem como meio de satisfazer suas necessidades materiais. Esta inversão do que poderíamos chamar de relação natural, tão irracional de um ponto de vista ingênuo, é evidentemente um princípio orientador do capitalismo, tão seguramente quanto ela é estranha a todos os povos fora da influência capitalista. Mas, ao mesmo tempo, ela expressa um tipo de sentimento que está inteiramente ligado a certas idéias religiosas. Ante a pergunta: por que se deveria "fazer dinheiro do ganho dos homens?" o próprio Benjamim Franklin, embora fosse um deísta pouco entusiasta, responderia em sua autobiografia com uma citação da Bíblia, com que seu pai, intransigente calvinista, sempre o assediou em sua juventude: "Se vires um homem diligente em seu trabalho, ele estará acima dos reis".⁹ Ganhar dinheiro dentro da ordem econômica moderna é, enquanto for feito legalmente, o resultado e a expressão de virtude e de eficiência em uma vocação; e estas virtude e eficiência são, como não é difícil de se ver agora, os verdadeiros *alfa* e *ômega* da ética de Franklin, tal como é expressa nas passagens que citamos assim como, sem exceção, em todos seus trabalhos.⁹

E, na verdade, esta idéia peculiar do dever profissional, tão familiar a nós hoje, mas, na realidade, tão pouco evidente, é a mais característica da "ética social" da cultura capitalista, e, em certo sentido, sua base fundamental. É uma obrigação que o indivíduo deve sentir e que realmente sente, com relação ao conteúdo de sua atividade profissional, não importando no que ela consiste e particularmente, se ela aflora com uma

⁹ Prov., XXII, 9.

utilização de seus poderes pessoais ou apenas de suas possesões materiais (como "capital").

Esta concepção, naturalmente, não apareceu apenas sob condições capitalistas. Pelo contrário, buscaremos posteriormente sua origem em épocas muito mais remotas. Ainda menos, naturalmente, quer se afirmar que a aceitação subjetiva destas máximas éticas por seus usuários individuais, quer se trate dos empreendedores quer dos trabalhadores das modernas empresas capitalistas, seja uma condição da futura existência do capitalismo atual. A empresa dos dias atuais é um imenso cosmos, no qual o indivíduo nasce, e que se apresenta a ele, pelo menos como indivíduo, como uma ordem de coisas inalterável, na qual ele deve viver. Obriga o indivíduo, na medida em que ele é envolvido no sistema de relações de mercado, a se conformar às regras de ação capitalistas. O fabricante que permanentemente se opuser a estas normas será economicamente eliminado, tão inevitavelmente quanto o trabalhador que não puder ou não quiser adaptar-se a elas será lançado à rua sem trabalho.

Assim, o capitalismo, atualmente guiando a liderança da vida econômica de que necessita, pela seleção econômica dos mais aptos — escolha os empreendimentos e trabalhadores de que tiver necessidade. Aqui, justamente, podem ser percebidas as limitações do conceito de "seleção" como um meio de explanação histórica. Para que um modo de vida tão bem adaptado às peculiaridades do capitalismo pudesse ter sido selecionado, isto é, pudesse vir a dominar os outros, ele teve de se originar em alguma parte e não apareceu em indivíduos isolados, mas como um modo de vida comum a grupos inteiros de homens. Esta origem é que, realmente, necessita ser explanada. Com referência à doutrina do mais ingênuo materialismo histórico, de que "tais idéias" se originam como um "reflexo" ou como "superestruturas" de situações econômicas, somente podemos opinar mais detalhadamente numa ocasião posterior. Neste ponto, será suficiente para os nossos propósitos chamar a atenção para o fato de que, indubitavelmente, na terra natal de Benjamin Franklin (Massachusetts), o espírito do capitalismo (no sentido que lhe conferimos) estava presente antes do "desenvolvimento capitalista". Já em 1632 havia queixas contra as manifestações específicas de habilidade calculista na busca do lucro ocorridas na Nova Inglaterra,

que assim se distinguia das outras colônias, na América do Norte. E, além disso, indubitável que o capital permaneceu bem menos desenvolvido em algumas das colônias vizinhas, as quais mais tarde seriam os estados sulinos da federação americana, apesar de terem sido fundadas por grandes capitalistas e por motivos comerciais, enquanto as colônias na Nova Inglaterra foram fundadas por pregadores e por graduados,* com o auxílio de pequenos-burgueses, artesãos e agricultores,** por motivos religiosos. Neste caso, a relação causal é, certamente, a inversa daquela sugerida pelo ponto de vista materialista.

Entretanto, a origem e a história de tais idéias são muito mais complexas do que supõem os teóricos da "superestrutura". O espírito do capitalismo, no sentido em que estamos usando o termo até aqui, teve de lutar por sua supremacia contra todo um mundo de forças hostis. Um estado mental como o expresso nas passagens que citamos de Franklin e que receberam o aplauso de todo um povo, teria sido proscrito como o mais baixo tipo de avareza e como uma atitude inteiramente desprovida de auto-respeito, tanto na Antiguidade como na Idade Média,¹⁰ sendo, geralmente, ainda assim consideradas por todos aqueles grupos sociais que estão pouco envolvidos pelas condições do capitalismo moderno ou pouco adaptados a elas. Isto não se deve inteiramente ao desconhecimento ou ao pouco desenvolvimento, nessas épocas, do instinto de aquisição, como tem sido afirmado freqüentemente. Nem porque a *auri sacra fames*, a avidez de ouro, fosse então, ou seja agora, menos potente fora do capitalismo burguês do que dentro de sua esfera peculiar, como levam a crer as ilusões de modernos românticos. A diferença entre os espíritos capitalista e pré-capitalista não se encontra neste ponto. A voracidade do mandarim chinês, do velho aristocrata romano, do camponês moderno resistem a qualquer comparação. E a *auri sacra fames*

* Weber usa no texto original a expressão inglesa *graduates*. Talcott Parsons, em sua tradução inglesa (*The Protestant Ethic and the Spirit of Capitalism*, Londres — 1962, George Allen and Unwin Ltd., pág. 56) usa a expressão *seminary graduates*. No sentido contemporâneo, todavia, isto corresponderia a "formados em curso superior". Ver a respeito, por exemplo, Lorenzo Luzuriaga: *op. cit.*, págs. 19-22.

** Em inglês no original: *yeomen*.

de um cocheiro ou de um *barcaiolo* napolitano e, ainda, certamente, a de representantes asiáticos de atividades semelhantes, assim como a dos artesãos de países do sul da Europa e da Ásia é, como qualquer um pode descobrir por si mesmo, muito mais intensa, e, especialmente mais inescrupulosa, por exemplo, do que aquela de um inglês em circunstâncias similares.¹¹

O domínio universal da absoluta inescrupulosidade na utilização de interesses egoístas para obtenção de dinheiro tem sido uma característica específica precisamente daqueles países cujo desenvolvimento capitalista-burguês, medido segundo padrões ocidentais permaneceu "atrasado". Como sabem todos os empregadores, a ausência de *conscienziosità* dos trabalhadores¹² de tais países, como, por exemplo, no caso da Itália quando comparada à Alemanha, tem sido, e até certo ponto ainda é, um dos principais obstáculos a seu desenvolvimento capitalista. Se o capitalismo não pode, como aprendemos de Franklin, utilizar-se de homens de negócios que pareçam absolutamente inescrupulosos em suas relações com outrem, menos ainda pode fazer uso do trabalho daqueles que praticam a doutrina do *liberum arbitrium* indisciplinado. Assim, a diferença não repousa no grau de desenvolvimento de qualquer impulso de ganhar dinheiro. A *auri sacra fames* é tão velha quanto a história do homem. Veremos, pois, que aqueles que se submeteram a ela sem reservas, num impulso incontrolado — como o capitão de mar holandês que "por lucro passaria pelo inferno, mesmo que nele queimasse as suas velas" — não são absolutamente os representantes daquela atitude mental da qual deriva o espírito capitalista especificamente moderno como um fenômeno de massa, e é o que nos importa. A aquisição impiedosa, onde foi possível, em todos os períodos da história. Tal como a guerra e a pirataria, o comércio tem sido irrestrito em suas relações com estrangeiros e com estranhos ao grupo. A "ética dúplici" permitiu o que era proibido nas relações "entre irmãos". Além disso, a aquisição capitalista aventureira era natural em todos os tipos de sociedade econômica que conhecessem o comércio monetário, e que lhe oferecessem oportunidades, através de *comendas*, da administração de impostos, empréstimos estatais, financiamentos de guerras e de cortes duais, e postos administrativos. Do mesmo modo, a atitude interior do aventureiro, que se ri de todas as limitações éticas, é universal. A brutalidade na aquisição absoluta e cons-

ciente está freqüentemente na mais íntima conexão com a conformidade mais estrita à tradição. Além disso, com o colapso da tradição, e com a maior ou menor penetração da livre procura de lucros, mesmo dentro do grupo social, essa novidade não foi, de modo geral, justificada eticamente e encorajada, mas apenas colocada como um fato, seja como algo indiferente, seja como algo de desagradável, e infelizmente inevitável. Esta não somente tem sido a atitude normal de todos ensinamentos éticos como também, o que é mais importante, aquilo que é expresso na ação prática do homem médio dos tempos pré-capitalistas — "pré-capitalista" no sentido de que a utilização racional de capital em uma empresa permanente e a organização capitalista racional do trabalho ainda não se tinham tornado as forças dominantes na determinação da atividade econômica. Ora, foi justamente esta atitude um dos mais poderosos obstáculos interiores que a adaptação dos homens a condições de uma economia capitalista-burguesa ordenada tem encontrado em toda parte.

O oponente mais importante contra o qual o "espírito" do capitalismo — no sentido de um estilo de vida normativo baseado e revestido de uma ética — teve de lutar, foi esse tipo de atitudes e reação às novas situações, que podemos designar como tradicionalismo. Também neste caso, qualquer tentativa de uma "definição" final deve ser deixada em suspenso. Por outro lado, devemos tentar esclarecer o sentido provisório citando alguns casos. Começaremos por baixo, com os trabalhadores.

Um dos meios técnicos usados pelo empreendedor moderno a fim de assegurar a maior quantidade possível de trabalho por parte de "seus" homens é o pagamento por tarefa. Na agricultura, por exemplo, a colheita é um caso onde é requerida a maior quantidade possível de trabalho, pois, o tempo estando incerto, a diferença entre os altos lucros e a grande perda pode depender da presteza com que pode ser feito o serviço. Assim, o sistema de pagamento por unidades de produção é quase universal neste caso. E, uma vez que o interesse do empreendedor no apressamento da colheita costuma aumentar em geral com o aumento dos resultados do trabalho e de sua intensidade, naturalmente, tentou-se, repetidas vezes, através da elevação dos termos de acordo, dando aos trabalhadores, por este meio, a oportunidade de ganhar salários

extraordinariamente altos em um curto lapso de tempo, interessá-los em aumentar a sua própria eficiência. Dificuldades peculiares surgiram, porém, dessa situação. A elevação dos termos de acordo não provocou um aumento, mas um decréscimo da produção em um mesmo período. Isto porque o trabalhador reagiu ao aumento pela diminuição, e não pela aumento de sua produção diária. Por exemplo, um homem que à razão de um marco por acre, ceifa dois acres e meio por dia, ganhando dois marcos e meio, quando a razão é aumentada para 1,25 marcos por acre, ceifa, não três acres, mas somente dois acres, continuando deste modo a ganhar os dois marcos e meio a que estava acostumado. A oportunidade de ganhar mais era menos atrativa do que a de trabalhar menos. Ele não perguntava: quanto posso ganhar por dia se trabalhar tanto quanto possível, mas, quanto devo trabalhar a fim de ganhar o salário, dois marcos e meio, que ganhara anteriormente e que era suficiente para minhas necessidades tradicionais? Este é um exemplo daquilo que aqui denominamos "tradicionalismo". O homem não deseja "por natureza" ganhar cada vez mais dinheiro, mas simplesmente viver como estava acostumado a viver, e ganhar o necessário para este fim. O capitalismo moderno, onde quer que tenha começado sua ação de incrementar a produtividade do trabalho humano através do incremento de sua intensidade, tem encontrado a infinitamente obstinada resistência deste traço orientador do trabalho pré-capitalista; e, ainda hoje, quanto mais atrasadas estejam (do ponto de vista do capitalismo) as forças de trabalho tanto mais tem de lidar com ela.

Para voltar ao nosso exemplo, já que o apeio ao "instituto aquisitivo" através dos salários mais altos falhou, outra possibilidade óbvia teria sido a de tentar a política oposta, forçando o trabalhador a trabalhar mais para ganhar a mesma soma que recebia antes. Os baixos salários e os altos lucros, mesmo hoje, parecem, a um observador superficial, estar em correlação; tudo o que é gasto em salários parece envolver uma correspondente redução dos lucros. O capitalismo tomou esta via repetidas vezes desde os seus primórdios. Por séculos foi um artigo de fé que os baixos salários eram produtivos, isto é, que incrementavam os resultados materiais do trabalho, tanto que, a este respeito, como veremos, Pieter de la Cour dizia,

há muito tempo, quase no espírito do velho calvinismo, que as pessoas só trabalhavam porque e enquanto são pobres.

A eficiência desse método aparentemente tão produtivo tem, contudo, seus limites.¹³ Naturalmente, a presença de um excesso de população que possa modicamente ser contratada no mercado de trabalho é uma necessidade para o desenvolvimento do capitalismo. Contudo, embora um enorme exército de reserva possa, em certos casos, favorecer sua expansão quantitativa, ele põe em cheque seu desenvolvimento quantitativo, especialmente sua transição para tipos de empresa que façam uso mais intensivo do trabalho. Os baixos salários não são de modo algum idênticos ao trabalho barato. De um ponto de vista puramente quantitativo a eficiência do trabalho decresce com um salário que seja fisiologicamente insuficiente, que pode a longo prazo, equivaler a uma "sobrevivência da incompetência". O silesiano médio atual, quando se esforça ao máximo, ceifa pouco mais do que dois terços da terra que o pomericano ou o meclemburguês mais bem pagos e nutridos, e, quanto mais oriental a procedência do polonês, tanto menor progressivamente é sua produção em comparação à do alemão. Os baixos salários, mesmo de um ponto de vista puramente comercial, falham sempre que houver o problema da produção de mercadorias que requeiram qualquer tipo de trabalho especializado, ou o uso de um maquinário de alto custo facilmente danificável, ou ainda, sempre que uma grande dose de profunda atenção ou de inicitiva seja requerida. Aqui os baixos salários não compensam, e seu efeito é oposto do que se pretendia. Isto porque, não somente é absolutamente indispensável um desenvolvido senso de responsabilidade, mas também geralmente, pelo menos durante as horas de trabalho, uma atitude livre de preocupações constantes, de contínuos cálculos de como poder ganhar o ordenado costumeiro com um máximo de conforto e um mínimo de esforço. O trabalho deve, ao contrário, ser executado como um fim absoluto por si mesmo — como uma "vocalização". Tal atitude, todavia, não é absolutamente um produto da natureza. Ela não pode ser provocada por baixos salários ou apenas salários elevados, mas somente pode ser o produto de um longo e árduo processo de educação. Estando com o domínio das rédeas nas mãos o capitalismo, hoje, pode, em todos os países industriais, recrutar sua força de trabalho com relativa facilidade. No passado este era sem-

pre um problema extremamente difícil.¹⁴ E mesmo hoje ele poderia não ter conseguido efeitos satisfatórios se não tivesse o apoio de um aliado poderoso, que, como veremos adiante, estava a seu lado no tempo de seu desenvolvimento.

Um exemplo poderia, novamente, dar a melhor explicação do que aqui se pretende dizer. Uma imagem retrógrada da forma tradicional do trabalho é atualmente apresentada muitas vezes por operárias, especialmente pelas que não são casadas. Uma queixa quase universal dos empregadores de moças, pelo menos no diz respeito às jovens alemães, é a de mostrarem se elas, em geral, desinteressadas e quase incapazes de abandonar métodos de trabalhar herdados ou aprendidos, em favor de outros mais eficientes, de se adaptar a estes novos métodos, de aprender, de concentrar sua inteligência ou mesmo de fazer algum uso dela. Explicações da possibilidade de tornar mais fácil o trabalho, principalmente mais proveitoso a elas, encontram, geralmente, uma completa ausência de compreensão. O incremento da escala de salários choca-se impotente contra a muralha do hábito. O contrário se dá geralmente, e este não é um ponto insignificante de acordo com a nossa visão, apenas com moças com uma formação especificamente religiosa em especial a pietista. Ouve-se freqüentemente, e confirma-o a investigação estatística,¹⁵ que, de longe, as melhores oportunidades de uma educação econômica são inegavelmente encontradas neste grupo. A capacidade de concentração mental, tanto quanto o sentimento de obrigação absolutamente essencial para com o próprio trabalho, estão aqui combinados com uma economia estrita que calcula a possibilidade de altos vencimentos, um autocontrole e uma frugalidade frios que enormemente aumentam a capacidade de produção. Isto fornece uma base das mais favoráveis para a concepção do trabalho como um fim em si, como um valor que é condizente com o capitalismo; as oportunidades de superar o tradicionalismo são aqui muito grandes devido à educação religiosa. Esta observação do capitalismo contemporâneo¹⁶ sugere por si mesmo a validade da interrogação de como esta conexão de adaptabilidade do capitalismo a fatores religiosos pode ter surgido na época do seu desenvolvimento inicial. Que eles estivessem presentes naquela época de forma bastante semelhante à atual, pode ser inferido de numerosos fatos. Por exemplo, o desprezo e a perseguição que os trabalhadores metodistas no século

XVIII sofreram por parte dos seus camaradas não foram somente, nem principalmente, o resultado de suas excentricidades religiosas: a Inglaterra já vira muitas e mais chocantes que aquelas. Deveram-se muito mais, como a destruição de suas ferramentas, repetidas vezes mencionadas em relatos da época, sugere, à sua disposição para o trabalho, como diríamos hoje em dia.

Voltemos, entretanto, novamente ao presente, e desta vez para o empreendedor, a fim de esclarecer o sentimento do tradicionalismo no seu caso. Sombart, em sua discussão da gênese do capitalismo,¹⁷ apontou a "satisfação de necessidades" e a "aquisição" como os dois grandes princípios orientadores entre os quais se desenvolveu a história econômica.

A obtenção das mercadorias necessárias à satisfação das necessidades pessoais, no primeiro caso, e uma luta pelo lucro livre dos limites impostos por necessidades, no segundo, são os fins que controlam a forma e a direção da atividade econômica. O que ele chama de "economia de necessidade" parece, à primeira vista, ser idêntico ao que é descrito aqui como "tradicionalismo econômico". Este é, na verdade, o caso se o conceito de "necessidade" for nivelado ao conceito de "necessidade tradicional". Entretanto, quando isso não ocorre, grande quantidade de sistemas econômicos, que, segundo a definição de capital estabelecida por Sombart, em outra parte de seu trabalho,¹⁸ devem ser considerados capitalísticos, seriam excluídos da categoria de economia aquisitiva e colocados naquela de "economia de necessidade"; nominalmente, também, empresas dirigidas por empreendedores particulares através da utilização de capital (dinheiro ou mercadorias de valor monetário) para fins lucrativos mediante a compra de metade da produção e da venda do produto, isto é, empresas indubitavelmente capitalísticas, podem ter, ao mesmo tempo um caráter tradicional. Mesmo no curso da moderna história econômica, isto não tem sido meramente um evento ocasional, mas, muito mais, a regra, com interrupções contínuas da parte de conquistas, cada vez mais poderosas, do espírito do capitalismo. A forma capitalística de uma empresa e o espírito pelo qual ela é dirigida estão geralmente ligados por alguma relação de adequação, não, porém, numa relação de interdependência necessária. E quando, apesar disso, usarmos provisoriamente a expressão espírito do (moderno) capitalismo¹⁹

para descrever aquela mentalidade que do ponto de vista profissional equivale ao ganho sistemático e racional do tipo do exemplo apresentado por Benjamin Franklin, isto se justifica pelo fato histórico de que aquela atitude mental tenha por um lado encontrado sua mais condizente expressão na empresa capitalista, enquanto, por outro lado, a empresa derivou sua força impulsora mais adequada do espírito do capitalismo.

Mas, ambas podem muito bem ocorrer separadamente. Benjamin Franklin foi impregnado do espírito do capitalismo numa época em que seus negócios de impressão não diferiam formalmente de qualquer empresa artesanal. E veremos que, nos primórdios dos tempos modernos, os empreendedores capitalistas não eram de modo algum nem os únicos nem os principais empreendedores do patriciado mercantil. Constituíam antes o estrato ascendente da classe média industrial inferior.²⁰ Mesmo no século XX, seus empreendedores clássicos não eram os elegantes cavaleiros de Liverpool e de Hamburgo, com fortunas acumuladas durante gerações, mas, os novos ricos de Manchester e de Vestefália, que geralmente ascenderam de circunstâncias tão modestas. No século XVI a situação já era semelhante; as indústrias que se projetaram nesta época foram, na sua maioria, criadas por *parvenus*.²¹

A administração, por exemplo, de um banco, de um comércio de exportação atacadista, de um grande estabelecimento varejista, ou de uma empresa que negocie em grande escala com mercadorias produzidos a domicílio só é possível, certamente, na forma de uma empresa capitalista. Não obstante, todas elas podem ser dirigidas por um espírito tradicionalista. Na verdade, um grande banco de emissão não pode ser dirigido de nenhum outro modo. O comércio ultramarino de épocas inteiras teve para base monopólios e privilégios legais de caráter estritamente tradicional. No comércio varejista — e não estamos falando aqui de pequenos indivíduos descapitalizados que estão continuamente implorando a ajuda governamental — a revolução que está pondo termo ao velho tradicionalismo está ainda em plena efervescência. É o mesmo desenvolvimento que dissolveu o velho sistema de produção, ao qual apenas remonta na forma o moderno labor doméstico. Como ocorreu esta evolução e qual é o seu significado, pode

ser novamente apresentado, apesar destas coisas serem tão conhecidas, por um exemplo concreto.

Até mais ou menos meados do século passado, a vida de um produtor, pelo menos em muitos dos ramos da indústria têxtil continental,²² era o que hoje poderíamos considerar muito confortável. Podemos imaginar sua rotina mais ou menos como se segue: os camponeses traziam seus tecidos, geralmente feitos (no caso do linho) principalmente ou estritamente, de matéria prima que eles próprios produziam, à cidade onde vivia o produtor, e depois de uma cuidadosa avaliação da qualidade, freqüentemente oficial, recebiam por ela o preço costumeiro. Os fregueses do produtor para colocação em todas as distâncias maiores eram geralmente intermediários, que, do mesmo modo, vinham a ele na maioria das vezes, não ainda por causa de amostras, mas à procura de qualidades tradicionais e compravam de seu estoque, ou com grande antecedência faziam encomendas que, provavelmente, eram por sua vez transmitidas aos camponeses. O recrutamento pessoal dos fregueses ocorria, se tal, apenas de tempos em tempos, pois, geralmente, bastava a correspondência, com o que a remessa de amostras foi, pouco a pouco, ganhando terreno. O número de boras de trabalho era muito exíguo, talvez cinco ou seis boras por dia, às vezes consideravelmente menos; mais durante a "estação", quando bavia esta. Os ganhos eram moderados; o bastante para levar uma vida respeitável e, em boas épocas, pôr de lado um pouco. Globalmente, as relações entre os competidores eram relativamente boas, com um grande grau de acordo quanto às bases do negócio. Uma longa visita diária à taverna, geralmente com abundância de bebidas, e um círculo aprazível de amigos tornavam a vida confortável e prazerosa.

A forma de organização era, em todos os aspectos, capitalistas; a atividade do empreendedor era de caráter puramente comercial; o uso de capital, em giro, no negócio era indispensável; e finalmente, o aspecto objetivo do processo econômico, a contabilidade, era racional. Era, todavia, se se considerar o espírito que animava o empreendedor, um negócio de cunho tradicionalista: o modo de vida tradicional, a taxa tradicional do lucro, a quantidade tradicional do trabalho, a maneira tradicional de regular as relações com o trabalho, o círculo essencialmente tradicional de fregueses e

a maneira de atrair novos. Tudo isso dominava a orientação do negócio, colocava-se, pode-se dizer, na base do ethos deste grupo de homens de negócios.

Ora, em determinada época esta vida de lazer foi subitamente convulsionada, e freqüentemente sem nenhuma mudança essencial na forma da organização, tais como a transição para uma fábrica unificada, para a tecelagem, para a mecânica etc. O que sucedeu foi, geralmente, apenas isto: um jovem qualquer, de uma das famílias produtoras sai para o campo, escolhe cuidadosamente tecelões para empregados, aumenta grandemente o rigor de sua supervisão sobre seu trabalho e transforma-os, assim, de camponeses em operários. Por outro lado, começa a mudar seu método de mercado, buscando tanto quanto possível o consumidor final, toma em suas mãos os mínimos detalhes, cuida pessoalmente dos fregueses, visitando-os anualmente, e, principalmente, ajusta diretamente a qualidade do produto às necessidades e desejos destes fregueses. Ao mesmo tempo, ele começa a introduzir o princípio dos "baixos-preços" e de "grande giro". Repete-se aqui, o que sempre e em toda parte é o resultado de um tal processo de "racionalização": aqueles que não fizeram o mesmo, têm que sair do negócio. A situação idílica anterior desmorona sob a pressão de uma luta amarga competitiva, fortunas respeitáveis são feitas e não emprestadas a juros, mas sempre reinvestidas no negócio. A velha atitude de lazer e conforto para com a vida deu lugar à rija frugalidade que alguns acompanharam e com isso subiram, porque não desejavam consumir mas ganhar, enquanto outros, que conservavam o antigo modo de vida, viram-se forçados a reduzir o seu consumo.²³

E, o que é mais importante nessa relação, geralmente em tais casos não foi uma corrente de dinheiro novo investida na indústria que ocasionou estas modificações — em vários casos que conheço todo o processo revolucionário foi posto em movimento com alguns milhares de capital, emprestado de amigos — mas sim, o surgimento de um novo espírito — o "espírito do capitalismo moderno". A questão das forças motivadoras da expansão do capitalismo moderno não é, em primeira instância, uma questão de origem das somas de capital disponíveis para uso capitalístico, mas, principalmente, do desenvolvimento do espírito do capitalismo. Onde ele apa-

rece e é capaz de se desenvolver, ele produz seu próprio capital e seu suprimento monetário como meios para seus fins, e não o inverso.²⁴ Mas sua entrada em cena geralmente não foi pacífica. Um dilúvio de desconfiança, algumas vezes o ódio, e acima de tudo de indignação moral, opôs-se primeiramente ao primeiro inovador. Muitas vezes — tendo conhecimento de vários casos desta espécie — lendas sistemáticas sobre misteriosas nódoas sombrias em sua vida pregressa foram inventadas. É muito mais fácil não reconhecer que somente um caráter de força incomum poderia salvar um empresário deste "novo-estilo" de perder seu autocontrole temperado, e de um naufrágio tanto moral como econômico. Além disso, juntamente com a clareza de visão e a habilidade no agir, foi somente em virtude de qualidades "éticas" muito definidas e altamente desenvolvidas, que lhe foi possível angariar a confiança absolutamente indispensável de seus fregueses e trabalhadores. Nada mais lhe poderia ter dado a força de superar os inúmeros obstáculos, e, acima de tudo, o trabalho infinitamente mais intensivo que é exigido do empreendedor moderno. Estas, todavia, são qualidades éticas de um tipo bastante diferente daquelas adaptadas ao tradicionalismo do passado.

E, da mesma forma, não foram ousados e inescrupulosos especuladores, aventureiros econômicos como encontramos em todos os períodos da história econômica, mas simplesmente "grandes financistas" que realizaram esta mudança, aparentemente tão inconspícua, e no entanto tão decisiva na penetração do novo espírito na vida econômica. Foram, pelo contrário, homens que se educaram na dura escola da vida, calculando e arriscando ao mesmo tempo, sóbrios e dignos de confiança, acima de tudo sagazes e completamente devotados a seus negócios, com opiniões e "princípios" estritamente burgueses.

Somos tentados a pensar que estas qualidades morais pessoais não têm a mais superficial relação com quaisquer máximas éticas, para não falar de idéias religiosas, mas que a relação entre elas é negativa. A habilidade de se livrar da tradição comum, um tipo de Iluminismo liberal, parece ser mais possivelmente a base mais adequada para o sucesso de um homem de negócio como este. E hoje, geralmente, é exatamente este o caso. Em geral, não há apenas uma ausência

de qualquer relação entre as crenças religiosas e a conduta, mas também, onde existe alguma, pelo menos na Alemanha, tende a ser do tipo negativo. Tais pessoas, dominadas pelo espírito do capitalismo tendem hoje a ser indiferente, se não hostis para com a Igreja. A idéia do piedoso aborrecimento do paraíso exerce pouca atuação sobre sua natureza ativa; a religião apresenta-se-lhes como um meio de afastar as pessoas do trabalho neste mundo. Se lhes perguntarem qual o sentido de sua atividade ininterrupta, o porquê da sua constante insatisfação com o que têm, dando assim, a impressão de ser tão desprovida de sentido para qualquer concepção da vida puramente mundana, a resposta, se soubessem de alguma, talvez fosse "para o futuro dos filhos e dos netos". Com mais frequência, porém, e mais corretamente, uma vez que essa razão não lhes é peculiar mas tem a mesma eficiência para o homem "tradicional", a resposta seria simplesmente que os negócios com seu trabalho contínuo tornaram-se uma parte necessária de suas vidas. É esta, de fato, a única motivação possível, mas, ao mesmo tempo, expressa o que, do ponto de vista da felicidade pessoal, é tão irracional acerca deste tipo de vida, em que o homem existe em razão de seu negócio, ao invés de se dar o contrário.

Naturalmente, o desejo de poder e de consideração alheia pelo mero fato de riqueza desempenha seu papel. Quando, como nos Estados Unidos, a imaginação de todo um povo foi orientada para a grandeza puramente quantitativa, este romantismo de números exerce atração irresistível sobre os que, dentre os homens de negócios, são "poetas". De maneira geral, não são, entretanto, os verdadeiros líderes nem, especialmente, os empreendedores permanentemente bem sucedidos, os dominados por ela. E, a chegada à fase do domínio patrimonial, e o brasão de família, com os filhos tendo na Universidade e no corpo preparatório de oficiais um comportamento que torna esquecida a sua origem, coisa que se manteria constante durante toda a vida das famílias dos novos-ricos capitalistas alemães, pertence completamente a uma fase de decadência ulterior. O tipo ideal²⁵ de empreendedor capitalista como era representado, mesmo na Alemanha, por destacados exemplos individuais, não mantém relação alguma com esta ostentação, ora grosseira, ora refinada. Ele evita a ostentação e as despesas desnecessárias, assim como o gozo

consciente de seu poder, e embaraçam-no os sinais de reconhecimento social que recebe. Em outras palavras, seu modo de vida distingue-se freqüentemente, e teremos que investigar a fundo o significado histórico deste importante fato, por uma certa tendência ascética, como aparece de modo bastante claro na "pregação" de Franklin antes citada. Ter um tipo de modestia, que é essencialmente mais honesta do que a reserva tão estritamente recomendada por Franklin, não lhe é, de modo algum, excepcional, mas muito mais a regra. Ele não retira nada de sua riqueza para si mesmo, a não ser a sensação irracional de haver "cumprido" devidamente a sua tarefa.

É exatamente isto, porém, que ao homem pré-capitalista parece tão incompreensível e misterioso, tão sem valor e desprezível. Que alguém possa ser capaz de fazer dela a única finalidade de sua vida profissional e de descer à tumba sobrecarregado com um grande fardo material de dinheiro e bens, somente lhe parece explicável como o produto de um instinto perverso, a *auri sacra fames*.

Atualmente, sob nossas individualísticas instituições políticas e econômicas, com as formas de organização e estrutura geral peculiares à nossa ordem econômica, este "espírito" de capitalismo poderia ser, como tem sido dito, compreensível puramente como produto da adaptação. Também o sistema capitalista necessita desta devoção à "vocação" para ganhar dinheiro, pois ela configura uma atitude para com os bens materiais que está tão intimamente adaptada a este sistema, tão intimamente ligada às condições de sobrevivência econômica na luta pela existência, que hoje não pode haver mais dúvida alguma sobre a conexão necessária entre esta maneira crematística de vida e qualquer *Weltanschauung* isolada.

Com efeito ela realmente não necessita mais do suporte de qualquer força religiosa e sente que a influência da religião sobre a vida econômica, através de normas eclesiásticas, na medida em que ainda seja sentida, é tão prejudicial quanto a regulamentação pelo Estado. Em tais circunstâncias, a conjuntura econômico-política e político-social tendem a determinar-lhe a *Weltanschauung*. Quem não adaptar sua maneira de vida às condições de sucesso capitalista é sobrepujado, ou pelo menos não pode ascender. Estes, porém, são fenômenos de uma época em que o capitalismo moderno tornou-se dominante e emancipou-se de seus antigos suportes. Mas, as-

sim como, em certa época, somente lhe foi possível destruir as velhas formas de regulamentação medieval da vida econômica aliando-se ao crescente poder do Estado moderno, poder-se-á dizer provisoriamente que o mesmo pode ter-se dado quanto às suas relações com as forças religiosas. Se este foi ou não o caso, e em que sentido o foi, é a nossa tarefa investigar. Porque é quase desnecessário provar que a concepção de ganhar dinheiro como um fim em si, ao qual as pessoas estiveram ligadas, como a uma vocação, foi contrária aos sentimentos éticos de épocas inteiras. O dogma *Deo placere vix potest* que foi incorporado à lei canônica e aplicado às atividades mercantis, e que nesta época (de acordo com a passagem do evangelho acerca dos juros)²⁶ era considerado genuíno, assim como a caracterização por São Tomás do desejo de lucro como *turpitude* (termo que inclui o lucro inevitável e, portanto, eticamente justificado) continham já um alto grau de concessão da parte da doutrina católica aos poderes financeiros com os quais a Igreja tinha, nas cidades italianas,²⁷ relações políticas bastante íntimas, quando comparadas aos pontos de vista muito mais radicalmente anticrematísticos de círculos comparativamente mais amplos. Mas, mesmo onde a doutrina estava ainda mais bem acomodada aos fatos, como por exemplo, em Antônio de Florença, o sentimento nunca desapareceu totalmente. Aquela atividade dirigida para a aquisição e pela aquisição, era, no fundo, um *pudendum* que devia ser tolerado, somente por causa das necessidades inalteráveis da vida neste mundo.

Alguns éticos daquele tempo, especialmente da escola nominalista, aceitaram como fato o desenvolvimento de formas de negócio capitalista e tentaram, não sem contradições, justificá-las, mais especialmente o comércio, como necessárias, e, a "indústria" que nele se desenvolveu, como fonte de lucros legítima e eticamente inquestionável. Mas, o espírito da aquisição capitalista era rejeitado como *turpitude* pela doutrina dominante, ou pelo menos não era encarado como eticamente justificável. Uma atitude ética como a de Benjamin Franklin seria simplesmente impossível ser imaginada. Esta era, principalmente, a atitude dos próprios círculos capitalistas. Enquanto estiveram presos à tradição da Igreja, sua vida profissional foi, na melhor das hipóteses, algo moralmente indiferente ou tolerado, mas, em todo o caso, por causa do

constante perigo de choque com a doutrina da Igreja sobre a usura, algo perigoso para a salvação. Somas bastante consideráveis, como mostram as fontes, iam como dívida de consciência para instituições religiosas e às vezes até voltavam a antigos devedores como usura que lhes tinha sido injustamente arrebatada. Isto se passava diversamente, ao lado da heresia e de outras tendências verberadas somente naqueles círculos da aristocracia comercial que já estavam emancipados da tradição. Todavia, mesmo os céticos e as pessoas indiferentes à Igreja costumavam reconciliar-se com ela através de presentes, porque isto era um tipo de seguro contra as incertezas do que poderia vir após a morte ou porque (pelo menos de acordo com um ponto de vista muito espalhado posteriormente) uma obediência externa aos comandos da Igreja era suficiente para garantir a salvação.²⁸ Aqui, tanto o caráter amoral como o imoral de sua ação, na opinião dos próprios participantes, aparece claramente.

Como é que uma atividade, que era, na melhor das hipóteses, eticamente tolerada, transformou-se em uma vocação no sentido de Benjamim Franklin? Como se explica historicamente o fato de no centro mais altamente capitalista daquela época, em Florença, nos séculos XIV e XV — o mercado de dinheiro e de capital de todos os grandes poderes políticos — fosse considerado eticamente perigoso, ou fosse quando muito tolerado, aquilo que, nas retrógradas circunstâncias pequeno-burguesas da Pensilvânia do século XVIII, onde a economia se via ameaçada, pela simples falta de dinheiro, a regredir ao primitivo estágio de troca, onde dificilmente havia um sinal de grande empresa, onde podiam ser encontrados apenas os primórdios de um sistema bancário, a mesma coisa fosse considerada moralmente digna de louvor e pudesse mesmo equivaler a uma norma de vida? Falar aqui de um reflexo das condições "materiais" sobre a "superestrutura ideal" seria patentemente insensato. De que rol de idéias originava-se a concepção de uma atividade dirigida para lucros, encarada como uma vocação para a qual o indivíduo se sentisse com obrigações? Por que foi esta idéia que determinou o modo de vida do novo empreendedor, sua fundamentação ética e sua jurisdição?

A tentativa de descrever o racionalismo econômico como a feição mais destacada da vida econômica como um todo tem

sido feita particularmente por Sombart, muitas vezes através de observações judiciosas e efetivas. Justificadamente, sem dúvida, se por isto se entender a extensão da produtividade do trabalho que, através da subordinação do processo de produção a pontos de vista científicos, o tem aliviado de sua dependência das limitações orgânicas naturais ao indivíduo humano. Este processo de racionalização no campo da ciência e da organização econômica determina indubitavelmente uma parte importante dos "ideais da vida" da moderna sociedade burguesa. O trabalho a serviço de uma organização racional para o abastecimento de bens materiais à humanidade, sem dúvida, tem-se apresentado sempre aos representantes do espírito do capitalismo como uma das mais importantes finalidades de sua vida profissional. Basta, por exemplo, ler a relação que faz Franklin dos seus esforços a serviço dos melhoramentos comunais em Filadélfia para compreender claramente esta virtude óbvia. E a alegria e o orgulho de "ter dado emprego" a numerosas pessoas, de ter participado do "florescimento" econômico de sua cidade natal, no sentido referente ao tamanho da população e ao volume de comércio que o capitalismo associou à palavra, todas estas coisas obviamente são parte das indubitavelmente "idealísticas" satisfações da vida para os modernos homens de negócios. Similarmente, ela é uma das características fundamentais de uma economia capitalista individualista, racionalizada com base no cálculo rigoroso, dirigida com previsão e atenção para o sucesso econômico que é procurado, em chocante contraste, com a precária existência do camponês e com o tradicionalismo privilegiado do artesão da guilda e do "capitalismo aventureiro", orientado na exploração de oportunidades políticas e na especulação irracional.

Poderia, assim, parecer que o desenvolvimento do espírito do capitalismo seria melhor entendido como parte do desenvolvimento do racionalismo como um todo, e poderia ser deduzido da posição do racionalismo quanto aos problemas básicos da vida. Nesse processo, o protestantismo deveria apenas ser considerado à medida que se constituiu num "estágio historicamente anterior" ao desenvolvimento de uma filosofia puramente racional. Qualquer tentativa séria, porém, de desenvolver esta tese evidencia que, um modo tão simples de colocar a questão não daria resultado simplesmente por causa

do fato de a história do racionalismo apresentar um desenvolvimento que absolutamente não segue linhas paralelas nos vários setores da vida. A racionalização do Direito Privado, por exemplo, se considerada como uma simplificação lógica e como uma reorganização do conteúdo do Direito, foi atingida no mais alto grau conhecido até agora pelo Direito Romano da baixa Antiguidade Clássica. Permaneceu, porém, mais atrasado em alguns dos países com o mais alto grau de racionalização econômica, notadamente na Inglaterra, onde o Renascimento do Direito Romano foi superado pelo poder das grandes corporações, ao passo que ele sempre reteve sua supremacia nos países católicos da Europa meridional. A filosofia racional e laicizante do século XVIII não foi acolhida favoravelmente, principalmente nos países de mais alto desenvolvimento capitalista. As doutrinas de Voltaire até hoje são propriedade comum das camadas superiores, e, o que é praticamente mais importante, dos grupos de classe média nos países católicos-romanos. Finalmente, se sob a denominação de racionalismo prático foi compreendido o tipo de atitude que encara e julga o mundo conscientemente em termos dos interesses mundiais do ego individual, então esta visão da vida foi e é a peculiaridade especial de povos do *liberum arbitrium*, como os italianos e os franceses.

Já nos convencemos, todavia, que este não é de modo algum o solo no qual esta relação de um homem com sua vocação como uma obrigação, que é necessária ao capitalismo, se desenvolveu preeminentemente. De fato, pode-se — e esta simples proposição, freqüentemente esquecida, poderia ser colocada no início de todo estudo que tente lidar com o "racionalismo" — "racionalizar" a vida de pontos de vista básicos, fundamentalmente diferentes e em direções muito diferentes. O "racionalismo" é um conceito histórico que engloba todo um mundo de componentes diversos. Será nossa tarefa descobrir quem foi o pai intelectual da forma concreta particular de pensamento "racional" da qual se desenvolveu a idéia de uma "vocação" e a divisão do trabalho na vocação, que é, como vimos, tão irracional do ponto de vista de um auto-interesse puramente eudemonista, mas que tem sido, e ainda é, um dos elementos mais característicos de nossa cultura capitalista. Estamos aqui particularmente interessados na origem do elemento irracional que precisamente se ausenta nesta, como em toda concepção de "vocação".

CAPÍTULO III

A Concepção de Vocação de Lutero;
Tarefa da Investigação

Não há dúvida de que já na palavra alemã "*Beruf*", e, quem sabe, ainda mais, na palavra inglesa "*calling*", existe uma conotação religiosa — a de uma tarefa ordenada, ou pelo menos sugerida por Deus, — que se torna tanto mais manifesta, quanto maior for a ênfase do caso concreto. Haja vista a trajetória histórica da palavra, através dos idiomas civilizados,^{*} nos quais se nota imediatamente que, para aquilo que hoje chamamos de "vocação" (no sentido de um plano de vida, de uma determinada área de trabalho), nem os povos predominantemente católicos, nem a Antiguidade Clássica¹ conheceram um termo equivalente, ao mesmo tempo que ele tem existido entre todos os povos predominantemente protestantes. Mostrar-se-á mais adiante que isso não decorre de uma particularidade étnica dos respectivos idiomas, como o seria, se fosse uma expressão do "espírito nacional alemão",^{**} mas que a palavra se originou, em seu sentido contemporâneo, das traduções da Bíblia, da mentalidade do tradutor, e não do texto original.² Aparece pela primeira vez na tradução de Lutero, num lugar do Jesus Sirach (II, 20 e 21), usada completamente de conformidade com o nosso sentido contemporâneo.³ Depois disso, rapidamente adquiriu seu significado atual na linguagem cotidiana de todos os povos protestantes, apesar de sugestão alguma de tal significado nunca ter aparecido antes na literatura secular de qualquer um deles, nem na religiosa, até onde ela é conhecida, a não ser num

* No original *Kultursprachen*, cuja tradução literal seria "idiomas culturais".

** No original "*germanischen Volksgeistes*" (aspas do Autor).

místico alemão, cuja influência sobre Lutero é bastante conhecida.

Da mesma forma que o significado da palavra — e isto deve ser sabido de todos — o pensamento subjacente é novo, e é um produto da Reforma. É verdade que certa valorização do trabalho cotidiano secular, contida nesta concepção, já se havia manifestado, não apenas na Idade Média, mas também na baixa antiguidade helenística, e isso será debatido mais adiante. Indubitavelmente nova era, sem dúvida, esta valorização do cumprimento do dever^{*} dentro das profissões seculares, no mais alto grau permitido pela atividade moral do indivíduo. Foi isso que deu pela primeira vez este sentido ao termo de vocação, e que, inevitavelmente teve como consequência a atribuição de um significado religioso ao trabalho secular cotidiano.^{**} Foi, portanto, nesse conceito de vocação que se manifestou o dogma central de todos os ramos do Protestantismo, descartado pela divisão católica dos preceitos éticos em *praecepta* e *consilia*,^{***} e segundo a qual a única maneira de viver aceitável para Deus não estava na superação da moralidade secular pela ascese monástica, mas sim no cumprimento das tarefas do século, imposta ao indivíduo pela sua posição no mundo. Nisso é que está a sua vocação.

Essa concepção desenvolveu-se em Lutero,⁴ na primeira década de sua atividade reformadora. No início, de acordo com a tradição medieval predominante, como a representada por São Tomás de Aquino,⁵ ele encarava o trabalho secular — embora desejado por Deus para suas criaturas, e indispensável para uma vida de fé — como algo de eticamente neutro, da mesma forma que o ato de comer e de beber.⁶ Mas, com a realização progressiva da idéia de "*sola fide*", em todas as suas consequências e resultados decorrentes, na oposição cada vez mais aguda contra as "deliberações evangélicas"^{****} dos monges "ditadas pelo demônio", foi surgindo o conceito de vocação. A vida monacal passa a ser encarada por ele, não apenas como destituída de qualquer valor e justificativa pe-

* No original *Pflichtbildung*.

** No original *Weltlichen Alltagsarbeit*.

*** Em latim no original, significando, respectivamente, "preceitos" e "deliberações".

**** No original "*evangelischen Ratschläge*" (aspas do Autor).

rante Deus, mas também, como produto de uma egoística falta de carinho que afasta o homem das tarefas deste mundo. Em contraste com ela surge a vocação para o trabalho secular como expressão de amor ao próximo. Isto é apresentado de uma maneira bastante ingênua, e num contraste bastante grosseiro com a conhecida posição de Adam Smith,⁷ fundamentado na observação de que a divisão do trabalho obriga cada um a trabalhar para os outros. Contudo, como se sabe, essa fundamentação essencialmente escolástica logo desapareceu, permanecendo, cada vez mais enfatizada a indicação de que o cumprimento das tarefas do século sob quaisquer circunstâncias é o único caminho para satisfazer a Deus, que ele, e somente ele, está dentro da vontade de Deus, e que, por isso, qualquer vocação lícita tem o mesmo valor perante os olhos de Deus.⁸

Em tal ponto, não há mais dúvida de que essa qualificação moral da atividade terrena foi uma das elaborações mais cheias de conseqüências do Protestantismo, e especialmente do próprio Lutero, a ponto disso já constituir um lugar comum.⁹ Difere muito essa atitude do ódio profundo manifestado por Pascal, em sua disposição contemplativa, a toda atividade secular, que, segundo sua convicção mais íntima, apenas podia ser entendida em termos de vaidade ou de malícia.¹⁰ Difere ainda mais do utilitário compromisso liberal com o século, preconizado pelo probabilismo dos jesuítas. Mas, a noção do significado prático dessa situação do protestantismo em cada caso individual, só pôde, geralmente, ser percebida de maneira vaga, mais do que claramente reconhecida.

Em primeiro lugar, quase não é preciso apontar para o fato de Lutero não poder ser identificado ao "espírito do capitalismo", pelo menos no sentido em que temos usado esse termo, nem, aliás, em qualquer outro sentido. Mesmo aqueles círculos religiosos, que mais fervorosamente costumam cultivar o feito da reforma, não são em seu conjunto amigos de qualquer forma de capitalismo, e o próprio Lutero teria sem dúvida repudiado violentamente qualquer parentesco com uma mentalidade como a de Franklin. É claro que não se pode levar em conta aqui as suas queixas contra os grandes comerciantes de seu tempo, como Fugger.¹¹ Isto porque a luta contra a situação privilegiada, legal ou de fato, de algumas companhias

de comércio no século XVI e XVII pode ser facilmente comparada com a moderna tendência contra os trustes, sendo, tampouco como esta, a manifestações de uma concepção tradicionalista. Contra tais companhias, contra os lombardos, os "Trapezitas", os monopolistas, especuladores e banqueiros protegidos pelo Anglicanismo, e pelos reis e parlamentos na Inglaterra e na França, tanto os puritanos como os huguenotes moviam-se em uma luta encarnizada.¹² Cromwell, depois da chacina de Dunbar (setembro de 1650), escrevia ao parlamento: "Reformai, por favor, os abusos de todas as profissões; e se houver alguma que empobrecer a muitos para enriquecer uns poucos, ela não convém à comunidade". Apesar disso, pode-se considerá-lo imbuído de uma maneira de pensar especificamente "capitalista".¹³ Por outro lado, dirigiam-se inequivocamente as numerosas manifestações de Lutero contra a usura e a tomada de juros, que comparadas às da Baixa Escolástica (de um ponto de vista capitalista) constituem concepções "retrogradadas" da natureza da aquisição capitalista.¹⁴ Especialmente no que diz respeito, por exemplo, à doutrina da esterilidade do dinheiro, que já fora refutada por Antonio de Florença.

Contudo, nem é preciso entrar em pormenores, isso porque, antes de mais nada, a idéia da vocação no sentido religioso era suscetível de interpretações muito diversas em seu significado na conduta secular. — O efeito da Reforma, como tal, em contraste com a concepção católica, foi aumentar a ênfase moral e o prêmio religioso para o trabalho secular e profissional. O desenvolvimento ulterior da concepção de vocação, manifestada por ela, passou a depender do desenvolvimento da religiosidade, na forma em que, daí por diante, foi-se dividindo nas várias igrejas reformadas. A autoridade da Bíblia, da qual Lutero acreditava retirar a autoridade de sua concepção de vocação, favorecia em seu todo uma interpretação tradicionalista. Especialmente o Velho Testamento, que, embora não fizesse referência alguma à moralidade secular nas profecias originais, e, fora delas, só apresentasse alguns rudimentos e indícios dela, expressa um pensamento reli-

* *Lange Parlament* (do inglês *Long Parliament*). Denominação dada ao parlamento inglês na época da guerra civil. Por intermédio dele é que Cromwell ascendeu ao cargo de *Lord Protector*.

gioso muito parecido com essa orientação, segundo a qual "cada um deve preocupar-se com o seu próprio sustento e deixar os ateus correr sozinhos atrás do lucro". Este é o sentido de todos os trechos que tratam das ocupações seculares. O Talmud é o primeiro livro que a isso se opõe num outro plano, mas também não de modo fundamental. A posição de Jesus é claramente dada a conhecer por este apelo típico da Antiguidade Ocidental: "Dai-nos hoje o pão nosso de cada dia", enquanto que uma idéia de sua radical renúncia ao mundo pode ser percebida na expressão *μαμωνὰς τῆς ἀδικίας** excluindo assim a possibilidade da moderna noção de vocação ser baseada em sua autoridade pessoal.¹⁵ Na época apostólica do Cristianismo, chegada a nós através do Novo Testamento, especialmente de São Paulo, as primeiras gerações de cristãos encaravam a vocação terrena seja com indiferença, seja de um modo essencialmente tradicionalista. Como esperavam a vinda do Senhor, cada um devia permanecer em seu posto e na atividade secular em que o chamado do Senhor o tivesse achado, e nele continuar trabalhando como antes, não constituindo dessa forma a pobreza um peso para os outros, pois isso tudo só teria ainda curta duração. Lutero leu a Bíblia através da perspectiva de sua tendência geral, e esta, no decorrer da sua evolução entre 1518 e mais ou menos 1530, não apenas permaneceu tradicional, como foi-se tornando cada vez mais tradicional.¹⁶

Nos primeiros anos de sua atividade reformadora, predominava nele, em consequência de sua avaliação da vocação como algo de essencialmente individual, uma indiferença no que diz respeito ao tipo de atividade secular, relacionada à escatologia paulina, do tipo da exposta em Coríntios I, VII.¹⁷ Segundo esta, o indivíduo pode alcançar a graça, qualquer que seja o seu tipo de vida, pois não há sentido algum na curta peregrinação da vida em pôr ênfase em determinado tipo de profissão. O impulso para o lucro material, aquele que supera as necessidades pessoais, deve equivaler, em consequência, a uma falta de graça, e, aparentemente sendo apenas alcançável a expensas de outros, a um objeto de imediata repressão.¹⁸ O crescente entrelaçamento nos negócios do mundo é acompanhado de perto pela crescente valorização

* N. dos T. Prosperidade da injustiça.

do significado do trabalho profissional. Ao mesmo tempo, todavia, a profissão concreta do indivíduo vai sendo, com isso, interpretada cada vez mais como um dom especial de Deus, e, a posição que ele oferece na Sociedade, como preenchimento da vontade divina. E, quando, depois dos combates com os "espíritos fanáticos" e dos distúrbios camponeses, a ordem histórica objetiva, na qual o indivíduo é inserido por Deus, transforma-se cada vez mais para Lutero em decorrência direta da vontade divina,¹⁹ e a sua interpretação encaminha-se para uma coloração tradicionalista baseada na idéia da Providência. Segundo esta, o indivíduo deve fundamentalmente permanecer na profissão e na posição em que Deus originalmente o colocara, e a sua aspiração deve manter-se dentro dos limites dessa sua condição de vida. Enquanto seu tradicionalismo econômico se originou inicialmente da indiferença paulina, tornou-se ele mais tarde decorrência de uma crença cada vez mais intensa na divina Providência,²⁰ que identifica a incondicional obediência a Deus²¹ com o vínculo incondicional a uma dada situação. Lutero não se liga, pois, a uma concepção fundamentalmente nova, nem mesmo a uma orientação original no pacífico relacionamento da vocação secular aos princípios religiosos.²² A pureza da doutrina como único critério da infalibilidade da Igreja, cada vez mais aceita por ele depois da guerra dos vinte, bastou para pôr em cheque o desenvolvimento de novos pontos de vista no plano ético.

O conceito de vocação permaneceu assim em sua forma tradicional.²³ A vocação para ele era algo aceito como uma ordem divina, a qual cada um devia adaptar-se. Essa tendência domina o outro pensamento, também presente, de que o trabalho vocacional é uma, ou melhor, a tarefa ordenada por Deus.²⁴ Em seu desenvolvimento posterior, o luteranismo ortodoxo iria levar este princípio mais longe ainda. O único resultado ético era pois algo de negativo: a submissão dos deveres seculares aos ascéticos da situação existente.²⁵ Como veremos mais adiante em nossa discussão sobre a ética religiosa da Idade Média,* as reflexões sobre a vocação do tipo luterano já haviam sido em grande parte elaboradas pelos místicos alemães, ou seja, principalmente, através da equipa-

* Um dos *Ensaos de Sociologia Religiosa*, subsequente ao presente trabalho.

ração feita por Tauler entre a vocação espiritual e a vocação secular, e a valorização inferior das formas tradicionais de prática ascética,²⁶ devido à significação decisiva da absorção extático-ascética do espírito de Deus pela alma. O luteranismo constitui até, em certo sentido, um retrocesso com relação aos místicos, na medida que os fundamentos psicológicos de sua vocação ética racional (cuja atitude mística é uma herança, parte, do pietismo, parte, da psicologia religiosa do quakerismo²⁷) tornaram-se sumamente inseguros para Lutero — e, em grau ainda mais acentuado, para a sua igreja — e, na verdade, como veremos mais adiante, justamente porque lhe era suspeita a tendência para a autodisciplina ascética como via de avaliação, ela deveria ser cada vez mais freada pela sua igreja.

Assim, uma concepção de vocação, no sentido luterano — apenas isso é que deve ser constatado aqui²⁸ — só possuía, como se pode ver até aqui, um alcance problemático para aquilo que procuramos. Com isso, não se quer dizer que também a forma luterana da nova ordem de vida religiosa não tivesse tido um significado prático para o objeto de nossa investigação. Antes pelo contrário. Essa significação, todavia, não pode ser derivada diretamente da posição de Lutero e da sua igreja frente à vocação secular, e, provavelmente, não será tão fácil encontrá-la, como em outras correntes do protestantismo. Devemos, assim, voltar a nossa atenção para aquelas em que, numa relação entre o modo de vida e o ponto de vista religioso, ela seja mais fácil de perceber do que no luteranismo. Já se chamou antes a atenção para o extraordinário papel desempenhado pelo Calvinismo e pelas seitas protestantes na história do desenvolvimento capitalista. Da mesma forma que Lutero achou em Zúínglio um “outro espírito” do que em si mesmo, os seus sucessores espirituais encararam como tal o Calvinismo, enquanto o Catolicismo ainda hoje o encara como seu real inimigo.

Isto pode ser atribuído em primeiro lugar a razões puramente políticas. Se bem que a Reforma seja impensável sem o desenvolvimento religioso inteiramente pessoal que lhe fora dado por Lutero, a sua obra não teria encontrado êxito permanente sem o Calvinismo. Contudo, o fundamento dessa repugnância comum de católicos e luteranos repousa, pelo menos parcialmente, sobre as peculiaridades éticas do Cal-

vinismo. Basta uma observação superficial para verificar que se encontra aí um tipo de relação entre a vida religiosa e os atos seculares completamente diversa, tanto do catolicismo como do luteranismo. Isto é evidente até em obras de teor puramente religioso. Tome-se, por exemplo, o trecho final da *Divina Comédia*, no qual o poeta, no paraíso, fica sem fala diante das obras de Deus, e, compare-se ao fim de um poema que se convencionou chamar de “*Divina Comédia do Puritanismo*”. Milton encerra o último canto de seu *Paradise Lost*, depois de haver descrito a expulsão do paraíso, da seguinte maneira:

“Olhando para trás, para a parte oriental do paraíso, onde até há pouco viviam felizes, encimada por um muro de chamas; o pórtico atravessaram, a face descomposta, os braços caídos. Verteram algumas lágrimas, enxugando-as, porém, rapidamente: tinham o mundo todo pela frente, a escolha de um lugar para ficar, e a Providência para os guiar...”

Fora só uns momentos antes que o arcanjo Miguel dissesse a Adão:

“Apenas acrescenta fatos a teu conhecimento, acrescenta fé, virtude, paciência e coragem, acrescenta o amor, que mais tarde será caridade, e a alma de todo o resto: Assim não estarás perdido ao deixar esse paraíso, pois possuirás um paraíso dentro de ti, uma felicidade muito maior...”

Percebe-se logo que essa poderosíssima manifestação do puritanismo de apego ao mundo, de valorização da vida secular como dever, teria sido inconcebível da parte de um autor medieval. Mas, igualmente deixa de ser afim ao luteranismo, pelo menos ao de Lutero e de Paul Gerhard. Cabe-nos, agora, substituir esse vago sentimento por uma formulação lógica mais precisa, e investigar as razões íntimas dessas

* *Paradise Lost*, XII, 641-648, in *The Poetical Works of Milton*, Londres 1912, pág. 270.

** Idem, idem, 581-587, pág. 269.

diferenças. O recurso ao "caráter nacional" não passaria de uma confissão de ignorância, e, no nosso caso, seria absolutamente inconveniente. Inserir os ingleses do século XVII num "caráter nacional" seria simplesmente incorreto do ponto de vista histórico. Os "cavaleiros" e os "cabeças redondas"* não se opunham apenas como dois partidos, mas como concepções radicais do homem, tanto que, quem observar estes fatos, apenas lhes poderá dar eminência.²⁹ Por outro lado, uma comparação caracterológica entre o aventureiro mercantil inglês e os velhos membros da Hansa é tão conclusiva como qualquer diferenciação sistemática entre alemães e ingleses ao término da Idade Média, sem o prévio esclarecimento de suas histórias políticas.³⁰ Foi o poder dos movimentos religiosos — não apenas ele, mas principalmente — que criou aqui uma diferença atualmente perceptível.³¹

Conseqüentemente, quando, em nossa tentativa de relacionar a velha ética protestante com o desenvolvimento do espírito do capitalismo, partimos das obras de Calvino, do Calvinismo e de outras seitas "puritanas", esperamos que isso não seja atendido com uma esperança de achar em quaisquer fundamentos ou intérpretes desses movimentos religiosos uma divulgação do que convencionamos chamar o "espírito do capitalismo" como uma finalidade de vida. Não podemos afiançar que a ambição de seus bens materiais, tomada como fim em si possa ter sido elevada a um valor ético. Assim, deve ser lembrado, uma vez por todas, que os programas de reformas éticas nunca estiveram no centro do pensamento dos reformadores religiosos, entre os quais — para o nosso propósito — devemos incluir homens como Menno, George Fox e Wesley. Eles não foram fundadores de sociedades para a "cultura ética", nem intérpretes em esforços humanitários de reforma social ou de idéias culturais. A salvação da alma era o único ponto angular de suas vidas e obras. Suas metas éticas e a atuação prática de seus ensinamentos relacionavam-se todas com ela, e eram apenas conseqüências de motivos puramente religiosos. Desta forma, teremos de admitir — provavelmente, até mesmo do nosso ponto de vista — que os resultados culturais da Reforma foram em boa parte conseqüências imprevistas, e por isso mesmo não-desejadas, do trabalho dos re-

* Respectivamente adversários e partidários de Cromwell.

formadores, muitas vezes bastante divergentes, e até opostas ao que eles realmente desejavam.

O estudo subsequente poderia, também, de uma forma evidentemente modesta, tornar-se uma contribuição para a compreensão da maneira pela qual as "idéias" adquirem força na História. Contudo, a fim de evitar quaisquer mal-entendidos sobre o significado desses motivos puramente ideais, acrescentaremos ainda como conclusão a essas considerações iniciais, algumas indicações suplementares.

Nesses estudos — nunca é demais frisá-lo mais uma vez — não existe nenhuma tentativa de fazer um juízo de valor, sócio-político ou religioso, do conteúdo da Reforma. Temos, antes, como alvo tratar de aspectos da Reforma que apenas aparecem como periféricos ou externos ao pensamento religioso propriamente dito. Trata-se de tornar mais claro o impacto que os motivos religiosos tiveram no processo de desenvolvimento da moderna cultura secular, surgida de inúmeros fatores históricos. Perguntamo-nos, portanto, apenas, a partir de aspectos reconhecidamente característicos desta cultura, quais as influências imputáveis à Reforma, como sua origem histórica. Ao mesmo tempo, devemos evidentemente libertar-nos da idéia de que é possível interpretar a Reforma como "conseqüência histórica necessária" de certas mudanças econômicas. Inúmeras circunstâncias históricas, que não somente independem de toda lei econômica, como também não mantêm relação alguma com qualquer ponto de vista econômico, principalmente circunstâncias puramente políticas, tiveram que contribuir para que as novas Igrejas pudessem, pelo menos, sobreviver.

Por outro lado, contudo, não se pode sequer aceitar uma tese tola ou doutrinária³² segundo a qual o "espírito do capitalismo" (sempre no sentido provisório que aqui usamos) somente teria surgido como conseqüência de determinadas influências da Reforma, ou que, o Capitalismo, como sistema econômico, seria um produto da Reforma. Já o fato de algumas formas importantes do sistema comercial capitalista serem notoriamente anteriores à Reforma, seria o bastante para sustar essa argumentação. Além disso, nosso desejo é apenas o de verificar se, e em que medida, participaram as influências religiosas da moldagem qualitativa e da expressão quantitativa desse "espírito" pelo mundo, e, através de aspectos cor-

rentes da cultura baseada no capitalismo se pode chegar de volta a eles. Tendo em vista a grande confusão existente no campo das influências, entre as bases materiais, as formas de organização social e política, e os conteúdos espirituais das fases culturais da Reforma, isso só pode ser constatado por investigações dos, e dos quais os, pontos em que realmente ocorreram certas correlações* entre o movimento religioso e a ética vocacional. Com isso, dentro do possível, esclarece-se ao mesmo tempo a maneira e a direção na qual, em virtude de suas correlações, o movimento religioso agiu sobre o desenvolvimento da cultura material. Só então, quando isto tiver sido verificado, se poderá avaliar em que medida os fenômenos culturais contemporâneos se originam historicamente em motivos religiosos, e em que medida podem ser relacionados a eles.

II PARTE

A ÉTICA VOCACIONAL DO
PROTESTANTISMO ASCÉTICO

* No original, *Wahlverwandschaften*.

CAPÍTULO IV

Fundamentos Religiosos Do Ascetismo Laico

Os representantes históricos do protestantismo ascético (no sentido da palavra aqui empregado) são, principalmente, os quatro seguintes: (1) o Calvinismo na forma que assumiu na sua principal área de influência na Europa Ocidental, especialmente no século XVII; (2) o Pietismo; (3) o Metodismo; (4) as seitas que se derivaram do movimento Batista.¹ Nenhum destes movimentos foi completamente independente dos demais, e mesmo a sua distinção das igrejas não-ascéticas da Reforma nunca é perfeitamente clara. O Metodismo, que surgiu pela primeira vez em meados do século XVIII, no seio da Igreja Oficial* da Inglaterra, não pretendia, segundo o pensamento de seus fundadores, formar uma nova Igreja, mas apenas reavivar o espírito ascético dentro da antiga, e foi só no curso de seu desenvolvimento ulterior, principalmente com seu alastramento pela América, que se separou da Igreja Anglicana.

O Pietismo desenvolveu-se inicialmente no seio do movimento Calvinista na Inglaterra, e, especialmente na Holanda. Permaneceu naturalmente ligado à ortodoxia, dela se separando gradativa e imperceptivelmente, até que, ao termo do século XVII, foi absorvido pelo Luteranismo sob a liderança de Spener, e ainda que seu ajustamento dogmático não fosse inteiramente satisfatório, conservou-se como um movimento dentro da Igreja Luterana. Somente a facção dominada por Zinzendorf e afetada por prolongadas influências hussitas e

* *Staatskirche* no original.

calvinistas dentro da irmandade moraviana, foi forçada como a contragosto o fora, a formar um tipo peculiar de seita, o Metodismo. O Calvinismo e a religião batista foram, nos primórdios de seu desenvolvimento, separados por forte oposição. Mas na religião batista da última parte do século XVII eles passaram a ter íntimo contato, e mesmo nas seitas independentes da Inglaterra e da Holanda no princípio do século XVII, a transição não foi abrupta. Como se vê pelo Pietismo, também a transição para o Luteranismo foi gradual, e o mesmo se deu entre o Calvinismo e a Igreja Anglicana, embora esta tanto pelo seu caráter externo como pelo espírito de seus mais coerentes adeptos seja mais relacionada ao Catolicismo. Tanto a massa dos seguidores como, principalmente, os mais firmes defensores deste movimento ascético, que, em seu sentido mais amplo, foi definido por esta ambígua palavra "puritanismo",² atacaram os fundamentos do Anglicanismo; mas, também aqui, as diferenças somente foram-se agravando no transcorrer da luta. Mesmo que por ora praticamente ignoremos as questões do governo e da organização, que não nos interessam aqui, os fatos são exatamente os mesmos. As diferenças dogmáticas, mesmo as mais importantes, tais como aquelas acerca das doutrinas da predestinação e da jurisdição, eram combinadas nos modos mais complexos, e, já no início do século XVII, evitavam regularmente, embora não sem exceção, a manutenção da unidade na Igreja. Acima de tudo, os tipos de conduta moral nos quais estamos interessados podem ser encontrados, de maneira semelhante, entre os adeptos das mais variadas denominações derivadas de qualquer uma das quatro fontes acima mencionadas ou de uma combinação de várias delas. Veremos que estas máximas éticas similares podem ser correlacionadas com fundamentos dogmáticos muito diferentes. Também os importantes instrumentos literários de salvação da alma, principalmente todos os compêndios casuísticos de várias denominações, influenciaram-se uns aos outros no decorrer do tempo; encontraram-se neles grandes semelhanças, apesar das notórias e grandes diferenças na conduta real.

Quase poderia parecer que teria sido melhor se ignorássemos totalmente, tanto os fundamentos dogmáticos como a teoria ética, e limitássemos nossa atenção apenas à prática moral, à medida que esta pudesse ser constatada.

Isto, todavia, não seria certo. As diferentes raízes dogmáticas da moralidade ascética indubitavelmente se extinguíram após lutas terríveis. A conexão original com esses dogmas, porém, deixou após si importantes traços nas éticas não-dogmáticas posteriores; e, acima de tudo, somente o conhecimento do conjunto original de idéias pode ajudar-nos a compreender a conexão desta moralidade com a idéia do Além que dominou de modo absoluto os homens mais espirituais daquela época. Sem o seu extraordinário poder, nenhum despertar moral, que influenciasse seriamente a vida prática, teria sido encetado naquele período.

Não estamos, naturalmente, interessados na questão do que era teórica e oficialmente ensinado nos compêndios éticos do tempo, por maior significado prático que isto possa ter tido através da influência da disciplina da Igreja, do trabalho pastoral e da pregação.³ Estamos mais interessados em algo inteiramente diferente: na influência daquelas sanções psicológicas que, originadas da crença religiosa e da prática da vida religiosa, orientavam a conduta e a ela prendiam o indivíduo. Ora, estas sanções eram, em larga medida, derivadas das peculiaridades das idéias religiosas. O homem daquele tempo preocupava-se com dogmas aparentemente abstratos, em uma extensão que, por si, somente pode ser entendida quando percebemos a conexão destes dogmas com interesses religiosos práticos. São indispensáveis algumas reflexões sobre o dogma,⁴ que ao leitor não versado em teologia parecerão tão obscuras, quanto serão precipitadas e superficiais para o teólogo. Naturalmente, somente podemos fazer isto apresentando estes pensamentos religiosos sob a forma de tipos ideais, que raramente podem ser encontrados na realidade histórica. Justamente por causa da impossibilidade de traçar limites nítidos na realidade histórica, podemos apenas esperar compreender sua importância específica através de uma investigação em suas formas mais lógicas e consistentes.

A — O CALVINISMO

O Calvinismo⁵ foi a fé⁶ em torno da qual giraram os países capitalisticamente desenvolvidos — Países Baixos, Inglaterra e França — as grandes lutas políticas e culturais*

* *Kulturkämpfe* no original.

dos séculos XVI e XVII. Por isso, para ele nos voltamos em primeiro lugar. Naquela época, e, de modo geral, mesmo hoje, a doutrina da predestinação era considerada seu dogma mais característico. É verdade que tem havido controvérsia sobre ser ele o dogma "essencial" da Igreja Reformada ou apenas algo "acessório". Os julgamentos sobre a importância de um fenômeno histórico podem ser, por um lado, julgamentos de valor ou de fé, isto é, quando eles se referem ao que, por si só, é "interessante" ou ao que, por si só é duradouramente "válido em si". Por outro lado, eles podem referir-se à sua influência como o fator causal sobre o processo histórico. Trata-se, portanto, de julgamentos de imputação histórica, se se partir, como aqui será o caso, deste último ponto de vista, e, se se investigar o significado a ser atribuído àquele dogma em virtude de suas consequências histórico-culturais, devemos, certamente, ter por ele alta consideração.⁷ Por ele foi destroçado o movimento que Oldenbarneveldt liderou. O cisma na Igreja Inglesa tornou-se inevitável sob Jaime I, desde que a coroa e os puritanos vieram a diferir, também dogmaticamente, exatamente sobre esta doutrina. Repetidas vezes ela foi encarada e combatida como o maior elemento de perigo político* no Calvinismo pelos detentores do poder.⁸ Os grandes sínodos do século XVII, principalmente os de Dordrecht e Westminster, além de numerosos outros menores, fizeram de sua elevação à autoridade canônica o objetivo principal de seus trabalhos. Ele serviu como pedra de toque a inúmeros heróis da Igreja militante, e, também no século XVIII, como no XIX, causou cismas na Igreja e foi o grito de guerra de novas e grandes revivências. Não podemos desconsiderá-los, e, como hoje não se pode presumir que ele seja do conhecimento de todos os homens instruídos, podemos melhor apreender seu conteúdo através das palavras cheias de autoridade, na "confissão de Westminster" de 1647, que nesse particular é simplesmente repetida pelos credos Batistas e Independente.¹⁰

"Capítulo IX (da livre vontade), n.º 3. O homem, pela sua queda em um estado de pecado, perdeu completamente toda capacidade de desejar qualquer bem espiritual que acompanhe a salvação. Por causa disto, o homem natural, sendo adverso a esse Bem e, ao mesmo tempo, estando morto no

* *Staatsgefährliche* no original.

pecado, não é capaz, por suas próprias forças, de converter-se ou de se preparar para isto.

"Capítulo III (da Eterna Finalidade de Deus), n.º 3. Por decreto de Deus, para manifestação de sua glória, alguns homens e anjos são predestinados à vida eterna e outros são predestinados à morte eterna.

"N.º 5 — Aqueles do gênero humano que estão predestinados à vida, foram escolhidos para a glória com Cristo por Deus, antes de efetuada a criação do mundo, segundo sua finalidade eterna e imutável, e secreta deliberação e arbítrio de sua vontade, por manifestação de sua livre graça e amor, sem qualquer previsão de fé ou boas obras, ou de perseverança em ambas, ou qualquer outra coisa na criatura como condições ou causas que o levassem a isso, e tudo para louvor de sua gloriosa graça.

"N.º 7 — Foi do agrado de Deus que, de acordo com o insondável desígnio de Sua própria vontade, pela qual Ele distribui ou nega mercês, como lhe apraz, para a glória de Seu soberano poder sobre as suas criaturas, dispensar o resto da humanidade, condená-la à desonra e à ira por seu pecado, para louvor de Sua gloriosa justiça.

"Capítulo X (da vocação eficaz) N.º 1 — É do agrado de Deus, efetivamente chamar (para fora daquele estado de pecado e de morte no qual estão por natureza), na época por Ele apontada e desejada, todos aqueles, e somente aqueles, que predestinou à vida, por Sua palavra e espírito... tomando-lhes seu coração de pedra e dando-lhes um coração de carne; renovando suas vontades, e, por Seu supremo poder, determinando-os para aquilo que é bom.

"Capítulo V — (da Providência) N.º 6 — Para aqueles homens maus e sem Deus, a quem Ele, como juiz imparcial, cegou e endureceu por antigos pecados, Deus não só negou Sua graça pela qual teriam sido iluminados em seu entendimento e dilatados em seu coração, como também às vezes retirou os dons que tinham e os expôs a objetos que sua corrupção transformou em ocasiões de pecado, e, além disso, abandonou-os à própria luxúria, às tentações do mundo e ao poder de Satanás, pelo que eles endureceram mesmo por aqueles meios que Deus usa para o abrandamento dos outros.¹⁰

"Mesmo que possa ser mandado para o inferno por isto, tal vontade divina nunca receberá meu respeito", foi a bem

conhecida opinião de Milton sobre a doutrina.¹¹ Mas não estamos aqui nos preocupando com uma avaliação, e sim com a importância do dogma. Podemos apenas esquematizar brevemente como se originou a doutrina, e como ela se ajustou à estrutura da teologia calvinista.

Eram possíveis dois caminhos que conduzissem a ela. O fenômeno do sentido religioso da graça está combinado nos mais ativos e apaixonados daqueles grandes fiéis que o Cristianismo tem produzido repetidas vezes desde Sto. Agostinho, com o sentimento de certeza de que aquela graça é o produto único de um poder objetivo, e, não podendo de maneira alguma, ser atribuída ao valor pessoal. O sentimento poderoso de segurança tranqüila, na qual se descarrega a tremenda pressão de seu sentimento de pecado, aparentemente arrebatando-se sobre eles de modo brusco e destrói toda possibilidade de crença de que este todo poderoso dom da graça poderia dever alguma coisa à sua própria cooperação, ou poderia estar relacionado com realizações ou qualidades de sua própria fé ou vontade. Na época de maior criatividade religiosa de Lútero, quando foi capaz de escrever o seu *Freiheit eines Christenmenschen*, o "desígnio secreto" de Deus também, era-lhe categoricamente, a fonte única e fundamental de seu estado de graça religiosa.¹² Mesmo mais tarde não a abandonou formalmente. Mas, a idéia, não só tinha mais para ele uma posição central, como foi recuando cada vez mais para o segundo plano, à medida que sua posição de chefe responsável por sua Igreja, forçou-o à política prática. Melâncton evitou, deliberadamente, a adoção do "sombrio" e "perigoso" ensinamento, na confissão de Ausburgo e, para os padres do Luteranismo, a revogabilidade (*amissibilis*) da graça era um artigo de fé, podendo assim ser novamente alcançada através da humildade penitente e da confiança cheia de fé na palavra de Deus e nos sacramentos.

Com Calvino¹³ o processo foi exatamente ao contrário: a importância da doutrina para ele aumentou perceptivelmente no decorrer de suas polêmicas e controvérsias com oponentes no dogma. Ela não está totalmente desenvolvida até a 3.^a edição de sua *Instituição*, e somente ganhou posição de preeminência central depois de sua morte, nas grandes lutas que os sínodos de Dordrecht e de Westminster procuraram extin-

guir. Em Calvino, o *decretum horribile* deriva-se não da experiência religiosa — como para Lutero — mas da necessidade lógica de seu pensamento; deste modo, sua importância aumenta com cada progresso da consciência deste pensamento religioso. Seu interesse religioso não está no homem, mas somente em Deus.¹⁴ Deus não existe para os homens mas estes por causa de Deus. E tudo que acontece, ou seja, também o fato, indubitável para Calvino, de apenas uma pequena parte dos homens ser acolhida para a bem-aventurança só pode ter algum sentido como meio para a glória e a majestade de Deus. Aplicar padrões de justiça terrenas aos Seus desígnios soberanos é desprovido de sentido e é um insulto à Sua Majestade,¹⁵ uma vez que Ele, e apenas Ele, é livre, não está submetido a lei alguma. Seus desígnios somente podem ser entendidos, e mesmo conhecidos, por nós, na medida que seja de Seu agrado nê-los revelar. Podemos apenas nos ater a estes fragmentos da verdade eterna. Tudo o mais, inclusive o significado de nosso destino individual, está envolto em tenebroso mistério, cuja penetração seria impossível e cujo questionamento seria presunçoso.

O condenado reclamar do seu destino seria o mesmo que os animais deplorarem o fato de não terem nascido homens, porque tudo que é de carne está separado de Deus por um golfo intransponível, e Dele merece apenas a morte eterna, na medida que Ele não tiver deliberado diferentemente para a glorificação de Sua Majestade. Sabemos apenas que uma parte da humanidade será salva, e outra condenada. Pressupor que o mérito humano ou a culpa participam da determinação deste destino seria considerar os desígnios absolutamente livres de Deus, estabelecidos para a eternidade, passíveis de mudança por influência humana, constituiria uma contradição impossível. Desapareceu o Pai Celestial do Novo Testamento tão humano e compreensivo, que se alegra com o arrependimento de um pecador como uma mulher com a moeda de prata perdida que encontrou. Seu lugar é ocupado por um ser transcendental, além do alcance do entendimento humano, que, em seus desígnios inteiramente imprevisíveis decidiu o destino de cada um e regulou os mínimos detalhes do cosmos na eternidade.¹⁶ A graça de Deus, uma vez que seus desígnios não podem mudar, é tão impossível ser

perdida por aqueles a quem Ele a concedeu como é inatingível para aqueles aos quais Ele a negou.

Em sua patética desumanidade esse pensamento deve acima de tudo ter tido uma consequência para a vida de uma geração que se rendeu à sua magnífica consistência: o sentimento de uma inacreditável solidão interna do indivíduo.¹⁷ No que era, para o homem da época da Reforma, a coisa mais importante da vida — sua salvação eterna — ele foi forçado a, sozinho, seguir seu caminho ao encontro de um destino que lhe fora designado na eternidade. Ninguém poderia ajudá-lo. Nenhum sacerdote, pois o escolhido só por seu próprio coração podia entender a palavra de Deus. Nenhum sacramento, pois embora os sacramentos houvessem sido ordenados por Deus para aumentar Sua glória, devendo assim ser escrupulosamente observados, não são meios de obtenção de graça, mas apenas os *externa subsidia* objetivos da fé. Nenhuma Igreja, pois, embora se assegurasse que *extra ecclesiam nulla salus*, no sentido de que aqueles que se mantivessem fora da verdadeira Igreja, nunca poderiam integrar o grupo de eleitos por Deus, entretanto a Igreja externa incluía os condenados entre seus membros.¹⁸ Eles poderiam pertencer a ela e submeter-se à sua disciplina, não a fim de obter a salvação, o que era impossível, mas porque, para a glória de Deus também eles deviam ser forçados a obedecer seus mandamentos. Finalmente, nenhum Deus. Porque mesmo Cristo morrerá apenas pelos eleitos,¹⁹ em cujo benefício Deus decretara seu martírio pela eternidade. Isto — a completa eliminação da salvação através da Igreja e dos Sacramentos (que no Luteranismo não foi de modo algum desenvolvido até suas conclusões finais) — era o que constituía a diferença absolutamente decisiva entre o calvinismo e o catolicismo.

Aquele grande progresso histórico-religioso da eliminação da magia do mundo,²⁰ que começara com os velhos profetas hebreus e conjuntamente com o pensamento científico helênico, repudiou todos meios mágicos de salvação como superstição e pecado, chega aqui à sua conclusão lógica. O puritanismo genuíno rejeitava até todos os sinais de cerimônia religiosa na sepultura e enterrava seus entes mais próximos e mais queridos sem música ou ritual, a fim de que nenhuma superstição, nenhuma crença nos efeitos de forças de salvação mágicas ou sacramentais, pudesse ser restabelecida.²¹

Não só não havia meios mágicos de obter a graça de Deus para aqueles a quem Ele decidira negá-la, como não havia espécie alguma de meio. Combinada com as rígidas doutrinas da indispensável transcendência de Deus e da corrupção de tudo que se refere à matéria, esta solidão interna do indivíduo contém, por outro lado, a razão da atitude inteiramente negativa do Puritanismo para com todos elementos sensuais e emocionais na cultura e religiosidade subjetiva, pois são inúteis para a salvação e fomentam ilusões sentimentais e superstições idólatras, preparando, assim, uma base para um antagonismo fundamental para com todos os tipos de culturas sensualistas;²² por outro lado, ela forma uma das razões deste individualismo de inclinação pessimista e despido de ilusões,²³ que, até hoje, pode ser identificado no "caráter nacional" e nas instituições dos povos de passado puritano, em chocante contraste com os ângulos bem diferentes através dos quais, posteriormente, o Iluminismo encarou os homens.²⁴ Podemos identificar claramente os traços de influência da doutrina da predestinação nas formas elementares de conduta e nas atitudes para com a vida nesta época com a qual estamos lidando, mesmo onde sua autoridade como um dogma estava em declínio. Estamos aqui interessados somente naquela que foi de fato a forma mais extremada dessa confiança exclusiva em Deus. Ela emerge, por exemplo, na repetição espantosamente freqüente, especialmente na literatura puritana inglesa, de advertências contra qualquer confiança na ajuda da amizade dos homens.²⁵ Mesmo o suave Baxter recomendava profunda descrença até do mais íntimo amigo, e Bailey exortava diretamente a não se confiar em ninguém e a nunca se dizer algo de comprometedor a quem quer que seja. Só Deus podia ser o confidente.²⁶ Em chocante contradição com o luteranismo, esta atitude para com a vida ligou-se também ao quase desaparecimento da confissão — da qual Calvino somente suspeitava em virtude de suas possíveis más interpretações sacramentais — em todas as relações onde o Calvinismo se desenvolveu em toda a sua plenitude. Foi este um acontecimento da maior importância. Em primeiro lugar, ele é um sintoma do tipo de influência exercido por esta religião. Além disso, todavia, foi um estímulo psicológico

* *Volkscharakter* no original.

para o desenvolvimento de sua atitude ética. Os meios de uma "descarga" periódica do senso emocional de pecado²⁷ foram com isto abolidos.

Falaremos mais adiante das suas conseqüências sobre a conduta ética da vida cotidiana. Contudo, para a situação religiosa geral do homem essas conseqüências são evidentes. Apesar da necessidade de participar da verdadeira Igreja para a salvação, o intercâmbio do calvinista com seu Deus era desenvolvido em um profundo isolamento espiritual.²⁸ Para perceber os resultados específicos²⁹ desta atmosfera peculiar é apenas necessário ler nos *Pilgrim's Progress*,³⁰ de Bunyan, indiscutivelmente o livro mais lido de toda a literatura puritana, a descrição da atitude do "cristão" após ter compreendido estar vivendo na "cidade da Destruição", e depois de receber o chamado para encetar sua peregrinação à cidade celestial. A mulher e os filhos agarraram-se a ele; mas, tapando os ouvidos com os dedos e gritando "vida, vida eterna", ele se precipita para frente, através dos campos. Nenhum refinamento poderia sobrepujar o sentimento ingênuo do funileiro que, escrevendo em sua cela de prisão, recebeu o aplauso de um mundo crente, descrevendo as emoções do fervoroso puritano preocupado somente com a sua salvação. Elas são expressas de um modo que lembra um pouco a *Gerechte Kammacher*, de Gottfried Keller, nas palestras cheias de unção que ele mantém no caminho com seus companheiros de busca. Apenas quando ele próprio se acha salvo é que lhe ocorre que teria sido agradável ter sua família consigo. É o mesmo medo ansioso da morte e do além que sentimos tão vivamente em Alfonso de Liguori, tal como Döllinger no-lo descreveu. Está a mundos de distância daquele espírito de orgulhoso mundanismo que Maquiavel expressa, relatando a fama daqueles cidadãos florentinos que, em sua luta contra o Papa e sua excomunhão, mantiveram "o amor por sua cidade mais alto que o temor pela salvação de suas almas". E, naturalmente, está ainda mais longe dos sentimentos que Richard Wagner põe na boca de Siegmund antes de seu combate fatal: "*Grüsse mir Wotan, grüsse mir Walhall — Doch von Wallhalls, spröden Wonnen sprich du wahrlich mir nicht*". Mas, os efeitos deste medo em Bunyan e em Liguori são caracteristicamente diferentes. O mesmo medo, que orienta o último a toda auto-

humilhação imaginável, estimula o primeiro a uma incansável e sistemática luta com a vida. De onde vem esta diferença?

Inicialmente, parece um mistério como a indubitável superioridade do Calvinismo na organização social pôde se relacionar com suas tendências para arrancar o indivíduo dos mais fortes laços pelos quais ele se liga a este mundo.³¹ Todavia, por mais estranho que possa parecer, ela decorre da forma peculiar que o amor fraternal cristão foi forçado a assumir através da fé calvinista, sob a pressão do isolamento interno do indivíduo. Em primeiro lugar, ela decorre disto dogmaticamente.³² O mundo existe para a glorificação de Deus, e somente para este fim. O cristão eleito está no mundo apenas para aumentar esta glória, cumprindo seus mandamentos ao máximo de suas possibilidades. Mas, Deus requer obras sociais de cristão, porque Ele deseja que a vida social seja organizada segundo seus mandamentos, de acordo com aquela finalidade. A atividade social³³ do cristão no mundo é primeiramente uma atividade *in maiorem gloriam Dei*. Este caráter é assim partilhado pelo labor especializado em vocações, justificado em termos de "amor ao próximo". O que era ele, entretanto, permaneceu uma sugestão puramente intelectual, incerta, tornou-se para os calvinistas um elemento característico de seu sistema ético. O amor ao próximo — desde que só podia ser praticado para a glória de Deus³⁴ e não em benefício da carne³⁵ — é expresso, em primeiro lugar, no cumprimento das tarefas diárias dadas pela *lex naturae*, assumindo então um caráter peculiarmente objetivo e impessoal — aquele de serviço em prol da organização racional do nosso ambiente social. Essa organização e o arranjo maravilhosamente cheio de objetivos deste cosmos, tanto segundo a Bíblia como para uma intuição natural, são evidentemente destinados por Deus a servir à utilidade da raça humana. Isto faz com que o labor a serviço dessa utilidade social impessoal surja como promotor da glória de Deus e, portanto, como desejada por Ele. A completa eliminação do problema teodiceico e de todas aquelas questões acerca do significado do mundo e da vida, com os quais outros se desgastaram, era tão auto-evidente para os puritanos como o fora por outros motivos para os judeus, e também, em certo sentido, para todos os tipos não místicos de religião cristã.

A esta economia de forças, o Calvinismo juntou outra tendência, que trabalhou na mesma direção. O conflito entre o "indivíduo" e a "ética" (no sentido que lhe conferia Sören Kierkegaard) inexistia para o Calvinismo embora ele conferisse ao indivíduo sua inteira autonomia em questões religiosas. Não é este o lugar para analisar as razões deste fato ou a sua importância para o racionalismo político e econômico do Calvinismo. As fontes de caráter utilitário da ética calvinista encontram-se nisto, e, da mesma forma, disto decorreram importantes peculiaridades da concepção calvinista de vocação.³⁸ Mas, no momento, devemos retornar à consideração especial da doutrina da predestinação.

Para nós, o problema decisivo é saber como nasceu esta doutrina³⁷ em uma época para a qual o após-morte não apenas era mais importante que todos interesses da vida neste mundo, como também, em muitos aspectos, mais *seguro*.³⁸ A questão "sou um dos eleitos?" deve ter empurrado para segundo plano todos outros interesses. E como posso estar seguro deste estado de graça?³⁹ Para o próprio Calvino isto não foi um problema. Ele se sentia um agente escolhido pelo Senhor e estava certo de sua própria salvação. De acordo com isto, ante a interrogação de como podia o indivíduo assegurar-se de sua própria eleição, ele, no fundo, tinha apenas a resposta de que devíamos contentar-nos com o conhecimento de que Deus escolhera, e dependermos mais somente daquela implícita confiança em Cristo, que é o resultado da verdadeira fé. Ele rejeita, em princípio, a suposição de que alguém possa deduzir pela conduta dos outros serem eles escolhidos ou condenados. Isto é uma tentativa injustificável de forçar os segredos de Deus. Nesta vida, o eleito não difere exteriormente de modo algum do condenado;⁴⁰ e este pode ter mesmo como *ludibria spiritus sancti*, as experiências subjetivas do escolhido, com a única exceção daquela perseverante e confiante fé *finaliter*. Os eleitos, assim, são e permanecem a Igreja invisível de Deus.

Como é bem natural, esta atitude foi impossível para seus adeptos já desde Beza, e, principalmente para a ampla massa de bomens comuns. Para eles a *certitudo salutis*, no sentido da responsabilidade de reconhecimento do estado graça, tornou-se necessariamente de importância absolutamente dominante.⁴¹ Assim, onde quer que a doutrina da predestinação

tenha sido mantida, não se pode suprimir a questão referente à existência de algum critério infalível pelo qual a filiação aos *electi* pudesse ser reconhecida. Esta questão não tem tido apenas continuamente uma importância central no desenvolvimento do Pietismo, que surgiu primeiramente das bases da Igreja Reformada; na verdade, em certo sentido, ela tem sido às vezes fundamental para ele. Mas quando consideramos a grande importância social e política da doutrina e da prática reformadas na comunhão, podemos ver que grande papel foi desempenhado durante todo o século XVII, também fora do Pietismo, pela possibilidade de verificação do estado de graça do indivíduo, por exemplo, na admissão à Comunhão, isto é, à cerimônia religiosa central e decisiva para a posição social dos seus participantes.

Era impossível, pelo menos na medida em que surgiu a questão do estado de graça do indivíduo, que a fé de Calvino fosse satisfatória⁴² no testemunho da validade da fé perseverante, mesmo embora, formalmente, a doutrina ortodoxa nunca tivesse abandonado aquele critério.⁴³ Acima de tudo, o trabalho pastoral prático, que tinha que lidar imediatamente com todo o sofrimento causado pela doutrina, não se podia satisfazer. Ele defrontava com estas dificuldades de várias maneiras.⁴⁴ Na medida em que a predestinação não foi interpretada, suavizada ou fundamentalmente abandonada⁴⁵ apareceram dois tipos principais, mutuamente relacionados, de recomendações pastorais. Por um lado, manteve-se como um dever absoluto, de cada um considerar-se escolhido e de combater todas as dúvidas e tentações do demônio,⁴⁶ já que a falta de autoconfiança era o resultado da falta de fé, portanto, de graça imperfeita. A exortação ao apóstolo de fortalecimento da própria vocação é aqui interpretada como um dever de obter certeza da própria dedicação e justificação na luta diária pela vida. Em vez dos humildes pecadores, a quem Lutero prometia a graça se a Deus se confiassem em fé penitente, foram produzidos estes santos autoconfiantes,⁴⁷ que podemos redescobrir nos rijos mercados puritanos da era heróica do capitalismo, e, em exemplos isolados, até o presente. Por outro lado, a fim de alcançar aquela autoconfiança, uma intensa atividade profissional era recomendada, como o meio mais adequado.⁴⁸ Ela, e apenas ela, afugenta as dúvidas religiosas e dá a certeza da graça. Que esta

atividade secular fosse considerada capaz desta realização — que por assim dizer ela pudesse ser considerada o meio mais adequado para impedir sentimentos de ansiedade religiosa — era explicada pelas peculiaridades fundamentais de sentimento religioso da Igreja Reformada, que apareceram o mais nitidamente em suas diferenças do Luteranismo na doutrina da justificação pela fé. Estas diferenças foram analisadas com tanta sutileza, e objetividade e isenção de julgamentos de valor nas excelentes conferências de Schneckenburger,⁴⁹ que as breves observações a seguir podem, na maior parte, simplesmente basear-se em sua discussão. A mais alta experiência religiosa que a fé luterana aspira conseguir, especialmente como se desenvolveu no curso do século XVII, é o *unio mystica* com a divindade.⁵⁰ Como já sugere o próprio nome, desconhecido sob essa forma pela doutrina reformada, trata-se de um substancial sentimento da divindade; o sentimento de uma verdadeira penetração de Deus na alma do crente; qualitativamente é similar à finalidade de contemplação dos místicos germânicos e é caracterizado por uma passiva busca da realização da aspiração do descauso em Deus, e por sua disposição de interioridade.

Ora, a história da filosofia mostra que a crença religiosa, primariamente mística, pode muito bem ser compatível com um pronunciado senso da realidade no campo do fato empírico; ela pode mesmo sustentá-lo no razão direta do repúdio de doutrinas dialéticas. Além disso, indiretamente, o misticismo chega mesmo a poder ampliar os interesses da conduta racional. Não obstante, a valorização positiva da atividade externa é deficiente em seu relacionamento com o mundo. Em adição a isto, o luteranismo acrescenta à *unio mystica* aquele profundo sentimento de indignidade decorrente do pecado original,* que o luterano fervoroso deveria manter na humildade e simplicidade da *poenitentia quotidiana* indispensável à remissão dos pecados. A religião típica da Igreja Reformada, por outro lado, repudiou desde o início, tanto essa piedade emocional puramente interior do Luteranismo, como a fuga Quietista do mundo, de Pascal. Tornou-se impossível uma real penetração da divindade na alma humana devido à absoluta transcendentalidade de Deus em comparação com a matéria:

* *Erbsündlicher Unwürdigkeit* no original.

finitum non est capax infiniti. A comunidade dos eleitos com seu Deus apenas podia concretizar-se, e a eles ser perceptível, naquilo que Deus realizasse (*operatur*) através dele e daquilo que se lhes tornasse consciente. Isto é, sua atividade originava-se da fé causada pela graça de Deus e esta, por sua vez, justificava-se pela qualidade daquela atividade tornada legítima por Deus. Aparecem aqui profundas diferenças entre mais importantes condições de salvação,⁵¹ válidas para a classificação da religiosidade prática. O crente religioso pode certificar-se de seu estado de graça tanto sentindo-se o receptáculo do Espírito Santo, como o instrumento da vontade divina. No primeiro caso, sua vida religiosa tende para misticismo e para a emotividade, no último, para a ação ascética; Lutero está mais próximo do primeiro tipo enquanto o Calvinismo pertenceu ao segundo. O Calvinista deseja também ser salvo *sola fide*. Porém, já que Calvino encarava com desconfiança⁵² todos sentimentos e emoções puros, não importando quão exaltados pudessem parecer ser, a fé tinha de ser provada por seus resultados objetivos, a fim de proporcionar uma base segura para a *certitudo salutis*. Ela devia ser uma *fides efficax*⁵³ e o chamado para a salvação um "effectual calling" (expressão usada na Declaração de Savoy).

Se formos agora além na indagação, perguntando por que frutos se julgava o Calvinismo capaz de identificar a verdadeira fé, a resposta seria: por um tipo de conduta cristã que servisse para aumentar a glória de Deus. O que serve para isto pode ser identificado em sua própria vontade, como está revelada, seja diretamente através da Bíblia, seja indiretamente através da ordem teleológica do mundo que ele criou (*lex naturæ*).⁵⁴ O estado de graça de cada um podia ser conhecido especialmente comparando-se a condição da própria alma com aquela do eleito dos patriarcas, por exemplo, de acordo com a Bíblia.⁵⁵ Realmente tem a *fides efficax* apenas aquele que for um dos eleitos;⁵⁶ somente ele, em virtude do seu renascimento (*regeneratio*) e da conseqüente santificação (*santificatio*) de toda sua vida, é capaz de aumentar a glória de Deus através de boas obras verdadeiras, e não apenas aparentes. Era através da conscienciosidade que sua conduta — pelo menos em seu caráter fundamental e em seu ideal constante (*propositum oboedientiae*) — repousava em seu poder⁵⁷ dentro dele, que trabalhava para aumentar a glória

de Deus, não sendo portanto apenas desejado por Deus, mas também por Ele possibilitado⁵⁸ que ele alcance o supremo hem pelo qual anseia esta religiosidade: a certeza da graça.⁵⁹ Que ela fosse atingível era provado pela II Epístola aos Coríntios, capítulo XIII, versículo 5.⁶⁰ Assim, apesar da inutilidade das boas obras como meio de obtenção da salvação — pois mesmo os eleitos permanecem seres de carne e tudo que fizerem permanece infinitamente pequeno perante os padrões divinos — elas eram indispensáveis como sinal de escolha.⁶¹ Eram os meios técnicos, não de compra da salvação mas de libertação do medo da condenação. Neste sentido, eram ocasionalmente citadas como diretamente necessárias à salvação,⁶² ou a *possessio salutis* a elas era condicionada.⁶³

Na prática isto significa que Deus ajuda quem se ajuda.⁶⁴ Assim, o Calvinista, como às vezes se percebe, criava sua própria salvação ou, como seria mais correto, a convicção disto. Esta criação,⁶⁵ todavia, não podia como no Catolicismo constituir-se do acúmulo gradual de boas obras isoladas a crédito de alguém, mas, muito mais, em sistemático autocontrole que a qualquer momento se via ante a inexorável alternativa: escolhido ou condenado? Com isso, chegamos a um ponto muito importante da nossa investigação.

É sabido que os Luteranos repetidas vezes censuraram esta linha de pensamento, que foi elaborada com clareza cada vez maior⁶⁶ nas igrejas e seitas reformadas, da doutrina da salvação pelas obras.⁶⁷ E, embora seja justificado o protesto dos acusados contra a identificação de sua posição dogmática com a doutrina católica, esta acusação tem sido feita certamente com razão se por ela se entenderem as consequências práticas para a vida cotidiana do cristão médio da Igreja Reformada,⁶⁸ pois uma forma mais intensiva de valorização religiosa da ação moral, que aquela imposta pelo calvinismo a seu adeptos, talvez nunca tenha existido. Mas, o que é realmente importante para a significação prática deste tipo de salvação através das obras deve ser buscado em um conhecimento das qualidades específicas que caracterizaram seu tipo de conduta ética e a distinguiram da vida cotidiana de um cristão médio* da Idade Média. A diferença pode ser formulada da seguinte forma: o católico leigo medieval nor-

* *Durchschnittchristen* no original.

mal⁶⁹ vivia eticamente, por assim dizer, “da mão para a boca”.* Em primeiro lugar, ele executava conscienciosamente as obrigações tradicionais. Mas, além deste último, suas “boas obras” não formavam necessariamente um sistema de vida integrado, ou pelo menos racionalizado, mas permaneciam muito mais uma sucessão de atos isolados. Ele podia usá-las, conforme as exigências da ocasião, para separar determinados pecados, para melhorar suas possibilidades de salvação, ou, ao aproximar-se o fim de sua vida, como um tipo de prêmio de seguro. Naturalmente a ética católica era uma idéia de “intenções”. Mas a *intentio* concreta de um ato isolado determinava seu valor. E a ação isolada — boa ou má — era creditada ao agente, determinando seu destino temporal ou eterno. Bem realisticamente, a Igreja reconhecia que o Homem não era uma unidade definida com absoluta clareza para poder ser julgado como tal, mas que sua vida moral estava (normalmente) submetida a motivos em conflito e que essa sua ação era contraditória. Naturalmente, ela requeria como um ideal uma mudança de vida em princípio. Mas abrandou exatamente este requisito (para a média) por um de seus mais importantes meios de poder e de educação: o sacramento da absolvição, cuja função se ligava às mais profundas raízes da religião peculiarmente católica.

Os católicos não levaram tão longe quanto os puritanos (e antes deles os judeus) a racionalização do mundo, a eliminação da mágica como meio de salvação.⁷⁰ Para eles,⁷¹ a absolvição de sua Igreja era uma compensação para a sua própria imperfeição. O sacerdote era um mágico que realizava o milagre da transubstanciação e que tinha em suas mãos a chave da vida eterna. O indivíduo podia voltar-se para ele arrependido e penitente. Ele dispensava reparação, esperança e graça, certeza de perdão, e, assim, garantia o relaxamento desta tremenda tensão à qual o calvinista estava condenado por um destino inexorável, que não admitia alívio algum. Para ele, não existiam confortos tão amenos e humanos. Não podia esperar reparar horas de fraqueza ou de irreflexão por um aumento de boa vontade em outros momentos, como o podiam o católico e mesmo o luterano. O Deus do calvinista requeria de seus fiéis, não apenas “boas obras” isoladas, mas

* “Von der Hand in den Mund” no original. Aspas do Autor.

uma santificação pelas obras, coordenada em um sistema unificado.⁷¹ Não havia lugar para ciclo essencialmente humano dos católicos, de: pecado, arrependimento, reparação, relaxamento, seguidos de novo pecado; nem havia balança de mérito algum para a vida como um todo, que pudesse ser ajustada por punições temporais ou pelos meios de graça da Igreja.

A conduta moral do Homem médio foi, assim, despojada de seu caráter não planejado e assistemático, e sujeita, como um todo, a um método consistente. Não é por acaso que o nome de metodistas coube aos participantes da última grande revivescência das idéias puritanas do século XVIII, exatamente como o termo "precisionistas",* que tem o mesmo significado, foi aplicado a seus antecessores espirituais no século XVIII.⁷² Pois, só por uma mudança fundamental no significado total da vida, em cada momento e em cada ação,⁷³ podiam os efeitos da graça, transformando o homem do *status naturae* no *de status gratæ*, ser provados.

A vida do santo era dirigida unicamente para um fim transcendental: a salvação. Precisamente por esta razão, entretanto, ela era completamente racionalizada do ponto de vista deste mundo e dominada inteiramente pela finalidade de aumentar a glória de Deus sobre a terra. Nunca o preceito *omnia in maiorem dei gloriam* foi tomado com mais amarga seriedade.⁷⁴ Somente uma vida guiada por uma reflexão contínua poderia obter vitória sobre o estado de natureza. O *cogito, ergo sum* de Descartes foi adotado pelos puritanos contemporâneos com esta reinterpretação ética.⁷⁵ Foi esta racionalização que deu à fé reformada sua tendência ascética peculiar e é a base, tanto de sua relação,⁷⁶ como de seu conflito com os católicos, pois, naturalmente coisas similares não eram por este desconhecidas.

O ascetismo cristão contém, sem dúvida, tanto exteriormente como em seu sentido interno, coisas muito diferentes. No Ocidente ele teve, porém, um caráter especificamente racional em suas formas mais altas. Já na Idade Média e, sob várias formas, até na Antiguidade, a grande importância histórica do monasticismo do Ocidente, quando contrastado

* *Präzisisten* no original; em inglês, *precisians*. Antiga denominação dada aos puritanos ingleses.

com o oriental, baseia-se, não em todos os casos, mas em seu tipo geral, neste fato. Nas regras de São Benedito, mais ainda com os monges de Cluny, e também com os Cistercienses, e ainda mais intensamente com os Jesuítas, ele se emancipou da fuga sem plano do mundo* e da autotortura irracional. Ele desenvolveu um método sistemático de conduta racional com a finalidade de superar o *status naturæ*, para liberar o homem do poder de impulsos irracionais e de sua dependência do mundo e da natureza. Tentou submeter o homem à supremacia de uma vontade teleológica,⁷⁷ manter suas ações sob constante autocontrole com uma cuidadosa consideração de suas conseqüências éticas. Assim, objetivamente ele treinava o monge para ser um trabalhador a serviço do reino de Deus e com isto, subjetivamente, assegurava ainda, a salvação de sua alma. Este autocontrole ativo, que formava a finalidade do *exercitia* de Santo Inácio, e das virtudes monásticas racionais em geral,⁷⁸ foi também o ideal prático mais importante do Puritanismo.⁷⁹ No profundo desprezo com que a fria reserva de seus adeptos contrasta, nos relatos de julgamentos de seus mártires, com as fanfarronadas indisciplinadas dos nobres prelados e oficiais,⁸⁰ pode-se ver aquele respeito pelo autocontrole sereno que ainda hoje distingue o melhor tipo de "gentleman"*** anglo-americano.⁸¹ Transpondo-o para nossos termos:⁸² o ascetismo puritano, como todos os tipos de ascetismo "racional", tentava habilitar o homem a afirmar e a fazer valer os seus "motivos constantes" especialmente aqueles que foram por eles adquiridos em contraposição aos sentimentos.*** Sua finalidade, ao contrário de algumas crenças populares, era habilitar para a vida alerta e inteligente, enquanto a tarefa imediata de anulação do gozo espontâneo e impulsivo da vida era o meio mais importante da ascese na ordenação da conduta de seus adeptos. Todos esses importantes pontos de vista são enfatizados nas regras do monasticismo católico⁸³ como nos princípios de conduta dos calvinistas.⁸⁴ Sobre este controle metódico sobre todo homem repousa o enorme poder de expansão de ambas, especialmente a habilitação do calvinismo, diferentemente do luterismo, de assegurar a causa do protestantismo como Igreja militante.

* *Planloser Weltflucht* no original.

** Em inglês no original.

*** *"Affekten"* no original. Aspas do Autor

Por outro lado, a diferença entre o ascetismo calvinista e o medieval é evidente. Consistiu no desaparecimento do *consilia evangelica* e na subsequente transformação do ascetismo em atividade terrena. Não que o catolicismo tenha restringido a vida metódica à cela monástica. De modo algum foi este o caso, quer na teoria, quer na prática. Pelo contrário, já foi salientado que, apesar da maior moderação ética do catolicismo, uma vida eticamente assistemática não satisfazia aos ideais mais elevados que ele estabelecia mesmo para a vida secular.⁸⁵ A ordem terceira do São Francisco, por exemplo, foi uma poderosa tentativa de penetração ascética da vida diária e, como sabemos, não foi absolutamente a única. Na realidade porém, obras como o *Nachfolge Christi* mostram, pela maneira como se exerceu sua intensa influência, que o modo de vida neles pregado era encarado como algo superior à moralidade cotidiana — suficiente como um mínimo — e que esta última não era medida por tais padrões como reclamava o puritanismo. Além disso, o uso prático de certas instituições da Igreja, principalmente das indulgências, opuseram-se inevitavelmente às tendências a favor da ascese secular sistemática. Por esta razão, no tempo da Reforma, elas não foram consideradas um abuso secundário mas sim um dos mais fundamentais males da Igreja.

Contudo, o mais importante foi o fato de o homem que, *par excellence*, vivia uma vida racional no sentido religioso, era e permaneceu sendo o monge. Assim, o ascetismo, quanto mais intensamente dominasse o indivíduo, tanto mais o afastava da vida cotidiana, pois a vida mais santa consistia justamente na superação de toda moralidade laica.⁸⁶ Lutero repudiou esta tendência e de modo algum estava obedecendo a uma lei de desenvolvimento, mas sim, agindo baseado em sua experiência bem pessoal, a qual embora tenha sido a princípio algo incerta quanto às suas consequências práticas, foi levada avante pela situação política e o calvinismo simplesmente sucedeu-lhe nisto.⁸⁷ Sebastian Franck penetrou na característica central deste tipo de religião ao perceber o significado da Reforma no fato de que, depois dela todo cristão tinha que ser monge por toda sua vida. A drenagem do ascetismo para fora da vida laica cotidiana foi estancada por um dique, e aquelas naturezas apaixonadamente espirituais que até então tinham fornecido ao monasticismo os seus me-

lhores representantes foram forçados daí por diante a perseguir seus ideais ascéticos através de ocupações seculares. Mas no curso de seu desenvolvimento o Calvinismo anexou a isto algo de positivo: a idéia da necessidade de se provar de cada um a fé, na atividade secular.⁸⁸ Com isso deu a mais amplos grupos de pessoas com inclinação religiosa um incentivo positivo para a ascese. Baseando sua ética na doutrina da predestinação, substituiu a aristocracia espiritual dos monges, alheia e superior ao mundo, pela aristocracia espiritual dos predestinados santos de Deus, integrados no mundo.⁸⁹ Era uma aristocracia que, com seu *character indelebilis*, estava apartada do resto eternamente condenado da humanidade por um golfo⁹⁰ mais intransponível e mais aterrador por sua indivisibilidade do que aquele que separava o monge da Idade Média do resto do mundo ao seu redor — um golfo que penetrava com sua aguda brutalidade em todas relações sociais. Esta consciência da graça divina por parte dos eleitos e santos era acompanhada de uma atitude para o pecado do próximo, não de compreensão simpática baseada na consciência das próprias fraquezas, mas de ódio e de desprezo por ele por considerá-lo inimigo de Deus e portador dos sinais da condenação eterna.⁹¹ Este tipo de sentimento foi capaz de tal intensidade que resultou às vezes na formação de seitas. Foi este o caso quando — como nas correntes "Independentes" do século XVII — a genuína doutrina calvinista de que a glória de Deus requeria que a Igreja mantivesse os condenados sob a lei foi sobrepujada pela convicção de ser um insulto a Deus se uma alma irregenerada fosse admitida em sua casa e participasse dos sacramentos ou mesmo, como ministro, de sua administração.⁹² Assim, como consequência da doutrina da prova, surgiu a concepção donatista da Igreja, como no caso dos batistas do calvinismo. A plena consequência lógica da exigência de uma Igreja pura, uma comunidade dos que provassem estar em estado de graça, não foi geralmente alcançada nas seitas em formação. Da tentativa de separar os cristãos regenerados dos irredentos, os que estavam dos que não estavam preparados para o sacramento, de conservar nas mãos dos primeiros o governo da Igreja ou qualquer outro privilégio e de somente ordenar ministros aqueles sobre os quais não se levantassem questões, resultaram em modificações na constituição da Igreja.⁹³

Na Bíblia, este ascetismo naturalmente encontrou a rígida norma pela qual pudesse pautar-se, o que evidentemente lhe era necessário. É importante notar que a bem conhecida "Bibliocracia" dos calvinistas manteve os preceitos morais do Velho Testamento, uma vez que fora tão total e autenticamente revelado, no mesmo plano de apreço que os do Novo Testamento. Obviamente, era somente necessário que eles não fossem apenas aplicáveis às circunstâncias históricas dos Hebreus, ou que não tivessem sido especificamente negados por Cristo. Para o crente, a Lei era uma norma ideal, embora nunca totalmente atingível,⁹⁴ se bem que, por outro lado, Lutero tenha originalmente valorizado a liberdade, dentro da submissão à Lei, como um privilégio divino do crente.⁹⁵ A influência da sabedoria, temente de Deus, mas perfeitamente desprovida de emoção, dos Hebreus, expressa nos livros mais lidos pelos puritanos — os Provérbios e os Salmos de Salomão — pode ser sentida em toda sua atitude para com a vida. Em particular, a supressão racional do misticismo — de todo o lado emocional da religião, na verdade — foi acertadamente atribuído por Sanford⁹⁶ à influência do Velho Testamento. Este racionalismo do Velho Testamento, porém, era como tal, de um tipo tradicionalista, essencialmente pequeno-burguês, e estava misturado, não só com o poderoso *pathos* dos profetas e dos muitos Salmos, como também dos elementos que encorajavam o desenvolvimento de um tipo de religião peculiarmente emocional mesmo na Idade Média.⁹⁷ Foi assim, em última análise, novamente o caráter peculiar, fundamentalmente ascético, do próprio calvinismo que o fez selecionar e assimilar aqueles elementos da religião do Velho Testamento que melhor se adaptassem.

Ora, esta sistematização da conduta ética, que o ascetismo do protestantismo calvinista tinha em comum com as formas de vida racionais das ordens católicas, expressa-se bem superficialmente no modo como o "consciencioso" cristão puritano supervisionava⁹⁸ seu estado de graça. O "livro contábil" religioso, no qual se dava entrada, ou eram tabulados, os pecados, as tentações e os progressos feitos na graça, eram comuns, tanto aos mais entusiastas círculos reformados,⁹⁹ como a alguns setores do moderno catolicismo (especialmente na França), principalmente sob a influência dos Jesuítas. Mas, enquanto no catolicismo servia ao objetivo da perfectibilidade

da confissão ou dava, ao *directeur de l'âme*,* uma base para a direção autoritária do cristão, isto é (principalmente) da cristã, o cristão reformado, com sua ajuda, sentia o próprio pulso. Ele é mencionado por todos moralistas e teólogos mais significativos, e a contabilidade estatística e tabulada de Benjamim Franklin, dos seus progressos nas diferentes virtudes, também é um exemplo clássico disto.¹⁰⁰ Por outro lado, a velha idéia medieval (ou mesmo antiga) da contabilidade de Deus é levada por Bunyan ao extremo, de um mau-gosto característico, de comparar a relação de um pecador com Deus com aquela do freguês com o Shopkeeper. Quem ficou uma vez em débito pode, pelo produto de todos os seus atos virtuosos, conseguir saldar o juro acumulado mas nunca a dívida principal.¹⁰¹

Assim como observava a sua própria conduta, o puritano de épocas mais recentes observava também a de Deus e via Seu dedo em todas particularidades da vida. E, contrariamente à estrita doutrina de Calvino, sempre sabia por que Deus tomara esta ou aquela medida. O processo de santificação da vida podia, assim, tomar quase o caráter de um empresa comercial.¹⁰² A completa cristianização de toda a vida era a consequência deste tipo metódico de conduta ética a que o calvinismo, diferentemente do luteranismo, obrigava os homens. A fim de se compreender corretamente a influência do calvinismo, deve-se ter sempre em mente que esta racionalidade foi decisiva em sua influência sobre a vida prática. Por um lado, podemos ver que ele tomou este elemento para exercer de qualquer modo esta influência. Outros credos, entretanto, tiveram, necessariamente do mesmo modo, uma influência similar quando seus motivos éticos foram os mesmos neste ponto decisivo: a doutrina da prova.

Até aqui, consideramos apenas o calvinismo e encaramos, assim, a doutrina da predestinação como o fundamento dogmático da moralidade puritana no sentido de uma conduta ética metodicamente racionalizada. Isto pôde ser feito porque a influência desse dogma ultrapassou, na verdade, de longe, o único grupo religioso que se manteve estritamente fiel em todo respeito aos princípios calvinistas: os presbiterianos. Não apenas a "Declaração Independente de Savoy", de 1658, o

* Em francês e em inglês no original.

continha, mas também a Confissão Batista de Hanseard Knolly, de 1689, assim como o metodismo. Embora John Wesley, o grande gênio organizador deste movimento, fosse um crente da universalidade da graça, um dos maiores agitadores da primeira geração dos metodistas e seu mais consistente pensador, Whitefield, era um adepto da doutrina. O mesmo é verdadeiro com relação ao círculo que rodeava Lady Huntingdon, que por certo tempo teve influência considerável sobre os partidários do particularismo da graça.* Por esta doutrina, em sua magnífica consistência, que, na prodigiosa época do século XVII, soergueu a crença dos diferentes militantes da vida santificada de serem eles armas nas mãos de Deus e executores de Sua provincial vontade.¹⁰³ E ainda assim, ela evitou o colapso prematuro de uma doutrina puramente utilitária de boas obras neste mundo, que nunca teriam sido capaz de motivar tão tremendos sacrifícios por fins ideais não-rationais.

A união da fé, em normas absolutamente válidas, com o determinismo absoluto, e a completa transcendência de Deus foi, a seu modo, um produto de grande genialidade. Ao mesmo tempo era, em princípio, muito mais moderna do que a doutrina mais suave, fazendo maiores concessões aos sentimentos que submetiam Deus à lei moral. Acima de tudo, veremos repetidas vezes quão fundamental para nosso problema é a idéia da prova. Uma vez que a sua importância prática como base psicológica para a moralidade racional pôde ser estudada com tal pureza na doutrina da predestinação, seria melhor partir daí, com a doutrina da sua forma mais consistente. Ela constitui, porém, uma estrutura recorrente para a conexão entre fé e conduta nas seitas a serem estudadas a seguir. Dentro do movimento protestante, as consequências inevitáveis das tendências ascéticas da conduta dos primeiros adeptos formam, em princípio, a mais forte antítese da relativa fraqueza moral do luteranismo. A *gratia amissibilis* luterana, que podia sempre ser reconquistada através da contrição penitente, não continha em si, evidentemente, nenhuma sanção para o que é, para nós, o resultado do protestantismo ascético: uma ordenação racional sistemática da vida moral global.¹⁰⁴ A fé luterana deixou, deste modo, inalterada a espontânea vitali-

* *Gnadenpartikularismus* no original.

dade da ação impulsiva e da emoção ingênua. Estava ausente o estímulo para o constante autocontrole e, assim, para uma regulamentação deliberada da vida de cada um, introduzido pela melancólica doutrina de Calvino. Um gênio religioso como Lutero podia viver sem dificuldades nesta atmosfera de livre franqueza universal e, enquanto seu entusiasmo fosse bastante poderoso, sem perigo de recair no *status naturalis*. Esta forma de piedade simples, sensível e peculiarmente emocional, que é o ornamento de muitos dos mais destacados tipos do luteranismo, assim como sua moralidade livre e espontânea, encontram poucos paralelos no genuíno puritanismo, mas muito mais no suave anglicanismo de homens como Hookes, Chillingsworth etc. Mas, para o luterano comum, mesmo para o mais convicto, nada era mais certo que estar ele apenas temporariamente — enquanto a confissão ou o sermão durassem — acima do *status naturalis*.

Havia uma grande diferença, que era muito chocante para a época, entre os padrões morais das cortes dos príncipes reformados e dos luteranos, os últimos sendo frequentemente degradados pela embriaguez e pela vulgaridade.¹⁰⁵ Além disso, é bem conhecido o desamparo do clero luterano — com sua ênfase apenas da fé — perante o ascético movimento batista. A qualidade germânica típica, geralmente chamada boa natureza (*Gemütlichkeit*) ou naturalidade (*natürlichkeit*), contrasta fortemente, mesmo nas expressões faciais do povo, com os efeitos desta completa destruição da espontaneidade do *status naturalis* na atmosfera anglo-americana, que os alemães estão acostumados a julgar desfavoravelmente como mesquinhez, falta de liberdade e constrangimento interno. Todavia, as diferenças de conduta, que são muito chocantes, originam-se claramente do menor grau de penetração do ascetismo na vida do luteranismo, em comparação com o calvinismo. A antipatia do desembaraçado filho do século a tudo que fosse ascético expressa-se nesses sentimentos. O fato é que ao luteranismo, em razão de sua doutrina de graça, faltava justamente uma sanção psicológica da conduta sistemática que o compelsse à racionalização metódica da vida.

Esta sanção, que condiciona o caráter ascético da religião, pode, sem dúvida, ter sido diferenciada por vários motivos religiosos diferentes, como veremos logo mais. A doutrina calvinista da predestinação foi apenas uma de várias possibilidades.

Não obstante, porém, ficamos convencidos de que, a seu modo, ela teve não só uma consistência quase única, mas que seu efeito psicológico foi extraordinariamente poderoso.¹⁰⁶ Em comparação com ele, os movimentos ascéticos não-calvinistas, considerados puramente do ponto de vista da motivação religiosa do ascetismo, formam uma atenuação da consistência e do poder internos do calvinismo.

Mas, mesmo no desenvolvimento histórico atual, a situação em sua maioria era tal que a forma de ascetismo calvinista foi, tanto imitada por outros movimentos ascéticos, quanto usada como fonte de inspiração ou de comparação no desenvolvimento de seus princípios divergentes. Onde, apesar de uma base doutrinal diferente, surgiram feições ascéticas semelhantes, este foi, geralmente o resultado da organização da Igreja de que voltaremos a falar num outro contexto.¹⁰⁷

B. — O PIETISMO

Historicamente, a doutrina da predestinação é também o ponto de partida do movimento ascético usualmente conhecido como pietismo. Na medida em que o movimento permaneceu dentro da Igreja Reformada, é quase impossível traçar a linha entre os calvinistas pietistas e não-pietistas.¹⁰⁸ Quase todos os principais representantes do puritanismo foram classificados como pietistas. É mesmo bastante legítimo considerar-se toda a conexão entre a predestinação e a doutrina da prova, como seu fundamental interesse pela obtenção da *certitudo salutis*, conforme acima foi discutido, como um desenvolvimento pietista das doutrinas originais de Calvino. A ocorrência de revivências ascéticas dentro das comunidades Reformadas, especialmente na Holanda, foi regularmente acompanhada por uma regeneração da doutrina da predestinação temporariamente esquecida, ou não estritamente conservada. Daí, não ser de modo algum costumeiro na Inglaterra o uso do termo pietismo.¹⁰⁹

Todavia, mesmo o pietismo reformado continental (holandês e do Baixo Reno), pelo menos fundamentalmente, como, por exemplo, as doutrinas de Bailey nada mais foi que uma simples intensificação do ascetismo reformado. Foi posta tanta ênfase na *praxis pietatis* que a ortodoxia doutrinal passou para segundo plano, parecendo, às vezes, de fato, quase um

assunto sem importância. Aqueles predestinados para a graça podiam ocasionalmente ser submetidos a erro dogmático assim como a outros pecados e a experiência mostrou que frequentemente aqueles cristãos que quase não tinham orientação da teologia acadêmica exibiam mais claramente os frutos da fé, enquanto, por outro lado, o mero conhecimento da teologia não garantia absolutamente a prova de fé através da conduta.¹¹⁰

Assim, a eleição não podia ser aprovada de algum modo pelo conhecimento teológico.¹¹¹ Daí o Pietismo, com uma profunda descrença na Igreja dos teólogos¹¹² a qual — o que faz parte das suas características — oficialmente ainda pertencia, ter começado a reunir os adeptos da *praxis pietatis* em conventículos separados do mundo.¹¹³ Ele desejava tornar, a invisível Igreja dos eleitos, visível nesta terra. Sem chegar a ponto de formar uma seita separada, seus membros tentaram viver nesta comunidade uma vida livre das tentações do mundo, e ditada em todas as minúcias pela vontade divina para, assim, — tornarem-se seguros de sua própria redenção, por sinais externos manifestos em sua conduta diária. Deste modo, a *ecclesiola* dos verdadeiros convertidos — isto era comum a todos grupos genuinamente pietistas — desejava, por meio do ascetismo intensificado, gozar a bem-aventurança da comunidade com Deus nesta vida.

Esta última tendência tinha algo de intimamente relacionado à *unio mystica* luterana, e muito frequentemente levou à uma ênfase maior ao lado emocional da religião, do que a aceita pela média dos calvinistas. Do nosso ponto de vista, na verdade, pode-se dizer que é esta a característica decisiva do Pietismo desenvolvido dentro da Igreja Reformada, pois este elemento emocional, que era, originalmente, bem estranho ao calvinismo mas que, por outro lado, era relacionado a certas formas religiosas medievais, levaram a religiosidade prática a empenhar-se muito mais no gozo da salvação do que na luta ascética pela certeza acerca do mundo futuro. Além disso, a emoção podia ter tanta intensidade que a religião assumia um caráter positivamente histérico, resultando na alternância, conhecida por exemplos sem conta e neuropatologicamente compreensíveis, de estados semiconscientes, de êxtase religioso com períodos de exaustão nervosa que eram sentidos como "abandono" de Deus. O efeito era exatamente o oposto da

disciplina estrita e temperada sob a qual os homens eram colocados pela sistemática vida de santidade do puritanismo. Significava um enfraquecimento das "inibições", que protegiam de suas "paixões" a personalidade racional do calvinista.¹¹⁴ Foi possível, similarmente, à idéia calvinista da depravação da carne tomada emocionalmente, como por exemplo na forma do assim chamado *Wurm-gefühl*,* levar a uma debilitação da energia na vida profissional.¹¹⁵ Mesmo a doutrina da predestinação podia levar ao fatalismo se, ao contrário das tendências predominantes do calvinismo racional, se tornasse objeto de contemplação emocional.¹¹⁶ Finalmente, o desejo de separar o eleito do mundo podia, por forte intensidade emocional, levar a um tipo de vida comunitária monástica de caráter semicomunista como repetidas vezes mostrou a história do Pietismo mesmo dentro da Igreja Reformada.¹¹⁷

Mas, enquanto não apareceu este efeito extremo condicionado pela ênfase da emoção, enquanto o pietismo reformado se empenhou em assegurar a salvação dentro da atividade profissional secular, o efeito prático dos princípios pietistas foi um controle ainda mais estritamente ascético da conduta na vocação, fornecendo uma base religiosa para a ética vocacional, ainda mais sólida que a mera respeitabilidade laica dos cristãos reformados normais, considerados pelo pietismo "puro" como uma cristandade de segunda classe. A aristocracia religiosa dos eleitos, que se desenvolveu em todas as formas do ascetismo calvinista, quanto mais a sério fosse tomada mais seguramente era organizada — como ocorreu na Holanda — sobre uma base voluntária, na forma de conventículos dentro da Igreja, enquanto, no puritanismo inglês ela levou, parte à diferenciação formal entre os cristãos ativos e passivos dentro da organização da Igreja, e, parte, à formação de seitas, de acordo com o que já foi dito acima.

Por outro lado, o desenvolvimento do pietismo alemão numa base luterana, com a qual se relacionam os nomes de Spener, Francke e Zinzendorf, levou a um afastamento da doutrina da predestinação. Mas, com isto, de modo algum ele se afasta do conjunto de idéias, cujo clímax lógico é formado por este dogma, como se vê pela influência exercida sobre Spener pelo pietismo anglo-holandês, por ele mesmo reconhe-

* Significado aproximado em português: "auto-abjeção".

cida, e, por exemplo, pela leitura de Bailey em seus primeiros conventículos.¹¹⁸

De qualquer forma, do nosso ponto de vista especial, o pietismo significou apenas a penetração da conduta metodicamente controlada e supervisionada — deste modo ascético — nas seitas não calvinistas.¹¹⁹ O luteranismo, porém, iria necessariamente sentir este ascetismo racional como um corpo estranho, a falta de consistência das doutrinas pietistas alemãs foi o resultado das dificuldades decorrentes do fato. Para a fundamentação dogmática de conduta religiosa sistemática, Spener combina ideais luteranos com a doutrina especificamente calvinista das boas obras como tal, empreendidas com a "intenção de honrar a Deus"¹²⁰ e uma fé inspirada pelo calvinismo na possibilidade de os eleitos atingirem um relativo grau de perfeição cristã.¹²¹ Faltava consistência à teoria, entretanto. Spener que foi fortemente influenciado pelos místicos,¹²² tentou de maneira bem incerta, mas essencialmente luterana, descrever, mais do que justificar, o tipo sistemático de conduta cristã, essencial à sua forma de pietismo. Ele não deixou a *certitudo salutis* da santificação; ao invés da idéia da prova, adotou a conexão luterana mais frouxa, entre fé e obras, que discutimos acima.¹²³

Mas, repetidas vezes, na medida que o elemento racional e ascético do pietismo superou o emocional, as idéias essenciais à nossa tese mantiveram seu lugar, ou seja; 1) que o desenvolvimento metódico do estado de graça do indivíduo, rumo a estágios cada vez mais altos de certeza e de perfeição em termos da lei, era um sinal de graça;¹²⁴ e 2) que "a providência de Deus trabalha através dos que estão em tal estado de perfeição", isto é, Ele lhes dará Seus sinais, se esperarem pacientemente e deliberarem metodicamente.¹²⁵ O trabalho vocacional para A. H. Francke está também na atividade ascética por excelência;¹²⁶ era tão inegável para eles, conforme se verá mais adiante, como para os puritanos, que o próprio Deus abençoava seus escolhidos através do sucesso em seu trabalho.

E, como um substitutivo para o "duplo decreto", o pietismo elaborou idéias que, de modo essencialmente semelhante ao calvinismo, embora mais suaves, estabeleceram uma aristocracia dos eleitos¹²⁷ apoiada na especial graça de Deus, com os resultados psicológicos acima apontados. Entre elas, figura,

por exemplo, a chamada doutrina do Terminismo,¹²⁸ que de modo geral (embora injusto) foi atribuída a todo o pietismo, por seus oponentes. Ela supõe que a graça é oferecida a todos os homens, em um momento determinado ou indeterminado da vida, mas sempre pela última vez.¹²⁹ Quem quer que deixe passar este momento, está além da universalidade da graça, está na mesma situação que os negligenciados por Deus na doutrina calvinista. Bem próxima a esta teoria está a idéia que Francke tomou de sua experiência pessoal e que foi muito difundida — pode-se até dizer predominantemente — no Pietismo, de que a graça apenas podia tornar-se efetiva em certas circunstâncias únicas e peculiares, isto é, depois de um prévio “arrependimento” e “rompimento com o passado.”¹³⁰ Uma vez que, segundo o pietismo, nem todos eram capazes de tais experiências, aqueles que não o alcançavam, apesar do uso dos métodos ascéticos recomendados pelos pietistas para provocá-lo, permaneciam aos olhos dos regenerados um tipo de cristão passivo. Por outro lado, pela criação de um método que induzisse à contrição, até a obtenção da graça divina tornou-se efetivamente um objeto da atividade humana racional.

Além disso, o antagonismo à confissão particular, que, embora não compartilhado por todos — não por Francke, por exemplo — era característico de muitos pietistas, especialmente de pastores pietistas — como mostram as repetidas consultas feitas a Spener — resultou deste aristocratismo da graça. Este antagonismo ajudou a enfraquecer seus laços com o luteranismo. Os visíveis efeitos sobre a conduta da graça, ganha através do arrependimento, formavam uma critério necessário para a admissão à absolvição; daí, portanto, ser impossível deixar que apenas bastasse a simples *contritio*.¹³¹

A concepção de Zinzendorf de sua própria posição religiosa, apesar dela ter vacilado face a ataques da ortodoxia, tendeu geralmente para a idéia instrumental. Por trás disso, entretanto, o ponto de vista deste notável “diletante religioso” — como o chama Ritschl — é bem pouco compreensível nos problemas de importância para nós.¹³² Repetidamente ele se designou como representante da “linha paulino-luterana” oposta à “pietista-jacóbica”, presa à lei. Mas, a própria Ir-

* *Paulinisch-lutheranischen Tropus* no original.

mandade e a prática, apesar de sua tonalidade luterana,¹³³ já se baseava, nos estatutos de 12 de agosto de 1729, num ponto de vista que, em muitos aspectos, assemelhava-se bastante ao da aristocracia calvinista dos eleitos.¹³⁴ A famosa posição de atribuir a Cristo o Velho Testamento, adotada a 12 de novembro de 1741, foi a expansão exterior de mais ou menos a mesma atitude. Todavia, dos três ramos da Irmandade, tanto o calvinista como o moraviano aceitaram no essencial a ética reformada desde o início. Até Zinzendorf seguia os puritanos ao expressar, a John Wesley, a opinião de que, mesmo que um homem não possa reconhecer seu próprio estado de graça, outros podem fazê-lo através de sua conduta.¹³⁵

Por outro lado, porém, a piedade peculiar de Herrnhut,* o elemento essencial manteve um lugar muito preeminente. Em particular, o próprio Zinzendorf tentou continuamente opor-se à tendência de significação ascética no sentido puritano,¹³⁶ e voltar para a orientação luterana na interpretação das boas obras.¹³⁷ Também sob a influência do repúdio ao conventículo e da conservação da prática da confissão, desenvolveu-se uma dependência dos sacramentos essencialmente luterana. Além disso, o princípio peculiar de Zinzendorf de que a inocência infantil do sentimento religioso era um sinal de sua autenticidade, assim como o uso do destino como meio de revelação da vontade de Deus, impediam fortemente a influência da racionalidade sobre a conduta. Globalmente, dentro da esfera de influência do conde,^{**138} os elementos emocionais antiracionais, predominaram muito mais na religião dos herrnhutenses do que no resto do pietismo.¹³⁹ A conexão entre a moralidade e o perdão dos pecados, na *Idea fidei fratrum* de Spangenberg é tão frouxa¹⁴⁰ como o luteranismo em geral. O repúdio de Zinzendorf na procura metodista da perfeição corresponde, aqui como em qualquer outra parte, ao seu ideal fundamentalmente eudemonístico de que os homens, já no presente,¹⁴¹ são capazes de sentir a salvação (por ele denominada salvação bem-aventurada) ao invés de terem de se assegurar da outra vida pela via racional.¹⁴²

Não obstante, a idéia de que o valor mais importante da Irmandade, em comparação com outras Igrejas, repousasse

* Cidade da Saxônia em que se originou esse ramo do pietismo.
** Zinzendorf.

na atividade da vida cristã, no trabalho missionário e no — a isto relacionado — trabalho vocacional¹⁴³ também permaneceu viva. Além disso, a racionalização prática da vida do ponto de vista da utilidade era essencial para a filosofia de Zinzendorf.¹⁴⁴ Para ele — como para os outros representantes do pietismo — ela derivava, por um lado, de sua decisiva aversão pela especulação filosófica, perigosa para a fé, e de sua correspondente preferência pelo conhecimento empírico;¹⁴⁵ por outro lado, do experimentado senso-comum do missionário profissional. Como grande centro missionário, a Irmandade era ao mesmo tempo uma empresa de negócios, e dirigia, assim, os seus membros pelos caminhos do ascetismo secular, o qual, em toda parte, inicialmente busca “tarefas” e depois as executa cuidadosa e sistematicamente. Entretanto, a glorificação da pobreza apostólica dos discípulos¹⁴⁶ escolhidos por Deus através da predestinação, derivada dos exemplos dos apóstolos como missionários, formava outro obstáculo. Ela significava, na verdade, uma revivência parcial dos *consilia evangelica*. O desenvolvimento de uma ética vocacional racional similar à Calvinista foi certamente retardado por estes fatores, muito embora não fosse impossível — como mostra o desenvolvimento do movimento batista — mas, ao contrário, fosse encorajado subjetivamente pela idéia do trabalho, apenas “em razão da vocação”.

No conjunto, quando consideramos o pietismo alemão do ponto de vista que nos é importante, devemos admitir uma vacilação e uma incerteza na base religiosa de seu ascetismo, que o torna consideravelmente mais fraco que a férrea consistência do calvinismo, e que é o resultado, parte, de influências luteranas e, parte, do caráter emocional de sua religiosidade. Seria, porém, muito parcial fazer deste elemento emocional a característica diferenciadora do pietismo frente ao luteranismo.¹⁴⁷ Mas comparada à do calvinismo, sua intensidade de racionalização da vida foi necessariamente menos forte, porque a pressão intensa da preocupação com um estado de graça, que continuamente tinha que ser provada, e que era de interesse para o futuro da eternidade, era desviada para o estado emocional presente. O lugar da autoconfiança, que o eleito procurava obter e continuamente renovar num trabalho vocacional, sem descanso e bem sucedido, foi tomado por uma atitude de humildade e abnegação.¹⁴⁸ Isto, por sua vez, foi, em

parte, o resultado de estímulos emocionais dirigidos somente para a experiência espiritual; em parte, da instituição luterana da confissão, a qual, embora fosse freqüentemente considerada com sérias dúvidas pelo pietismo de um modo geral, continuou a ser tolerada.¹⁴⁹ Tudo isso mostra a influência da concepção da “salvação”, tipicamente luterana, através do “perdão dos pecados” e não através da significação prática. Em lugar da luta racional e sistemática para a obtenção da retenção de um conhecimento seguro da salvação futura (extraterrena), surge aqui a necessidade de sentir agora (nesta vida) a reconciliação e a comunidade com Deus. Assim, a tendência da busca do deleite na vida presente, de impedir a organização racional da vida econômica, que depende da previsão do futuro, tem, em certo sentido, um paralelo no campo da vida religiosa.

Evidentemente, então, para apresentar satisfação emocional, a orientação das necessidades religiosas não podia desenvolver um motivo tão poderoso para a racionalização da atividade laica, como a necessidade de prova do eleito calvinista com a sua preocupação exclusiva com o além. Por outro lado, ela era consideravelmente mais favorável à metódica penetração da conduta pela religião, do que a fé tradicionalista do luterano ortodoxo, ligada como era à Palavra e aos sacramentos. No todo, o pietismo, de Francke e Spener a Zinzendorf, tendeu para uma crescente ênfase de emocionalidade. Mas, esta não foi, em sentido algum, a expressão de uma “lei imanente de desenvolvimento”. Pelo contrário, as diferenças resultaram das disparidades dos ambientes religiosos (e sociais) de que se originaram seus líderes. Não podemos, aqui, entrar nesta questão, nem podemos discutir como as peculiaridades do pietismo alemão afetaram sua expansão geográfica e social.¹⁵⁰ Devemos novamente nos recordar que, naturalmente, a disseminação desse pietismo emocional, em comparação com o modo de vida dos eleitos puritanos realiza-se por estágios graduais. Se pudermos, pelo menos, provisoriamente, apontar qualquer consequência prática da diferença, poderemos dizer que as virtudes favorecidas pelo pietismo foram mais aquelas dos “fervorosos”^{*} funcionários, caixeiros, operários e empregados domésticos,¹⁵¹ por um lado, e por

* *Berufstreue* no original.

outro, do empregador predominantemente patriarcal com sua piedosa condescendência (à maneira de Zinzendorf). O calvinismo, em comparação, parece estar mais proximamente relacionado com o rijo legalismo e com a ativa empresa dos empreendedores capitalistas burgueses.¹⁵² Finalmente, a forma puramente emocional do pietismo é, como apontou Ritschl¹⁵³ uma diversão religiosa para as *leisure classes*.^{*} Muito embora essa caracterização esteja longe de ser exaustiva, ela ajuda a explicar certas diferenças do caráter (incluindo o caráter econômico) dos povos que tem estado sob a influência de um ou outro destes dois movimentos ascéticos.

C. — O METODISMO

A combinação de um tipo emocional, mas ainda ascético, na religião com uma crescente indiferença pelas bases dogmáticas do ascetismo calvinista, ou um repúdio a elas, é característica também do movimento anglo-americano correspondente ao pietismo continental: o metodismo.¹⁵⁴ O próprio nome já mostra o que impressionava seus contemporâneos, como característica de seus adeptos: o caráter sistemático, "metódico" da conduta no sentido da obtenção da *certitudo salutis*, pois esta foi, desde o início, o centro da aspiração religiosa também para este movimento, e assim perdurou. Apesar de todas as diferenças, seu indubitável relacionamento com certos ramos do pietismo alemão¹⁵⁵ é mostrado, acima de tudo, pelo fato de o método ter sido usado inicialmente para provocar o ato emocional da "conversão". E a ênfase sobre o sentimento — despertada em John Wesley pelas influências herrnhutenses-luteranas — levou o metodismo, que desde o início viu a sua missão entre a massa, a tomar um caráter fortemente emocional, especialmente na América. A obtenção do arrependimento envolvia, em certas circunstâncias, uma luta emocional de tal intensidade, que levava aos mais terríveis êxtases, que, na América, muitas vezes ocorriam em reuniões públicas. Isto formou a base de uma crença na imerecida

^{*} Em inglês no original. Em português, a tradução que mais se aproxima seria "classes ociosas".

posse da graça divina e, ao mesmo tempo, de uma imediata consciência de justificação e perdão.

Ora, esta religião emocional entrou, e não com pequenas dificuldades, numa aliança peculiar com a ética ascética racional, para todo o sempre imposta pelo puritanismo. Em primeiro lugar, diferentemente do calvinismo, que afirmava serem ilusórias todas as coisas emocionais, manteve o princípio que a única base segura para a *certitudo salutis* era um puro sentimento da absoluta certeza do perdão, derivado imediatamente do testemunho do Espírito, cujo advento podia ser estabelecido com precisão de dia e hora. Junto a esta, encontra-se a doutrina da santificação de Wesley, que, apesar de constituir um afastamento decisivo da doutrina ortodoxa, dela é um desenvolvimento lógico. De acordo com ela, alguém deste modo remido pode, em virtude da divina graça já trabalhando em seu ser, obter, mesmo nesta vida, por uma segunda transformação espiritual, geralmente separada e muitas vezes súbita, a "santificação", a consciência da perfeição, no sentido da libertação do pecado. Seja qual for a dificuldade em alcançar este objetivo, — principalmente perto do fim da vida —, ele deve inevitavelmente ser buscado, porque, finalmente, garante a *certitudo salutis* e substitui a "soltura" preocupação do calvinismo por uma serena confiança.¹⁵⁶ E ele distingue o verdadeiro convertido ante os seus próprios olhos e ante os olhos dos outros, pelo fato de "pelo menos o pecado não ter mais poder sobre ele".

Apesar da grande importância da auto-evidência do sentimento, a conduta correta, segundo a lei natural, era, assim, adotada também. Sempre que Wesley atacava a ênfase de seu tempo sobre as obras, era somente para reavivar a velha doutrina puritana de que as obras não são a causa, mas apenas o meio de se conhecer o estado de graça de alguém, e, mesmo isto, apenas quando elas são realizadas exclusivamente para a glória de Deus. Como ele descobriu por si mesmo, não era suficiente apenas a conduta correta. A ela devia ser acrescido o sentimento do estado de graça. Ele próprio apresentou ocasionalmente as obras como "condição" da graça, e na Declaração de 9 de agosto de 1771,¹⁵⁷ acentuou que, aquele que não praticasse boas obras, não seria um verdadeiro crente. De fato, os metodistas sempre afirmaram que não diferiam da Igreja Estabelecida na doutrina, mas sempre na prática

religiosa. Esta ênfase sobre o “fruto” da crença baseava-se principalmente no I Evangelho de São João, cap. III, vers. 9; a conduta sendo tomada como um sinal evidente da redenção.

Mas, apesar de tudo, houve dificuldades.¹⁵⁸ Para aqueles metodistas que eram adeptos da doutrina da predestinação, considerar a *certitudo salutis* como resultante do sentimento de graça e perfeição imediatas,¹⁵⁹ ao invés da concepção da graça procedente da conduta ascética em contraste com a prova de fé — uma vez que, então, a certeza da *perseverantia* dependia apenas do único ato de arrependimento — significava uma destas duas coisas: para as naturezas fracas, havia uma interpretação fatalística da “liberdade cristã”, e com ela, o colapso da conduta metódica; onde este caminho foi rejeitado, a autoconfiança do homem virtuoso¹⁶⁰ atingiu alturas incalculáveis: houve uma intensificação emocional do tipo puritano. Tentou-se atingir estas conseqüências face aos ataques dos opositores, por um lado, pela intensificação da ênfase normativa sobre a autoridade da Bíblia e pela indispensabilidade da prova;¹⁶¹ por outro, reforçando a facção anticalvinista do movimento liderado por Wesley, com sua doutrina de que a graça podia ser perdida. As fortes influências luteranas a que Wesley foi exposto¹⁶² através da Irmandade* reforçou esta tendência e aumentou a incerteza da base religiosa da ética metodista.¹⁶³ No fim, apenas o conceito de “regeneração” — uma certeza emocional da salvação com o resultado imediato da fé — foi definitivamente mantido como fundamento indispensável da graça; e, com ele, a santificação com sua conseqüência de libertação (pelo menos virtual) do poder do pecado, com a conseqüente prova da graça, e o significado dos meios externos da graça, especialmente dos sacramentos, foi correspondentemente diminuído. De qualquer modo, o *general awakening*** que por toda parte se seguiu ao metodismo — como por exemplo no Nova Inglaterra — significou uma vitória para a doutrina da graça e da eleição.¹⁶⁴

Assim, do nosso ponto de vista, a ética metodista, semelhantemente ao pietismo, parece repousar sobre uma base de incerteza. Todavia, a aspiração a uma *higher life**** — à

* Irmandade pietista de Zinzendorf.

** Em inglês no original. Tradução aproximada: “despertar geral”.

*** Em inglês no original. “Vida mais elevada” no sentido moral.

segunda “bem-aventurança” — serviu-lhe como uma espécie de paliativo para a doutrina da predestinação. Além disto, sendo de origem inglesa, sua ética prática relacionava-se intimamente àquela do puritanismo inglês, cujo *revival** aspirava a ser.

O ato emocional da conversão era metodicamente provocado. E, uma vez obtido, não era seguido por um piedoso gozo da comunidade de Deus, à maneira do pietismo emocional de Zinzendorf, mas a emoção, uma vez despertada, era dirigida para uma luta racional pela perfeição. Assim, o caráter emocional de sua religiosidade não levou a um cristianismo sentimentalista interior, do tipo do pietismo alemão. Já foi mostrado por Schneckenburger que este fato se relacionava com o desenvolvimento menos intensivo do sentimento do pecado (em parte diretamente por causa da experiência emocional da conversão), e este continuou sendo o ponto acatado na crítica do metodismo. O caráter fundamentalmente calvinista de seu sentido religioso permaneceu aqui decisivo. O excitação emocional tomava a forma de entusiasmo, que era apenas ocasionalmente — mas não poderosamente** — convulsionado, mas que, de modo algum, destruiu o caráter racional da conduta.¹⁶⁵ A *regeneration**** do metodismo criou, assim, somente um complemento para a sua doutrina das obras: uma base religiosa para a conduta ascética, depois do abandono da conduta da predestinação. Os sinais dados pela conduta, que formavam um “meio” indispensável de assegurar a verdadeira conversão, mesmo que suas condições fossem de fato — como Wesley ocasionalmente afirmava — as mesmas que as do calvinismo. De modo geral, podemos, na discussão que se segue, deixar de lado o metodismo como um produto tardio¹⁶⁶ já que ele nada juntou de novo ao desenvolvimento¹⁶⁷ da idéia da vocação.

D. — AS SEITAS BATISTAS

O pietismo da Europa continental e o metodismo dos povos anglo-saxões são considerados movimentos secundários,

* Em inglês no original. Tradução aproximada: “revivência”.

** *Korybantenartig* no original. “À maneira dos coribantes” (sacerdotes frígios).

*** Em inglês no original.

tanto em seu conteúdo de idéias, como em sua importância histórica.¹⁶⁸ Por outro lado, encontramos ao lado do calvinismo, uma segunda fonte independente do ascetismo protestante no movimento batista e nas seitas¹⁶⁹ que, no decorrer dos séculos XVI e XVII dele se derivaram, quer diretamente, quer por adoção de suas formas de pensamento religioso: os batistas, menonitas, e, principalmente os quakers.¹⁷⁰ Com elas, chegamos a grupos religiosos cuja ética repousa em uma base que difere, em princípio, da doutrina calvinista. O esquema que se segue, que enfatiza apenas o que é importante para nós, pode dar uma falsa impressão da diversidade deste movimento. Naturalmente, poremos de novo a ênfase principal no seu desenvolvimento nos países de capitalismo mais antigo,* tanto historicamente como em princípio. As mais importantes idéias de todas essas comunidades, cuja influência no desenvolvimento da cultura somente pode ser bem esclarecida em uma conexão algo diferente, são algo com que já estamos familiarizados: a *believer's Church*.**¹⁷¹ Isto significa que a comunidade religiosa — a "Igreja visível" na linguagem das igrejas da Reforma¹⁷² — já não era considerada como um tipo de fundação fideicomissória para fins extraterrenos, como uma instituição que necessariamente incluísse, tanto os justos, como os injustos, seja para aumentar a glória de Deus (calvinista), seja como um meio de trazer aos homens os meios de salvação (católica e luterana), mas apenas como uma comunidade de pessoas crentes e redimidas, e somente destas. Em outras palavras: não uma igreja, mas uma "seita".¹⁷³ Só isto é que deveria simbolizar o princípio, em si puramente externo, de que apenas os adultos que tivessem pessoalmente adquirido e conhecido sua própria fé poderiam ser batizados.¹⁷⁴ A "justificação" através desta fé era para os batizados — como eles insistentemente repetiam em todas as discussões religiosas — radicalmente diferente da idéia de trabalho no mundo*** a serviço de Cristo, tal como estabelecia o dogma ortodoxo do velho protestantismo.¹⁷⁵ Ela consistia mais na tomada de posse espiritual de Seu dom da salvação. Mas, esta ocorria

* *Altcapitalistische Ländern* no original.

** Em inglês no original. A tradução literal desse termo, "crentes" é corrente e incorretamente usada em português para designar todos os credos protestantes indistintamente.

*** "*Forensischen*" *Zurechnung* no original. Aspas do Autor.

através da revelação individual: pela ação do espírito Divino do indivíduo, e apenas deste modo. Ela era oferecida a todos, e bastava esperar pelo Espírito e não resistir à sua vinda por um pecaminoso apego ao mundo. A importância da fé, no sentido do conhecimento das doutrinas da Igreja, mas também naquele de uma contrita busca da graça divina, foi conseqüentemente bem diminuída, dando-se — naturalmente com grandes modificações — um renascimento de arcaicas doutrinas cristãs pneumáticas.*

Por exemplo, a seita à qual Menno Simons, em seu *Fondamentboek* (1539), deu a primeira doutrina razoavelmente consistente, desejava, como as demais seitas batistas, ser a verdadeira Igreja irrepreensível de Cristo; da mesma forma que a comunidade apostólica fora composta exclusivamente daqueles que pessoalmente foram despertados e chamados por Deus. Os redimidos e apenas eles são os irmãos de Cristo, porque, como Ele, tinham sido criados, em espírito, diretamente por Deus.¹⁷⁶ A estrita alienação do mundo, ou seja, de todo intercuro desnecessário com pessoas leigas, juntamente com a mais estrita bibliocracia, no sentido de se tomar a vida das primeiras gerações de cristãos como modelo foram, os resultados para as primeiras comunidades batistas, este princípio de alienação do mundo nunca desapareceu inteiramente, enquanto permaneceu vivo o velho espírito.¹⁷⁷

Como uma característica permanente, as seitas batistas retiveram destes motivos dominantes de seu período inicial um princípio com o qual, numa base um pouco diferente, já nos tornamos familiarizados no Calvinismo, e cuja importância será evidenciada repetidas vezes: o repúdio necessário de toda "deificação da carne"*** como uma detração d revivência devida apenas a Deus.¹⁷⁸ O modo de vida bíblico foi concebido pelos primeiros batistas da Suíça e da Alemanha do Sul com um radicalismo similar àquele do jovem São Francisco, como rígido desligamento de todo gozo da vida, como uma vida moldada diretamente no exemplo dos apóstolos. E, na

* *Pneumatisch-religiöser* no original. Termo religioso do Velho Testamento, cujo significado é "acontecido pelo espírito de Deus" (cf. *Das DBG Lexikon*, Berlin — 1960, Deutsche Buch Gemeinschaft; vol. III, pág. 140).

** *Kreaturvergötterung* no original.

verdade, a vida de muitos dos primeiros batistas recorda a de Santo Egídio. Todavia, esta observância estrita dos preceitos bíblicos¹⁷⁹ não repousa em bases muito seguras em sua conexão com o caráter pneumático da fé. O que Deus revelara aos profetas e apóstolos não era tudo o que Ele podia e haveria de revelar. Pelo contrário, a sobrevivência do Verbo não como uma doutrina escrita, mas como a força do Santo Espírito — que fala diretamente de qualquer indivíduo que O queira ouvir — agindo sobre a vida diária do crente, era a única característica da verdadeira Igreja, como já ensinava Schwenkfeld contra Lutero, e, posteriormente, Fox contra os presbiterianos, conforme os testemunhos das primeiras comunidades cristãs. Desta idéia da continuidade da revelação desenvolveu-se a conhecida doutrina, mais tarde consistentemente elaborada pelos quakers, da importância do testemunho interior do Espírito na razão e na consciência. Isto ocorreu não apenas com a autoridade da Bíblia, mas, com a autoridade única da Bíblia, e deu início a um desenvolvimento que, em seu termo, eliminaria radicalmente todos os resquícios da doutrina da salvação através da Igreja, até mesmo, como entre os quakers, o batismo e a comunhão.¹⁸⁰

As seitas batistas, junto com os predestinacionistas — especialmente os calvinistas estritos — desenvolveram a mais radical desvalorização de todos os sacramentos como meios de salvação e realizaram assim, até as suas últimas conseqüências, a “desinistificação” religiosa do mundo. Somente a “luz interior” da contínua revelação podia habilitar alguém a entender verdadeiramente até mesmo as revelações bíblicas de Deus.¹⁸¹ Por outro lado, pelo menos de acordo com a doutrina quakers, na qual chegaram às últimas conseqüências, seus efeitos podiam ser estendidos a pessoas que nunca conheceram a revelação em sua forma bíblica. A proposição *extra ecclesiam nulla salus* foi mantida apenas para esta Igreja invisível dos iluminados pelo Espírito. Sem a luz interior, o homem natural, mesmo aquele guiado pela razão natural,¹⁸² permaneceria puramente uma criatura de carne, cuja impiedade era condenada pelos batistas — inclusive os quakers — quase mais rigidamente ainda do que pelos calvinistas. Por outro lado, a redenção causada pelo Espírito, se por Ele esperarmos e a Ele abriremos nosso coração, pode levar, uma vez que é divina-mente causada, a um estado de tão completo domínio sobre

o poder do pecado¹⁸³ que a recaída — para não falar da perda do estado da graça — torna-se praticamente impossível, se bem que, como mais tarde no metodismo, a obtenção deste estado não fosse ensinada como a regra, mas, muito mais como o grau de perfeição que o indivíduo era obrigado a desenvolver.

Mas, todas as comunidades batistas desejavam ser “puras” Igrejas, no sentido da inocente conduta de seus membros. Um repúdio sincero do mundo e de seus interesses e uma submissão incondicional a Deus, que nos fala através da consciência, eram os únicos sinais infalíveis da verdadeira redenção, e um tipo de conduta correspondente à salvação. E, deste modo, o presente da graça de Deus não podia ser merecido, mas apenas aquele, que seguisse os ditames de sua consciência, poderia ser justificado por considerar-se redimido. As boas obras eram uma *causa sine qua non* neste sentido. Como vemos, este último argumento de Barclay, a cuja exposição nos ativemos, foi, de novo, o equivalente, na prática, à doutrina calvinista, e, certamente se desenvolveu sob a influência do ascetismo calvinista que circundava as seitas batistas na Inglaterra e nos Países Baixos. George Fox devotou toda a sua atividade missionária inicial à pregação de sua sincera e séria adoção.

Mas, desde que a predestinação foi rejeitada, o caráter peculiarmente racional da moralidade batista apoiou-se psicologicamente, acima de tudo, na idéia da “espera” pela ação do Espírito, que, mesmo hoje caracteriza o “meeting”^{***} quaker e é bem analisada por Barclay. A finalidade desta tranqüila espera é superação do impulsivo e do irracional, das paixões e dos interesses subjetivos do homem “natural”. Ele deve calar-se a fim de conseguir aquela profunda tranqüilidade de alma que é a única em que pode ser ouvida a palavra de Deus. Esta espera pode, naturalmente, sob condições históricas, resultar em profecias e, enquanto sobreviverem esperanças escatológicas, em certas circunstâncias, até em entusiasmas eclosão de “quiliasmo”,^{***} como é possível em todos os tipos similares de religião. Isto realmente aconteceu no movimento que se despedaçou em Münster.

* Harrens no original.

** Em inglês no original. Aspas do Autor.

*** Palavra oriunda do grego *chiliasmo*: crença na volta de Cristo à Terra, para nela reinar por um milênio.

Contudo, à medida que o batismo foi afetando a vida profissional secular a idéia de que Deus somente fala quando silencia a criatura, significou, evidentemente, uma educação para a tranqüila ponderação dos negócios e para a orientação destes em termos de cuidados e justificação da consciência individual.¹⁸⁴ As seitas batistas mais recentes, de modo particular os quakers, adotaram este caráter de conduta, tranqüilo, moderado e eminentemente consciencioso. A eliminação da magia do mundo não permitiu nenhum outro curso psicológico, que não a prática do ascetismo laico. Uma vez que estas comunidades nada queriam ter que ver com os poderes políticos e com seu procedimento, disto visivelmente resultou a penetração desta moral ascética na vida profissional. Enquanto os líderes dos primeiros movimentos foram implacavelmente radicais em sua rejeição do mundanismo, naturalmente, mesmo na primeira geração, o modo de vida estritamente apostólico não era considerado por todos como absolutamente essencial para a prova de redenção. Houve mesmo, nesta geração, e até antes de Meno, burgueses abastados, que, baseados nesta ética, defendiam as virtudes práticas do laicismo e o sistema de propriedade privada; a moralidade estrita do batista voltou-se na prática para o atalho aberto pela ética calvinista.¹⁸⁵ Isto se deu simplesmente porque o caminho para a forma de ascetismo transcendental e monástico estava fechado desde Lutero — a quem também os batistas acompanharam neste particular — por ser considerado não-bíblico e inviável para a salvação pelas obras.

Não obstante, à parte das comunidades semicomunistas do período inicial, uma seita batista, a chamada "Tunker" (*dompelaers, dunckards*) mantém hoje a sua condenação da educação e de qualquer posse além do indispensável à vida. E, mesmo Barclay considera a obrigação de cada um para com a sua vocação, não em termos calvinistas, nem mesmo luteranos, mas muito mais tomisticamente, como *naturali ratione*, a consequência necessária dos crentes terem de viver no mundo.¹⁸⁶

Esta atitude significou um enfraquecimento da concepção calvinista de vocação, do tipo daquela de Spener e dos pietistas alemães, ao mesmo tempo que, por outro lado, por várias circunstâncias, aumentava nas seitas batistas a intensidade do interesse vocacional de caráter econômico. Em

primeiro lugar, pela recusa de aceitar funções públicas, originariamente um dever religioso decorrente do repúdio de todas as coisas mundanas, que, depois de abandonada como princípio, permaneceu ainda efetiva na prática, pelo menos para os menonitas e para os quakers porque a estrita recusa de pegar em armas e de prestar juramentos constituía uma desqualificação suficiente para o serviço público. De mãos dadas com ela, em todas as denominações batistas, vinha uma invencível oposição a qualquer tipo de estilo de vida aristocrático. Como com os calvinistas, isto foi, em parte, resultado dos princípios apolíticos, ou mesmo antipolíticos, anteriormente mencionados. Toda a sutil e consciente racionalidade da conduta batista foi assim orientada para vocações apolíticas.

Ao mesmo tempo, a imensa significação atribuída pela doutrina batista da salvação ao controle através da consciência, como a revelação de Deus ao indivíduo, imprimiu na conduta deste, e na sua vida profissional, um caráter, cuja grande importância para o desenvolvimento de aspectos básicos do espírito do capitalismo será apenas tratado, de maneira mais aprofundada, mais adiante, e também então, na medida que, sem isso, não seria possível entrar na discussão de toda ética política e social do ascetismo protestante. Veremos então — pelo menos para antecipar isto — que a forma específica assumida pela ascese secular dos batistas, especialmente dos quakers,¹⁸⁷ já se externava, segundo a opinião do século XVII na prova prática desse importante princípio da "ética" capitalista: *honesty is the best policy*¹⁸⁸,* e que já encontrara o seu documento clássico no tratado de Franklin anteriormente citado. Por outro lado, presumiremos que a influência do calvinismo se exerceu mais na direção da libertação da energia para a aquisição privada, pois apesar de todo o legalismo formal dos eleitos, de fato se aplica hastante freqüentemente ao calvinismo a observação de Goethe: "O homem de ação é sempre impiedoso; nenhum deles tem consciência, mas sim poder de observação".¹⁸⁹

Outro elemento importante, que favoreceu a intensidade do ascetismo laico das seitas batistas, somente pode ser considerado em sua total impotência num outro contexto. Não obs-

* Em inglês no original. Tradução literal: "a honestidade é a melhor política".

tante, podemos antecipar algumas observações sobre ele, a fim de justificar a ordem de apresentação que escolhemos. Bem deliberadamente, não tomamos como ponto de partida as instituições sociais objetivas das antigas igrejas protestantes e suas influências éticas, de modo especial a importantíssima disciplina da Igreja. Preferimos, antes, tomar os resultados que a adoção subjetiva de uma fé ascética poderia ter tido para a conduta do indivíduo. Isto ocorreu, não apenas porque este lado do problema tivesse anteriormente muito menos atenção que o outro, mas porque o efeito da disciplina da Igreja de modo algum se verificou sempre na mesma direção. A supervisão eclesiástica da vida do indivíduo que — como foi posta em prática nas igrejas oficiais calvinistas — foi levada até os limites da inquisição, poderia até retardar — e, em alguns casos, efetivamente retardou — este desencadeamento das forças individuais condicionado pela busca ascética da apropriação metódica da salvação.

Da mesma forma que a regulamentação mercantilista do Estado pode desenvolver indústrias, mas não, e certamente não sozinho, criar o “espírito” do capitalismo — pois ela muito mais o paralisou, onde assumiu um caráter político-autoritário —, efeito similar pode ter resultado da regimentação eclesiástica, quando ela se tornou excessivamente despótica. Ela serviu, então, para reforçar um tipo particular de atitude externa, mas, em alguns casos enfraqueceu os motivos subjetivos da conduta metódica. Qualquer discussão sobre este ponto¹⁹⁰ deve levar em conta a grande diferença entre os resultados da disciplina moral autoritária das igrejas estatais e a disciplina correspondente nas seitas que se apoiaram na submissão voluntária. Que o movimento batista, em toda parte e em princípio, fundasse “seitas” e não “igrejas” foi certamente tão favorável à intensidade de seu ascetismo como foi o caso, em graus diferentes, daquelas comunidades calvinistas, pietistas e metodistas que foram orientadas por sua situação à formação de grupos voluntários.¹⁹¹

Agora, só temos que acompanhar a idéia puritana de vocação em sua atuação na vida profissional, depois que o esboço anterior tentou desenvolver sua fundamentação religiosa. Com todas as diferenças de pormenor e de ênfase que estes diversos movimentos ascéticos mostram nos aspectos com os quais estivemos preocupados, muitas características comuns

estão presentes e são importantes em todos eles.¹⁹² Mas, para nossas finalidades, o ponto decisivo foi, para recapitular, a concepção do “estado de graça” religiosa, comum a todas as denominações, como um status que distingue seu possuidor da degradação da carne, do mundo.¹⁹³

Por outro lado, como os meios pelos quais ela é obtida diferiam nas diversas doutrinas, ela não podia ser garantida por nenhum sacramento mágico, pelo alívio da confissão, nem por boas obras isoladas. Mas, apenas pela prova de um tipo específico de conduta, inequivocamente diferente do modo de vida do homem “natural”. Disto derivou-se um incentivo para que o indivíduo metodicamente supervisionasse seu próprio estado de graça, em sua própria conduta, e assim introduzisse nela o ascetismo. Mas, como vimos, esta conduta ascética significou um planejamento racional de toda vida do indivíduo, de acordo com a vontade de Deus. E este ascetismo não era mais uma *opus supererogationes*, mas algo que podia ser requerido de todo aquele que estivesse certo da salvação. A vida religiosa dos santos, desligando-se da vida “natural,” não era muito vivida — este é o ponto mais importante — fora do mundo, em comunidades monásticas, mas dentro do mundo e de suas instituições. Esta racionalização da conduta dentro deste mundo, mas para o hem do mundo do além, foi a consequência do conceito de vocação do protestantismo ascético.

O ascetismo cristão, que inicialmente fugia do mundo para a solidão, já o tinha dominado a partir do mosteiro e através da Igreja. Com isto, todavia, não alterara o caráter natural, espontâneo da vida cotidiana no século. Agora, ele adentrou-se no mercado da vida, fechou atrás de si a porta do mosteiro, tentou penetrar exatamente naquela rotina diária com a sua meticulosidade, e amoldá-la a uma vida racional, mas não deste mundo, nem para ele. Com que resultado é o que tentaremos esclarecer na discussão subsequente.

CAPÍTULO V

A Ascese e o Espírito do Capitalismo

Para o relacionamento das idéias religiosas fundamentais do Protestantismo ascético com as suas máximas da vida econômica cotidiana, é preciso antes de mais nada, recorrer aos escritos teológicos decorrentes da prática sacerdotal. Isto porque, numa época em que o além era tudo e em que a posição social dos cristãos decorria da admissão à comunhão, a influência do sacerdote na cura das almas, a disciplina eclesiástica, e a pregação exerciam uma influência — como se pode perceber através de qualquer leitura do conjunto dos *consilia*, dos *casus conscientiae* etc. — que nós, homens modernos, somos completamente incapazes de imaginar. Naquele tempo, as forças religiosas, expressas através desses canais, tiveram uma influência decisiva na formação do “caráter nacional”.

Podemos, pois, para efeito das discussões desse capítulo e em contraposição a discussões posteriores,* tomar o protestantismo ascético como um todo. Entretanto, uma vez que é o puritanismo inglês, oriundo do calvinismo, que nos dá a fundamentação mais conseqüente da idéia de vocação, colocaremos, de acordo com a nossa orientação, um dos seus representantes no centro da discussão. Richard Baxter destaca-se entre muitos outros intérpretes teóricos** da ética puritana, tanto pela sua posição eminentemente prática e pacífica,*** como pelo reconhecimento universal do valor de seus trabalhos, através de sua constante reedição e tradução. Presbiteriano e apologista do sínodo de Westminster, ao mesmo tempo, como ocorria com muitos dos melhores espíritos de sua época, foi-se afastando dos dogmas do calvinismo ortodoxo. Internamente, foi um adversário da usurpação de Cromwell, porque era des-

favorável a toda revolução, a todo sectarismo, e ao fanatismo dos “santos”. Tinha, contudo, uma grande compreensão pelas opiniões alheias, e era objetivo frente aos seus adversários. Desenvolveu seu trabalho principalmente no sentido da promoção da vida moral eclesiástica, e, como um dos mais bem sucedidos sacerdotes de toda a história, pôs-se a serviço dessa causa no regime parlamentar, sob o regime de Cromwell e na Restauração,¹ até sua aposentadoria sob essa última — antes do dia de São Bartolomeu. Seu *Christian Directory* é o mais completo compêndio da teologia moral puritana, inteiramente orientado pela experiência prática de seu ministério. Como termo de comparação, usaremos os *Theologische Bedenken* de Spener, representante do pietismo alemão, e a *Apology* de Barclay, representante dos quakers e também outros representantes da ética ascética,² que, entretanto, no interesse da extensão deste trabalho, serão lembrados, dentro do possível, de maneira sucinta.³

Tomando como exemplo o *Saint's Everlasting Rest* ou o *Christian Directory* de Baxter, ou trabalhos semelhantes de outros autores,⁴ destaca-se imediatamente a ênfase colocada em sua discussão sobre a riqueza⁵ e sua aquisição, nos elementos ebioníticos⁶ da proclamação do Novo Testamento.⁷ A riqueza em si constitui sério perigo; suas tentações nunca cessam, e sua procura⁷ não é apenas desprovida de sentido, quando comparada com a superior importância do reino de Deus, como moralmente suspeita. A ascese parece aqui voltar-se — com muito mais veemência do que em Calvino, que não via na riqueza do clero obstáculo algum à sua eficiência, antes pelo contrário nela vendo um aumento de todo desejável da sua reputação, permitindo-lhes aplicar juros o seu pecúlio, a fim de evitar dificuldades — contra toda procura de riqueza em bens temporais. Exemplos de condenação da procura de bens e de dinheiro podem ser encontrados em quantidade nos escritos puritanos, e comparados com a literatura da baixa Idade Média, muito mais liberal a este respeito.

* Ver N. dos T., pág. 12.

** *Literarischen Vertretern* no original.

*** *Irenische* no original.

* Palavra de origem hebraica. Os ebionitas (= pobres) eram os judeus favoráveis a Jesus, que viam no Cristo não o filho de Deus, mas um profeta como os demais do Velho Testamento. Crença e seita que se mantiveram ativas no Oriente Médio até o século V.

E ela é levada absolutamente a sério com tais dúvidas — que merecem um exame mais cuidadoso para a devida compreensão de seu significado ético e das suas implicações. Isto porque, a verdadeira objeção moral refere-se ao descanso* sobre à posse,⁸ ao gozo da riqueza, com a sua consequência de ócio e de sensualidade, e, antes de mais nada, à desistência da procura de uma vida "santificada". E apenas é condenável porque a riqueza traz consigo este perigo de relaxamento. Pois o "eterno descanso da santidade" encontra-se no outro mundo; na Terra, o Homem deve, para estar seguro de seu estado de graça, "trabalhar o dia todo em favor do que lhe foi destinado". Não é, pois, o ócio e o prazer, mas apenas a atividade que serve para aumentar a glória de Deus, de acordo com a inequívoca manifestação da Sua vontade.⁹

A perda de tempo, portanto, é o primeiro e o principal de todos os pecados. A duração da vida é curta demais, e difícil demais, para estabelecer** a escolha do indivíduo. A perda de tempo através da vida social, conversas ociosas,^{***10} do luxo,¹¹ e mesmo do sono além do necessário para a saúde¹² — seis, no máximo oito, horas por dia — é absolutamente indispensável do ponto de vista moral.¹³ Não se trata assim do "Time is Money" de Franklin, mas a proposição lhe é equivalente no sentido espiritual: ela é infinitamente valiosa, pois, de toda hora perdida no trabalho redonda uma perda de trabalho para a glorificação de Deus.¹⁴ Daí não ter valor e, eventualmente, ser diretamente condenável a contemplação passiva, quando resultar em prejuízo para o trabalho cotidiano,¹⁵ pois ela é menos agradável a Deus do que a materialização de Sua vontade de trabalho.¹⁶ Para isso, existe o domingo, e, segundo Baxter, são os que não estão absortos em sua vocação, que nem para Deus têm tempo, na hora existente para esse mister.¹⁷

De acordo com isso, apresenta-se, no principal trabalho de Baxter, uma pregação constante, às vezes quase apaixonada, em prol de um trabalho físico ou mental mais duro e constante.¹⁸ Isto é devido à ação conjunta de dois fatores.¹⁹ De um lado, o trabalho é o velho e experimentado instrumento

* *Das Ausruhen auf dem Besitz* no original.

** *Festzumachen* no original.

*** *Faules Gerede* no original.

ascético,* apreciado mais do que qualquer outro²⁰ na Igreja do Ocidente, em acentuada contradição, não só com o Oriente, mas também com quase todas as ordens monásticas do mundo.²¹ Ele é particularmente, o preventivo específico contra todas as tentações que o puritanismo agrupa sob a denominação de "unclean life"²² e cujo papel nunca foi modesto. A ascese sexual do puritanismo somente difere no grau, e não na essência, da ascese monacal; e, de acordo com a concepção puritana do casamento, é de muito maior alcance do que ela. Isto porque, as relações sexuais são apenas permitidas, mesmo dentro do casamento, como meio desejado por Deus para aumento de Sua glória, de acordo com o mandamento "Crescei e Multiplicai-vos".²³ Contra as dúvidas religiosas e a inescrupulosa tortura moral, e contra todas as tentações da carne, ao lado de uma dieta vegetariana e de banhos frios, prescreve-se: "Trabalha energeticamente em tua Vocação".²³

Mas, o mais importante é que o trabalho constitui, antes de mais nada, a própria finalidade da vida.²⁴ A expressão paulina "Quem não trabalha não deve comer" é incondicionalmente válida para todos.²⁵ A falta de vontade de trabalhar é um sintoma da ausência do estado de graça.²⁶

Aparece aqui, visivelmente, o desvio da posição medieval. Também São Tomás de Aquino havia interpretado essa frase. Depois dele,²⁷ todavia, o trabalho foi considerado necessário *naturali ratione* para o sustento da vida individual e coletiva. Onde não há essa necessidade, cessa também a validade dessa prescrição. Ela só se refere à espécie, e não a cada um individualmente. Quem puder viver de sua propriedade sem trabalhar não depende dela, e, naturalmente, a contemplação, como forma espiritual de trabalho no reino de Deus, parece o significado literal. Além disso, para a teologia popular da época, a forma mais elevada de produtividade monástica, estava no aumento do *Thesaurus ecclesiae*, através da oração e do canto.

Essas conexões ao dever de trabalhar não só deixam de prevalecer naturalmente para Baxter, como ele ainda fez questão de frisar energeticamente que a riqueza não eximia quem

* *Asketisches Mittel* no original.

** Em inglês no original. Significado aproximado: vida desonesta.

*** "Seid fruchtbar und mehret euch" no original. Em vez de "crescei", uma tradução rigorosa daria "frutificai".

quer que fosse do mandamento universal.²⁸ Nem o rico pode comer sem trabalhar, pois mesmo que não precise disto para o seu sustento, ainda assim prevalece o mandamento de Deus, que deve ser obedecido por ele, tanto quanto pelo pobre.²⁹ Isto porque todos, sem exceção, recebem uma vocação da Providência Divina, vocação que deve ser por todos reconhecida e exercida. Essa vocação não é, como no luteranismo,³⁰ um destino ao qual cada um se deva submeter, mas um mandamento de Deus a todos, para que trabalhem na Sua glorificação. Essa diferença, aparentemente irrelevante, teve amplas consequências psicológicas, relacionando-se com um maior aperfeiçoamento dessa significação providencial da ordem econômica, que já fora iniciada na Escolástica.

O fenômeno da divisão do trabalho e das profissões já fora tratado, entre outros, por São Tomás de Aquino, ao qual convém nos referirmos mais uma vez, como decorrência divina dos planos divinos. Mas, a disposição dos homens nessa ordem segue-se *ex causis naturalibus* e é fortuita (ou "contingente", na terminologia escolástica). A diferenciação dos homens em camadas e vocações, estabelecida através do desenvolvimento histórico, como vimos, tornou-se para Lutero um resultado direto da vontade divina, e, conseqüentemente, a permanência de cada um na posição e dentro dos limites que lhe foram assinalados por Deus, um dever religioso.³¹ Isto resultou principalmente do fato de as relações da religião luterana com o século terem sido incertas desde o começo, e de assim terem permanecido. Princípios éticos para a reforma do mundo não podiam ser encontrados no rol dos pensamentos de Lutero, que nunca conseguiu libertar-se completamente da indiferença paulina pelo mundo. Este, portanto, devia ser aceito como era, e só isto já podia constituir-se num dever religioso.

O caráter providencial da interação dos interesses particulares assume, todavia, uma forma diversa na perspectiva puritana. De acordo com a tendência do puritanismo, o caráter providencial da divisão do trabalho dá-se a conhecer pelos seus resultados. Sobre estes, Baxter tece considerações que, em mais de um ponto, lembram diretamente a conhecida apoteose da divisão do trabalho de Adam Smith.³² A especialização das ocupações leva, à medida que possibilita o desenvolvi-

mento das habilidades* do trabalhador, a progressos quantitativos e qualitativos na produção, servindo assim também ao bem comum,** que é idêntico ao bem do maior número.

Até aí, a motivação é puramente utilitária, e, por isso, aparentada a diversos pontos de vista da literatura secular da época.³³ Mas, o elemento caracteristicamente puritano logo aparece quando Baxter coloca à frente de sua discussão a seguinte proposição: "Fora de uma vocação bem sucedida, as realizações do homem são apenas casuais e irregulares, e ele gasta mais tempo na vadiagem do que no trabalho", e também quando conclui dizendo que "ele (o trabalhador especializado) efetuará seu trabalho ordenadamente, enquanto um grupo permanecerá numa contínua confusão, não conhecendo sua atividade, nem tempo nem lugar...³⁴ razão pela qual tem um ofício certo*** é o melhor para todos". O trabalho irregular, que muitas vezes o operário comum é obrigado a aceitar, é, muitas vezes, um inevitável, mas, sempre um indesejável estado de transição. Assim, falta à vida do homem sem ofício aquele caráter sistemático e metódico requerido, como vimos, pelo ascetismo secular.

Também de acordo com a ética quaker é a vida profissional do homem que lhe dá certo treino moral, uma prova de seu estado de graça para a sua consciência, que se expressa no zelo³⁵ e no método, fazendo com que ele consiga cumprir a sua vocação. Não é trabalho em si, mas um trabalho racional, uma vocação, que é pedida por Deus. Na concepção puritana da vocação, a ênfase sempre é posta neste caráter metódico da ascese vocacional, e não, como em Lutero, na aceitação do destino irremediavelmente assinalado por Deus.³⁶

Assim, não é apenas a pergunta referente à possibilidade de o homem combinar várias vocações para o bem comum ou para o próprio bem,³⁷ que é respondida afirmativamente, não constituindo isto um desdouro para quem quer que seja, se não se tornar duvidosa**** uma das vocações. E a própria mu-

* Para melhor explicar sua idéia Weber usa a palavra inglesa *skill* entre parênteses.

** Idem, idem, com relação à expressão *common best*.

*** Nesse caso, Weber reproduziu as expressões de Baxter: *stated calling* e *certain calling*.

**** Aqui, Weber usa a palavra inglesa *unfaithful* entre parênteses.

dança da profissão, que não é de forma alguma encarada como condenável, na medida que for produto da reflexão e da vontade de seguir uma vocação mais agradável a Deus,³⁸ o que, de acordo com os princípios gerais, equivale a uma mais proveitosa.

É verdade que a utilidade de uma vocação, e sua consequente aprovação por Deus, é orientada primeiramente por critérios morais e depois pela escala de importância dos bens produzidos para a "coletividade", colocando-se, porém, logo em seguida, um terceiro, e do ponto de vista prático, mais importante critério: a "lucratividade" individual do empreendimento.³⁹ Com efeito, quando Deus, em cujas disposições o puritano via todos os acontecimentos da vida, aponta, para um de Seus eleitos, uma oportunidade de lucro, este deve aproveitá-la com um propósito, e, conseqüentemente, o cristão autêntico deve atender a esse chamado, aproveitando a oportunidade que se lhe apresenta.⁴⁰ "Se Deus vos aponta um meio pelo qual legalmente obtiverdes mais do que por outro (sem perigo para a vossa alma ou para a de outro), e se o recusardes e escolherdes um caminho menos lucrativo, então estareis recusando um dos fins de vossa vocação, e recusareis a ser o servo do Deus, aceitando suas dádivas e usando-as para Ele, quando Ele assim o quis. Deveis trabalhar para serdes ricos para Deus, e, evidentemente, não para a carne ou para o pecado".⁴¹

A riqueza, desta forma, é condenável eticamente, só na medida que constituir uma tentação para a vadiagem e para o aproveitamento pecaminoso da vida. Sua aquisição é má somente quando é feita com o propósito de uma vida posterior mais feliz e sem preocupações. Mas, como o empreendimento de um dever vocacional, ela não é apenas moralmente permissível, como diretamente recomendada.⁴² A parábola do servo que foi desaprovado por não ter aumentado a soma que lhe foi confiada serve para expressar isso diretamente.⁴³ Querer ser pobre, como repetidas vezes se disse, equivalia a querer ser doente,⁴⁴ era reprovável do ponto de vista da glorificação do trabalho e derogatório à glória de Deus. Especialmente a mendicância dos capazes de trabalhar não constitui apenas um pecado de preguiça, mas ainda, de acordo com a palavra do apóstolo, uma violação do dever de amor ao próximo.⁴⁵

A ênfase do significado ascético de uma vocação fixa propiciou uma justificação ética para a moderna divisão do trabalho. Da mesma forma, a interpretação providencial da probabilidade de lucros propiciou-a para os homens de negócios.⁴⁶ A aristocrática tolerância do grão-senhor e a ostentação dos novos-ricos são igualmente condenadas pela ascese. Em compensação, tem para o sóbrio *self-made man*⁴⁷ da classe média⁴⁸ a demonstração da mais ampla aprovação ética. "*God blesseth his trade*"⁴⁹ é uma observação corrente sobre aqueles homens bons,⁴⁸ que aproveitaram com êxito as oportunidades divinas. Todo o poder de Deus do Velho Testamento, que zela pela virtude do seu povo nesta vida,⁴⁹ necessariamente exercia uma influência semelhante sobre o puritano, que, de acordo com o conselho de Baxter, comparava o seu próprio estado de graça com o dos heróis da Bíblia,⁵⁰ ao interpretar os seus aforismas como parágrafos de um texto legal.

É verdade que as palavras do Velho Testamento não eram desprovidas de ambigüidades. Já vimos como Lutero adotou pela primeira vez o conceito de vocação no sentido similar ao atual, ao introduzir uma passagem de Jesus Sirach. O livro de Jesus Sirach pertence, porém, com o ambiente nele expresso, àquelas partes do Velho Testamento (ampliado), que apesar das influências helenísticas, caracterizava-se por uma nítida tendência tradicionalista. É sintomático que esse livro ainda pareça contar com a preferência dos camponeses luteranos até o presente,⁵¹ e que a influência luterana no pietismo alemão se expressasse por uma preferência por Jesus Sirach.⁵²

Os puritanos rejeitaram os apócrifos como não inspirados por Deus, de acordo com sua áspera distinção entre o divino e as coisas da carne.⁵³ Tanto maior era a influência, entre todos os textos canônicos, do livro de Jó, com a combinação de grandiosa concepção da soberania absoluta de Deus, acima de qualquer compreensão humana — intimamente relacionada com a do calvinismo — com sua certeza (que, embora incidental em Calvino, seria de grande importância para o puritanismo) de que a bênção de Deus sobre os seus recai também e principalmente — no livro de Jó, *apenas* — nesta vida, e

* Em inglês no original. Traduções aproximadas, respectivamente: "homem que venceu na vida pelo seu próprio esforço" e "Deus abençoou o seu comércio (os seus negócios)".

também se refere ao seu sentido material.⁵⁴ O quietismo oriental, que aparece em alguns dos mais significativos versos dos salmos e das profecias de Salomão, foi igualmente posto de lado, da mesma forma procedendo Baxter com o sentido tradicionalista do trecho da I Epístola aos Coríntios, tão importante para a idéia de vocação.

Tanto maior era a ênfase dada àqueles trechos do Novo Testamento que apresentam a legalidade formal como característica de conduta agradável a Deus. A teoria segundo a qual a Lei Mosaica perdeu sua validade através do Novo Testamento, apenas no sentido de conter preceitos cerimoniais e puramente históricos aplicáveis somente ao povo judeu, de resto permanecendo válida e, devendo ser obedecida⁵⁵ como uma expressão do direito natural, permitiu, de um lado, eliminar os elementos inconciliáveis com a vida moderna, e, do outro, o fortalecimento do espírito de sóbria e farisaica legalidade, que caracterizava o ascetismo secular dessa forma de protestantismo, através de seus inúmeros traços em comum com a moralidade do Velho Testamento.⁵⁶

Assim, quando autores — tanto contemporâneos como posteriores — apontam essa tendência ética básica, especialmente a do puritanismo inglês, como “hebraísmo inglês”,⁵⁷ isto não constitui, corretamente entendido, um erro. É preciso, todavia, não pensar no judaísmo palestino dos tempos do Velho Testamento, mas no judaísmo plasmado pela influência de muitos séculos de educação formalística, normativa e talmúdica. E, neste mesmo caso, deve-se ter o máximo cuidado na analogia. A tendência geral do antigo judaísmo para a ingênua aceitação da vida como ela era diferia muito do caráter específico do puritanismo. Da mesma forma, distava dele — e isso tampouco pode passar despercebido — a ética econômica dos judeus da Idade Média e dos tempos modernos, justamente nos traços que determinava a posição de ambos no desenvolvimento do *ethos* capitalista. Os judeus participavam do capitalismo “aventureiro”, político ou especulativo — seu *ethos*, numa palavra, era o do capitalismo pária —, enquanto o puritanismo se baseava no *ethos* da organização racional do capital e do trabalho e apenas adotou da ética judaica o que se adaptasse a tal propósito.

Uma análise das conseqüências caracterológicas da intersecção da vida com as normas do Velho Testamento — uma tarefa tentadora, que, entretanto, nem chegou a ser satisfatoriamente realizada no que se refere ao judaísmo⁵⁸ — seria impossível nos limites deste esboço. Além das realizações já apontadas, cabe mencionar, antes de mais nada, a importância, para a atitude interna dos puritanos, do grandioso renascimento⁵⁹ da crença de ser o povo escolhido por Deus. Como se pode ver no agradecimento do bondoso Baxter, por ter nascido na Inglaterra, e, conseqüentemente, na melhor igreja, e não em outra parte, essa atitude diante da própria perfeição pela graça de Deus penetrou fundo no modo de vida⁶⁰ da burguesia puritana, e ensejou esse caráter duro e formalisticamente correto que caracterizava os representantes da época beróica do capitalismo.

Resta-nos, ainda, esclarecer especialmente aqueles pontos pelos quais a concepção puritana de vocação e a exigência de um comportamento ascético iria influir no desenvolvimento do estilo de vida capitalístico. Como vimos, a ascese orientava todo o seu vigor principalmente contra uma atitude: a de desfrutar espontaneamente a vida e tudo o que ela tem para nos oferecer. Isto transparece de maneira mais clara na disputa em torno do *Book of Sports*,⁶¹ que Jaime I e Carlos I transformaram em lei, especialmente para combater o puritanismo, o segundo determinando sua leitura em todos os púlpitos da Inglaterra. A fanática oposição dos puritanos à disposição do Rei era legalmente permitir certos divertimentos populares no domingo, fora das horas de culto, não foi apenas motivada pelo distúrbio do repouso sabático, mas pela premeditada distração da vida santificada que ela provocava. E quando o Rei reagia, por meio de severas punições, a qualquer ataque à legalidade de tais esportes, fazia-o conscientemente para quebrar a tendência anti-autoritária do asceticismo, tão cheia de riscos para o Estado. A sociedade monárquico-feudal defendia os que queriam divertir-se* contra a moral da burguesia ascendente e as convenções ascéticas insubmissas à autoridade, da mesma forma que a atual sociedade capitalista tende a proteger os

* *Vergnügungswilligen* no original. Tradução inglesa (de Parsons): *pleasure-seekers*.

que querem trabalhar contra a moralidade de classe do proletariado e do anti-autoritário sindicato.

Contra isso sustentavam os puritanos a sua característica mais importante: o princípio da conduta ascética. A aversão do puritanismo pelo esporte, mesmo entre o quakers, não era devido a uma questão de princípio. O esporte tinha que servir a uma finalidade racional: ao restabelecimento necessário à eficiência do corpo. Mas, era-lhe suspeito como meio de expressão espontânea de impulsos indisciplinados, e, enquanto servisse apenas como diversão ou para despertar o orgulho, os instintos, ou o prazer irracional do jogo, era evidentemente estritamente condenado. O impulsivo gozo da vida propiciado, tanto pela vocação, como pela virtude, era, como tal, também considerado contrário à ascese racional, quer se apresentasse na forma do salão de jogos ou de baile senhorial, que na forma do tablado e da taberna do homem comum.⁶²

Assim, era também desconfiada e muitas vezes hostil a sua atitude frente aos valores culturais não diretamente religiosos. Isto não quer dizer, entretanto, que os ideais do puritanismo implicassem num trivial e estreito desprezo pela cultura. A verdade é justamente o contrário — exceção feita do ódio à Escolástica. Os maiores intérpretes do puritanismo eram, além de tudo, profundamente imbuídos da cultura do Renascimento: as pregações dos líderes presbiterianos abundam em citações dos clássicos,⁶³ e até os mais radicais, embora objetassem contra ela, não se envergonhavam de apoiar-se nessa cultura em suas polêmicas teológicas. Provavelmente, nunca país algum foi tão rico em graduados* como a Nova Inglaterra, na primeira geração de sua existência. A sátira de seus adversários, como por exemplo do *Hudibras*, de Butler, ataca principalmente a erudição alienada e a treinada dialética dos puritanos. Isto se deve em parte à valorização religiosa do conhecimento, decorrente de sua atitude para com a católica *fides implicita*.

Contudo, a situação altera-se completamente quando se analisa o campo da literatura não-científica,⁶⁴ e especialmente o das artes plásticas. Aqui, evidentemente, a ascese foi como uma ducha de água fria sobre a vida da *Merrie old England*. O ódio feroz dos puritanos contra tudo que cheirasse a supers-

* Ver N. dos T., pág. 35.

tição, contra todas as reminiscências da salvação mágica ou sacramental opunha-se, tanto às festividades cristãs do Natal, como à árvore de maio,* e também a toda arte religiosa espontânea. O fato de ter sido possível o desenvolvimento, na Holanda, de uma arte muitas vezes asperamente realista,⁶⁶ é uma prova do quão pouco conseguiu resistir a regulamentação ética daquele país, não só à influência da corte e da camada governante (grupo de rendeiros), como à alegria de viver de pequenos burgueses enriquecidos, depois que a curta supremacia da teocracia calvinista foi substituída por uma moderada religião de Estado, na qual o calvinismo visivelmente perdera o seu poder de influência ascética.⁶⁷

O teatro era reprovável para os puritanos,⁶⁸ e com a estrita exclusão do erótico e do corpóreo da esfera de tolerância, tornou-se impossível uma concepção tanto da literatura como da arte. As noções de *idle talk*, de *superfluities*⁶⁹ e de *vain ostentation*** — todas manifestações de um comportamento irracional e sem objetivo, e portanto não-ascético nem agradável a Deus, mas apenas aos homens — sempre estavam à mão, na preferência da sóbria utilidade a quaisquer tendências artísticas. Isto era especialmente verdadeiro no caso da decoração pessoal — no vestuário, por exemplo.⁷⁰ Essa poderosa tendência para a uniformidade da vida, que hoje em dia tão fortemente contribui para a padronização capitalista da produção,⁷¹ tinha o seu fundamento ideal no repúdio de toda idolatria da carne.⁷²

É claro que não se pode esquecer que o puritanismo encerrava em si um mundo de contradições, e que o senso instintivo para a grandeza intemporal da Arte ocupava, sem dúvida, um lugar mais importante em seus líderes do que entre os Cavaleiros,⁷³ e que um gênio original como Rembrandt, por menos aceitável que fosse a sua conduta aos olhos da graça do Deus puritano, foi influenciado no caráter de suas obras pelo meio sectário em que vivia.⁷⁴ Isto não altera, todavia, o conjunto, pois a poderosa interiorização da personalidade

* Festa com a qual se comemoram na Europa as flores da primavera.

** Em inglês no original. Traduções aproximadas, respectivamente: "conversa fiada", "futilidades" e "vã ostentação".

almejada, de fato conseguida, pelo puritanismo, só chegou a expressar-se pela literatura, e, mesmo assim, num desenvolvimento bem posterior.

Sem podermos nos aprofundar na discussão dos efeitos do puritanismo em todos esses setores, já temos idéia de que a admissibilidade do prazer nos bens culturais, produzido por uma atividade puramente estética ou esportiva, sempre encontrava uma limitação: eles não poderiam custar nada. O homem é apenas um guardião dos bens que lhe foram confiados pela graça de Deus. Como o servo da Bíblia, deve prestar conta até o último centavo,⁷⁵ não lhe sendo, pois, nem um pouco imaginável gastar o que quer que fosse sem uma finalidade que não a glória de Deus, mas apenas para a sua própria satisfação.⁷⁶ Quem, que não tivesse os olhos abertos, já não encontrou representantes desse ponto de vista, até no presente?⁷⁷ A idéia do dever do homem para com os bens que lhe foram confiados, aos quais se subordina como administrador, ou até como "máquina de ganhar dinheiro",* estende-se com seu peso paralisante sobre toda a vida. Quanto maiores as posses, mais pesado será o sentimento de responsabilidade, se prevalecer a mentalidade ascética em conservá-los integralmente para a glória de Deus, ou em aumentá-los através de infatigável trabalho. A gênese desse tipo de vida remonta também, como tantos outros traços do moderno espírito capitalista, à Idade Média,⁷⁸ mas foi só na ética do protestantismo ascético que ele encontrou seus fundamentos morais mais consistentes. Seu significado no desenvolvimento do capitalismo é óbvio.⁷⁹

Esse ascetismo secular do protestantismo — por essa denominação é que podemos resumir o que dissemos até agora — opunha-se, assim, poderosamente, ao espontâneo usufruir das riquezas, e restringia o consumo, especialmente o consumo do luxo. Em compensação, libertava psicologicamente a aquisição de bens das inibições da ética tradicional, rompendo os grilhões da ânsia de lucro, com o que não apenas a legalizou, como também a considerou (no sentido aqui exposto) como diretamente desejada por Deus. A luta contra as tentações da carne e a dependência dos bens materiais era — como, aliás, os puritanos e também o grande apologista do quakerismo Barclay, textualmente afirmava — não uma campanha contra o enriquecimento, mas contra o uso irracional da riqueza.

* *Erwerbsmaschine* no original.

Este era também considerado como o máximo do luxo, que eles condenavam como idolatria da carne,⁸⁰ por mais que tenha sido aceito pela mentalidade feudal, pois era contrário ao uso racional e utilitário da riqueza, desejado por Deus, tanto para o indivíduo, como para a sociedade. Com este último, não se desejava impor a mortificação⁸¹ ao homem de posses, mas sim o uso de sua riqueza para fins necessários, práticos e úteis. A idéia de *comfort** limita de maneira sintomática a margem de despesas eticamente permissíveis, e, naturalmente, não constitui coincidência alguma que o desenvolvimento do estilo de vida, que se prende a essa idéia, tenha sido observado primeiro, e de maneira mais clara, justamente entre os representantes mais conseqüentes de toda essa concepção de vida: os quakers. Ao brilho e pompa cavaleiresca, que dá preferência à surrada elegância de uma simplicidade prosaica, assentada sobre uma base econômica instável, sucede-se como ideal o conforto limpo e sólido do *home** burguês.⁸²

No que se refere à produção da riqueza privada, a ascese condenava tanto a desonestidade como a ganância instintiva. A ânsia de riqueza com um fim em si era condenada como *covetousnes*,* "mamonismo" etc..., pois a riqueza em si era uma tentação. Aí surgia, todavia, o ascetismo como o poder que "sempre quer o bem quando cria o mal",** o mal sendo no caso a riqueza e as suas tentações. Isto porque, ele não se limita a encarar, de acordo com o Velho Testamento e com a avaliação ética das "boas obras", como altamente repreensível a ambição pela riqueza em si; e como sinal da bênção divina, a sua conservação através do trabalho profissional. Mas, o que era ainda mais importante: a avaliação religiosa do infatigável, constante e sistemático labor vocacional secular, como o mais alto instrumento de ascese, e, ao mesmo tempo, como o mais seguro meio de preservação da redenção da fé e do homem, deve ter sido presumivelmente a mais poderosa alavanca da expressão dessa concepção de vida, que aqui apontamos como "espírito" do capitalismo.⁸³

* Em inglês no original. Traduções aproximadas, respectivamente: "conforto", "lar", "cobiça".

** *Die kraft, die stets das Böse will, und stets das Gute schafft* (Goethe *Faust*, I).

Combinando essa restrição do consumo com essa liberação da procura de riqueza, é óbvio o resultado que daí decorre: a acumulação capitalista* através da compulsão ascética à poupança.⁸⁴ As restrições impostas ao uso da riqueza adquirida** só poderiam levar a seu uso produtivo como investimento de capital. A força dessa tendência não é suscetível de medição numérica exata. Na Nova Inglaterra, essa relação apareceu, entretanto, com tanta ênfase que não escapou aos olhos de um historiador minucioso como Doyle.⁸⁵ Mas, também na Holanda, que só chegou a ser governada pelo calvinismo mais estrito durante sete anos, a maior simplicidade da vida nos círculos mais religiosos, junto com uma grande riqueza, levou a uma grande propensão ao acúmulo de capital.⁸⁶

É além disso evidente que a tendência existente em todo tempo e lugar, e também muito ativa na Alemanha de nossos dias, do "enobrecimento" das fortunas burguesas tenha sido reprimida pela antipatia puritana às formas feudais de vida. Autores mercantilistas ingleses do século XVII atribuíram a superioridade do capitalismo holandês sobre o inglês ao fato de nele não se dar regularmente o investimento preferencial da riqueza recém adquirida em propriedades fundiárias. Não se tratando, pois, de um simples enriquecimento em terras, não havia a tendência de transição para os hábitos de vida da nobreza e o conseqüente abandono das possibilidades de investimento capitalista.⁸⁷ A avaliação compartilhada também pelos puritanos, da agricultura como uma atividade particularmente importante, além de especialmente propícia à fé, dizia respeito (em Baxter, por exemplo) não ao *landlord* mas ao *yeoman* e ao *farmer*,⁸⁸ e, no século XVIII, não ao *Junker*⁸⁹ mas ao agricultor "racional".⁹⁰ Desde o século XVII, desenvolveu-se, em toda a sociedade inglesa, o conflito entre a "squierearchy",⁹¹ entre os representantes da *Merrie old England*,

* *Kapitalbildung* no original. Tradução literal: "formação de capital".

** *Des Erworbenen* no original.

*** Em inglês no original. Traduções respectivas: "proprietário (de terras)", "lavrador" e "agricultor".

**** Membro da nobreza rural alemã.

***** Do inglês *squirearchy*. Tradução aproximada: "conjunto dos proprietários de terras".

e os círculos puritanos, de influência social extremamente variável.⁹² Essas duas tendências, a da inquebrantável e ingênua alegria de viver, e a do autocontrole reservado e estritamente regulado por uma ética convencional, ainda se conservam, lado a lado, na formação do caráter nacional inglês.⁹³ E, da mesma forma, a primeira época histórica da colonização norte-americana é dominada pela rígida oposição entre os *adventurers*, que queriam organizar plantações com mão de obra servil, e nelas viver senhorialmente, e a mentalidade tipicamente burguesa dos puritanos.⁹⁴

A medida que se foi estendendo a influência da concepção de vida puritana — e isto, naturalmente, é muito mais importante do que o simples fomento da acumulação de capital — ela favoreceu o desenvolvimento de uma vida econômica racional e burguesa. Era a sua mais importante, e, antes de mais nada, a sua única orientação consistente, nisto tendo sido o berço do moderno "homem econômico".

Na verdade, esses ideais tendiam a ser renegados devido à excessiva pressão das "tentações" da riqueza, o que era reconhecido pelos próprios puritanos. Repetidas vezes encontramos os mais genuínos adeptos do puritanismo nas fileiras de classes em ascensão⁹⁵ — pequenos burgueses e agricultores — e os *beati possidentes*, inclusive entre os quakers, frequentemente estavam prontos a renegar o velho ideal.⁹⁶ Era o mesmo destino que reaparecia, aquele que atingira o precursor da ascese secular: o ascetismo monástico da Idade Média. Neste último caso, quando a sua atividade econômica, com sua vida regrada e consumo limitado, foi plenamente assumida pelas cidades, a riqueza acumulada, ou passava diretamente às mãos da nobreza — como ocorria na época anterior à Reforma — ou ameaçava corromper a disciplina monástica, dando ensejo à necessidade de sucessivas "reformas".

Na realidade, toda a história das ordens monásticas equivale, em certo sentido, à história de um embate constante com o problema da influência secularizante da riqueza. O mesmo é verdadeiro, em grande escala, com relação ao ascetismo secular do puritanismo. O poderoso *revival* do Metodismo, que, em fins do século XVII, precedeu o florescimento da indústria inglesa pode ser comparado com uma dessas reformas monásticas. Transcrevemos aqui um trecho de John Isto, porque mostrara que os líderes desses movimentos

Isto porque, mostrara que os líderes desses movimentos ascéticos compreendiam muito bem as relações aparentemente tão paradoxais que aqui analisamos.⁹⁵ Assim escreve ele:-

"Temo que, toda vez que a riqueza aumenta, a religião diminui na mesma medida. Não vejo, daí, como é possível, na natureza das coisas, conservar durante muito tempo qualquer revivência da verdadeira religião. Porque a religião deve necessariamente produzir tanto a operosidade (*industry*)* como o senso de economia (*frugality*),* e essas só podem produzir riqueza. Quando esta aumenta, crescem o orgulho, a paixão e o amor ao mundo em todas as suas formas. Como será então possível ao Metodismo, isto é, a uma religião do coração, continuar neste sentido, por mais que agora esteja a florescer como uma árvore nova? Os metodistas tornaram-se laboriosos e econômicos** em toda parte; conseqüentemente, aumenta a sua riqueza. E, proporcionalmente, crescem neles o orgulho, as paixões, os apetites da carne e do mundo, e a soberbia da vida. Assim, embora permaneça a forma da religião, seu espírito rapidamente se desvanece. Não haverá algum meio para evitar essa decadência da pura religião? Não devemos deixar de recomendar às pessoas que sejam laboriosas e econômicas. *Devemos exortar todos os cristãos a ganhar tudo o que for possível, e a economizar o máximo possível; isto é, em outras palavras, a se enriquecerem.****

Segue-se a exortação de que "aqueles que ganham tudo o que podem e poupam quanto podem" também "devem dar tudo o que podem", para assim crescer na graça de Deus, e amealhar um tesouro no céu. Vê-se aqui, até os últimos pormenores, a relação por nós assinalada.⁹⁶

Como salienta Wesley, obtiveram plenos resultados econômicos aqueles grandes movimentos religiosos, cujo significado para o desenvolvimento econômico estivesse, em primeiro lugar, na atuação ascética de sua educação, que geralmente aparecia depois de superado o entusiasmo inicial, puramente religioso, quando a intensidade da procura do reino

* Parêntese do Autor.
** *Sparsam* no original.
*** Grifo do Autor.

de Deus gradualmente começa a transformar-se em sóbria virtude econômica, quando lentamente desfalecem as raízes religiosas, dando lugar à secularidade utilitária. Então aparece, como se pode ver em Dowden, na figura fantástica de Robinson Crusoe,⁹⁷ o isolado homem econômico, que desenvolve atividades missionárias, em vez da procura interior individual do reino dos céus, na "feira da vaidade"⁹⁸ do apressado peregrino de Bunyan.

Quando, mais tarde, se tornou dominante o princípio *to make the most of both worlds*,** uma boa consciência — como observa Dowden — simplesmente se transforma em meio para desfrutar uma confortável vida burguesa, muito bem retratada pelo provérbio alemão do "traveseiro mole".*** O que a época de grande religiosidade do século XVII legou a seus utilitários sucessores foi, todavia, uma consciência incriveiramente boa — podemos até dizer farisaicamente boa — do endinheiramento, enquanto ocorresse por vias legais. Com ela desapareceu todo o resto do *Deo placere vix potest*.⁹⁸

Uma ética profissional especificamente burguesa surgiu em seu lugar. Consciente de estar na plena graça de Deus, e sob a sua visível bênção, o empreendedor burguês, enquanto permanecesse dentro dos limites da correção formal, enquanto sua conduta moral fosse sem manchas e não fosse objetável o uso de sua riqueza, podia agir segundo os seus interesses pecuniários, e assim devia proceder. O poder da ascese religiosa, além disso, punha à sua disposição trabalhadores sóbrios, conscientes e incomparavelmente industriais, que se aferraram ao trabalho como a uma finalidade de vida desejada por Deus.⁹⁹ Dava-lhe, além disso, a tranquilizadora garantia de que a desigual distribuição da riqueza deste mundo era obra especial da Divina Providência, que, com essas diferenças, e com a graça particular, perseguia seus fins secretos, desconhecidos do homem.¹⁰⁰

Já Calvino tivera a opinião, muitas vezes citada, de que somente quando o "povo", isto é, a massa de operários e artesãos, fosse mantida pobre, é que ele se conservaria obediente a Deus.¹⁰¹ Os holandeses (Pieter de la Court e outros)

* "*Jahrmakkt der Eitelkeit*" no original. Aspas do Autor.
** Em inglês no original. Tradução: "fazer o máximo tanto nesta como para a outra vida".
*** *Sanften Ruhekissen* no original.

"secularizaram-na", afirmando que as massas só trabalhavam quando alguma necessidade a isso as forçasse. Essa formulação de um *leitmotiv* da economia capitalista iria desembocar mais tarde na torrente das teorias da produtividade através de baixos salários. Também aqui, com o enfraquecimento de suas raízes religiosas, penetrou imperceptivelmente a interpretação utilitária da concepção de vocação, dentro do esquema por nós repetidas vezes observado.

A ética medieval, não apenas tolerava a mendicância, como a glorificou nas ordens mendicantes. Até os mendigos seculares, embora não dispusessem dos meios para fazer boas obras pela salvação de almas, foram por ela considerados e valorizados como uma "classe".* Também a ética social anglicana dos Stuarts se conservou muito próxima a essa posição. Estava reservada ao ascetismo puritano a ativa participação na elaboração da dura legislação dos pobres, que fundamentalmente alterou a situação da Inglaterra. E pôde fazê-lo porque as seitas protestantes e as comunidades estritamente puritanas não chegaram a conhecer qualquer forma de mendicância em seu seio.¹⁰²

Por outro lado, do ponto de vista dos trabalhadores, havia, por exemplo, a corrente pietista de Zinzendorf a glorificar o trabalhador fiel a seu ofício,** que não ansiava por riquezas, mas vivia de conformidade com o modelo apostólico, sendo assim dotado do *charisma* dos discípulos.¹⁰³ Ainda mais radicais eram as idéias semelhantes que, inicialmente, prevaleceram entre os batistas.

É certo, naturalmente, que toda a literatura ascética, de quase todas as religiões, está saturada do ponto de vista de que o trabalho consciente, mesmo por baixos salários, da parte daqueles a quem a vida não oferece outras oportunidades, é algo de sumamente agradável a Deus. Nisto, a ascese protestante não produziu em si novidade alguma. Contudo, ela não se limitou a aprofundar até o máximo esse ponto de vista, pois produziu uma norma, que sozinha, bastou para torná-la eficiente: a da sua sanção psicológica através da concepção do trabalho como vocação, como meio excelente, quando não único, de atingir a certeza da graça.¹⁰⁴ Por outro lado, ela

* *Stand* no original.

** *Berufstreuen Arbeiter* no original.

legalizou a exploração dessa específica vontade de trabalhar,* com o que também interpretava como "vocação" a atividade do empresário.¹⁰⁵ Não é difícil perceber quão poderosamente a procura do reino de Deus, apenas através do preenchimento do dever vocacional, e a estrita ascese imposta naturalmente pela Igreja, especialmente nas classes pobres, iria influenciar a "produtividade" do trabalho, no sentido capitalista da palavra. O tratamento do trabalho como "vocação" era tão característico para o moderno trabalhador, como a correspondente atitude aquisitiva do empresário. For a percepção dessa situação, então nova, que levou um observador anglicano tão arguto como Sir William Petty a atribuir o poderio holandês do século XVII ao fato de os numerosos "*dissenters*"** (calvinistas e batistas) serem em sua maioria "pessoas que encaram o trabalho e a industriabilidade*** como seu dever para com Deus".¹⁰⁶

A organização social "orgânica", do tipo fiscal-monopolista, adotada pelo anglicanismo sob os Stuarts, notadamente nas concepções de Laud — ou seja, a essa ligação do Estado e da Igreja com os "monopolistas", fundamentada numa ética social cristã — opunha o puritanismo, cujos representantes eram os mais ferrenhos opositores desse capitalismo de comerciantes privilegiados pela Coroa e de empresários colonialistas, os motivos individualistas da aquisição moral e legal através da habilidade e da iniciativa de cada um, que — enquanto as empresas privilegiadas da Inglaterra não tardaram a desaparecer — teve uma parte ponderável e decisiva no desenvolvimento industrial que se deu apesar da, e contra a, autoridade do Estado.¹⁰⁷ Os puritanos (Prynne, Parker) condenavam toda relação com os "cortesãos e empresários"**** de cunho capitalista, uma classe eticamente suspeita, orgulhando-se de sua própria ética comercial burguesa, que, constitui a verdadeira razão das perseguições a que foram submetidos da parte daqueles círculos. Defoe propôs o combate contra a dissidência através de boicote do crédito bancário e de retirada dos depósitos bancários. A diferença entre os dois tipos de mentalidade capitalista freqüentemente acompanhava as divergências re-

* *Spezifischen Arbeitswilligkeit* no original.

** Em inglês no original. Aspas do Autor.

*** *Gewerbfleiß* no original.

**** *Projektmachern* no original.

ligiosas. Os positores dos não-conformistas, até o século XVIII, ridicularizavam estes como portadores do *spirit of shopkeepers** e como causa da ruína dos ideais da velha Inglaterra. Nisto residia também a diferença entre a ética econômica puritana e a judaica, e já os seus contemporâneos (Prynne) sabiam estar na primeira, e não na segunda, o verdadeiro *ethos* econômico da burguesia.¹⁰⁸

Um dos componentes fundamentais do espírito do moderno capitalismo, e não apenas deste, mas de toda a cultura moderna: a conduta racional baseada na idéia da vocação, nasceu — segundo se tentou demonstrar nessa discussão — do espírito da ascese cristã. Basta reler o trecho de Franklin, transcrito no início deste ensaio, para perceber que os elementos fundamentais do que lá se denominou “espírito do capitalismo” são justamente os que ora apresentamos como conteúdo da ascese vocacional do puritanismo,¹⁰⁹ apenas sem a sua fundamentação religiosa, já desaparecida no tempo de Franklin. A idéia de que o moderno trabalho vocacional tem um cunho ascético naturalmente não é nova. A limitação do trabalho especializado, com a renúncia à Faustiana universalidade do homem por ela subentendida, é uma condição para qualquer trabalho válido no mundo contemporâneo; daí a “ação” e a renúncia” hoje inevitavelmente se condicionarem uma à outra. Esse traço fundamentalmente ascético do estilo de vida da classe média — quando se trata de um estilo, e não apenas da falta de qualquer um — foi o que Goethe quis nos ensinar¹¹⁰ no auge de sua sabedoria, tanto nos *Wanderjahren*, como no término de vida que ele deu a seu Fausto. Para ele, essa consciência implicava na despedida de uma era de plenitude e beleza humana, que, no decorrer de nosso desenvolvimento cultural tem tão poucas chances de se repetir como a época de florescimento da cultura ateniense da Antiguidade.

O puritano queria tornar-se um profissional,** e todos tiveram que segui-lo. Pois quando o ascetismo foi levado para fora dos mosteiros e transferido para a vida profissional, passando a influenciar a moralidade secular, fê-lo contribuindo poderosamente para a formação da moderna ordem econô-

* Em inglês no original. Expressão pejorativa, cuja tradução aproximada é “mentalidade de vendeiro”.

** *Berufsmensch* no original.

mica e técnica ligada à produção em série através da máquina, que atualmente determina de maneira violenta o estilo de vida de todo indivíduo nascido sob esse sistema, e não apenas daqueles diretamente atingidos pela aquisição econômica, e, quem sabe, o determinará até que a última tonelada de combustível tiver sido gasta. De acordo com a opinião de Baxter, preocupações pelos bens materiais somente poderiam vestir os ombros do santo “como um tênue manto, do qual a toda hora se pudesse despir”.¹¹¹ O destino iria fazer com que o manto se transformasse numa prisão de ferro.

Desde que o ascetismo começou a remodelar o mundo e a nele se desenvolver, os bens materiais foram assumindo uma crescente, e, finalmente, uma inexorável força sobre os homens, como nunca antes na História. Hoje em dia — ou definitivamente, quem sabe — seu espírito religioso safou-se da prisão. O capitalismo vencedor, apoiado numa base mecânica, não carece mais de seu abrigo. Também o róseo caráter de sua risonha sucessora: a *Aufklärung* parece estar desvanecendo irremediavelmente, enquanto a crença religiosa no “dever vocacional”, como um fantasma, ronda em torno de nossas vidas. Onde a “plenitude vocacional” não pode ser relacionada diretamente aos mais elevados valores culturais — ou onde, ao contrário, ela também deve ser sentida como uma pressão econômica — o indivíduo renuncia a toda tentativa de justificá-la. No setor de seu mais alto desenvolvimento, nos Estados Unidos, a procura da riqueza, despida de sua roupagem ético-religiosa, tende cada vez mais a associar-se com paixões puramente mundanas, que freqüentemente lhe dão o caráter de esporte.¹¹²

Ninguém sabe ainda a quem caberá no futuro viver nessa prisão, ou se, no fim desse tremendo desenvolvimento, não surgirão profetas inteiramente novos, ou um vigoroso renascimento de velhos pensamentos e idéias, ou ainda se nenhuma dessas duas — a eventualidade de uma petrificação mecanizada caracterizada por esta convulsiva espécie de autojustificação.* Nesse caso, os “últimos homens” desse desenvolvimento cultural poderiam ser designados como “especialistas sem espírito, sensualistas sem coração, nulidades que imaginam ter atingido um nível de civilização nunca antes alcançado”.

* *Sich-wichtig-nehmen* no original.

Mas, com isto, alcançamos o campo dos juízos de crença e de valor, com os quais não deve ser sobrecarregada essa exposição puramente histórica. A tarefa subsequente seria muito mais a de apontar para o significado do racionalismo ascético, apenas aflorado por este esboço, no que se refere ao conteúdo da ética sócio-política, ou seja, para o tipo de organização e de funções das comunidades sociais, do convitículo ao Estado. Em seguida, deviam ser analisadas as suas relações com o racionalismo humanístico,¹¹³ seus ideais de vida e suas influências culturais; e, mais adiante, suas relações com o desenvolvimento do empirismo filosófico e científico, com o desenvolvimento científico e cultural. Então, finalmente, poder-se-ia traçar o curso de sua transformação histórica, dos princípios medievais de uma ética secular para um puro utilitarismo, através das diversas ampliações do campo da religiosidade ascética. Somente então é que se poderia avaliar a medida do significado cultural do protestantismo ascético em relação a outros elementos componentes da cultura contemporânea.

Aqui apenas se tratou do fato e da direção de sua influência em apenas um, se bem que importante, ponto de seus motivos. Seria, todavia, necessário investigar mais adiante, a maneira pela qual a ascese protestante foi por sua vez influenciada em seu desenvolvimento e caráter pela totalidade das condições sociais,¹¹⁴ especialmente pelas econômicas. Isto porque, se bem que o homem moderno seja incapaz, mesmo dentro da maior boa vontade, de avaliar o significado de quanto as idéias religiosas influenciaram a cultura e os caracteres nacionais, não se pode pensar em substituir uma interpretação materialística unilateral por uma igualmente bitolada interpretação causal da cultura e da história. Ambos são igualmente viáveis,¹¹⁵ mas, qualquer uma delas, se não servir de introdução, mas sim de conclusão, de muito pouco serve no interesse da verdade histórica.¹¹⁶

Notas do Autor

INTRODUÇÃO

1. Aqui, como em alguns outros pontos, divirjo de nosso honrado mestre, Lujo Brentano (em seu trabalho citado mais adiante), principalmente com relação à terminologia, mas também quanto a questões de fato. Não me parece vantajoso reunir na mesma categoria coisas tão diferentes como a aquisição por botim e a aquisição pela direção de uma fábrica; e menos ainda designar todas as tendências à aquisição monetária como "espírito" do capitalismo, em contraposição a outros tipos de aquisição. A segunda sacrifica toda a precisão dos conceitos, e a primeira, a possibilidade de esclarecer a diferença específica entre o capitalismo ocidental e as outras formas de capitalismo. Também na *Philosophie des Geldes*, de Simmel, a economia monetária e o capitalismo estão por demais identificados, o que prejudica a sua análise concreta. Na obra de Werner Sombart, principalmente na segunda edição de seu trabalho mais importante, *Der Moderne Kapitalismus*, a diferença específica do capitalismo ocidental — pelo menos do ponto de vista de meu problema —, a organização racional do trabalho é fortemente encoberta por fatores genéticos, que têm estado presentes em toda parte do mundo.

2. Naturalmente, a diferença não pode ser concebida em termos absolutos. O capitalismo politicamente orientado (principalmente o fisco agrícola) da Antiguidade Mediterrânea e Oriental, e mesmo da China e da Índia, permitiu o desenvolvimento de empresas racionais e contínuas, cuja contabilidade — embora conhecida por nós apenas através de defeituosos fragmentos — teve, provavelmente um caráter racional. Além disso, o capitalismo aventureiro politicamente orientado tem estado intimamente associado ao capitalismo burguês, no desenvolvimento de bancos modernos, que, inclusive o Banco da Inglaterra, têm sua origem principalmente em transações de natureza política, muitas vezes relacionadas com a guerra. A diferença entre o caráter de Paterson, por exemplo, — um promotor típico — e o dos membros da diretoria do Banco, que deram o fundamento à sua política permanente e muito cedo se tornaram conhecidos como os "usurários puritanos de Grocer's Hall", é bastante característica. De forma semelhante, temos a aberração da política desse banco, dos mais sólidos no tempo da aventura do Mar do Sul (South Sea Bubble). Assim, ambos encobrem um ao outro. Mas a diferença está justamente nisso. Os grandes promotores e financistas não foram os criadores da organização racional do trabalho — isso em geral, e levando em conta as exceções individuais — como não o foram também esses outros representantes típicos do capitalismo financeiro e político, os judeus. Isto foi feito especificamente por um tipo diferente de pessoas.

3. Os restos de meu conhecimento de hebraico são também completamente inadequados.

4. Creio não ter que assinalar que isso não se aplica a tentativas como a de Karl Jaspers (em seu livro *Psychologie der Weltanschauungen*,

1919) ou da *Charakterologie* de Klages, e de estudos semelhantes que diferem do nosso em seu ponto de partida. Não há lugar aqui para uma crítica deles.

5. Alguns anos atrás, um eminente psiquiatra manifestou-me a mesma opinião.

CAPÍTULO I

1. Da volumosa bibliografia que se desenvolveu em torno desse ensaio, cito apenas as críticas mais compreensivas: (1) F. Rachfel, "Kalvinismus und Kapitalismus", *Internationale Wochenschrift für Wissenschaft, Kunst und Technik* (1909), N.º 39-43. Respondendo, meu artigo: "Antikritisches zum Geist des Kapitalismus", *Archiv für Sozialwissenschaft und Sozialpolitik* (Tübingen), XX, 1910. E ainda, a réplica de Rachfahl: "Nochmals Calvinismus und Kapitalismus", 1910, N.º 22-25 da *Internationale Wochenschrift*. Finalmente, meu "Antikritisches Schlusswort", *Archiv XXXI*. (Brentano, na crítica a ser citada aqui, evidentemente não conhecia essa última fase da discussão, pois que não se refere a ela). Nada incorporei nessa edição da polémica de certa forma infrutífera que mantive com Rachfel. É um autor que eu aliás admiro, mas que nessa oportunidade se aventurou num campo que ele ainda não dominou devidamente. Apenas acrescentei algumas referências suplementares de minha anticritica, e tentei, em novas passagens e notas de rodapé, tornar impossível qualquer futura interpretação errônea. (2) W. Sombart, em seu livro *Der Bourgeois*, título de *The Quintessence of Capitalism*, Londres, 1955), no qual devei voltar nas notas abaixo. E, finalmente, (3) Lujo Brentano, na parte II do apêndice de sua comunicação de Munique (na Academia de Ciências, 1913) sobre *Die Anfänge des Modernen Kapitalismus*, publicada em 1916. Também me referirei a essa crítica em notas especiais nos lugares adequados. Convido qualquer um que quisesse convencer-se por comparação que não omiti na revisão, nem mudei o significado, nem enfraqueci ou acrescentei opiniões materialmente muito diferentes, a qualquer sentença de meu ensaio que contivesse qualquer ponto essencial. Não houve oportunidade para isso, e, o desenvolvimento de minha exposição convencerá a quem quer que disso ainda duvide. Os dois autores citados por último envolveram-se numa disputa muito mais violenta entre si do que comigo. Considero a crítica de Brentano ao livro de Sombart, *Die Juden und das Wirtschaftsleben*, em muitos pontos bem fundamentada, mas muitas vezes muito injusta, mesmo se considerando que Brentano não tivesse compreendido muito bem a essência do problema dos judeus.

Recebi numerosas e valiosas sugestões de teólogos, com relação a esse estudo. A acolhida por parte deles tem sido geralmente amistosa e pessoal, a despeito das grandes diferenças de opinião em pontos particulares. Isso me agradou sobremaneira, pois não teria estranhado uma certa antipatia para com a maneira pela qual esses assuntos tiveram de ser tratados aqui. O que é valioso numa religião para o teólogo, não pode desempenhar um papel muito importante nesse estudo. Preocupamos-nos com problemas que, de um ponto de vista religioso, muitas

vezes constituem aspecto completamente superficiais e rudimentares da vida religiosa, mas que, precisamente porque eram superficiais e rudimentares, influenciaram poderosamente o comportamento externo.

Outro livro que, além de conter muitas outras coisas, constitui uma confirmação muito bem-vinda e um complemento a esse ensaio, é, na medida em que se preocupa com nosso problema, o importante trabalho de E. Troeltsch, *Die Soziallehren der christlichen Kirchen und Gruppen* (Tübingen, 1912). Trata da história da ética do Cristianismo ocidental, a partir de um ponto de vista muito compreensivo em sua formulação. Aqui encaminho o leitor para ele, para uma comparação geral, ao invés de referir-me a ele em pontos especiais. O autor está principalmente interessado nas doutrinas religiosas, enquanto eu me interessei mais em seus resultados práticos.

2. As exceções são explicadas, nem sempre, mas freqüentemente, pelo fato de as inclinações religiosas da força de trabalho de uma indústria serem naturalmente determinadas, numa primeira instância, por aquelas da localidade em que se situa a indústria, ou de onde provém a sua mão-de-obra. Essa circunstância muitas vezes altera a impressão dada à primeira vista por algumas estatísticas de filiação religiosa, por exemplo nas províncias do Reno. Além disso, os números apenas podem ser conclusivos se as ocupações individuais especializadas forem cuidadosamente separadas deles. Caso contrário, grandes empregadores podem muitas vezes ser agrupados com artesãos que trabalham isoladamente, na mesma categoria de "proprietários de empresas". Acima de tudo, deve-se frisar que o capitalismo plenamente desenvolvido do presente, especialmente no que diz respeito às camadas mais baixas da mão-de-obra, tornou-se independente de qualquer influência que a religião pudesse ter tido no passado. Mais adiante, voltarei a esse ponto.

3. Veja-se, por exemplo, Schell, *Der Kapitalismus als Prinzip des Fortschrittes* (Würzburg, 1897), pág. 31, V. Hertling, *Das Prinzip des Katholizismus und die Wissenschaft* (Freiburg, 1899), pág. 58.

4. Um dos meus alunos estudou o que, naquele tempo, era o material estatístico mais completo que se tinha sobre esse assunto: as estatísticas religiosas de Baden. Ver a respeito Martin Offenbacher, "Konfession und Soziale Schichtung", *Eine Studie über die wirtschaftliche Lage der Katholiken und Protestanten in Baden* (Tübingen e Leipzig, 1901), vol IV, parte V, do *Volkswirtschaftliche Abhandlungen der badischen Hochschulen*. Os fatos e números usados abaixo para ilustração, são todos retirados desse estudo.

5. Em 1895, por exemplo, havia em Baden o seguinte capital tributável disponível para o imposto sobre a renda:

Por 1.000 protestantes	954.000 marcos
Por 1.000 católicos	589.000 marcos

É verdade que os judeus, com mais de quatro milhões por mil, estavam francamente na frente dos outros. (Para maiores pormenores, ver Offenbacher, *op. cit.*, pág. 21).

6. Sobre esse ponto, consulte-se a discussão toda existente no estudo de Offenbacher.

7. Sobre esse ponto também Offenbacher apresenta uma evidência mais detalhada no que se refere a Baden, em seus dois primeiros capítulos.

8. Em 1895, a população de Baden tinha a seguinte composição: Protestantes, 37 por cento; Católicos 61,8 por cento; Judeus, 1,5 por cento. Os estudantes das escolas acima do sistema de ensino público obrigatório, repartem-se todavia da seguinte maneira (Offenbacher pág. 16):

Escolas	Protest.	Católicos	Judeus
"Ginásios" (<i>Gymnasien</i>)	43%	46%	9,5%
"Ginásios-Modernos" (<i>Realgymnasien</i>)	59%	31%	9%
"Escolas Modernas Superiores" (<i>Oberrealschulen</i>)	52%	41%	7%
"Escolas Modernas" (<i>Realschulen</i>) ...	49%	49%	11%
"Escolas Superiores Tradicionais" (<i>Höhere Bürgerschulen</i>)	51%	37%	12%
MÉDIA	48%	42%	10%

A mesma proporção pode ser observada na Prússia, na Bavária, no Württemberg, na Alsácia-Lorena e na Hungria. (Ver dados em Offenbacher, pág. 16 e seguintes).*

9. Vejam-se os números da nota precedente, que mostram a frequência de católicos nas escolas secundárias, cuja proporção é geralmente inferior à proporção de católicos na população geral, e somente a excede de 5% no caso das escolas preparatórias (principalmente para os estudos teológicos). Com referência à discussão subsequente, deve-se notar, além disso, que na Hungria, os filiados à Igreja Reformada chegam a exceder o índice protestante médio de frequência às escolas secundárias. (Ver Offenbacher, pág. 19, nota).

10. Provas disso podem ser encontradas em Offenbacher, pág. 54, e nas tabelas, no fim deste estudo.

11. Especialmente bem ilustradas por passagens dos trabalhos de Sir William Petty, a serem citados mais adiante.

12. A referência de Petty ao caso da Irlanda pode ser simplesmente explicada pelo fato de os protestantes apenas estarem envolvidos no papel dos terratenentes ausentes. Se ele tivesse querido ir mais além, ele teria

* N. dos T. Os *Gymnasien* eram escolas médias dedicadas principalmente a disciplinas da cultura clássica, os *Realgymnasien* às línguas modernas e às ciências, e, as *Oberrealschulen* e *Realschulen* eram escolas técnicas. (ver N. dos T. pág. 24).

estado errado, conforme se pode ver pelo caso dos Scotch-Irish.* As relações típicas entre o protestantismo e o capitalismo existiram na Irlanda como em outra parte. (Sobre o caso dos Escoceses, veja-se C. A. Hanna, *The Scotch-Irish*, dois vols., Putnam, Nova York).

13. Com isso não se quer dizer que esses últimos fatos não tiveram consequências extremamente importantes. Como mostrarei mais adiante, o fato de muitas seitas protestantes serem pequenas, e, conseqüentemente constituírem minorias homogêneas, como eram todos os calvinistas ortodoxos fora de Genebra e da Nova Inglaterra, mesmo onde estivessem de posse do poder político, teve um significado fundamental para o desenvolvimento de todo seu caráter, inclusive na sua maneira de participar da vida econômica. A migração de exilados de todas as religiões da Terra, Indianos, Árabes, Chineses, Sirios, Fenícios, Gregos e Lombardos, para outros países, como detentores das habilidades comerciais em áreas altamente desenvolvidas, tem sido um fenômeno universal e nada tem que ver com o nosso problema. Brentano, no ensaio a que me referirei seguidamente, *Die Anfänge des Modernen Kapitalismus*, apela para o testemunho de sua própria família. Contudo, banqueiros de origem estrangeira têm existido em todos os tempos e em todos os países, como tipos representativos da experiência e das relações comerciais. Não são peculiares ao moderno capitalismo, e sempre foram encarados com uma desconfiança ética pelos protestantes (como se poderá ver mais adiante). O caso de famílias protestantes, como os Muralt, Pestalozzi etc., que emigraram de Locarno para Zurique, era diferente. Elas não tardaram em identificar-se com um tipo especificamente moderno (industrial) de desenvolvimento capitalístico.

14. Cf. Offenbacher, *op. cit.*, pág. 58.

15. Observações muito boas das peculiaridades características das diversas religiões da Alemanha e da França, e a relação dessas a outros elementos culturais no conflito de nacionalidades na Alsácia, podem ser achadas no excelente estudo de W. Wittich, "Deutsche und Französische Kultur in Elsass", *Illustrierte Elsassische Rundschau* (1900, também publicado em separado).

16. Isso, evidentemente, só é verdade quando alguma possibilidade de desenvolvimento capitalístico existia na área em questão.

17. Sobre este ponto, veja-se por exemplo, Dupin de St. André, "L'ancienne église réformée de Tours. Les membres de l'église", Bull. de la Soc. de l'Hist. du Protest., 4, pág. 10. Aqui também, poder-se-ia, especialmente do ponto de vista católico, encarar o desejo de emancipação do controle eclesiástico e monástico como o motivo dominante. Mas, contra esse ponto de vista, opõe-se não só a opinião de contemporâneos (inclusive Rabelais), mas também, por exemplo, os escrúpulos de consciência dos primeiros sinodos dos Huguenotes (a saber, o 1.º Sinodo, C. partic. qu. 10, cf. Aymon, *Synod. Nat.*, pág. 10) sobre se um banqueiro pode tornar-se dirigente da Igreja; e, a despeito da própria posição de Calvino, as freqüentes discussões nos mesmos órgãos sobre a permissibilidade de receber juros, levantadas por mem-

* Protestantes da Irlanda do Norte, que ingressam nos EUA cf. H. U. Faulkner, *American Political and Social History* —, Nova York, 1939 F. S. Crofts and Co., pág. 47.

bro ultra-escrupulosos. Explica-se isso, em parte, pelo número de pessoas diretamente interessadas na questão; mas, ao mesmo tempo, o desejo de praticar a *usuraria pravitatis* sem a necessidade de confissão não poderia ter sido decisivo sozinho. O mesmo, como se verá mais adiante, ocorreu na Holanda. Explicitamente, isto significa que a proibição de juros na lei canônica não faz parte desta investigação.

18. Cf. Gothein, *Wirtschaftsgeschichte des Schwarzwaldes*, I, pág. 67.

19. Com relação a isso, vejam-se os breves comentários de Sombart (*Der Moderne Kapitalismus*, primeira edição, pág. 380). Mais tarde, sob a influência de um estudo de F. Keller (*Unternehmung und Mehrwert*, publicação da Gerroes Gesellschaft, n.º XII), que, apesar de muitas boas observações (que a esse respeito, entretanto, não constituem novidade), está abaixo do nível de outros trabalhos recentes de apologeticos católicos, Sombart, no que nessas partes eu considero de longe o aspecto mais fraco de suas obras maiores (*Der Bourgeois*), infelizmente endossou uma tese completamente insustentável, à qual me referirei no momento oportuno.

20. O simples fato de uma mudança de residência estar entre os meios mais efetivos de intensificar o trabalho já foi sobejamente demonstrado (ver acima nota 13). A mesma jovem polonesa, que em sua pátria não era libertada de sua preguiça tradicional por nenhuma chance de ganhar dinheiro, por mais tentadora que fosse, parece alterar toda a sua natureza e tornar-se capaz de realizações ilimitadas quando colocada na condição de trabalhador migrante num país estrangeiro. O mesmo se dá com os trabalhadores migrantes italianos. Que isso não seja de forma alguma inteiramente explicável em termos da influência educativa do ingresso num meio cultural mais elevado, é mostrado pelo fato da mesma coisa ocorrer onde o tipo de ocupação, como no trabalho agrícola, é exatamente o mesmo que no país de origem. Além disso, a acomodação em acampamentos de trabalho etc. pode envolver uma degradação do padrão de vida, que nunca seria tolerada no país de origem. O simples fato de trabalhar num meio diferente daquele ao qual se esteja acostumado rompe com a tradição e constitui uma força educativa. É quase desnecessário notar quanto do desenvolvimento econômico norte-americano resultou de tais fatores. Na Antiguidade, a diferença semelhante do exílio babilônico dos judeus é bastante notável, o mesmo tendo ocorrido com os persas refugiados na Índia. Mas no caso dos protestantes, como pode ser percebido pelas inegáveis diferenças entre a puritana Nova Inglaterra, o Maryland católico, o Sul episcopalino e o misto Rhode Island, a influência de sua crença religiosa desempenha claramente o papel de fator independente. O mesmo ocorreu na Índia com os Jaina.

21. É bem conhecida na maioria de suas formas como um Calvinismo ou um Zwinglianismo mais ou menos moderado.

22. Em Hamburgo, cidade quase inteiramente luterana, a única fortuna que remonta ao século XVII é a de uma conhecida família reformada (que me foi gentilmente indicada pelo professor, A. Wahl).

23. Assim, não constitui novidade que a existência dessa relação seja declinada aqui. Laveleye, Matthew Arnold, e outros já a perce-

beram antes. O que é novidade, ao contrário, é a sua completamente infundada negação. Nossa tarefa aqui é a de explicar a relação.

24. Naturalmente isso não significa que o Pietismo oficial, como outras tendências religiosas, não se tivesse oposto numa data ulterior, e de um ponto de vista patriarcal, a certas características progressistas do desenvolvimento capitalístico, como por exemplo, à transição da indústria doméstica para o sistema fabril. O que a religião encarava como um ideal, e o que constitui o resultado atual de sua influência sobre a vida de seus adeptos, devem ser claramente distinguidos, como frequentemente veremos no decurso de nossa discussão. Sobre a específica adaptação de pietistas ao trabalho industrial, tenho dado exemplos de uma fábrica da Vestefália em meu artigo "Zur Psychophysik der gewerblichen Arbeit", *Archiv für Sozialwissenschaft und Sozialpolitik*, XXVII, e em várias outras ocasiões.

CAPÍTULO II

1. A passagem final é de *Necessary Hints to Those That Would Be Rich* (Escrito em 1736, e publicado nas obras completas da edição Sparks, II, pág. 80); o resto é de *Advice to a Young Tradesman* (escrito em 1748, edição Sparks, II, págs. 87 e seguintes). Os gritos no texto são de Franklin.

2. *Der Amerikaniade* (Frankfurt, 1855), bem conhecido como sendo uma paráfrase imaginária das impressões de Lenau sobre os Estados Unidos. Como obra de arte, o livro seria dificilmente desfrutável hoje em dia, mas é incomparável como documento sobre as (a esta altura já superadas) diferenças entre a mentalidade alemã e a norte-americana, e até, poder-se-ia dizer, do tipo de vida espiritual que, apesar de tudo, manteve-se comum a todos os alemães, tanto protestantes como católicos, desde o tempo do misticismo alemão da Idade Média, em contraposição aos valores capitalistas da ação do Puritanismo.

3. Sombart usou essa citação como *motto* da seção de seu estudo, que trata da gênese do capitalismo (*Der Moderne Kapitalismus*, primeira edição, I, pág. 193. Ver também pág. 390).

4. Isso, obviamente, não quer dizer, nem que Jacob Fugger fosse um homem moralmente indiferente ou irreligioso, nem que a ética de Benjamin Franklin fosse completamente submetida às citações acima. Dificilmente se necessita das citações de Brentano (*Die Anfänge des Modernen Kapitalismus*, págs. 150 e segs.) para proteger esse conhecido filantropo, do mal-entendido que Brentano parece atribuir-me. O problema é justamente o contrário: como poderia um filantropo desse calibre vir a escrever essas frases peculiares (cuja forma específica Brentano esqueceu de reproduzir) à maneira de um moralista?

5. Esta é a base da nossa divergência de Sombart na análise desse problema. Seu significado prático, bastante considerável, será esclarecido mais adiante. Antecipando, porém, cabe notar que Sombart de maneira alguma negligenciou esse aspecto ético do empreendedor capitalista. Mas, do seu ponto de vista do problema, ele aparece como

um resultado do capitalismo, enquanto, para as nossas finalidades, tivemos de adaptar a hipótese contrária. Uma posição final somente poderá ser tomada ao término da investigação. Para analisar o ponto de vista de Sombart, vejamos as págs. 357, 380 etc. da obra citada. Seu raciocínio relaciona-se aqui com a brilhante análise formulada pelo capítulo final da *Philosophie des Geldes*, de Simmel. Da polêmica que ele suscitou contra mim em seu *Der Bourgeois*, falarei mais tarde. Neste ponto, qualquer discussão mais profunda deve ser suspensa.

6. "Convenci-me de que a verdade, a sinceridade e a integridade nas relações entre os homens eram da máxima importância para a felicidade da vida; e tomei resoluções por escrito, que ainda permanecem em meu diário para a prática cotidiana enquanto eu viver. A revelação, na realidade, não teve tanta influência sobre mim como tal; mas, eu mantive a opinião de que, apesar de que certas ações pudessem não ser más por serem proibidas por ela, ou boas porque por ela impostas, essas ações provavelmente poderiam ser proibidas, porque eram más para nós, ou impostas, porque benéficas para nós em sua própria natureza, levando em conta todas as circunstâncias das coisas". *Autobiography* (ed. F. W. Pine, Henry Holt, Nova York, 1916) pág. 112.

7. "Daí por diante, eu me retirei o quanto pude e comecei a trabalhar nele" — no projeto de uma livraria que ele iniciara — "como um esquema de um número de amigos, que me pediram que eu o propusesse aqueles que se julgavam amantes da leitura. Deste modo, meus negócios foram avante sem dificuldades, e assim sempre agi da mesma forma depois; e, em virtude dos meus frequentes êxitos, posso recomendá-lo calorosamente. Este pequeno sacrifício de tua vaidade será mais tarde amplamente repago. Se se mantiver por um momento incerto a quem deva ser atribuído o mérito, alguém mais desocupado do que tu será encorajado a assumi-lo, e então, mesmo a inveja estará disposta a fazer-te justiça, recolher os atributos em questão e restaurá-los a seu legítimo proprietário". *Autobiografia*, pág. 140.

8. Brentano (*op. cit.*, págs. 125, 127, nota I) toma essa observação como pretexto de crítica à discussão ulterior desta "racionalização e disciplina" à qual o ascetismo secular sujeitou os homens. Isso, diz ele, constitui uma racionalização no sentido de um modo de vida irracional. Ele está, com efeito, bastante certo. Uma coisa nunca é irracional por si mesma, mas de um particular ponto de vista racional. Para o incrêdo, qualquer modo de vida religioso é irracional; para o hedonista, todo padrão ascético, qualquer que ele seja, quando relacionado a seus valores básicos, segundo os quais o racional é opor-se ao ascetismo. Se esse ensaio chegar a representar alguma contribuição, esta será a de ressaltar a complexidade do conceito, apenas aparentemente simples, de racionalidade.

9. Em resposta à longa, e muitas vezes descuidada, apologia que Brentano faz a Franklin (*Die Anfänge des modernen Kapitalismus*, págs. 150 e segs.) cujas qualidades éticas eu teria mal interpretado, apenas remeto a essa constatação, que teria sido suficiente, em minha opinião, para tornar aquela apologia supérflua.

10. Aproveito este ensejo para inserir algumas observações anti-críticas em antecipação ao argumento central. Sombart (*Der Bourgeois*, München e Leipzig 1913) faz a insustentável alegação de que essa

"ética" de Franklin é uma repetição, palavra por palavra, de alguns escritos daquele grande e versátil gênio da Renascença, Leon Battista Alberti, que, além de tratados teóricos de matemática, escultura, pintura, arquitetura e do amor (pessoalmente, ele odiava as mulheres), escreveu uma obra de quatro volumes sobre as atividades do lar (*Della Famiglia*). (Infelizmente, na ocasião em que redigia este trabalho, não me foi possível achar a edição de Mancini, mas apenas a mais velha, de Bonucci). As expressões de Franklin estão transcritas acima, palavra por palavra. Onde estão porém as passagens correspondentes em Alberti, especialmente a máxima "tempo é dinheiro", que encabeça o trecho, e a exortação que a completa? A única passagem, pelo que sei, que possui a mínima semelhança pode ser encontrada no fim do primeiro livro do *Della Famiglia* (ed. Bonucci, II, pág. 353), onde Alberti fala, em termos muito gerais, do dinheiro como *nervus rerum* da casa familiar, que deve por isso ser tratado com especial cuidado, à maneira do que é recomendado por Catão no *De Re Rustica*. Qualificar Alberti, que era muito orgulhoso de sua descendência de uma das mais ilustres famílias de cavaleiros de Florença (*Nobilissimi Cavalieri, opus cit.*, págs. 213, 228, 247 etc.), como homem de sangue mestiço, cheio de inveja pelas famílias nobres por causa de seu nascimento ilegítimo, que não era, entretanto, nem um pouco desqualificável socialmente, e, excluí-lo como a um burguês da associação com a nobreza, é bastante incorreto. É verdade que é peculiar a Alberti a preconização de amplas empresas como as únicas dignas de uma *nobile è onesta famiglia* e de um *libero è nobile animo* (pág. 209), e carecedoras de menos trabalho (cf. *Del Governo della Famiglia*, IV, pág. 55 e também a edição para os Pandolfini, pág. 116). Por isso a melhor é uma espresca distribuidora de lã e seda, e também a regulamentação ordenada e rígida da economia doméstica, através da limitação dos gastos à renda. Esta é a *santa masserizia*, que é, assim, primariamente, um princípio de manutenção, um padrão de vida, e não de aquisição (como ninguém melhor do que Sombart o teria entendido). Da mesma forma, na discussão da natureza do dinheiro, sua preocupação com a administração de fundos de consumo (dinheiro ou *possessioni*), separada da do capital; tudo isso transparece da expressão posta na boca de Gianozzo. Ele recomenda, como proteção contra a incerteza da *fortuna*, o hábito prematuro da atividade contínua, que é também (págs. 73-4) a única saudável a longo prazo, *in cose magnifiche è ample*, e a fuga à preguiça, que sempre põe em perigo a posição do indivíduo no mundo. Daí seu minucioso estudo de um comércio adequado no caso de mudança da fortuna (o que não impede que todas as *opera mercenaria*, sejam inadequadas *op. cit.*, I, pág. 209). Sua idéia de *tranquillità dell'animo** e sua forte tendência para o *lathè biosas* epicurista (*vivere a sè stesso*, pág. 262); especialmente seu desamor a qualquer trabalho (pág. 258), como fonte de intranquilidade, de inimizades, e de envolvimento em ações desabonadoras; o ideal de vida numa casa de campo; a alimentação de sua vaidade através da lembrança de seus ancestrais; e, seu tratamento da honra da família

* N. dos T. Esquece-ta de ter vivido.

(que, em virtude disso deveria manter unida sua fortuna, à maneira florentina, e não dividi-la) como padrão e ideal decisivos — todas essas coisas teriam sido consideradas pecaminosa idolatria da carne aos olhos de qualquer puritano, e, aos de Benjamin Franklin, a expressão de incompreensível insensatez aristocrática. Note-se, além disso, a alta consideração pelas obras literárias (pois a palavra *indústria* é aplicada principalmente ao trabalho científico e literário) como as que mais valor possuem para o esforço do homem. Além disso, a expressão da *masserizia*, no sentido de "orientação racional da economia doméstica", como meio de viver independentemente dos outros e evitar a pobreza, é geralmente posta apenas na boca do iletrado Gianozzo como sendo de igual valor. Assim, a origem desse conceito, que advém (ver abaixo) da ética monástica, pode ser remontada a um velho padre (pág. 249).

Compare-se agora tudo isso com a ética e a maneira de viver de Benjamin Franklin, e especialmente com a de seus ancestrais puritanos; os trabalhos do literato renascentista endereçados à aristocracia, com os de Franklin endereçados à baixa classe média (especialmente aos comerciantes), e com os panfletos e sermões dos puritanos, a fim de compreender-se a profundidade da diferença. O racionalismo econômico de Alberti, em toda parte baseado em citações de autores da Antiguidade, relaciona-se invariavelmente de perto ao tratamento dos problemas econômicos dado nos trabalhos de Xenofonte (que ele não conhecia), de Catão, Varro, e Columella (os quais ele cita todos), sendo que a *aquisição* como tal, especialmente em Catão e Varro, é realçada de uma maneira diferente da que é achada em Alberti. Além disso, os muito ocasionais comentários de Alberti sobre o uso dos *fattori*, sua divisão do trabalho e disciplina, sobre a falibilidade dos camponeses etc., soam realmente como se a sabedoria caseira de Catão fosse proveniente do campo da velha economia doméstica escravocrata, e aplicada ao do trabalho livre na indústria doméstica e no sistema de arrendamento agrícola. Quando Sombart (cuja referência à ética estóica é bastante equivocada) vê o racionalismo econômico "desenvolvido até as suas mais longínquas conclusões" já no tempo de Catão, ele não está, com uma devida interpretação, inteiramente errado. É possível unir o *diligens pater familias* dos romanos ao ideal de *massajo* de Alberti sob uma única categoria. É uma das principais características de Catão o fato de uma área cultivada ser valorizada e julgada como um objeto para o investimento de fundo de consumo. O conceito de *indústria*, por outro lado, possui uma outra conotação, em virtude de influência cristã. E nisso reside justamente toda a diferença. Na concepção de *indústria* que se origina no ascetismo monástico e que foi desenvolvida por autores monásticos, encontra-se o germe de um *ethos*, que foi mais tarde desenvolvido plenamente no asceticismo secular do protestantismo. Daí, como teremos o ensejo de observar seguidamente, a relação entre ambos, que entretanto está menos perto da doutrina eclesiástica oficial de São Tomás, do que dos éticos mendicantes de Siena e Florença. Em Catão, e também nos próprios escritos de Alberti, esse *ethos* permanece ausente; para ambos é um assunto de sabedoria cotidiana e não de ética. Em Franklin também há uma tendência utilitária. Mas, a dimensão ética do sermão ao jovem comerciante não pode passar despercebida, e nisto é que se encontra o traço característico. Uma

falta de cuidado no emprego do dinheiro equivale para ele a um crime contra o capital embrionário, e portanto a uma falha moral.

Uma relação interna entre ambos (Alberti e Franklin) existe de fato apenas na medida que Alberti, que Sombart designa como piedoso, mas que, na realidade, se bem que tivesse recebido os sacramentos e gozado dos benefícios de Roma, como tantos humanistas, não fez qualquer uso (exceto em duas passagens inteiramente inexpressivas) de motivos religiosos para justificar a maneira de vida que ele recomenda, ao passo que Franklin, por seu lado, também não relacionou suas recomendações econômicas a concepções religiosas. O utilitarismo verificável na preferência de Alberti pela manufatura da lã e seda, e também o utilitarismo social mercantilista de que "haveria emprego para muita gente" (cf. Alberti, *op. cit.*, pág. 292) é nesse campo, pelo menos formalmente, a única justificação tanto para um como para o outros. As discussões de Alberti sobre esse assunto constituem um excelente exemplo da espécie de racionalismo econômico que realmente existia como reflexo de condições econômicas, nos trabalhos de autores interessados puramente na "coisa como valor em si", em toda parte e em todos os tempos; no classicismo chinês, na Grécia e em Roma, não menos do que no Renascimento e na época do Iluminismo. Não há dúvida de que, assim como na Antiguidade, com Catão, Varro e Columella também aqui com Alberti e outros do mesmo tipo, especialmente na doutrina de *indústria*, desenvolveu-se poderosamente uma espécie de racionalidade econômica. Mas, como poderá alguém acreditar que dessa *teoria* literária pudesse surgir uma força revolucionária, inteiramente comparável à maneira pela qual uma crença religiosa era capaz de estabelecer as sanções de salvação e perdição no preenchimento de um modo de vida (neste caso metodicamente racionalizado) particular? Como poderia ser encarada, se comparada com ela, uma racionalização da conduta realmente orientada religiosamente, fora dos puritanos de qualquer denominação, pode ver-se no caso dos Jainas, dos Judeus, de certas seitas ascéticas da Idade Média, dos "Irmãos" da Boêmia (ramo do movimento hussita), dos Skoptsi e dos Stundistas na Rússia, e das numerosas ordens monásticas, por mais que elas difiram umas das outras.

O principal ponto da diferença (antecipando-nos na discussão) está no fato de uma ética baseada na religião prever certas sanções psicológicas (não de caráter econômico) referentes à manutenção da atitude prescrita por ela, sanções que, enquanto permanecer viva a crença religiosa, são altamente eficientes, e que simples sabedorias cotidianas como a de Alberti não têm a seu dispor. Somente na medida que essas sanções têm eficiência, e, acima de tudo, na direção na qual elas atuam, que é muitas vezes bastante diferente da doutrina dos teólogos, é que uma ética desse tipo ganha uma influência independente sobre a conduta da vida, e dessa forma, sobre a ordem econômica. É este, falando francamente, o ponto fundamental de todo esse ensaio, que eu não esperava ver tão despercebido.

Mais tarde, irei falar dos moralistas teólogos da baixa Idade Média, que eram relativamente simpáticos ao capital (especialmente Antônio de Florença e Bernardo de Siena), que também foram bastante mal interpretados por Sombart. De qualquer forma, importa ver que Alberti

não pertencia a esse grupo. Do pensamento monástico somente veio a tomar o conceito de *indústria*, sem se importar com os elos intermediários. Alberti, Pandolfini, e os demais de sua espécie são representantes daquela atitude que, a despeito de toda obediência externa, era internamente emancipada da tradição da Igreja. Com toda a sua semelhança à ética cristã do tempo, na realidade, equivalia de maneira ampla ao caráter pagão da Antiguidade, que Brentano acha que omiti, na sua significação para o desenvolvimento do moderno pensamento econômico (e também da moderna política econômica). Que eu não trato da sua influência aqui, é bem verdade. Isto estaria deslocado num estudo sobre a Ética Protestante e o Espírito do Capitalismo. Mas, como poderá ser notado numa relação diferente, longe de negar a sua significação, tive, e por boas razões, ainda mantenho a opinião de que sua esfera e direção de influência foram completamente diversas das da ética protestante (cuja ascendência espiritual, de uma influência prática que não é pequena, pode ser encontrada nas seitas e nas éticas de Wyclif e Huss). Não foi o tipo de vida da burguesia ascendente que foi influenciado por essa outra atitude, mas a política dos estadistas e príncipes; e essas duas linhas de desenvolvimento parcialmente, mas de modo algum sempre, convergentes deveriam ser mantidas, para efeito de análise, perfeitamente distintas. No que se refere a Franklin, seus panfletos de conselhos aos homens de negócios, atualmente usados como textos de leitura escolar nos Estados Unidos, pertencem de fato à categoria de obras que influenciaram a vida prática, muito mais do que o grande livro de Alberti, que quase não se tornou conhecido fora dos círculos instruídos. Além disso, expressamente o classifiquei como um homem que viveu fora da influência direta da visão puritana da vida, que entrementes se apagara substancialmente, da mesma forma que todo o Iluminismo inglês, cujas relações com o Puritanismo foram muitas vezes realçadas.

11. Infelizmente, Brentano (*op. cit.*) incluiu todo tipo de procura do lucro, pacíficas ou belicosas, numa única categoria, erigindo em seguida como critério específico de procura do lucro capitalista (em confronto, por exemplo com o tipo feudal), o anseio por dinheiro (ao invés de territórios). Ele não apenas se recusou a fazer qualquer diferenciação mais profunda, que seria a única capaz de levar a uma concepção clara, como levantou contra o conceito de "espírito" do (moderno) capitalismo, que havíamos delineado para os nossos propósitos, a incompreensível (pelo menos para mim) objeção de que ele já inclui em suas premissas o que pretende ver provado.

12. Veja-se a respeito as, em todo sentido, excelentes observações de Sombart, no *Die deutsche Volkswirtschaft im 19 ten Jahrhundert*, pág. 123. Em geral, não preciso destacar, se bem que os estudos subsequentes se baseiem em seus pontos de vista fundamentais em trabalhos muito mais antigos, quanto eles devem em seu desenvolvimento à mera existência dos importantes trabalhos de Sombart, com suas formulações precisas inclusive, ou, quem sabe, especialmente, nas ocasiões em que elas enveredam por um caminho diferente do nosso. Até aqueles que se sentem continua e decisivamente em desacordo com as opiniões de Sombart, rejeitando muitas de suas teses, têm o dever de fazê-lo apenas depois de um estudo acurado da sua obra.

13. Evidentemente, não se pode entrar aqui na questão da localização desses limites, nem na avaliação da conhecida relação entre os altos salários e a alta produtividade do trabalho, sugerida pela primeira vez por Brassey, formulada e defendida teoricamente por Brentano, e tanto histórica, como teoricamente por Schulze-Gaevernitz. A discussão foi recentemente reaberta pelos penetrantes estudos de Hasbach (*Schmollers Jahrbuch*, 1903, págs. 385-391 e 417 e seguintes), e não foi ainda definitivamente resolvida. Para nós aqui, basta atentar para o fato que não é, nem pode ser posto em dúvida por quem quer que seja, que baixos salários e lucros elevados, salários baixos e oportunidades favoráveis ao desenvolvimento industrial, não são simplesmente idênticos, que aquilo que geralmente se qualifica de adestramento para a cultura capitalista, e com ele a viabilidade do capitalismo como sistema econômico não se concretizam através de simples mecanismos financeiros. Todos os exemplos são puramente ilustrativos.

14. O estabelecimento, mesmo de indústrias capitalísticas, em consequência, muitas vezes não tem sido possível sem amplos movimentos migratórios a partir de áreas de cultura mais antigas. Por mais corretas que sejam as observações de Sombart sobre a diferença entre a habilidade pessoal e os segredos comerciais do artesão, e a moderna técnica científica e objetiva, na época do surgimento do capitalismo, a diferença dificilmente existia. Com efeito, as assim chamadas qualidades éticas do trabalhador capitalístico (e até certo ponto também do empregador), muitas vezes possuíam um valor quase idêntico à aptidão do artesão, cristalizada numa tradição de centenas de anos. É até a indústria atual não é ainda, de maneira alguma, inteiramente independente, em sua escolha na locação, de tais qualidades da população, adquiridas por uma longa tradição e por uma educação de intenso labor. Ela é característica dos preconceitos científicos da atualidade, nos quais essa dependência, quando observada, é atribuída a qualidades raciais congênitas, em vez da tradição e da educação, o que é, em minha opinião, de validade muito duvidosa.

15. Veja-se meu "Zur Psychophysik der gewerblichen Arbeit", *Archiv für Sozialwissenschaft und Sozialpolitik*, XXVIII.

16. As observações subsequentes podem ser mal interpretadas. A tendência de um conhecido tipo de homens de negócios de usar a crença de que "a religião deve ser mantida para o povo" para os seus próprios fins, e a anterior e comum boa vontade de um grande número, especialmente do clero luterano, em oferecer-se como colaboradores da política por simpatia geral à autoridade, quando queriam condenar a greve como pecado e os sindicatos como promotores de cupidez, tudo isso são coisas com as quais nosso problema nada tem que ver. Os fatores discutidos no texto não se referem a fatos ocasionais, mas sim a fatos muitos comuns, que como veremos, continuamente se repetem de forma típica.

17. *Der Moderne Kapitalismus*, primeira edição, I, pág. 62.

18. *Idem*, pág. 195.

19. É claro que aqui se trata da moderna empresa racional, peculiar ao Ocidente, e não do tipo de capitalismo espalhado pelo mundo através de três mil anos, da China, Índia, Babilônia, Grécia, Roma e Florença ao presente, desenvolvido por usurários, empreiteiros mili-

tares, comerciantes em postos oficiais, administradores de impostos, grandes mercadores, e finalmente magnatas financeiros. Veja-se a respeito a Introdução.

20. A hipótese assim, de modo algum se justifica *a priori*, eis o que desejo realçar aqui, ou seja que: de um lado, a técnica da empresa capitalista, e, do outro, o espírito do trabalho profissional que dá ao capitalismo sua energia expansiva, devem ter tido suas raízes originais nas mesmas classes sociais. O mesmo ocorre com as relações sociais das crenças religiosas. O calvinismo foi historicamente um dos agentes educacionais do espírito do capitalismo. Mas, nos Países Baixos, os grandes interesses monetários não eram, por razões que serão discutidas mais adiante, predominantemente de partidários do Calvinismo, mas sim dos Arminianos. A média e a pequena burguesia ascendente, nas quais eram recrutados a maioria dos empreendedores, eram em sua maioria, aí como alhures, típicos representantes, tanto da ética capitalista, como da religião calvinista. Isso, porém, corresponde amplamente ao exposto nessa nossa tese, segundo a qual sempre houve grandes banqueiros e mercadores, mas que uma organização capitalística racional do trabalho industrial só veio a ocorrer com a transição da Idade Média para os tempos modernos.

21. Sobre esse ponto, veja-se a boa dissertação de Zurique, de J. Maliniak (1913).

22. Esse quadro foi integrado num tipo ideal a partir das condições encontradas em diversos ramos industriais e em lugares diferentes. Para o propósito de ilustração em que ele é utilizado aqui, não se reveste de maior importância o fato de o processo não ter ocorrido em qualquer um dos exemplos que temos em mente, precisamente da maneira por nós descrita.

23. Por essa razão, entre outras, não é por acaso que esse primeiro período de incipiente racionalismo (econômico) na indústria alemã foi acompanhado por um certo número de outros fenômenos, por exemplo, a catastrófica degradação do gosto no estilo dos artigos de uso cotidiano.

24. Isso não deve ser entendido como uma defesa da opinião de que mudanças no suprimento de metais preciosos não têm importância econômica alguma.

25. Isso apenas se refere ao tipo de empreendedor (homem de negócios) que é o objeto de nosso estudo, e não a um tipo médio qualquer. Sobre o conceito desse tipo ideal, veja-se o meu trabalho no *Archiv für Sozialwissenschaft und Sozialpolitik*, XIX, n.º 1.

26. Este é provavelmente o lugar mais apropriado para tecer algumas considerações sobre o ensaio de F. Keller já citado (volume 12 das publicações da Görres-Gesellschaft) e sobre as observações de Sombart (*Der Bourgeois*) que se lhe seguem, na medida que eles são significativos neste contexto. É praticamente inconcebível que um autor possa criticar um estudo em que a proibição canônica do juro não é mencionada (a não ser numa observação incidental sem relação alguma com o argumento geral), na suposição de que essa proibição do juro, que tem paralelos em quase todas as éticas religiosas do

mundo, seja considerada como o decisivo critério de diferenciação entre as éticas católica e protestante. Só se pode realmente criticar algo que já tenha sido lido, ou a opinião daquilo que, uma vez lido, não tenha sido esquecido. A campanha contra a *usuraria pravitatis* surge tanto entre os huguenotes, como na História da Igreja holandesa do século XVI; os lombardos, isto é, os banqueiros, eram muitas vezes excluídos da comunhão em virtude desse fato (cf. Capítulo I, nota 17). A atitude mais liberal de Calvino (que não evitou, todavia, a inclusão do regulamento contra a usura do primeiro plano das ordenações) só triunfou definitivamente com Salmásio. Assim, a diferença não repousa neste ponto, muito pelo contrário. São, porém, ainda piores as opiniões do autor sobre esse ponto. Comparadas aos trabalhos de Funck e de outros especialistas católicos (que ele não levou, em minha opinião, na consideração que lhes é devida) e às investigações de Endelmann, que, por mais obsoletas atualmente, em alguns pontos ainda permanecem fundamentais, elas não deixam de causar uma penosa impressão de superficialidade. Para estar certo, Keller se absteve de excessos do tipo das observações de Sombart (*Der Bourgeois*, pág. 321), como aquela em que se observa como os "piedosos cavalheiros" Bernardo de Siena e Antônio de Florença "desejavam incentivar o espírito de empresa por todos os meios possíveis", isto é, que eles, da mesma forma que quase todos os atingidos pela proibição do juro, interpretavam-na de forma a eximir dela o que poderíamos chamar de investimento produtivo do capital. De passagem, pode-se mencionar o fato de Sombart, de um lado, colocar os romanos entre os povos heróicos, e de outro, o que para seu trabalho com um todo constitui uma contradição incrível, encara o racionalismo econômico como algo que foi desenvolvido até as suas últimas conseqüências por Catão (pág. 267); pode ser mencionado como um sintoma de que esse é um livro com uma tese, no pior sentido.

Ele também deturpou completamente o significado da proibição do juro. Isso não pode ser discutido aqui pormenorizadamente. Houve um tempo em que ela fora muitas vezes exagerada, depois fortemente subestimada, e agora, numa era que produz milionários tanto católicos, como protestantes, foi invertida para fins apologéticos. Como se sabe, ela só foi abolida, apesar da autoridade bíblica, por ordem da Congregação do Santo Ofício, no século passado, e mesmo então indiretamente, em termos de *temporum ratione habita*, com a proibição dos confessores de aumentar suas penas por questões de *usuraria pravitatis*, ainda que nenhuma declaração de obediência fosse abandonada no caso em que ela pudesse ser restabelecida. Qualquer um que tenha feito um cuidadoso estudo da história extremamente complicada da doutrina, não pode considerar, tendo em vista as infinitas controvérsias a seu respeito, por exemplo, a justificação da compra de ações, o desconto de letras e vários outros contratos (e, acima de tudo, levando em consideração a ordem da Congregação do Santo Ofício, citada acima, referente a um empréstimo municipal) que a proibição do juro somente se aplicava a empréstimos de emergência, nem que tinha por intenção a preservação do capital, ou mesmo que fosse de alguma ajuda para a empresa capitalista (pág. 25). A verdade é que a Igreja só veio

a reconsiderar a proibição do juro relativamente tarde. No tempo em que isso ocorreu, as formas de investimento puramente comercial não eram empréstimos a juro fixo, mas a *faenus nauticum*, a *commenda*, a *societas maris*, e o *dare ad proficuum de mari* (um empréstimo no qual as partes de lucro e perda eram ajustadas de acordo com o risco), e eram, considerando o caráter do lucro sobre empréstimos em empresa produtiva, necessariamente desse tipo. Esses não eram (a não ser para um pequeno número de rigorosos canonistas) sujeitos à proibição, mas, quando o investimento numa taxa de juro e desconto tornou-se possível e costumeiro, a primeira espécie de empréstimo também encontrou vexatórias dificuldades de partes da proibição, que levaram a várias medidas drásticas das corporações de mercadores (como as listas negras, por exemplo). Contudo, o tratamento da usura pelos canonistas era, de modo geral, puramente legal e formal, e certamente livre da tendência de proteger o capital, que lhes foi imputada por Keller. Finalmente, na medida que qualquer atitude para com o capitalismo como tal pode ser verificada, os fatores decisivos foram: de um lado, uma hostilidade tradicional, desarticulada ao extremo, contra o crescente poder do capital que era impessoal, e por isso mesmo não imediatamente sujeito ao controle ético (como já se pode perceber no pronunciamento de Lutero sobre os Fuggers e o ramo bancário); e, do outro, a necessidade de acomodação às necessidades práticas. Mas, não podemos discutir isso, pois, como já foi dito, a proibição da usura e seu destino podem ter um significado dos mais sintomáticos para nós, e isso num grau apenas limitado.

A ética econômica dos Scotistas, e especialmente de certos teólogos mendicantes do século XIV, principalmente Bernardo de Siena e Antônio de Florença, ou seja de monges dotados de um tipo especificamente racional de ascetismo, indubitavelmente merece um tratamento à parte, e não pode ser tratada incidentalmente em nossa discussão. Caso contrário, ver-me-ia forçado aqui a antecipar o que tenho a dizer em minha discussão da ética econômica do Catolicismo e de suas relações positivas com o capitalismo. Esses autores tentam, e nisso antecipam alguns dos jesuítas, apresentar o lucro do comerciante como uma recompensa de sua *industria*, e assim, como algo de eticamente justificável. (É claro que mesmo Keller não pode desejar mais do que isso).

O conceito e a aprovação da *industria* origina-se, em última análise, da ascese monástica, e, provavelmente também da idéia da *masserizia*, que Alberti, como ele mesmo declara através da boca de Gianozzo, recebe de fontes eclesiásticas. Mais adiante, falaremos de maneira mais completa do sentido em que a ética monástica precedeu as denominações secularmente ascéticas do protestantismo. Na Grécia, entre os Cínicos, como se pode ver em inscrições tumulares do fim da era helenística, e, num contexto completamente diferente, no Egito, houve sugestões de idéias semelhantes. Mas, o que para nós é o mais importante está inteiramente ausente tanto aqui como em Alberti. Como veremos mais adiante, a concepção caracteristicamente protestante da prova da salvação do indivíduo, a *certitudo salutis* numa vocação, guarnecia as sanções psicológicas com essa crença religiosa subjacente à *industria*. Esta, porém, não podia ser fornecida pelo catolicismo, pois

os seus caminhos para a salvação eram diferentes. Como efeito, esses autores estão preocupados com uma doutrina ética, e não com motivos para a ação prática, dependente do desejo de salvação. Além disso, eles estão, como é fácil de perceber, preocupados com concessões à necessidade prática, e não, como o estava o ascetismo secular, com deduções de postulados religiosos fundamentais. (Por coincidência, Antônio e Bernardo sabiam disso, há tempos atrás, mais do que Keller). E mesmo essas concessões permaneceram um objeto de controvérsia até o presente. Isto não impede, todavia, que o significado sintomático dessas concepções monásticas não seja, de modo algum, de pequena monta.

Contudo, as verdadeiras raízes da ética religiosa que determinou a moderna concepção de vocação encontram-se nas seitas e nos movimentos heterodoxos, principalmente em Wyclif. A tal ponto que Brodnitz (*Englische Wirtschaftsgeschichte*), achando a sua influência tão grande, que não deixou mais nada de original no Puritanismo, superestima grandemente a sua influência. Tudo isso não pode ser tratado aqui. Por isso, só poderemos discutir aqui se, e em que medida, a ética cristã da Idade Média tinha de fato preparado o caminho para o espírito do capitalismo.

27. As palavras *μηδὲν ἀπελπίζοντες** (Lucas VI 35) e a tradução da Vulgata, *nil inde sperantes*, são consideradas (de acordo com A. Merx) como sendo uma corruptela de *μηδὲνα ἀπελπίζοντες*** (ou *ne minem desperantes*), e assim recomendam a concessão de empréstimos a todos os semelhantes, inclusive aos pobres, sem fazer referência alguma a juros. A passagem *Deo placere vix potest* é agora considerada como sendo de origem ariana (o que aliás não faz diferença alguma para as nossas discussões).

28. O modo pelo qual foi alcançado um compromisso com a proibição da usura é mostrado, por exemplo, no livro I, capítulo 65, dos estatutos da *Arte di Calimala* (da qual apenas possuo atualmente a edição italiana em Emiliani-Guidici, *Stor. dei Com. Ital.*, III, pág. 246). "*Procurino i consoli con quelli frati, che parrà loro, che perdono si faccia e come fare si possa il meglio per l'amore di ciascuno, del dono, merito o guiderdono, ovvero interesse per l'anno presente e secondo che altra volta fatto fue*". É este, pois, um meio da guilda assegurar-se da isenção para os seus membros, de acordo com as suas posições oficiais, e sem desafio à autoridade. As sugestões que se seguem, assim como a idéia imediatamente anterior de contabilizar todos os juros e lucros como presentes, são muito característicos da atitude amoral para com o lucro sobre o capital. Até hoje lutam as bolsas de valores contra os corretores que retêm a diferença entre o preço mais alto e o preço atual de venda, o que corresponde muitas vezes aos protestos contra aqueles que arrazoavam diante da corte eclesiástica com a *exceptio usurariae pravitatis*.

* N. dos T. "de nada desesperando".

** N. dos T. "a ninguém desesperando".

CAPÍTULO III

1. Entre as línguas antigas, apenas o hebraico possui um conceito semelhante. Principalmente na palavra מלאכה*, que é usada na definição de funções sacerdotais (Exod. XXXV. 21; Neh. XI. 22; Chron. IX. 13; XXIII. 4; XXVI. 30), de atividades a serviço do rei (especialmente em I Sam. VIII. 16; I Chron. IV. 23; XXIX. 6), do serviço de um funcionário oficial (Esther III. 9; IX. 3), de um supervisor do trabalho (2 Reis XII. 12), de um escravo (Gen. XXXIX. 11), do trabalho no campo (I Chron. XXVII. 26), de artesãos (Exod. XXXI. 5; XXXV. 21; Reis VII. 14), de comerciantes (Salmo CVII. 23), e para atividades seculares de qualquer espécie no trecho Sirach XI. 20, a ser

discutido mais adiante. A palavra origina-se da raiz לאך**, enviar, assim equivalendo originalmente a uma tarefa. Pelas referências acima, parece evidente que se tenha originado das idéias correntes no reino burocrático de servos (Frontstaat) de Salomão, constituído de acordo com o modelo egípcio. Nesse significado todavia, conforme pude aprender de A. Merx, esse conceito original foi perdido na própria Antiguidade. A palavra passou a ser usada na qualificação de qualquer tipo de trabalho, tornando-se finalmente tão inexpressiva quanto a palavra alemã *Beruf*, com a qual compartilhou o destino de ter sido usada

primeiramente para funções mentais e não físicas. A expressão חק***, atribuição, tarefa, lição, que também aparece em Sirach XI. 20, e é traduzida na Septuaginta por διαθήκη, também se originou na terminologia do regime burocrático servil da época, tal como דבר יום****

(Exod. V. 13 e 14) onde a Septuaginta também usa διαθήκη para tarefa. Em Sirach XLIII. 10 ela é traduzida pela Septuaginta por κρίμα*****. Em Sirach XI. 20, ela é evidentemente usada para designar o cumprimento dos mandamentos de Deus, relacionando-se portanto à nossa vocação. Sobre essa passagem de Jesus Sirach, pode-se fazer uma referência aqui ao conhecido livro de Smend, e sobre as palavras διαθήκη, έργον, πόνος,***** ao seu *Index zur Weisheit des Jesus Sirach* (Berlín, 1907). Como se sabe o texto hebraico do Livro de Sirach fora dado como perdido, mas foi posteriormente redescoberto por Schechter, e em parte completado por excertos do Talmud. Lutero não o possuía, mas, esses dois conceitos hebraicos não teriam tido influência alguma sobre a sua terminologia. (Ver abaixo os comentários sobre Prov. XXII. 29).

* N. dos T. serviço (ocupação religiosa).

** N. dos T. enviar.

*** N. dos T. trabalho prescrito.

**** N. dos T. tarefa do dia.

***** N. dos T. "juízo", "decisão judiciária", por extensão "condenação".

***** N. dos T. pena.

Em grego não existiu termo algum correspondente à conotação ética da palavra em alemão ou em inglês. Onde Lutero, inteiramente de acordo com o uso contemporâneo (ver abaixo), traduz o trecho de Jesus Sirach XI. 20 e 21 por *bleibe in deinem Beruf*, a Septuaginta usa para um έργον, e para o outro, que aliás parece ser um trecho completamente alterado, πόνος (o original hebraico fala do brilho da ajuda divina). Por outro lado, na Antiguidade, τὰ προσήκοντα* é usado no sentido geral de deveres. Nos trabalhos dos Estóicos a palavra κάματος ocasionalmente comporta conotações semelhantes, se bem que de uma origem lingüística indiferente (observação que devo a A. Dietrich). Todas as demais expressões (como τάξις etc.) não possuem implicações éticas.

Em latim, o que traduzimos por vocação, uma ocupação continua do homem sob a divisão do trabalho, que é assim (normalmente) sua fonte de renda, e a longo prazo, a base econômica de sua existência, é, ao lado do insignificante *opus*, expresso com um conteúdo ético, pelo menos semelhante ao da palavra alemã, ou *officium* (de *optificium*, palavra originalmente inexpressiva eticamente, mas que, mais tarde, principalmente a partir de Sêneca, de *Benef.*, IV, pág. 18, passou a significar *Beruf*); ou *munus*, palavra derivada das obrigações compulsórias da velha comunidade cívica; ou, finalmente, *professio*. Essa última palavra foi também caracteristicamente usada nesse sentido de obrigações públicas, originando-se provavelmente das velhas declarações de impostos dos cidadãos. Mais tarde, todavia, passou a ser usada em seu moderno significado de "profissões liberais" (como em *professio bene dicendi*) e nesse sentido mais estreito, tinha um significado extremamente semelhante ao alemão *Beruf*, mesmo no sentido mais espiritual da palavra, como quando Cícero diz de alguém "*non intelligit quid profiteatur*", no sentido de "ele não conhece sua verdadeira profissão". A única diferença, evidentemente, está em que ela é definitivamente secular, sem conotação religiosa algum. Isso é ainda mais verdadeiro no que diz respeito à palavra *ars*, que no tempo do império era usada para definir o artesanato. A Vulgata traduz as passagens acima de Jesus Sirach, num ponto por *opus*, e no outro (versículo 21) por *locus*, que nesse caso significa algo como estado social. O acréscimo de *mandaturam tuorum* vem do ascético Jerônimo, como bem observa Brentano, sem entretanto, aqui ou alhures, chamar a atenção para o fato disso ser característico precisamente do uso ascético do termo, antes da Reforma num sentido transcendental, e depois dela num sentido secular. É, além disso, incerto qual o texto de que foi feita a tradução de Jerônimo.

Uma influência do velho significado litúrgico de מלאכה, não parece ser impossível.

Nas línguas românicas, apenas a palavra espanhola *vocación*, usada no sentido de um chamado interior para alguma coisa, por analogia à vocação clerical, é que possui alguma conotação que parcialmente corresponde ao da palavra alemã, nunca sendo usada, entretanto, como "profissão" no sentido externo. Nas traduções românicas da Bíblia, a

* N. dos T. O que cabe, o devido.

palavra espanhola *vocación*, as italianas *vocazione* e *chiamento*, que, poderiam ter um significado parcialmente correspondente ao uso luterano e calvinista presentemente em discussão, são usadas apenas para traduzir o *κλήσις** do Novo Testamento, o apelo do Evangelho à salvação eterna, que na Vulgata corresponde a *vocatio*. Estranhamente, Brentano, *op. cit.*, acha que esse fato, que eu mesmo arrolei para defender o meu ponto de vista, é evidenciado pela existência do conceito de vocação no sentido que ele iria ter mais tarde antes da Reforma. Não há nada, entretanto, nesse sentido. *κλήσις* teve que ser traduzida por *vocatio*. Mas, onde e quando na Idade Média foi ela usada em nosso sentido? No caso dessa tradução, e, a despeito dela, a falta de qualquer aplicação da palavra a vocações terrestres parece decisiva. *Chiamamento* é usada nessa maneira junto com *vocazione*, na tradução italiana da Bíblia do século XV, editada na *Collezione di opere inedite e rare* (Bologna, 1887), enquanto a moderna tradução italiana usa apenas a segunda. Por outro lado, as palavras usadas nas línguas românicas para vocação no sentido, externo e secular, de atividade aquisitiva regular não possuem, segundo se pode ver nos dicionários e num relatório de meu amigo, professor Baist (de Friburgo), conotação religiosa alguma. Assim é, sejam elas originárias das palavras latinas *ministerium* ou *officium*, que originalmente possuíam certa conotação religiosa, seja das palavras *ars*, *professio*, e *implicare* (*impeigo*), das quais tem estado inteiramente ausente desde o começo. Os trechos do Jesus Sirach mencionados acima nos quais Lutero usou a palavra *Beruf*, são traduzidos por: em francês, V. 20 *office*, V. 21 *labour* (tradução calvinística); em espanhol, V. 20 *obra* V. 21 *lugar* (de acordo com a Vulgata), e recentemente (tradução protestante) por *posto*. Os protestantes dos países latinos, por serem minorias, não exerceram, e provavelmente nem tentaram fazê-lo, uma influência criativa sobre seus idiomas maternos como Lutero teve sobre a então ainda menos racionalizada (no sentido acadêmico) língua oficial alemã.

2. A Confissão de Ausburgo apenas contém a idéia implícita e parcialmente desenvolvida. O artigo XVI (ed. Kolde, pág. 43) reza que: "Denn das Evangelium ... stösst nicht um weltlich Regiment, Polizei und Ehestand, sondern will, dass man solches alles halte als Gottes Ordnung und in solchen Ständen christliche Liebe und rechte gute Werke, ein jeder nach seinem Beruf, bewaise". (O que em latim equivale apenas a *et in talibus ordinationibus exercere caritatem*).

Na conclusão da obrigação de obedecer à autoridade, percebe-se que o *Beruf* é aqui pensado, pelos menos inicialmente, como uma ordem objetiva no sentido da passagem existente em I Cor. VII, 20.

Por sua vez, o artigo XXVII (Kolde, pág. 83) fala de *Beruf* (em latim, *in vocatione sua*) somente no que se refere a estados ordenados por Deus: clero, magistrados, príncipes, nobres etc. Mas, mesmo isso é apenas verdadeiro no que diz respeito à edição alemã do *Konkordienbuch*, enquanto, na primeira edição alemã, a sentença não constava.

É somente no artigo XXVI (Kolde, pág. 81) que a palavra é usada num sentido que, pelo menos, inclui o nosso significado pre-

sente: "... dass Kasteiung dienen soll nicht damit Gnade zu verdienen, sondern den Leib geschick zu halten, das er nicht verhindere, was einem nach seinem Beruf zuschaffen befohlen ist" (em latim, *juxta vocationem suam*).

3. De acordo com os dicionários, e conforme me foi confirmado por meus colegas, professores Braune e Hoops, a palavra *Beruf* (em holandês, *beroep*; em inglês, *calling*; em dinamarquês, *kald*; em Sueco, *kallelse*) não aparece em nenhum idioma, que agora a contenha em seu atual sentido secular, antes da tradução da Bíblia feita por Lutero. As palavras da alta e baixa Idade Média alemã, e da Idade Média holandesa, que lhe são semelhantes, equivalem todas ao *Ruf* do alemão contemporâneo, inclusive, especialmente nos últimos tempos medievais, ao chamado *vocatio* de um candidato a um benefício clerical, pelos detentores do poder de concedê-lo. É este um caso especial também mencionado freqüentemente pelos dicionários das línguas escandinavas. A palavra foi ainda ocasionalmente usada por Lutero no mesmo sentido. Contudo, mesmo que esse uso especial da palavra tivesse provocado sua mudança de significado, a moderna concepção de *Beruf* indubitavelmente remonta lingüisticamente às traduções da Bíblia pelos protestantes, e qualquer antecipação dela somente poderá ser achada, como veremos mais tarde, em Tauler (que morreu em 1361). Todas as línguas que foram fundamentalmente influenciadas pelas traduções protestantes da Bíblia possuem a palavra, o que não ocorria (como não ocorre com as línguas românicas) antes, pelo menos não em seu sentido contemporâneo.

Lutero traduz dois termos bem diferentes por *Beruf*. Primeiro, o termo paulino *κλήσις*, no sentido do apelo à salvação eterna através de Deus. Conforme: I Cor. I, 26; Efe. I, 18; IV, 1; II Thess. I, 11; Heb. III, 1; II Pedro I, 10. Todos esses casos dizem respeito à idéia puramente religiosa do chamado através do Evangelho ensinado pelo apóstolo; a palavra *κλήσις* não tem nada que ver com as vocações seculares no sentido moderno. As Bíblias alemãs antes de Lutero usam nesse caso a palavra *ruffunge* (cf. todas as existentes na biblioteca de Heidelberg), e algumas vezes, em vez de "von Gott geruffet", a expressão "von Gott gefordert". Em segundo lugar, todavia, como já tivemos o ensejo de ver, ele traduz as palavras do Jesus Sirach discutidas na nota anterior (na Septuaginta *ἐν τῷ ἔργῳ σου παλαιώθητι** e *καὶ ἔμμενε τῷ πόνῳ σου****) por "beharre in deinem Beruf" e "bleibe in deinem Beruf", em vez de "bleibe bei deiner Arbeit". As posteriores (e autorizadas) traduções católicas (por exemplo as de Fleischütz e Fulda, 1781) simplesmente o acompanharam (como, aliás, nas passagens do Velho Testamento). A tradução de Lutero no trecho de Sirach é, até onde eu sei, o primeiro caso em que aparece a palavra alemã *Beruf* em seu atual sentido puramente secular. A exortação anterior, versículo 20, *στήθι ἐν διαθήκῃ σου*, foi por ele traduzida por "bleibe in Gottes Wort", apesar de que, por Sirach XIV, 1 e XLIII, 10, pode-se ver que

* N. dos T. "porfia em teu trabalho".

** "persiste em teu trabalho".

* N. dos T. Apelo, chamado, vocação.

de acordo com o hebraico **קָרָא**, usado por Sirach (de acordo com as citações do Talmud), *διαθήκη* realmente queria dizer algo de semelhante à nossa "vocação", mórmente no sentido do destino ou da tarefa assinalada para cada um. Em seu sentido posterior e atual, a palavra *Beruf* não existia na língua alemã, nem, até onde pude saber, nos trabalhos dos tradutores anteriores da Bíblia ou dos pregadores. As Bíblias alemãs anteriores a Lutero traduziam o trecho de Sirach por *Werk*. Bertoldo de Regensburg, nos pontos de seus sermões em que os modernos usariam *Beruf*, empregava a palavra *Arbeits*. O uso era portanto igual ao da Antiguidade. O primeiro trecho que conheço no qual se emprega, não *Beruf*, mas *Ruf* (como tradução de *κλήσις*) para o trabalho puramente secular, é o do belo sermão de Tauler sobre a Epistola aos Efesos IV (Obras Completas, edição de Basileia, pág. 117. V): de camponeses que "deviam", e que muitas vezes fariam melhor se seguissem "*einfeltiglich irem Ruf denn die geistlichen Menschen, die auf ihren Ruf nicht Acht haben*". A palavra, nesse sentido, não chegou a ser usada na linguagem cotidiana. Se bem que a preferência de Lutero tenha vacilado primeiro entre *Ruf* e *Beruf* (veja-se Obras, edição de Erlangen, pág. 51) e que não seja certo se foi diretamente influenciado por Tauler, se bem que o seu *Freiheit eines Christenmenschen* seja em muitos aspectos semelhante ao sermão de Tauler sobre esse assunto, Lutero não usou a palavra *Ruf* no sentido puramente secular de Tauler. (Isto se opõe ao exposto em Oeniffler, *Luther*, pág. 163).

Embora o conselho do Jesus Sirach na versão da Septuaginta, não contenha, além da exortação geral à fé em Deus, sugestão alguma de valorização especificamente religiosa do trabalho secular numa vocação, o termo *πόνος*, esforço, no alterado segundo trecho, equivaleria mais ao contrário, se não fosse fragmentado. O dito por Jesus Sirach simplesmente corresponde à exortação do salmista (Salmo XXXVII. 3) "Trabalha no campo, e vive de tua riqueza", como também se pode ver claramente a exortação inicial, para ficarmos no *hōq* (versículo 20) mantém certa semelhança com o *κλήσις* do Evangelho, mas aqui, Lutero não usou a palavra *Beruf* para a expressão grega *διαθήκη*. A conexão entre os empregos aparentemente bem diferentes da palavra *Beruf* pode ser encontrada na primeira epistola aos Coríntios e na sua tradução.

Em Lutero (ou seja, nas edições modernas mais usadas), o contexto todo, no qual se encontra o trecho, apresenta-se da seguinte maneira: I Cor. VII (17) "cada um aja, como Deus o chamou" (*beruft hat*). (18) "Quem tiver sido chamado e circuncidado, não deve voltar atrás. Quem não tiver sido, não se deixe." (19) "A circuncisão e o seu contrário nada são frente aos mandamentos de Deus." (20) "Permaneça cada um na vocação para a qual foi chamado" (*ἐν τῇ κλήσει ἣ ἐκλήθη*, indubitavelmente um hebraísmo, segundo foi informado pelo professor Merx. — Na Vulgata: *in qua vocatione vocatus est*). (21) "Foste chamado para servir; não te preocupes; poderás ser livre mais tarde; assim, aproveita a oportunidade." (22) "Pois quando um servo é chamado, ele é um liberto do Senhor; o mesmo que é chamado de libertado, é um servo de Cristo." (23) "Mesmo comprados por alto preço, não vos

torneis servos dos homens." (24) "Irmãos, deixai cada homem seguir para onde foi chamado por Deus."

No versículo 29, segue-se a observação de que o tempo é breve, completada pelos conhecidos mandamentos motivados por expectativas escatológicas: (31) "possuir mulheres como se não as tivesse", "comprar como se já não se tivesse o que fora comprado" etc. No versículo, Lutero, acompanhando as traduções alemãs mais velhas, mesmo em 1523, na sua exegese desse capítulo, traduz *κλήσις* por *Beruf*, e interpreta-o como *Stand*. (Edição de Erlangen, LI, pág. 51.)

Na realidade, é evidente que a palavra *κλήσις*, neste ponto e somente neste, corresponde aproximadamente ao *status* latino e ao *Stand* alemão (status do casamento, status do servo etc.). Mas não como afirma Brentano (*opus cit.*, pág. 137) ao sentido contemporâneo de *Beruf*. Brentano dificilmente pode ter lido essa passagem, ou o que disse a respeito, com o máximo cuidado. Num sentido, que pelo menos sugere essa palavra, que é etimologicamente relacionada a *ἐκκλησία*, uma assembleia que foi convocada, ela aparece na literatura grega, segundo se pode ver nos dicionários, apenas uma vez, num trecho de Oionísio de Halicarnasso, onde corresponde ao Latim *classis*, palavra emprestada do grego para indicar o conjunto dos cidadãos que foram chamados às armas. Teofilacto (século XI ou XII) traduz I. Cor. VII. 20 por: *ἐν οἷῳ βίῳ καὶ ἐν οἷῳ τὰγματι καὶ πολιτεύματι ὧν ἐπίστευον*. (Meu colega, professor Deissmann foi quem chamou a minha atenção para essa passagem). Ora, mesmo em nosso trecho, *κλήσις* não corresponde ao moderno *Beruf*. Mas, tendo traduzido *κλήσις* por *Beruf*, na exortação de caráter escatológico, seguindo a qual cada um deve conservar-se em seu status presente, Lutero, quando mais tarde veio a traduzir os Apócrifos, iria usar, naturalmente e por conta do conteúdo semelhante das exortações tomadas isoladamente, a palavra *Beruf* para traduzir *πόνος* do mandamento tradicionalístico e anticrematístico de Jesus Sirach, do dever de cada um se conservar numa mesma atividade. Isto é o importante e característico. O trecho do I Cor. VII. 17 não usa, como tem sido apontado, a palavra *κλήσις* no sentido de *Beruf*, como campo definido de atividade.

Nesse interim (ou mais ou menos durante essa mesma época) foi estabelecida na Confissão de Ausburgo o dogma protestante da inutilidade da tentativa católica de transcender a moralidade secular, nele sendo usada a expressão *einem jeglichen nach seinem Beruf* (cf. nota anterior). Na tradução de Lutero destacam-se tanto esta, quanto a valorização positiva da ordem em que estava colocado o indivíduo, como algo de sagrado, que estava ganhando terreno justamente por volta de 1530. Resultava de sua crença mais precisamente definida numa Oivina Providência especial, presente em todos os pormenores da vida, e, ao mesmo tempo, de sua crescente inclinação em aceitar o estado de coisas no século como algo de imutavelmente desejado por Deus. *Vocatio*, no Latim tradicional, equivalia ao chamado divino para uma vida de santidade especialmente num mosteiro ou no exercício do sacerdócio. Na ocasião, todavia, sob a influência do citado dogma, a vida numa vocação secular pareceu ter, para Lutero, a

mesma conotação. Isto o levou a traduzir *νόμος* e *ἐργον* de Jesus Sirach, por *Beruf*, para a qual só existia no tempo a analogia latina, advinda da tradução monástica. Mas, alguns anos antes, ele já traduzira, em Prov. XXII, 29, a palavra hebraica *מלאכה*, da qual se origina *ἐργον* do texto grego de Jesus Sirach, e que, semelhantemente à palavra alemã *Beruf* e às escandinavas *kald* e *kallelse* originalmente relacionadas a um chamado *espiritual*, e também em outras passagens (Gen. XXXIX, 11), por *Geschäft* (na Septuaginta *ἐργον* na Vulgata *opus*, nas Biblias inglesas *business*, e da mesma forma nas traduções escandinavas e as demais à disposição).

A palavra *Beruf*, no sentido moderno que finalmente veio a adquirir permaneceu por um tempo essencialmente luterana. Para os calvinistas, os Apócrifos são inteiramente desprovidos de canonicidade. Foi somente como produto do desenvolvimento provocado pelo interesse na prova de salvação que adotaram e enfatizaram rigorosamente o conceito de Lutero. Mas, em suas primeiras traduções (românicas) não dispunham de tal palavra, nem do poder de criar outra, para uso em uma linguagem já tão estereotipada.

Foi já no próprio século XVI que o conceito de *Beruf*, no seu sentido presente, se estabeleceu na literatura secular. Os tradutores da Bíblia anteriores a Lutero tinham usado a palavra *Berufung* para *κλήσις* (como por exemplo nas traduções de Heidelberg dos anos 1462-66 e 1485), e a tradução Eck, de 1537, contém *indem Ruf, worin er beruft ist*. A maioria dos tradutores católicos posteriores seguem diretamente Lutero. Na Inglaterra, a primeira de todas as traduções, a de Wyclif (1382), usava *cleping* (arcaísmo inglês que foi mais tarde substituído pelo neologismo *calling*). É bastante característica da ética Lollard, o uso de uma palavra que quase corresponde ao uso ulterior da Reforma. Por sua vez, a tradução de Tyndale, de 1534, interpreta a idéia em termos de *status*, ou seja: *in the same state wherein he was called*, o mesmo fazendo a Bíblia de Genebra, de 1557. A tradução oficial de Cramer, de 1539, substituiu *calling* a *state*, enquanto a Bíblia católica de Reims (1582), como as Biblias da Corte da era elisabetiana, sintomaticamente voltam à palavra *vocation*, acompanhando a Vulgata.

O fato de para a Inglaterra, a tradução da Bíblia feita por Cranmer ter sido a origem da concepção puritana de *calling* no sentido de *Beruf* já foi apontado, muito acertadamente, por Murray. Em meados do século XVI, *calling* já era usada nesse sentido. Em 1588, há referências a *unlawful calling*, e, em 1603, *greater callings*, no sentido de ocupações mais importantes etc. (ver Murray). Parece bastante extraordinária a idéia de Brentano (*op. cit.*, pág. 139) de que na Idade Média, *vocation* não era traduzida por *Beruf*, e que esse conceito não era conhecido, porque somente um homem livre poderia ingressar numa *Beruf*, e que homens livres, das profissões de classe média, não existiam naquele tempo. Na medida em que toda a estrutura social do artesanato medieval, ao contrário do da Antiguidade, era baseado no trabalho livre, e que, acima de tudo, quase todos os comerciantes eram homens livres, eu não chego a entender claramente essa tese.

4. Com referência ao que se segue, veja-se a instrutiva discussão de K. Eger, *Die Anschauung Luthers vom Beruf* (Giessen, 1900), cujo único defeito provavelmente, compartilhado aliás por quase todos os outros autores teológicos, seja talvez a sua análise insuficientemente clara do conceito de *lex naturæ*. A esse respeito, veja-se a resenha de E. Troeltsch do *Dogmengeschichte* de Seeberg, e também, agora, as partes relevantes do seu *Soziallehren der christlichen Kirchen*.

5. Pois, quando São Tomás de Aquino representa a divisão dos homens em estamentos e grupos ocupacionais como uma obra da Divina Providência, por esse meio ele quer se referir à organização objetiva da sociedade. Mas, que o indivíduo pudesse adotar uma vocação particular (como diríamos nós, enquanto São Tomás diz *ministerium* ou *officium*) era devido a *causæ naturales*. Cf. *Quæst. quodlibetal*, VII, Art. 17c: "*Hæc autem diversificatio hominum in diversis officiis contingit primo ex divina providentia, quæ ita hominum status distribuit ... secundo etiam ex causis naturalibus, ex quibus contingit, quod in diversis hominibus sunt diversæ inclinationes ad diversa officia...*"

Muito semelhante é o ponto de vista de Pascal, quando ele diz que é a sorte que determina a vocação. Sobre Pascal, veja-se A. Koester, *Die Ethik Pascals* (1907). Dos sistemas éticos religiosos, apenas o mais completo deles, o indiano, é diferente nesse particular. A diferença entre as concepções tomista e protestante da vocação é tão evidente que podemos dispensá-la por ora com a citação acima. Isso é verdade também no que se refere à diferença entre a ética tomista e a ética luterana posterior, que são muito semelhantes em outros aspectos, especialmente em sua ênfase relativa à Providência. Voltamos mais tarde à sua discussão do ponto de vista católico. (Sobre São Tomás de Aquino, veja-se Maurenbrecher, *Thomas von Aquino's Stellung zum Wirtschaftsleben seiner Zeit*, 1888.) Por outro lado, onde Lutero concorda com São Tomás em pormenores, ele foi provavelmente mais influenciado pelas doutrinas gerais da Escolástica, do que pelo Tomismo em particular, pois, de acordo com as investigações de Denifle, ele realmente não parece ter conhecido muito bem São Tomás. Cf. Denifle, *Luther und Luthertum* (1903), pág. 501, e também, Koehler, *Ein Wort zu Denifles Luther* (1904), pág. 25.

6. Em *Von der Freiheit eines Christenmenschen*, (1) a dupla natureza do homem é usada para a justificação de tarefas seculares no sentido da *lex naturæ* (entendida aqui como a ordem natural do mundo). Disso resulta (ed. de Erlangen, 27, pág. 188) que o homem está inevitavelmente ligado a seu corpo e à comunidade social. (2) Nessa situação, ele decidirá, (pág. 196: esta é uma segunda justificação), se for um cristão de fé, ressarcir o ato da graça de Deus, feito por puro amor, pelo amor a seus semelhantes. Com isso estabelece-se um tênue laço entre a fé e o amor. (3) (Pág. 190) A velha justificação ascética do trabalho, como meio de assegurar ao homem espiritual o controle sobre seu corpo. (4) O trabalho é, portanto, como prossegue o raciocínio, com uma outra referência à idéia de *lex naturæ* tomada num outro sentido (o da moralidade natural), um instinto original dado por Deus a Adão (antes da queda deste no pecado), ao qual ele obedeceu "simplesmente para o agrado de Deus". Finalmente, (5) (págs. 161 e 199), aparece em conexão com Mateus VII, 18 f., a idéia de que o

bom trabalho é a vocação natural de cada um, devendo ser o resultado da renovação da vida causada pela fé, sem entretanto desenvolver a a mais importante idéia calvinista de prova. A poderosa emoção que domina a obra serve de explicação à presença de idéias tão contraditórias.

7. "Não é da benevolência do açougueiro, do cervejeiro e do pai-deiro que esperamos o nosso jantar, mas, da sua consideração para com o seu próprio interesse. Dirigimo-nos, não à sua humanidade, mas a seu amor-próprio; e nunca lhes falamos de nossas necessidades mas sempre das suas vantagens" (*Riqueza das Nações*, livro I, cap. II).

8. "*Omnia enim per te operabitur* (Deus), *mulgebit per te vaccar et servilissima quæque opera faciet, ac maxima pariter et minima ipsi grata erunt*" (*Exegesis do Gênesis*, *Opera lat. exeget.*, ed. Elsperger VII, pág. 213). Antes de Lutero, a idéia é encontrada em Tauler, que supõe o *Ruf* espiritual e secular como sendo, em princípio, do mesmo valor. A diferença que o separa do ponto de vista tomista é comum aos místicos alemães e a Lutero. Pode-se dizer que São Tomás, principalmente para conservar o valor moral da contemplação, mas também do ponto de vista de um monge mendicante, vê-se forçado a interpretar a doutrina paulina do "quem não trabalha, não deve comer", no sentido de que o trabalho, que evidentemente é necessário *lege naturæ*, foi imposto ao gênero humano como um todo, mas não a todos os indivíduos. A hierarquia no valor das formas do trabalho, das *opera servilia* dos camponeses para cima, relaciona-se com o caráter específico das ordens mendicantes, que, por razões materiais, eram ligados à cidade como local de domicílio. Era, porém, igualmente alheio ao pensamento dos místicos alemães como ao de Lutero, filho de camponeses; tanto este como aqueles, conquanto valorizassem todas as ocupações da mesma forma, encaravam a sua própria posição como desejada por Deus. Para os trechos mais relevantes de São Tomás, veja-se Maurenbrecher, *op. cit.*, págs. 65 e seguintes.

9. É espantoso que alguns estudiosos possam afirmar que tal mudança pudesse não ter tido efeito algum sobre as ações dos homens. Confesso minha incapacidade de compreender esse ponto de vista.

10. "A vaidade está tão profundamente enraizada no coração do homem, que um lacão, um ajudante de cozinha, ou um porteiro também se jactam, querendo ter os seus admiradores..." (edição de Fougères, I, pág. 208, compare-se com Koestes, *op. cit.*, págs. 17, 136 e seguintes). Sobre a atitude de Port-Royal e dos Jansenistas com relação à vocação, atitude à qual voltaremos mais adiante, pode-se consultar desde já o excelente estudo do Dr. Paul Honigsheim, *Die Staats- und Soziallehren der französischen Jansenisten in 17 ten Jahrhundert* (Dissertação histórica de Heidelberg, 1914, parte de uma obra mais ampla, intitulada *Vorgeschichte der Französischen Aufklärung*. Cf. principalmente págs. 138 e seguintes).

11. A respeito dos Függer, ele acha que "não pode ser correta e piedosa a acumulação de tamanha fortuna no curto espaço de tempo da vida de um homem". Isto evidentemente é indicio da descrença do camponês no capital. Da mesma maneira, (no *Grosser Sermon vom Wucher*, ed. de Erlangen, XX, pág. 109), considera eticamente indesejável o investimento em títulos, porque essa "*ein neues behendes erfunden*

Ding" era economicamente incompreensível para ele; era algo como a especulação para o clérigo contemporâneo.

12. A diferença é bem desenvolvida por H. Levy (em seu estudo, *Die Grundlagen des ökonomischen Liberalismus in der Geschichte der englischen Volkswirtschaft*, Jena, 1912). Veja-se também, por exemplo, a petição dos Levellers do exército de Cromwell, em 1653 contra monopólios e companhias, apresentada por Gardiner, *Commonwealth*, II, pág. 179. O regime de Laud, por outro lado, orientava-se para uma organização sócio-econômica cristã, sob a liderança conjunta da Coroa e da Igreja, da qual o Rei esperava poder auferir vantagens tributárias e monopolísticas. Era justamente contra isto que estavam lutando os Puritanos.

13. O que entendo por isso pode ser visto no exemplo da proclamação de Cromwell, endereçada aos Irlandeses em 1650, com a qual iniciou sua guerra contra eles, e que constitui sua resposta aos manifestos do clero irlandês (católico) de Clomancoise, dos dias 4 e 13 de dezembro de 1649. As frases mais importantes são as seguintes: — "*Englishmen had good inheritances* (na Irlanda) *which many of them purchased with their money... they had good leases from Irishmen for long time to come, great stocks thereupon, houses and plantations erected at their cost and charge... You broke the union... at a time when Ireland was in perfect peace and when, through the example of English industry, through commerce and traffic, that which was in the nations' hands was better to them than if all Ireland had been in their possession... Is God, will God be with you? I am confident He will not.*"

Essa proclamação, que lembra um pouco os artigos dos jornais ingleses no tempo da guerra dos Boers, não é característica, porque os interesses capitalistas dos ingleses são tidos como sendo a justificação da guerra. Esse argumento poderia ter sido, naturalmente, usado da mesma forma numa disputa, por exemplo, entre Veneza e Gênova, sobre suas respectivas esferas de influência no Oriente (que, apesar da minha ênfase aqui, Brentano, *op. cit.*, de maneira bastante estranha levanta contra mim). Pelo contrário, o que é interessante no documento é que Cromwell, com a mais profunda convicção pessoal, como qualquer um que conheça o seu caráter haveria de concordar, baseia a justificação moral da sujeição dos Irlandeses, apelando para o testemunho de Deus, no fato de o capital inglês ter ensinado os Irlandeses a trabalhar. A proclamação pode ser encontrada em Carlyle, tendo sido reproduzida e analisada em Gardiner, *History of the Commonwealth*, I, págs. 163 e seguintes).

14. Este não é o lugar mais adequado para aprofundar o assunto. Para isso, veja-se a posição dos autores citados na nota 16, abaixo.

15. Cf. as observações do excelente livro de Jülicher, *Die Gleichnreden Jesu*, II, págs. 108, 636 e seguintes.

16. Com tudo o que se segue, compare-se, acima de tudo, essa discussão com Eger, *op. cit.* e também com o notável trabalho de Schnekerburger, que até hoje não chegou a ser superado (*Vergleichende Darstellung der lutherischen und reformierten Lehrbegriffe*, Grüder, Stuttgart, 1855). A *Ethik Luthers* de Luthard, pág. 84 da primeira edição, a única a qual tive acesso, não dá uma verdadeira imagem desse desenvolvimento. Por isso, veja-se além disso, Seeberg, *Dogmen-*

geschichte, II, págs. 262 e seguintes. O verbete "Beruf" da *Realenzyklopädie für protestantische Theologie und Kirche* não tem valor algum. Ao invés de uma análise científica do conceito e da sua origem, contém toda espécie de observações um tanto sentimentais sobre todos os assuntos possíveis, tais como a posição das mulheres etc. Da literatura econômica sobre Lutero, refiro-me somente aos estudos de Schmoller ("Geschichte der Nationalökonomischen Ansichten in Deutschland während der Reformationszeit", in *Zeitschrift für Staatswiss.*, XVI, 1860); o galardoado ensaio de Wiskemann (1861); e o estudo de Frank G. Ward ("Darstellung und Würdigung von Luthers Ansichten vom Staat und seine Wirtschaftlichen Aufgaben", in *Conrads Abhandlungen*, XXI, Jena, 1898). A literatura sobre Lutero, comemorativa do aniversário da Reforma, em parte excelente, não apresenta contribuição específica para este problema particular. Sobre a ética social de Lutero (e dos luteranos) deve-se consultar, evidentemente, as partes respectivas das *Soziallehren* de Troeltsch.

17. *Auslegung des 7. Kapitels des ersten Korintherbriefes*, 1523, edição de Erlangen, LI, pág. 1. — Aqui, Lutero interpreta ainda a idéia da liberdade de cada vocação diante de Deus no sentido dessa passagem, enfatizando assim (1) que certas instituições humanas (votos monásticos, proibição de casamentos mistos etc.) deveriam ser rejeitadas, (2) que o preenchimento dos deveres seculares do próximo (em si indiferente para Deus) transformou-se num mandamento de amor fraterno. Com efeito, esse raciocínio característico (cf., por exemplo págs. 55 e 56) refere-se fundamentalmente à questão do dualismo da *lex naturæ* em sua relação com a justiça divina.

18. Veja-se a respeito a passagem de *Von Kaufhandlung und Wucher*, que Sombart acertadamente emprega como motto para seu tratamento do espírito artesão (= tradicionalismo): "Darum mußt du dir fürsetzen, nichts denn deine ziemliche Nahrung zu suchen in solchem Handel, danach Kost, Mühe, Arbeit und Gefahr rechnen und überschlagen und also dann die Ware selbst setzen, steigern oder niedern, dass du solcher Arbeit und Mühe Lohn davon hasst." Como se vê, o princípio é formulado num espírito inteiramente tomista.

19. Já na carta a H. von Sternberg, de 1530, na qual ele lhe dedica a Exegese do Salmo 117, a classe da baixa nobreza, aparece para Lutero, apesar da sua degradação moral, como decretada por Deus (ed. de Erlangen, XL, págs. 282 e seguintes). A decisiva influência dos distúrbios de Münzer no desenvolvimento deste ponto de vista pode ser vista claramente nesta carta (pág. 282). Veja-se também a respeito Eger, *op. cit.*, pág. 150.

20. Na análise do salmo 111, versículo 5 e 6 (ed. de Erlangen, XL, págs. 215-16), redigida em 1530, o ponto de partida era a polémica contra a retirada do mundo para os mosteiros. Mas neste caso, a *lex naturæ* (como algo de diferente do direito natural elaborado pelo Imperador e pelos juristas) era diretamente idêntica à justiça divina. E da vontade de Deus, e inclui especialmente a divisão dos homens em classes (pág. 215). O idêntico valor é enfatizado, mas tão somente no que diz respeito às suas relações com Deus.

21. Cf. ensinamentos nas obras *Von Konzilien und Kirchen* (1539) e *Kurzer Bekenntnis vom heiligen Sakrament* (1545).

22. Pode-se ver quão longe no segundo plano do pensamento de Lutero se encontrava a mais importante idéia da prova do cristão em sua vocação e em sua conduta secular no seguinte trecho de *Von Konzilien und Kirchen* (1539, ed. de Erlangen, XXV, pág. 376): "Über diese sieben Hauptstücke sind nun mehr äusserliche Zeichen, dabei man die heilige christliche Kirche erkennt, ... wenn wir nicht unzuchtig und Säufer, stolz, hoffärtig, prätig; sondern keusch, züchtig, nüchtern ... sind". De acordo com Lutero, tais sinais não são tão infalíveis como "die droben" (os outros, como a pureza da doutrina, a oração etc.) porque "auch etliche Heiden sich in solchen Werken geübt und wohl zuweilen heiliger scheinen als Christen". Como veremos, a posição pessoal de Calvino não era muito diferente desta, mas, o mesmo não se deu com o Puritanismo. De qualquer forma para Lutero, o cristão serve a Deus tão somente *in vocatione*, e não *per vocationem* (Eger, págs. 117 e seguintes.) Por outro lado, da idéia de prova (na sua forma pietista, mais do que calvinista), há algumas sugestões isoladas nas idéias dos místicos alemães (veja-se por exemplo na *Dogmengeschichte* de Seeberg, pág. 195, o trecho de Suso, bem como os de Tauler, citados anteriormente), se bem que ela só tenha sido compreendida por eles num sentido psicológico.

23. Sua posição final é bem expressa em alguma partes da exegese do Gênesis (*op. lat. exeget.*, editado por Elsperger).

Vol. IV, pág. 109: "Neque hæc fuit levis tentatio, intentum esse suæ vocationi et de aliis non esse curiosum ... Paucissimi sunt, qui sua sorte vivant contenti ... (pág. 111). Nostrum autem est, ut vocanti Deo pareamus ... (pág. 112). Regula igitur hæc servanda est, ut unusquisque maneat in sua vocatione et suo dono contentus vivat, de aliis autem non sit curiosus." Isto, com efeito, está completamente de acordo com a formulação de São Tomás de Aquino sobre o tradicionalismo (*Secunda secundæ*, Quest. 118, Art. 1): "Unde necesse est, quod bonum hominis circa ea consistat in quadam mensura, dum scilicet homo ... querit habere exteriores divitias, prout sunt necessariæ ad vitam ejus secundum suam conditionem. Et ideo in excessu hujus mensuræ consistit peccatum dum scilicet aliquis supra debitum modum vult eas vel acquirere, vel retinere, quod pertinet ad avaritiam". A iniquidade da procura de riqueza além do ponto determinado pela posição do indivíduo na vida é baseada por São Tomás de Aquino na *lex naturæ*, revelada pela finalidade (*ratio*) dos bens terrenos, e, por Lutero, na vontade de Deus. Com referência à relação em Lutero entre a fé e a vocação, veja-se também o vol. VII, pág. 225: "... quando es fidelis, tum placent Deo etiam physica, carnalia, animalia, officia, sive edas, sive bibas, sive vigiles, sive dormias, quæ mere corporalia et animalia sunt. Tanta res est fides ... Verum est quidem, placere Deo etiam in impiis sedulitatem et industriam in officio (Esta atividade na vida cotidiana é uma virtude *lege naturæ*) sed obstat incredulitas et vana gloria, ne possint opera sua referre ad gloriam Dei (isto lembra o modo calvinista de falar). ... Merentur igitur etiam impiorum bona opera in hac quidem vita præmia sua (diferente da *vitia specie virtutum palliata* de Santo Agostinho) sed non numerantur, non colliguntur in altero."

24. Na *Kirchenpostille* (ed. de Erlangen, X, págs. 233, 235-6) encontra-se a seguinte expressão: "*Jeder ist in irgendeinem Beruf berufen*". Cada um deve esperar por esse chamado (na pág. 236, ele chega a tornar-se um *Befehl* = uma ordem) e nele servir a Deus, que se apraz, não nas realizações do Homem, mas em sua obediência a este respeito.

25. Isso explica por que em contraste do que foi dito acima, dos efeitos do Pietismo sobre o rendimento das operárias, os atuais homens de negócios mantêm algumas vezes empregados domésticos estritamente luteranos que ainda hoje, por exemplo na Vestefália, pensam em termos amplamente tradicionais. Sem ingressar no sistema fabril, e apesar das tentações de ganhos mais elevados, eles resistem à mudança nos métodos de trabalho, e, como justificativa, afirmam que no outro mundo, tais inovações não farão nenhuma diferença. É evidente que a mera filiação a uma igreja e a uma fé não possui em si um significado essencial para a conduta como um todo. Foram valores religiosos concretos e ideais muito mais concretos que influenciaram o desenvolvimento do capitalismo em seus estágios primitivos, e que, numa extensão menor, ainda o fazem.

26. Cf. Tauler, edição de Basiléia, Bl., págs. 161 e seguintes.

27. Veja-se a respeito o particularmente emotivo sermão de Tauler citado acima, e o seguinte, 17, 18 versículo 20.

28. Já que este é o único propósito destas poucas observações sobre Lutero, eu as limitei a um breve esquema preliminar que, naturalmente, seria inteiramente inadequado como estudo da influência de Lutero como um todo.

29. Alguém que partilhasse da filosofia da história dos *Levellers*, estaria na posição infeliz de estar apto a atribuir esse episódio a diferenças raciais. Eles mesmos se acreditavam defensores do direito inato dos anglo-saxões, contra os descendentes de Guilherme o Conquistador e dos Normandos. É bastante espantoso que ainda não tenha ocorrido a ninguém afirmar que os *Roundheads* plebeus tinham a cabeça redonda no sentido antropológico.

30. Especialmente o orgulho nacional inglês, resultante da Magna Carta e das grandes guerras. A expressão, tão típica atualmente, *She looks like an English girl*, do inglês que vê uma bonita moça estrangeira, pode ser encontrada já no século XV.

31. Essas diferenças, todavia, persistiram na Inglaterra também. A "Squirearquia" conservou-se especialmente, até hoje, como o centro da "*merrie old England*", e, todo o período histórico desde a Reforma pode ser encarado como uma luta entre esses dois elementos da sociedade inglesa. Nesse ponto, concordo com as observações de M. J. Bonn (no *Frankfurter Zeitung*) sobre o excelente estudo de Schultze-Gaevernitze sobre o imperialismo britânico. Veja-se também a respeito H. Levy, no *Archiv für Sozialwissenschaft und Sozialpolitik*, 46, 3.

32. A despeito desta e das subseqüentes observações, que, em minha opinião, são bastante claras e nunca foram mudadas eu fui muitas vezes acusado disto.

CAPÍTULO IV

1. Não discutimos separadamente o Zuinglianismo já que ele, após um curto período de poder, rapidamente perdeu importância. O "Armianismo", cuja peculiaridade dogmática consistiu no repúdio à doutrina da predestinação em sua forma mais estrita, repudiando também o ascetismo secular, foi organizado como seita apenas na Holanda (e nos Estados Unidos). Neste capítulo ele não tem interesse para nós, ou tem somente o interesse negativo de ter sido a religião do patriciado mercantil da Holanda (veja-se adiante). Sua dogmática assemelhava-se à da Igreja anglicana e à das principais seitas metodistas. Sua posição "erastiana" (isto é, favorável à soberania do Estado mesmo em assuntos eclesiásticos), todavia, foi comum a todas as entidades de interesses puramente políticos: ao *Long Parliament* na Inglaterra, a Elisabeth, aos Estados Gerais holandeses, e, acima de tudo, a Oldenbarnefeldt.

2. Sobre o desenvolvimento do conceito de puritanismo, veja-se principalmente Sanford: *Studies and Reflections of the Great Rebellion*, págs. 65 e seguintes. Quando usamos a expressão, é sempre no sentido que tinha na linguagem popular do século XVII, na indicação dos movimentos de inclinação ascética da Holanda e da Inglaterra, sem distinção de organização eclesiástica ou de dogma, incluindo, assim, os "independentes", os congregacionistas, os batistas, os menonitas e os quakers.

3. Isto foi mal interpretado nas discussões acerca dessas questões. Sombart especialmente, mas também Brentano, citam continuamente escritos éticos (principalmente aqueles dos quais tiveram notícia através de mim) como codificação de regras de conduta, sem nunca haverem indagado quais deles eram sustentados por sanções religiosas psicologicamente efetivas.

4. É quase desnecessário enfatizar que este esboço, na medida em que se refere apenas ao campo puramente dogmático, tem sempre por base as formulações da literatura da História da Igreja e da doutrina, ou seja, está apoiado em material "de segunda mão", não reclamando, por isso, originalidade alguma. Tentei, naturalmente, familiarizar-me tanto quanto possível com as fontes da História da Reforma. Mas, no processo, ignorar a intensiva e apurada pesquisa teológica de muitas décadas ao invés de, como é quase indispensável, deixar-se orientar por ela às fontes, teria sido, verdadeiramente, muita presunção. Devo esperar que a necessária brevidade do esboço não tenha levado a formulações incorretas, e que eu tenha pelo menos evitado importantes mal-entendidos de fato. Quem conhecer bem a literatura teológica mais importante, só encontrará de "novo" neste exposição o enfoque peculiar que damos a todos os pontos de vista que mais nos interessam — como, por exemplo, o caráter racional do ascetismo e seu alcance para o moderno "estilo de vida"; necessariamente distinto do que é característico de autores teológicos. Desde o aparecimento deste estudo, este aspecto e, de modo geral, o lado sociológico foram sistematicamente estudados no trabalho de E. Troeltsch acima mencionado, cujo *Gerhard und Melancthon*, assim como numerosos estudos nos *Gött. Gel. Anz.*, contém alguns estudos preliminares à sua grande obra. Por razões de espaço

as referências não incluíram tudo o que foi usado, mas, na maior parte, somente aquelas obras seguidas por essa parte do texto ou a ela diretamente relacionadas. Não é raro que se trate de autores mais antigos, quando os pontos de vista aqui expostos delas mais se aproximem. Os recursos pecuniários completamente insuficientes das bibliotecas alemãs fazem com que, na província, as fontes e os estudos mais importantes só possam ser obtidos, por períodos muito curtos, através de empréstimos de Berlim ou de outras grandes bibliotecas. Este é o caso de Voët, Baxter, Tyermans, Wesley, todos os autores metodistas, batistas e quakers, e de muitos dos autores não englobados no *Corpus Reformatorum*. Para qualquer estudo pormenorizado é quase indispensável o uso de bibliotecas inglesas e norte-americanas. Todavia, para o esboço que se segue, tinha que (e, naturalmente, só podia) contentar-me com o que pudesse ser obtido na Alemanha. Nos Estados Unidos, a tendência característica de negar as próprias origens sectárias levou, recentemente, muitas bibliotecas de Universidades a adquirir pouco, ou nada, de novo neste tipo de literatura. É um aspecto da tendência geral à secularização da vida americana, que em pouco tempo terá dissolvido o caráter nacional tradicional e mudado, completamente e finalmente, o significado de muitas das instituições fundamentais do país. É preciso, agora, recorrer às pequenas faculdades sectárias ortodoxas.

5. Sobre Calvino e o calvinismo, além do fundamental trabalho de Kampschulte, a melhor fonte de informação é a discussão de Erick Marcks (no seu *Coligny*). Campbell: *The Puritans in Holland, England and America*, (2 vol.), nem sempre é crítico e despreconcebido. Um estudo partidário do anticalvinismo é os *Studien over Johan Calvijns*, de Pierson. Para seu desenvolvimento na Holanda, veja-se, — além de Motley, os clássicos holandeses, especialmente Groen van Prinsteres: *Geschied. v. h. Vanderland; La Hollande et l'influence de Calvin* (1864); *Le parti anti-revolutionnaire et confessionnel dans l'église des P. B.*, (1860), (para a Holanda moderna); além disto, acima de tudo, Frujin: *Tien jaren uit den tachtigjarigen oorlog*, e, especialmente, Naber: *Calvinist of Libertijn*, e também W. J. F. Nuyens: *Gesch. der kerkel. an pol. geschillen in de Rep. e. Ver. Prov.*, (Amsterdam, 1886); para o século XIX A. Köhler: *Die Niederl. ref. Kirche*, (Erlangen, 1858). Para a França, além de Polenz, Baird: *Rise of the Huguenots*. Para a Inglaterra, além de Carlyle, Macaulay, Masson e — *last not least* — Ranke, agora, os vários trabalhos de Gardiner e Firth. Além disso, Taylor: *A Retrospect of the Religious Life in England*, (1854), e o excelente livro de Weingarten sobre *Die englischen Revolutionenkirchen*, aos quais se acrescenta o ensaio de E. Trötsch sobre os "inoralistas" ingleses, na *Realenzyklopädie für protestantische Theologie und Kirche*, 3.^a ed., e, naturalmente, o seu *Soziallehren der christlichen Kirchen und Gruppen*, vol. I, págs. 506 e seguintes, e também o excelente *essay* de Ed. Bernstein na *Geschichte des Sozialismus*. A melhor bibliografia (mais de sete mil títulos) está em Dexter: *Congregationalism of the Last Three Hundred Years* (principal, embora não exclusivamente, para questões sobre a organização da Igreja). O livro é muito melhor que os de Price (*History of Nonconformism*), Skeats e outros. Para a Escócia, vejam-se, entre outros, Sack: *Die Kirche von Schottland*, (1884), e a literatura sobre John Knox. Para as colônias americanas, o

trabalho que mais se destaca é o de Doyle: *The English in America*. Além deste, o de Daniel Wait Howe: *The Puritan Republic* (Indianapolis, The Bowen-Merrill Co. Publishers); o de J. Brown: *The Pilgrim Fathers of New England and their Puritan Successors* (3.^a ed., Revell). Outras referências serão apresentadas posteriormente.

Para as diferenças de doutrina, a apresentação a seguir deve-se, especialmente, às leituras de Schneckenburger citadas acima. A obra fundamental de Ritschl: *Die christliche Lehre von der Rechtfertigung und Versöhnung* (3 volumes, citados aqui de acordo com a 3.^a edição), em sua mistura do método histórico com julgamentos de valor, mostra as acentuadas peculiaridades do autor, que, com toda a sua fina acuidade lógica, nem sempre dá ao leitor a plena certeza de "objetividade". Onde, por exemplo, ele difere da interpretação de Schneckenburger, estou freqüentemente em dúvida sobre sua correção, por menos que eu tenha a respeito uma opinião pessoal. Além disso, já em Lutero, aquilo que ele seleciona da grande variedade de idéias e pensamentos religiosos como sendo a doutrina luterana, parece, freqüentemente, ser determinado através de seus próprios juízos de valor, constituindo aquilo que Ritschl considera como sendo permanentemente válido no luteranismo. É o luteranismo como (segundo Ritschl) deveria ser e não como ele foi. É desnecessário mencionar que os trabalhos de Karl Müller, Seeberg e outros semelhantes são usados em toda parte. Se, no que se segue, condenei o leitor, assim como a mim mesmo, à penitência de uma enxurrada de notas de rodapé, isto se deve à necessidade de se dar pelo menos uma oportunidade, especialmente ao leitor não versado em teologia, de verificação da validade deste esboço.

6. Na discussão subsequente não estamos principalmente interessados na origem, nos antecedentes ou na História dos movimentos ascéticos, mas, tomamos suas doutrinas como dados em um estado de desenvolvimento completo.

7. Para a discussão que se segue dizer aqui, definitivamente, que não estamos estudando os pontos de vista pessoais de Calvino, mas sim, o calvinismo, e isto na forma para a qual ele evoluiu em fins do século XVI e no século XVII, nas grandes áreas onde teve uma influência decisiva e que foram, ao mesmo tempo, representantes da cultura capitalista. Inicialmente a Alemanha permanece totalmente de lado, uma vez que o calvinismo puro nunca dominou aqui grandes áreas. O termo "reformado" não é, de modo algum, idêntico a "calvinista".

8. Já a Declaração a respeito do 17.^o artigo da Confissão Anglicana — estabelecida entre a Universidade de Cambridge e o Arcebispo de Canterbury — o chamado *Lambeth Article* de 1595 — que (contrariamente à versão oficial) reconhecia expressamente e existência também da predestinação à morte eterna — não foi ratificado pela Rainha. Os radicais enfatizam especialmente (como na Hanserd Knolly's Confession) a expressa predestinação à morte (não apenas a admissão da condenação, como pretendia a doutrina mais suave).

9. Veja-se o texto original dos simbolismos calvinistas aqui citados, mais adiante, em Karl Müller: *Die Bekenntnisschriften der reformierten Kirche*, Leipzig, 1903.

10. Comparem-se as Declarações de Savoy e a (americana) de Henserd Knolly. Sobre o "predestinacionismo" e os hunguenotes, veja-se, entre outros, Polenz, vol. I, págs. 545 e seguintes.

11. Sobre a teologia de Milton veja-se o ensaio de Eibach nos *Theol. Studien und Kritiken*, 1879. (O ensaio de Macaulay sobre ela, feito por ocasião da tradução de Summer da *Doctrina Christiana*, redescoberto em 1823, edição Tauchnitz, 185, págs. 1 e seguintes, é superficial). Para maiores detalhes veja-se o trabalho inglês em seis vols. (um pouco esquemático demais) de Masson e a biografia alemã de Milton, por Stern, que nele se baseia. Milton cedo começou a afastar-se da doutrina da predestinação na forma do duplo decreto e alcançou, em sua velhice, um cristianismo totalmente livre. Na sua libertação das tendências de seu próprio tempo, ele pode, em certo sentido, ser comparado a Sebastian Franck. Só que Milton era pessoa positiva e prática e Franck era predominantemente crítico. Milton é um puritano somente no amplo sentido da organização racional de sua vida no mundo, de acordo com a vontade divina, que formou a duradoura herança do calvinismo para as épocas posteriores. Franck poderia ser chamado de puritano num sentido bastante semelhante. Ambos, como "figuras isoladas", devem permanecer fora de nossa investigação.

12. "*Hic est fidei summus gradus: credere Deum esse clementem, qui tam paucos salvat — justum, qui sua voluntate nos damnabiles facit*" — é o texto da famosa passagem *De servo arbitrio*.

13. Tanto Lutero como Calvino reconheciam fundamentalmente um duplo Deus — (cf. as observações de Ritschl em *Geschichte des Pietismus*, e o verbete *Gott*, de Köstlin, na *Realenzyklopädie für protestantische Theologie und Kirche*, 3.^a ed.) — o Pai benigno e benevolente do Novo Testamento, que domina os primeiros livros da *Institutio Christiana* e, por trás dele o "*Deus absconditus*": um déspota arbitrário. Para Lutero o Deus do Novo Testamento manteve a predominância, porque ele evitou, como inúteis e perigosas, as reflexões sobre questões metafísicas, enquanto, para Calvino, venceu a idéia de um Deus transcendental. É verdade que no desenvolvimento popular do calvinismo esta idéia não pôde ser mantida, mas, a que tomou seu lugar não foi a do Pai Celestial do Novo Testamento, mas do Jeová do Velho.

14. Consulte-se para o que se segue, Scheibe: *Calvins Prädestinationslehre* (Halle, 1897). Sobre a teologia calvinista em geral: Heppe: *Dogmatik der evangelisch-reformierten Kirche*, (Eberfeld, 1881).

15. *Corpus Reformatorum*, vol. LXVII, págs. 186 e seguintes.

16. A precedente exposição da doutrina calvinista pode ser encontrada, por exemplo, quase na mesma forma de que a aqui exposta, na *Theologia practica*, de Hoornbeek (Utrecht, 1663), L. II, cf. I: *de predestinatione* — (de modo característico o trecho está diretamente subordinado ao título *De Deo*). Sua fundamentação bíblica é, principalmente, o primeiro capítulo da Epístola aos Efesos. É aqui desnecessário analisar as várias tentativas inconsistentes de combinar a predestinação e a providência de Deus com a responsabilidade do indivíduo e a "liberdade" empírica da vontade, já iniciadas na primeira formulação da doutrina por Agostinho.

17. "*The deepest community (com Deus) is found not in institutions or corporations or churches, but in the secrets of a solitary heart*"

declara, em essência, Dowden, em seu belo livro *Puritan and Anglican* (pág. 234). Esta profunda solidão espiritual do indivíduo aplica-se também aos jansenistas de Port Royal, que também eram predestinacionistas.

18. "*Contra qui hujusmodi coetum* (isto é, uma Igreja que mantém uma doutrina pura, os sacramentos e a disciplina eclesiástica) *contemunt ... salutis suae certi esse non possunt; et qui in illo contentum perseverat electum non est.*" Olevianus, *De subst. foed.*, pág. 222.

19. "Diz-se que Deus enviou Seu Filho para salvar a raça humana, mas este não foi o Seu objetivo; Ele apenas desejou livrar alguns de sua degradação — e vos digo que Deus morreu apenas pelos eleitos" (sermão pronunciado em 1609, em Broek, perto de Rogge, Wtenbogaert, II, pág. 9, cf. Nuyens, *op. cit.*, II, pág. 232). A explicação do papel de Cristo também é confusa na *Henserd Knolly's Confession*. Supõe-se, de modo geral, que Deus não tinha necessidade alguma deste meio.

20. *Entzauberung der Welt*. Sobre este processo veja-se os outros ensaios em meu *Wirtschaftsethik der Weltreligionen*. Já a posição peculiar da velha ética hebraica em comparação com as éticas, a ela intimamente relacionadas, do Egito e da Babilônia, e seu desenvolvimento depois da época dos profetas repousou, como se verá nos ensaios acima citados, inteiramente neste fato fundamental: a rejeição da magia sacramental como uma via de salvação.

21. Similarmente, a doutrina mais consistente estabelecia que o batismo era requerido por uma prescrição positiva, mas que não era necessário à salvação. Por esta razão, os escoceses estritamente puritanos e os independentes ingleses foram capazes de manter o princípio de que os filhos de réprobos (de bêbados, por exemplo) não deviam ser batizados. Um adulto que quisesse ser batizado, mas que não estivesse "maduro" para a comunhão, só poderia sê-lo, segundo o Sínodo de Edam, de 1586, (Art. 32, I), quando sua vontade fosse "*sonder superstitie*".

22. Esta atitude para com toda cultura sensualista é, como mostra Dowden: *op. cit.*, um elemento bastante fundamental do puritanismo.

23. A expressão "individualismo" inclui as coisas mais heterogêneas que se possa imaginar. Espero que, através da discussão subsequente, seja esclarecido o que aqui se entende por ela. Em um outro sentido da palavra, o luteranismo tem sido chamado de "individualista", porque não conhece regulamentação ascética alguma da vida. Ainda num outro sentido bem diferente, a palavra é usada, por exemplo, por Dietrich Schäfer, quando, em seu estudo *Zur Beurteilung des Wormser Konkordats* (Abh. d. Berl. Akad., 1905) chama a Idade Média de "era de pronunciada individualidade", porque, para os eventos relevantes para o historiador, os fatores irracionais tinham então uma importância que hoje não possuem. Ele está certo, mas, talvez também o estejam aqueles que ele ataca em suas observações, pois referem-se a algo bastante diferente, quando falam de "individualidade" e de "individualismo". As brilhantes idéias de Jacob Burckhardt estão hoje, pelo menos em parte, ultrapassadas, e uma análise aprofundada destes conceitos em termos históricos seria, no momento presente, de alto valor para a Ciência. Quase o oposto é, naturalmente, verdadeiro quando o impulso lúcido faz

com que certos historiadores definam o conceito de tal modo que lhes possibilite usá-lo como uma etiqueta para definir qualquer época da História.

24. E, num contraste semelhante, embora naturalmente menos agudo, com a doutrina católica posterior. O profundo pessimismo de Kascal, que também repousa na doutrina da predestinação, é por outro lado, de origem jansenista, e o resultante individualismo de renúncia ao mundo, de modo algum concorda com a posição católica oficial. Veja-se o estudo feito por Honigsheim sobre os jansenistas franceses, citado no cap. III, nota 10.

25. Igualmente para os jansenistas.

26. Bailey, *Praxis pietatis* (edição alemão, Leipzig, 1724) pág. 187. Também Ph. J. Spener em seu *Theologische Bedenken*, (aqui citado de acordo com a 3.^a ed., Halle, 1712) adota um ponto de vista similar: Um grande amigo raramente dá conselhos tendo em vista a glória de Deus, mas, geralmente por razões mundanas (embora não necessariamente egoísticas). "*He, (the knowing man) is blind in no man's cause, but best sighted in his own. He confines himself to the circle of his own affairs and thrusts not his fingers into needless fires ... He sees the falseness of it (do mundo) and therefore learns to trust himself ever, others so far as not be damaged by their disappointment*" é a filosofia de Thomas Adams (*Works of the Puritan Divines*, pág. 11). Bailey (*Praxis pietatis*, pág. 176) recomenda ainda que cada um, de manhã, antes de entrar em contato com as pessoas, imagine estar entrando em uma floresta cheia de perigos e que rogue a Deus pelo "manto da prudência e da probidade". Este sentimento é característico de todas seitas ascéticas, sem exceção, e, no caso de muitos pietistas, ensejou até um tipo de vida eremita dentro do mundo. Mesmo Spangenberg na *Idea fidei fratrum* (hermhutense) pág. 382, chama enfaticamente a atenção para Jeremias, XVII, 5: "maldito é o homem que confia no homem". Para se apanhar a peculiar misantropia desta atitude, note-se também a observação de Hoornbeck (*Theologia practica*, I, pág. 882) sobre o dever de amor aos inimigos: "*Denique hoc magis nos ulcismur, quo proximum, inultum nobis, tradimus ultori Deo. ... Quo quis plus se ulcitur, eo minus id pro ipso agit Deus.*" É a mesma "transferência da vingança" que é encontrada nas partes do Velho Testamento posteriores ao exílio; comparada ao antigo "olho por olho" é uma sutil intensificação e refinamento do espírito de vingança. Sobre o "amor ao próximo" veja-se adiante a nota 35.

27. A confissão não teve, naturalmente, só aquele efeito. As explicações de Muthmann: *Z. f. Rel. Psych.*, I, fascículo 2, pág. 65 — por exemplo — são simples demais para um problema psicológico tão altamente complexo como a confissão.

28. Este é um fato que é de especial importância para a interpretação das bases psicológicas das organizações sociais calvinistas. Todas repousam em motivos racionais espiritualmente individualísticos. O indivíduo nunca ingressa nelas emocionalmente. A glória de Deus e a salvação de cada um permanecem acima do limiar da consciência. Isto influi até hoje em certas feições características da organização social de povos de passado puritano.

29. A tendência fundamental anti-autoritária da doutrina, que, no fundo, minava, como inútil, qualquer responsabilidade por parte da Igreja sobre a conduta ética ou sobre a salvação espiritual, determinou repetidas vezes a sua proscrição, como, por exemplo, pelos Estados Gerais dos Países Baixos. O resultado foi sempre a formação de conventículos (como depois de 1614).

30. Sobre Bunyan veja-se a biografia de Froude na coleção de Morley, *English Men of Letters* e também o superficial esboço de Macaulay (*Miscel. Works*, II, pág. 227). Bunyan foi indiferente às distinções de seitas dentro do calvinismo, mas era, pessoalmente, um batista-calvinista estrito.

31. Tenta-nos a referência à indubitável importância, para o caráter social da cristandade reformada, da necessidade para a salvação — de acordo com a idéia calvinista de "incorporação no corpo de Cristo" (Calvino: — *Instit. Christ.* III, ii, 10) — da participação em uma comunidade de acordo com os preceitos divinos. Do nosso ponto de vista, entretanto, o centro do problema é algo diferente. Esse princípio doutrinário poderia ter sido desenvolvido em uma Igreja de caráter puramente institucional e, como é bem sabido, chegou a sê-lo realmente. Mas, em si mesmo, ele não possui a força psicológica de despertar a iniciativa para formar tais comunidades, nem as imbuir do poder que possuía o calvinismo. Sua tendência de formar uma comunidade concretizou-se bem amplamente no mundo alheio às organizações eclesiais ordenadas por Deus. Aqui, a crença de que o cristão provava (veja-se adiante) seu estado de graça pela ação "*in maiorem Dei gloriam*" foi decisiva, e, a rígida condenação da idolatria da carne e de toda dependência de relações pessoais com outros homens foi obrigada, despercebidamente a dirigir esta energia para o campo da atividade (impessoal) objetiva. O cristão que levava a sério a prova de seu estado de graça agia a serviço das finalidades de Deus, e estas só podiam ser impessoais. Qualquer relação puramente emocional — isto é, não motivada racionalmente — de um homem com outro, facilmente cai na ética puritana, assim como em qualquer ética, ascética, na suspeita de idolatria da carne. Em adição ao que já foi dito, isto é mostrado bastante claramente no caso da amizade pela seguinte advertência "*It is an irrational act and not fit for a rational creature to love any one farther than reason will allow us ... It very often taketh up men's minds so as hinder their love of God*" (Baxter: *Christian Directory*, IV, pág. 235). Encontraremos repetidas vezes tais argumentos.

O calvinismo foi fascinado pela idéia de que Deus, criando o mundo — inclusive a sociedade — deve ter desejado que as coisas fossem objetivamente propositadas, como meio de aumentar Sua glória: não a criação por si mesma, mas a organização das coisas materiais sob a sua vontade. As energias ativas do eleito, liberadas pela doutrina da predestinação, fluíram, assim, para a luta pela racionalização do mundo. De modo especial a idéia de que a riqueza pública — ou como coloca Baxter (*Christian Directory*, IV, pág. 262), quase no sentido do liberalismo racional posterior, "*The good of the many*" (com uma referência algo forçada à Epístola dos Romanos IX, 3) — devia ser preferida a qualquer bem "particular" ou "pessoal" do indivíduo — se bem que, em si, não fosse inédita — decorria para o puritanismo do repúdio à

idolatria da matéria. A tradicional objeção americana ao desempenho de serviço pessoal provavelmente se relaciona — apesar das outras importantes causas resultantes de sentimentos democráticos — pelo menos (indiretamente) com esta tradição. O mesmo ocorre com a relativamente grande imunidade de povos anteriormente puritanos ao cesarismo e, de modo geral, a atitude subjetivamente mais livre dos ingleses para com seus grandes estadistas, em comparação com muitas coisas que temos experimentado positiva e negativamente na Alemanha desde 1878. Por um lado, há um maior desejo de dar aos grandes homens o que lhes é devido, mas, por outro, um repúdio de toda sua idolatrização e da ingênua idéia de que a obediência política pode ser dada a alguém por gratidão. Sobre a iniquidade da crença na autoridade, que, de acordo com as Escrituras, apenas é permitível sob a forma de autoridade impessoal — o mesmo ocorrendo com a devoção excessiva, mesmo aos mais santos e virtuosos homens — uma vez que isto pode interferir na obediência a Deus, veja-se Baxter: *Christian Directory* (2.^a ed. 1678) I, pág. 56. As consequências políticas da renúncia à idolatria da matéria e do princípio, de início aplicada apenas à Igreja, mas posteriormente à vida em geral, de que somente Deus deveria “governar”, pertencem a esta investigação.

32. Sobre a relação entre as consequências dogmática e psicossocial deveremos falar muitas vezes. Quase não é necessário destacar que as duas não são idênticas.

33. Social, naturalmente, usado sem nenhuma das implicações ligadas ao moderno sentido da palavra, significando simplesmente a atividade dentro da Igreja, e organizações políticas ou qualquer outra organização comunitária.

34. São pecaminosas as boas obras realizadas com qualquer outra finalidade que não a glória da Deus (*Hanserd Knolly's Confession*, cap. XVI).

35. O que significa, no campo da própria vida de um grupo religioso, tal “impersonalidade” do “amor do próximo” — resultante da orientação da vida somente pela vontade de Deus — pode ser bem ilustrado pela atitude da *China Inland Mission* e da *International Missionaries Alliance* (veja-se sobre isto Warneck: *Gesch. d. port. Missionaren*, 5.^a ed., págs. 99, 111). Com tremendas despesas, um exército de missionários foi equipado — um milhar para a China apenas — a fim de, através da pregação itinerante, “oferecer” o Evangelho a todos os pagãos num sentido estritamente literal, uma vez que Cristo o havia ordenado e subordinava a isto a sua segunda vinda à Terra. Se estes pagãos seriam ou não convertidos no cristianismo, obtendo assim a salvação, e mesmo, se eles poderiam entender a linguagem na qual pregavam os missionários eram questões de pequenas importância e podiam ser deixadas a Deus, por Quem, somente, podiam tais coisas ser controladas. Segundo Hudson Taylor (veja-se Warneck: *op. cit.*) a China tem cerca de cinquenta milhões de famílias; cada um dos mil missionários podia “alcançar” cinquenta famílias por dia (!) e, assim, o Evangelho poderia ser “oferecido” a todos os chineses em mil dias, ou seja, em menos de três anos. É precisamente a mesma maneira pela qual por exemplo, o calvinismo procedia com sua disciplina eclesiástica; sua finalidade e não era a salvação da alma dos condenados, o

que era assunto de Deus apenas, (e, na prática, deles mesmos), e não podia, de modo algum ser influenciado pelos meios à disposição da Igreja, mas, simplesmente, o aumento da glória de Deus. O calvinismo como tal não foi responsável por aqueles feitos de zelo missionário, já que eles repousam numa base integrada por várias seitas. (O próprio Calvino negava o dever de enviar missões aos pagãos, pois uma maior expansão da Igreja seria *unius Dei opus*). Não obstante, elas obviamente se originaram das idéias presentes em toda a ética puritana, segundo as quais o dever de amar o próximo é satisfeito pela execução dos mandamentos de Deus para aumentar a Sua glória. O próximo recebe assim tudo que lhe é devido e tudo o mais é assunto de Deus. Expirou, por assim dizer, a humanidade para com o próximo. Isto é indicado pelas mais variadas circunstâncias. Assim, para mencionar um rudimento desta atmosfera no campo da caridade da Igreja Reformada, que em certos aspectos é merecidamente famosa, os órfãos de Amsterdã, que (em pleno século XXI), com seus casacos e calças divididos verticalmente em duas metades, uma preta e uma vermelha ou uma vermelha e uma verde — uma espécie de traje de louco — e levados à igreja em formação de parada, formavam para o sentimento do passado um espetáculo altamente edificante. Ele servia a glória de Deus precisamente na extensão em que todos os sentimentos humanos e pessoais eram por ele necessariamente insultados. Isto ocorria também — como veremos mais adiante — em todas minúcias da vida particular. Tudo isto, naturalmente, equivalia somente a uma tendência e nós próprios teremos mais tarde que fazer certas observações a respeito. Mas, era necessário apontá-la aqui, por ser uma tendência — aliás importante — desta fé ascética.

36. Em todos estes aspectos, a ética de Port Royal, embora sendo predestinacionista, parte do ponto de vista bem diferente devido à sua orientação mística e extraterrena, que, até certo ponto, é católica (veja-se Honigsheim, *op. cit.*).

37. Hundeshagen (*Beitr. z. Kirchenverfassungsgesch. u. Kirchenpolitik*, 1864, I, pág. 37) adota o ponto de vista, desde então frequentemente repetido, de que a predestinação era um dogma dos teólogos e não uma doutrina popular. Mas isto é verdade apenas se o “povo” é identificado com a massa das classes inferiores ignorantes. Mesmo assim, tem apenas uma validade limitada. Köhler (*op. cit.*) achava que na quarta década do século XIX exatamente aquelas “massas” (ou seja a pequena burguesia da Holanda) estavam totalmente imbuídas da predestinação. Todo aquele que negasse o duplo decreto era para eles um herético e uma alma condenada. Ele próprio foi interrogado acerca da época de sua redenção (no sentido da predestinação). Da Costa e da dissidência de Kock foram amplamente influenciados por ela. Não apenas Cromwell, em cujo caso Zeller (*Das Theologische System Zwinglis*, pág. 17) já mostrou mais efetivamente os efeitos do dogma, mas também, seu exército sabia muito bem de que se tratava. Ademais, os cânones sobre a doutrina dos Sínodos de Dordrecht e de Westminster foram questões nacionais de primeira importância. Os *tryers* e *ejectors* de Cromwell admitam apenas crentes de predestinação e Baxter (*Life*, I, pág. 72), embora fosse anteriormente seu adversário, considera importantes seus efeitos sobre a qualidade do clero. É quase

impossível que os pietistas reformados, os membros dos conventículos ingleses e holandeses, não tivessem entendido a doutrina. Foi exatamente isto que os levou a, reunidos, procurarem a *certitudo salutis*.

Se a doutrina da predestinação teve, ou não, importância, enquanto permaneceu um dogma dos teólogos pode mostrá-lo o catolicismo perfeitamente ortodoxo, ao qual ela de modo algum permaneceu como doutrina esotérica e sob várias formas imprecisas. O importante é que a idéia da obrigação do indivíduo de se considerar um dos eleitos e de prová-lo para si mesmo foi negada sempre. Veja-se, por exemplo, para a doutrina católica Ad. Van Wyck: *Tract. de praedestinatione* (Colônia). Em que medida era correta a doutrina de Pascal sobre a predestinação não podemos aqui indagar.

Hundeshagen — para quem a doutrina não era simpática — obteve, evidentemente, suas impressões principalmente de fontes alemãs. Sua antipatia baseava-se na opinião puramente dedutiva de que ela leva, necessariamente, ao fatalismo e ao antinomismo moral. Esta opinião já foi refutada por Zeller: *op. cit.* Naturalmente, não pode ser negado que tal resultado fosse possível. Tanto Melâncton como Wesley falam dele. Mas é característico que, em ambos os casos, ele combine com uma emotiva religiosidade "da fé". Para eles, faltando a idéia racional da prova, esta consequência foi, de fato, natural.

As mesmas consequências apareceram no Islão. Mas, por quê? Porque a idéia maometana, que era de predeterminação e não de predestinação, foi aplicada ao destino neste mundo e não do mundo futuro. Em consequência, a coisa mais importante — a "prova" de ter sido predestinado — não desempenhou papel algum no Islão. Assim, disto pôde resultar apenas o destemor do guerreiro (como no caso dos "mouros") mas não houve consequências para a racionalização da vida; não havia "prêmio" religioso para elas. Veja-se a dissertação teológica (Heidelberg) de F. Ulrich: *Die Vorherbestimmungslehre im Islam u. Christenheit*, 1912. O enfraquecimento da doutrina que se efetuou na prática, por Baxter, por exemplo, não afetou a sua essência enquanto não foi atingida a idéia referente à decisão de escolha por Deus, de cada indivíduo concreto e da sua prova. Finalmente, e acima de tudo, todos os grandes homens do puritanismo (no sentido mais lato da palavra) tomaram como ponto de partida esta doutrina cuja terrível seriedade influenciara profundamente seu desenvolvimento na juventude: Milton assim como (em ordem decrescente, é verdade) Baxter e mais tarde Franklin — o livre-pensador. Sua posterior emancipação da estrita interpretação dessa doutrina é diretamente paralela ao desenvolvimento que tomava o movimento religioso como um todo. E os grandes *revivals* religiosos, pelo menos na Holanda, e principalmente na Inglaterra, retomaram-na novamente.

38. Como, de modo tão chocante, é verdadeiro da atmosfera básica do *Pilgrim's Progress*, de Bunyan.

39. Esta questão teve menor importância para o luteranismo posterior, mesmo fora da doutrina da predestinação, do que para o calvinista. Não porque ele estivesse menos interessado na salvação de sua alma, mas porque, na forma tomada pela Igreja luterana, seu caráter de instituição para a salvação veio à tona. O indivíduo sentiu-se, assim, objeto de seu cuidado e dependente dela. Bem caracteristicamente, o

problema foi levantado pela primeira vez dentro do luteranismo pelo movimento pietista. A questão da *certitudo salutis* em si, tem entretanto sido absolutamente fundamental para todas as religiões não sacramentais de salvação, seja o budismo, o jainismo ou qualquer outra: isto não deve ser esquecido. Disto se originaram todos os impulsos psicológicos de caráter puramente religioso.

40. Assim expresso na carta a Bucer; *Corp. Ref.*, 29, pág. 883 e seguintes. Compare-se com isto Scheibe: *op. cit.*, pág. 30.

41. A Confissão de Westminster (XVIII, pág. 2) assegura também aos eleitos a indubitável certeza da graça, embora com toda nossa atividade permaneçamos "servos inúteis" (XVI, 2) e a luta contra o mal se alongue por toda uma vida. (XVIII, 3). Até o escolhido, porém, freqüentemente tem de lutar prolongada e duramente para obter a *certitudo*, que a consciência de haver feito seu dever lhe proporciona, e da qual o verdadeiro crente nunca será totalmente despojado.

42. A doutrina calvinista ortodoxa refere-se à fé e à consciência de comunidade com Deus nos sacramentos e menciona os "outros feitos do Espírito" apenas incidentalmente. Vejam-se as passagens de Heppel: *Dogmatik d. ev. reform. Kirche*, (1861), pág. 425. O próprio Calvino negava, o mais enfaticamente possível, que as obras fossem indícios de favorecimento perante Deus, embora, como os luteranos, as considerasse os frutos da crença (*Institut. Christ.*, III, 2, 37; 38). A atual evolução da prova de fé através das obras, característica do ascetismo, é paralela a uma gradual modificação das doutrinas de Calvino. Como em Lutero, a verdadeira Igreja distinguia-se inicialmente pela pureza da doutrina e pelos sacramentos, mas, posteriormente, a *disciplina* veio a ser colocada em pé de igualdade com os outros dois critérios. Esta evolução pode ser acompanhada nas passagens apresentadas por Heppel: *op. cit.*, págs. 194-5, assim como pela maneira como eram recrutados os membros da Igreja nos Países Baixos ao término do século XVI (sujeição expressa por adesão à disciplina da Igreja era o requisito principal).

43. Por exemplo: *Olevianus: De substantia foederis gratuiti inter Deum et electus* (1585), pág. 257; Heidegger: *Corpus Theologiae*, XIV, pág. 87; e outras passagens de Heppel: *op. cit.*, pág. 425.

44. Sobre este ponto vejam-se as observações de Schnekenburger: *op. cit.*, pág. 48.

45. Assim, em Baxter, por exemplo, a distinção entre o pecado "mortal" e o "venial" reaparece em um sentido verdadeiramente católico. O primeiro é um pecado da perda da graça, que apenas pode ser obtida pela "conversão" total da vida do homem. O último não é incompatível com a graça.

46. Como é assegurado, de formas muito diferentes, por Baxter, Bailey, Sedgwick e Hoornbeek. Além disto vejam-se os exemplos dados por Schnekenburger, *op. cit.*, pág. 262.

47. A concepção do estado de graça, como um tipo de estado social (algo como aquele dos ascetas de Igreja primitiva), é muito comum. Veja-se, por exemplo, de Schortinghuis, *Het innige christendom*, 1740 (proibido pelos Estados Gerais)!

48. Como veremos mais tarde em inúmeras passagens, e na conclusão do *Christian Directory*, de Baxter. Esta recomendação da atividade laica como meio de superar o próprio sentimento de inferioridade moral

lembra a interpretação psicológica de Pascal, do impulso de aquisição e da atividade ascética como meios de ludibriar a outrem acerca da própria indignidade moral. A crença na predestinação e a convicção da iniquidade de tudo que é material resultou apenas na renúncia ao mundo e na recomendação da contemplação como o único meio de aliviar a carga do pecado e de obter a certeza da salvação. Uma profunda análise das versões católicas e jansenistas da idéia de vocação foi feita pelo Dr. Paul Honigsheim, na dissertação acima citada (parte de um estudo mais amplo que se espera seja continuado). Faltou aos jansenistas qualquer traço de conexão entre a certeza de salvação e a atividade laica. Seu conceito de vocação tinha, ainda mais intensamente o do luterano e mesmo do católico genuíno, o sentido de uma autodestinação a dada condição de vida, sancionada não apenas — como no catolicismo — pela ordem social mas também pela própria voz da consciência (Honigsheim, *op. cit.*, pág. 139 e seguintes).

49. O esboço muito lucidamente escrito por Lobstein na *Festgabe für H. Holtzmann*, que parte do seu ponto de vista, pode também ser comparado com o que se segue. Ele tem sido criticado por enfatizar muito intensamente a *certitudo salutis*. Mas, exatamente neste ponto a teologia de Calvino deve ser distinguida do calvinismo: o sistema teológico das necessidades da prática religiosa. Todos os movimentos religiosos que afetaram grandes massas partiram da seguinte questão: "como posso estar certo de minha salvação?" Como dissemos, ela não só desempenha um papel central neste caso, como também na história de todas religiões, mesmo na Índia. E poderia ser de outro modo?

50. Naturalmente, não pode ser negado que o completo desenvolvimento desta concepção só ocorreu nos tempos mais recentes do luteranismo (Praetorius, Nicolai, Meisner.) Ele está presente, entretanto, em Johannes Gerhard, quase no sentido aqui apresentado. Daí, Ritschl no IV livro de sua *Geschichte des Pietismus* (II, págs. 3 e seguintes) interpretar a introdução deste conceito no luteranismo como um Renascimento ou como uma adoção de elementos católicos. Ele não nega (pág. 10) que o problema da salvação individual fosse o mesmo para Lutero assim como para os místicos católicos, mas acredita que a solução foi exatamente oposta nos dois casos. Eu posso, é claro, não ter opinião própria competente. Mas, que a atmosfera da *Freiheit eines Christenmenschen* seja, por um lado, diferente do doce "flerte" com o "querido Jesusinho" da literatura posterior e, por outro, do sentimento religioso de Tauler, é naturalmente óbvio para qualquer um. Da mesma forma, a retenção do elemento místico-mágico nas doutrinas de Lutero sobre a comunhão tem certamente motivos religiosos bastante diferentes da piedade "bernardina" — a atmosfera do Cântico dos Cânticos — à qual Ritschl volta repetidas vezes, como fonte das relações nupciais com Cristo. Entretanto, não poderia a doutrina da comunhão ter, entre outras coisas, favorecido a revivência da religiosidade místico-emocional? Além disto, não é absolutamente acurado dizer-se que pág. (11, *op. cit.*) a liberdade do místico consistia inteiramente no isolamento do mundo. Especialmente Tauler, em passagens muito interessantes do ponto de vista da psicologia da religião, afirma que a ordem que através disto também se impõe aos pensamentos referentes ao trabalho secular é um resultado prático da contemplação noturna que ele recomenda,

por exemplo, em caso de insônia. "Nur hierdurch (através da unificação mística com Deus, á noite, antes de dormir) wird die Vernunft geläutert und das Hirn wird dadurch gestärkt und der Mensch allen den Tag desto frielicher und göttlicher gefasst von der innerlichen Uebung, dass er sich wahrlich mit Gott vereint hat: dann Werden alle seine Werke geordnet. Und darum wenn der Mensch sich also vorgewarnet (= prepara) hat seiner Werk und sich also auf die Tugend hat gestiftet, — Wenn er dann zu der Wirklichkeit kommt, so werden die Werke tugendlich und göttlich" (*Predigten*, fol. 318).

Vemos assim — e voltaremos a este ponto — que a contemplação mística e uma atitude racional para com a vocação não são em si mutuamente contraditórias. O contrário só é verdade quando a religião assume um caráter diretamente histórico, o que não tem sido o caso de todos os místicos, nem de todos os pietistas.

51. Nesta suposição, Calvino tem um ponto de contato com o catolicismo oficial. Para os católicos, porém, disso resultou a necessidade do sacramento da Confissão; para a Igreja Reformada aquela da prova prática através da atividade do mundo.

52. Veja-se, por exemplo Beza (*De Prædestinat. doct. ex prælect. in Rom. 9. a.*, Ralph Eglino esc. 1584) pág. 133: "... sicut ex operibus vere bonis ad sanctificationis domum, a sanctificatione ad fidem ... ascendimus: ita ex certis illis effectis non quamvis vocationem, sed efficacem illam, et ex hac vocatione electionem et ex electione donum prædestinationis in Christo tam firmam quam immotus est Dei thronus certissima connexione effectorum et causarum colligimus..." Deve-se ser cuidadoso apenas com os sinais da condenação, já que esta é uma questão de Juízo Final. (Sobre este ponto divergem os puritanos.) Consulte-se além disso a completa discussão de Schneckenburger, *op. cit.*, que, evidentemente, cita apenas uma categoria bem limitada de literatura... Em toda a literatura puritana destaca-se este aspecto. "It will not be said: did you believe? — but: were you Doers or talkers, only?" — diz Bunyan. Segundo Baxter (*The Saints' Everlasting Rest*, cap. XII), que ensina a forma mais branda de predestinação, a fé significa sujeição, de coração, e de fato, a Cristo. "Do what you are able first, and then complain of God for denying you grace if you have cause" — respondia ele à objeção de que a vontade não era livre, e de que apenas Deus era capaz de garantir a salvação (*Works of the Puritan Divines*, IV, pág. 155. A investigação de Fuller (o historiador da Igreja) limitou-se à única questão da prova prática e às indicações de seu estado de graça na conduta. O mesmo se dá com Howe no trecho já citado. Qualquer exame dos *Works of the Puritan Divines* fornece amplas provas disso.

Não raras vezes, foram diretamente escritos ascéticos católicos que ocasionavam a "conversão" ao puritanismo, como no caso de Baxter, em que foi um tratado jesuítico. Estas concepções, em comparação com a própria doutrina de Calvino (*Inst. Christ.*, cap. I, edição original de 1536, págs. 97-113) foram totalmente novas. Só que, para Calvino, a certeza da salvação não podia ser obtida por esse meio (pág. 147). Geralmente, a referência é à I Epístola de São João, III, 5 e a trechos semelhantes. Para antecipar: a demanda pela *fides efficax* não se limita aos calvinistas. Os conhecimentos de fé batistas englobam,

no artigo sobre a predestinação, igualmente os frutos da fé ("and that its" — da regeneração — "proper evidence appears in the holy fruits of repentance and faith and newness of life": — Art. 7.º do *The Baptist Church Manual*, de J. N. Brown D. D. Philadelphia, Am. Bapt. Soc.). Do mesmo modo, o compêndio (de influência menonita) *Olijb Tacxkin*, que o sínodo de Harlem adotou em 1649, começa na pág. 1, com a pergunta: como serão reconhecidos os filhos de Deus? e responde (pág. 10): "Nu al is't dat dasdanigh vruchtbare ghelove alleene xii het seker fundamentele kennteeken ... om of conscienten der gelovigen in het nieuwe verbondt der genade Gods te versekeren."

53. Algumas sugestões foram dadas acima sobre a importância disto para o conteúdo material da ética social. Não estamos aqui interessados no conteúdo, mas nos motivos da ação moral.

54. É evidente como esta idéia deve ter promovido a penetração do espírito hebreu do Velho Testamento no puritanismo.

55. Assim, a Declaração de Savoy diz que os membros da *ecclesia pura* são "saints by effectual calling, visibly manifested by their profession and walking".

56. Charnock, *A Principle of Goodness*, nos *Works of the Puritan Divines*, pág. 175.

57. Segundo apresenta Sedgwick, a conversão é uma "cópia exata da predestinação". E, aquele que é escolhido, também é chamado à obediência e tornado capaz disto, ensina Bailey. Somente aqueles a quem Deus chama para a sua fé, expressa em sua conduta, são os verdadeiros crentes e não meramente *temporary believers* ensina a Confissão (batista) de Hanserd Knolly.

58. Veja-se, por exemplo, a conclusão do *Christian Directory* de Baxter.

59. Assim, por exemplo, Charnock-*Self Examination*, pág. 183, no refutamento da doutrina católica da *dubitatō*.

60. Este argumento é repetido várias vezes na *Theologia Practica* de Hoornbeek. Por exemplo, I, pág. 160; II, págs. 70, 72, e 182.

61. A *Conf. Helvet.* 16, por exemplo, diz: "improprie his (ao trabalho) *salus adtribuitur*".

62. Para tudo o que foi dito, veja-se Schneckenburger, págs. 80 e seguintes.

63. Atribui-se a Agostinho a afirmação "*si non es prædestinatus fac ut prædestineris*".

64. Isto lembra um dito de Goethe que essencialmente tem o mesmo significado: "Como pode um homem conhecer a si mesmo? Nunca pela observação, mas (sim) através da ação. Tenta fazer o teu dever e saberás quem és. E qual é o teu dever? Tua tarefa diária."

65. Embora o próprio Calvino afirmasse que a "santidade" devia ser aparente (*Inst. Christ.*, cap. IV, pág. 1, § 2, 7 e 9), a linha divisória entre santos e pecadores sempre se conserva escondida do conhecimento humano. Devemos crer que, onde o verbo puro de Deus estiver vivo em uma Igreja organizada e administrada de acordo com Sua lei, estarão presentes alguns dos eleitos, mesmo que não os conheçamos.

66. A fé calvinista é um dos muitos exemplos na história das religiões, de relação entre as consequências lógicas e psicológicas de cada atitude religiosa prática derivar-se de certas idéias religiosas. A

única consequência lógica da predestinação seria naturalmente o fatalismo. Todavia, devido à idéia de "prova", o resultado psicológico foi exatamente o oposto. (Por razões essencialmente similares, os adeptos de Nietzsche atribuem uma importância ética positiva à idéia da eterna repetição.) Aqui se trata apenas de uma responsabilidade por uma vida futura, de modo algum ligada a uma continuidade da consciência com a ação, enquanto para o puritano era: *tua res agitur*. Mesmo Hoornbeek (*Theologia Practica*, vol. I, pág. 159) analisa a relação entre a predestinação e a ação bem na linguagem da época. Os *electi* eram, em razão de sua escolha, inacessíveis ao fatalismo, justamente porque, na sua rejeição das consequências fatalistas, provavam para si "*quos ipsa electis sollicitos reddit et diligentes officiorum*". Os interesses práticos anulavam as consequências fatalísticas da lógica (que, entretanto, apesar de tudo, ocorriam ocasionalmente).

Mas, por outro lado, o conteúdo de idéias de uma religião é, como demonstra o calvinismo, muito mais importante do que está inclinado a admitir William James, (*The Varieties of Religious Experiences*, 1902, págs. 444 e seguintes.) A importância do elemento racional na metafísica religiosa revela-se, de forma clássica, pela tremenda influência exercida sobre a vida, especialmente pela estrutura lógica do conceito calvinista de Deus. Se o Deus dos puritanos tem influenciado a História como poucos antes, ou depois dele, isto se deve principalmente àqueles atributos que lhe foram dados pelo poder do pensamento. (A valorização "pragmática" de James, da importância das idéias religiosas segundo sua influência sobre a vida é, de resto, um verdadeiro produto a experiência *κατ' ἐξοχήν** e como James muito bem mostrou, dis- do mundo das idéias da pátria puritana daquele eminente erudito.) A experiência religiosa como tal, como qualquer experiência, é evidentemente irracional. Em sua forma mais elevada — a mística — é mesmo tingue-se por sua absoluta incomunicabilidade. Tem um caráter específico e se apresenta como conhecimento, não podendo, entretanto, ser adequadamente reproduzida através de nosso aparato verbal e conceptual. Além disto, é verdade que toda experiência religiosa perde um pouco de seu conteúdo na tentativa de formulação racional — tanto mais, quanto mais aprofundada for a formulação conceptual. Esta é a razão de muitos dos trágicos conflitos de toda teologia racional — como já o sabiam as seitas batistas do século XVII. Este elemento irracional, todavia, que absolutamente não é peculiar à "vivência" religiosa, mas que se aplica (em diferentes sentidos e em diversos graus) a qualquer vivência, não evita que tenha a maior importância prática, saber qual o sistema de pensamento que, por assim dizer, confisca a vivência imediatamente religiosa, e a orienta em seu caminho; pois desta fonte se desenvolve, em épocas de grande influência da Igreja sobre a vida e de forte desenvolvimento dos interesses dogmáticos dentro dela, a maioria destas diferenças entre as várias religiões do mundo, quanto a suas consequências éticas, que são de tão grande importância prática. Qualquer um que esteja familiarizado com as fontes históricas sabe como eram incrivelmente intensos — medidos por padrões atuais — os

* N. do T. Por excelência.

interesses dogmáticos, até do leigo, na época das grandes lutas religiosas. Hoje somente podemos encontrar um paralelo para isto na crença do do moderno proletariado, no fundo igualmente supersticiosa, naquilo que pode ser realizado e provado pela ciência.

67. Baxter — *The Saints' Everlasting Rest*, cap. I, pág. 6 responde à questão "Whether to make salvation our end be not mercenary or legal?" que "It is properly mercenary when we expect it as wages for work done... Otherwise it is only such a mercenarism as Christ commendeth... and if seeking Christ be mercenary, I desire to be so mercenary..." Não obstante, muitos calvinistas considerados ortodoxos não escapam de cair em um tipo muito crasso de mercenarismo. Segundo Bailey — *Praxis Pietatis*, pág. 282, as esmolas eram um meio de escapar à punição temporal. Outros teólogos incentivavam os condenados a fazer boas obras, pois através destas, sua condenação poderia tornar-se algo mais suportável, e aos eleitos, porque então Deus, não apenas os amaria sem causa, mas *ob causam*, o que, algum dia, certamente teria a sua recompensa. Os apologistas também fizeram certas pequenas concessões acerca da importância das boas obras para o grau de salvação. (cf. Schneckenburger, *op. cit.*, pág. 101).

68. Também aqui é absolutamente necessário, a fim de destacar as diferenças características, falar em termos de "tipos ideais", e, assim, em certo sentido, violentar a realidade histórica. Sem isto, porém, considerando-se a complexidade do material, uma formulação clara seria quase impossível. Teria que ser discutido separadamente em que medida as diferenças aqui apontadas, tão agudamente quanto possível, são meramente relativas. Naturalmente, é verdade que a própria doutrina católica oficial, mesmo na Idade Média, estabeleceu o ideal de uma santificação sistematicamente da vida como um todo. Todavia, é tão certo quanto justo que: 1) a prática cotidiana da Igreja, justamente por causa de seu meio de disciplina mais efetivo — a confissão — promovia o modo de vida "assistemático" discutido no texto, e que, além disso, 2) a atmosfera fundamentalmente rigorosa e fria em que vivia o calvinista, e o seu absoluto isolamento, eram inteiramente estranhos ao catolicismo leigo medieval.

69. Como já foi salientado uma vez, a importância absolutamente fundamental deste fator será gradualmente esclarecida nos ensaios sobre a *Wirtschaftsethik der Weltreligionen*.

70. E, em certa extensão, também ao luterano. Lutero não desejava eliminar este último vestígio de magia sacramental.

71. Consulte-se por exemplo, Sedgwick-Buss und Gnadenslehre, (edição alemã de Röscher — 1689). O homem arrependido tinha uma "regra firme" à qual se prendia, ordenando exatamente por ela toda a sua vida e conduta (pág. 591). Ele vive segundo a Lei: sutil, vigilante e cuidadosamente (pág. 596). Somente uma mudança permanente em todo o homem, em consequência da predestinação, pode alcançar isto (pág. 852). O verdadeiro arrependimento expressa-se sempre na conduta (pág. 361). Como explica Hoornbeek (*op. cit.*, I, IX, cap. 2) a diferença entre a obra apenas moralmente boa e as *opera spiritualia* repousa no fato de serem as últimas os resultados de uma vida regenerada (*op. cit.*, I, pág. 160). Realiza-se nelas um contínuo progresso, que somente pode ser alcançado pela influência sobrenatural da graça

divina (pág. 150). A salvação resulta da transformação do Homem como um todo através da graça de Deus (págs. 190 e seguintes). Estas idéias eram comuns a todo o protestantismo, e, naturalmente, eram, da mesma forma, encontradas nos mais altos ideais do catolicismo. Suas consequências, entretanto, só podiam aparecer nos movimentos puritanos de ascetismo laico, e acima de tudo, somente naqueles casos, tinham elas sanções psicológicas adequadas.

72. Esse último nome deriva-se, especialmente na Holanda, daqueles que modelaram suas vidas precisamente no exemplo da Bíblia (assim como Voët). Além disso, a designação "metodistas" ocorre ocasionalmente entre os puritanos do século XVII.

73. Porque, como enfatizam os pregadores puritanos (Bunyan, por exemplo, em *The Pharisee and the Publican, Works of the Puritan Divines*, pág. 126), um único pecado destrói tudo o que poderia ter sido "acumulador" no caminho do mérito por "boas obras" de toda uma vida se — o que é impensável — o homem sozinho fosse capaz de realizar tudo aquilo que Deus necessariamente reconheceria como meritório, ou mesmo, se ele pudesse viver em perfeição por algum espaço de tempo. Assim o puritanismo, diferentemente do catolicismo, não pensava num tipo de conta corrente com cálculo de saldo — uma figura que era corrente mesmo na Antiguidade — mas em termos da alternativa definida entre graça ou condenação, estabelecidas para uma vida como um todo. Para sugestões acerca da noção de conta corrente veja-se adiante a nota 102.

74. Nisso repousa a distinção entre a mera "legality" e a "civility" que em Bunyan são consideradas como associadas a Mr. Wordly-Wiseman na *City called Morality*.

75. Charnock: *Self-Examination (Works of the Puritan Divines*, pág. 172): "Reflection and knowledge of self is a prerogative of a rational nature." E também a nota de rodapé: "Cogito, ergo sum, is the first principle of the new philosophy."

76. Este não é ainda o lugar de se discutir a relação da teologia de Duns Scot com certas idéias do protestantismo ascético. Ela nunca foi reconhecida oficialmente, mas foi quando muito tolerada e às vezes proscribida. O específico repúdio posterior da filosofia aristotélica pelos pietistas foi partilhado por Lutero em um sentido algo diferente, e também por Calvino, em consciente antagonismo ao catolicismo (cf. *Instit. Christ.*, II cap. 2, pág. 4; IV, cap. XVII, pág. 24) a "supremacia da vontade", como a definiu Kahl, é comum a todos estes movimentos.

77. Assim, por exemplo, o verbete "ascetismo" no *Dicionário Eclesiástico* católico define seu significado em inteira harmonia com suas manifestações históricas mais elevadas, do mesmo modo que Seezerg, na *Realenzyklopädie für protestantische Theologie und Kirche*. Para as finalidades deste estudo, deve ser-nos permitido o uso que fazemos do conceito. Estou bem ciente que ele pode ser definido de outros modos, seja mais ampla, seja mais restritamente, e geralmente assim o é.

78. Em *Hudibras* (1.º canto, 18, 19) os puritanos são comparados com os franciscanos descalços. Um relatório do embaixador genovês Fieschi chama o exército de Cromwell de assembleia de "monges".

79. Em vista da estreita relação, expressamente realçada por mim, entre o ascetismo monástico extraterreno e a ativa ascese laica, surpre-

ende-me o fato de Brentano (*op. cit.*, pág. 134 e outras partes) citar o labor dos monges e sua recomendações contra mim. Todo seu "Exkurs" contra mim culmina nisto. Mas, esta continuidade, como qualquer um pode ver, é justamente um postulado fundamental de toda minha tese: a Reforma retirou dos mosteiros o ascetismo racional cristão e seus hábitos, e os colocou a serviço da vida ativa no mundo. Vejam-se as considerações seguintes que permanecem inalteradas desde a primeira edição.

80. Do mesmo modo muitos relatórios dos julgamentos de heréticos puritanos citados em Neal: *History of the Puritans* e em Crosby: *English Baptists*.

81. Já Sanford: *op. cit.* (e muitos outros, tanto antes, como depois dele) deduziram do puritanismo a origem do ideal de "reserva". Consulte-se também sobre este ideal as observações de James Bryce sobre o "college" americano no vol. II de sua *American Commonwealth*. O princípio ascético de "autocontrole" fez também do puritano um dos pais da moderna disciplina militar (sobre Maurício de Orange como idealizador das modernas instituições militares, veja-se Roloff no *Preuss. Jahrb.*, 1903, III, pág. 255). Os *ironsides* de Cromwell que, de pistola na mão, avançavam, em formação de parada, sobre o inimigo, sem atirar, eram superiores aos "cavaleiros", não em virtude de sua paixão pela luta, mas, ao contrário, por seu frio autocontrole, que possibilitava a seus líderes mantê-los coesos enquanto os "cavaleiros", com seus ataques impetuosos sempre dispersavam em átomos sua própria tropa. Para maiores detalhes sobre isto veja-se Firth: *Cromwell's Army*.

82. Veja-se especialmente de Windelband: *Ueber Willensfreiheit*, págs. 77 e seguintes.

83. Apenas não tão puras contemplações. A contemplação, às vezes misturada com a emotividade, combina freqüentemente com estes elementos racionais. Mas, por sua vez, a própria contemplação é metodicamente regulada.

84. Segundo Richard Baxter, é pecaminoso tudo que for contrário à *reason* dada por Deus como uma norma de ação. Não apenas as paixões de conteúdo pecaminoso, mas todos os sentimentos sem medida e sem sentido. Eles destroem a *countenance* e, como fenômenos puramente materiais, impedem-nos de racionalmente dirigir toda ação e todo sentimento sobre a iniquidade da ira (*Christian Directory*, 2.ª ed., 1678, pág. 285. Tanler é citado na pág. 287). Sobre a iniquidade do medo (*ib.* pág. 287, sp. 2). É considerado, e muitas vezes realçado, como endeusamento da carne (*idolatry*) quando nosso apetite for a "rule or measure of eating" (*op. cit.*, pág. 310 e 316, sp. 1). Em tais discussões, são feitas muitas referências aos Provérbios de Salomão e também à *De tranquillitate Animi*, de Plutarco, e não raramente a escritos ascéticos da Idade Média: de São Bernardo, Boaventura e outros. O contraste a "quem não ama o vinho, as mulheres e a música..." dificilmente poderia ser mais argutamente traçado do que pela extensão da idéia de *idolatry* de todos os prazeres sensuais, na medida em que não fossem justificados por considerações higiênicas, caso em que eram (como o esporte dentro destes limites, mas também outras *recreations*) permissíveis. Para maiores discussões, veja-se adiante (cap. V). Note-se, por favor, que as fontes citadas aqui — como em todo o mais — não

são obras edificantes nem dogmáticas, mas que surgiram da pregação prática e que dão, assim, um bom quadro da direção que tomou esta influência.

85. Eu o lamentaria se qualquer avaliação de uma ou de outra forma de religião fosse depreendida da discussão. Não estamos preocupados com isto aqui. É apenas uma questão da influência de certas coisas que, de um ponto de vista puramente religioso, talvez sejam incidentais mas que são importantes para a conduta prática.

86. Sobre isto veja-se especialmente o verbete "*Moralisten, englische*", de E. Troeltsch na *Realenzyklopädie für protestantische Theologie und Kirche*.

87. Quanta influência tem tido idéias e situações religiosas bem definidas que parecem ser "acidente histórico" geralmente é demonstrado de modo claro pelo fato de que nos círculos pietistas de origem reformada, a falta de mosteiros fosse ocasionalmente lamentada e que os experimentos comunistas de Labadie e outros tenham sido simplesmente um substitutivo para a vida monástica.

88. Já tão cedo quanto várias confissões do tempo de Reforma. Mesmo Ritschl (*Pietismus*, I, págs. 258 e seguintes), embora considere o desenvolvimento posterior como uma deterioração das idéias da Reforma, não nega que as Conf. Gall. 25, 26; Conf. Belg. 29; Conf. Helv. post. 17, por exemplo, limitaram a Igreja Reformada em particular por características inteiramente empíricas e que a estas Igrejas verdadeiras os crentes não eram admitidos sem esta atividade moral característica. (Veja-se a respeito a nota 42).

89. "Bless God that we are not of the many" (Thomas Adams: — *Works of the Puritan Divines*, pág. 138).

90. A idéia de "birthright" historicamente tão significativa recebeu assim uma importante fundamentação na Inglaterra: "The first born which are written in heaven ... As the first born is not to be defeated in his inheritance and the enrolled names are never to be obliterated, so certainly shall they inherit eternal life" (Thomas Adams, *W. of Pur. Div.* pág. XIV).

91. A ênfase luterana sobre o sentimento penitente é estranha ao espírito do calvinismo ascético, não em teoria, mas na prática, porque não tem valor moral para o calvinista; ela em nada ajuda o condenado, e, para aqueles seguros de sua escolha, seu próprio pecado, na medida que o admitem, é um sintoma de atraso no desenvolvimento. Ao invés de se arrependerem dele, eles o odeiam e tentam superá-lo, através da atividade, pela glória de Deus. Verifique-se a explicação de Howe (capítulo de Cromwell de 1656-58) em *Of Men's Enmity against God and of Reconciliation between God and Man* (*Works of English Puritan Divines*, pág. 237). "The carnal mind is enmity against God. It is the mind, therefore, not as speculative merely, but as practical and active, that must be renewed" e pág. 246: "Reconciliation ... must begin in 1) a deep conviction ... of your former enmity ... I have been alienated from God ... 2) (pág. 251) a clear and lively apprehension ... of the monstrous iniquity and wickedness thereof". O ódio refere-se aqui apenas ao pecado, não ao pecador. Todavia, já na famosa carta da duquesa Renata D'Este (mãe de Leonore) a Calvino, na qual ela fala do "ódio" que sentiria de seu pai e de seu

marido, se se convencesse que eles eram condenados, mostra a transferência do ódio para a pessoa e é, ao mesmo tempo, um exemplo do que foi dito atrás (pág. 84-86) sobre como o indivíduo se libertava dos laços que repousavam em seus sentimentos naturais, pelo que a doutrina da predestinação, foi responsável.

92. "None but those who give evidence of being regenerated or holy persons, ought to be received or counted fit members of visible churches. Where this is wanting, the very essence of a church is lost" como princípio foi enunciado por Owen, o Vice-Chanceler calvinista independente de Oxford, sob Cromwell (*Inv. into the Origin of Ev. Ch.*). Para maiores detalhes veja-se o ensaio seguinte. (No original alemão: *Die protestantischen Sekten und der Geist de Kapitalismus*. N. dos T.)

93. Veja-se o ensaio seguinte. (Idem. N. dos T.)

94. *Cat. Genev.*, pág. 149. Bailey: *Praxis Pietatis*, pág. 125: "Devemos agir na vida como se ninguém, exceto Moisés, tivesse autoridade sobre nós."

95. "A lei se apresenta ao calvinista como uma norma ideal de ação. Ela oprime o luterano porque para ele é inatingível". No catecismo luterano, ela está no início, a fim de despertar a necessária humildade; no catecismo reformado, ela geralmente se localiza após o Evangelho. Os calvinistas acusam os luteranos de ter uma virtual relutância em se tornarem santos" (Möhler) enquanto os luteranos acusam os calvinistas de "servidão escrava à lei", e de arrogância.

96. *Studies and Reflections of the Great Rebellion*, págs. 79 e seguintes.

97. Entre esses, o Cântico dos Cânticos é especialmente notável. Ele foi, na maior parte, simplesmente ignorado pelos puritanos. Seu erotismo oriental influenciou certos tipos de religião tais como a de São Bernardo.

98. Sobre a necessidade desse autocontrole veja-se, por exemplo, o sermão de Charnock, já citado, sobre a Segunda Epístola aos Coríntios, XIII, 5, *Works of the Puritan Divines*, págs. 161 e seguintes.

99. A maioria dos teólogos moralistas recomendam-no. Por exemplo Baxter: *Christian Directory*, II, págs. 77 e seguintes, que, entretanto, não se iludiu acerca de seus "perigos".

100. A contabilidade moral foi naturalmente espalhada alhures. Faltava-lhe, porém, a ênfase que lhe foi dada como o único meio de conhecimento do decreto eterno de salvação ou condenação, e com ela a sanção psicológica mais importante para o cuidado com este cálculo e para sua exatidão.

101. Esta foi a importante diferença de outras atitudes que eram superficialmente similares.

102. Baxter (*Saint's Everlasting Rest*, cap. XII) explica a invisibilidade de Deus pela observação de que, exatamente como se pode, através da correspondência desenvolver, um vantajoso comércio com um estrangeiro invisível, o mesmo é possível por meio de "santo comércio", com um Deus invisível, para entrar na posse de uma "pérola sem preço". Estas comparações comerciais, muito mais do que as comparações forenses costumeiras dos antigos moralistas e também dos luteranos, são inteiramente características do puritanismo, que, na realidade,

faz o homem comprar sua própria salvação. Verifica-se, além disso, a seguinte passagem de um sermão: "We reckon the value of a thing by that which a wise man will give for it, who is not ignorant of it nor under necessity. Christ, the Wisdom of God, gave himself, his own precious blood, to redeem souls and he knew what they were and had no need of them" (Matthew Henry, *The worth of the soul*, *Works of the Pur. Div.* pág. 313).

103. Em contraste com isto o próprio Lutero dizia: "Weinen geht vor Wirken und Leiden ubertrifft alles Tun".

104. Também isto é mostrado mais claramente no desenvolvimento da teoria ética de Lutero. Consulte-se a respeito Hoennecke — *Studien zur altprotestantischen Ethik*, Berlim 1902, assim como sua instrutiva resenha feita por Troeltsch no *Gött. Ge. Ang.*, 1902, n.º 8. A abordagem da doutrina luterana, e especialmente da mais antiga doutrina calvinista ortodoxa era, na forma, muitas vezes bastante ampla. Todavia, a diferença de orientação religiosa sempre ressurgia. A fim de estabelecer uma conexão entre a moralidade e a fé, Melâncton colocou em primeiro plano a idéia do arrependimento. O arrependimento através da Lei devia preceder a fé, mas, as boas obras deviam segui-la, pois que, caso contrário, ela não poderia ser a verdadeira fé justificadora — o que era uma fórmula quase puritana. Melâncton admitia que um certo grau de perfeição pudesse ser atingido na Terra. Ele, de fato, pensava originalmente que a justificação nos foi concedida a fim de tornar o Homem capaz de boas obras e de, aumentando a perfeição, permitir-lhe pelo menos o grau relativo de bem-aventurança que a fé poderia dar neste mundo. Também teólogos luteranos posteriores afirmaram que as boas obras eram os frutos necessários da fé, que a fé resulta em uma nova vida externa, exatamente como o fizeram os pregadores reformados. A questão do que consistiam as boas obras, Melâncton, e especialmente os luteranos posteriores, responderam cada vez mais por referências à Lei. Das doutrinas originais de Lutero, perdurou apenas o menor grau de seriedade com que era tomada a Bíblia, principalmente o Velho Testamento. O Decálogo permaneceu, como codificação das idéias mais importantes sobre a lei moral natural, a norma essencial da conduta humana. Não havia, porém, um elo firme, ligando sua legalidade moral com a importância cada vez mais enfatizada da fé para qualquer justificação, porque esta fé (veja-se acima) teve um caráter psicológico fundamentalmente diverso daquele do calvinista.

O verdadeiro ponto de vista luterano do período inicial teve que ser abandonado por uma Igreja que se considerava uma instituição para a salvação. Outro, entretanto, não foi encontrado. Era especialmente impossível, por medo de perder a sua fundamentação religiosa (*sola fidei*) aceitar a racionalização ascética da conduta como tarefa moral do indivíduo, porque não havia motivo para dar à idéia de prova a importância que obteve no calvinismo através da doutrina da predestinação. Além disso, a interpretação mágica dos sacramentos, combinada com a ausência desta doutrina, especialmente a transferência da *regeneratio* — ou de seu início no batismo — presumindo como ela o fez, a universalidade da graça, retardou, necessariamente, o desenvolvimento da moralidade metódica, porque ela enfraqueceu o contraste entre o estado de natureza e o estado de graça, especialmente quando

combinada com a intensa ênfase luterana sobre o pecado original. Não menos importante, foi a interpretação inteiramente forense do ato de justificação, que presumia que os decretos de Deus poderiam ser transformados através da influência de atos isolados de arrependimento do pecador convertido. E foi exatamente este o elemento a que Melâncton deu crescente ênfase. Todo o desenvolvimento da doutrina que deu crescente peso ao arrependimento estava intimamente ligado à sua profissão de liberdade da vontade. Isto foi o que primeiramente determinou o caráter não-metódico da conduta luterana.

Para o luterano médio, em consequência da estabilidade da confissão, o conteúdo da salvação devia ser constituído por atos de graça concretos para pecados concretos, e não pelo desenvolvimento de uma aristocracia de santos empenhados em levar a cabo a sua própria salvação. Assim, ele não pôde desenvolver nem uma moralidade independente do Decálogo, nem uma ascese racional em termos da Lei, pois esta permaneceu muito mais inorganicamente próxima da "fé" como estatuto e representação ideal; além disso, uma vez rejeitada a estrita Bibliocracia, por sugerir a salvação pelas obras, ela permaneceu vaga, incerta e principalmente assistemática em seu conteúdo mais próximo. Mas, sua vida permanecia, como disse Troeltsch de sua teoria ética, uma "soma de simples propósitos nunca completamente materializados", que, no "esfacelamento das máximas incertas são mantidos", não em termos da "formação de um sistema de conduta articulado", mas, na maioria das vezes, de acordo com o desenvolvimento que já o próprio Lutero (*op. cit.*) chamara de autoconformismo a uma dada situação de vida, fosse ela modesta ou abastada. O tão lamentado amoldamento dos alemães às culturas estrangeiras, sua rápida mudança de nacionalidade, da qual há tantas reclamações, deve claramente ser atribuído, em parte, ao lado de certas circunstâncias políticas na história da nação, aos resultados desta influência, que ainda afeta tantos aspectos de nossa vida. A assimilação subjetiva da cultura permaneceu fraca porque ocorreu primariamente por meio de uma passiva absorção do que era "autoritariamente" apresentado.

105. Sobre estes pontos, veja-se o maldizente livro de Tholuck, *Vorgeschichte des Rationalismus*.

106. Sobre os resultados bem diferentes da doutrina maometana da predestinação (ou melhor predeterminação) e as suas razões, veja-se a dissertação teológica (Heidelberg) de F. Ullrich, *Die Vorherbestimmungslehre im Islam und Christentum*, 1912. Sobre os jansenistas, veja-se P. Honigsheim, *op. cit.*

107. Veja-se o ensaio seguinte desta coletânea.

108. Ritschl, *Geschichte des Pietismus*, I, pág. 152 tenta distingui-los, na época anterior a Labadie (somente com base em exemplos dos Países Baixos) alegando que: 1) os pietistas formavam conventículos; 2) eles defendiam a doutrina da "indignidade da existência na matéria" em uma maneira "contrária ao interesse evangélico pela salvação"; 3) procuravam, de uma maneira não calvinista o "asseguramento da graça através de uma terna relação com o Senhor Jesus". O último critério só é válido para este período antigo, num dos casos por ele tratados. A idéia de "indignidade da matéria" foi em si um verdadeiro produto do espírito calvinista, e, apenas onde levou à renúncia

prática do mundo, desviou-se do protestantismo normal. Finalmente, os conventículos foram estabelecidos até uma certa medida (especialmente para finalidades catequistas) pelo próprio sínodo de Dordrecht. Dos critérios do pietismo, analisados na prévia discussão de Ritschl, os dignos de consideração são: 1) o "precisismo" com que a palavra da Bíblia foi seguida em todos os assuntos externos da vida, que Gisbert Voët por um tempo representou; 2) o tratamento da justificação e da reconciliação com Deus, não como fins em si mesmos, mas simplesmente como meios para uma vida ascética santa como talvez possa ser visto em Lodensteyn, mas como também era sugerido por Melâncton (veja-se acima a nota n.º 104); 3) o alto valor conferido ao "arrependimento" como um sinal de regeneração, como foi inicialmente ensinado por W. Tellinck; 4) a abstenção da comunhão, quando pessoas irregeneradas participassem dela (do que falaremos em outros contextos). Relacionada a ela está a formação de conventículos, com uma revivescência da profecia, ou seja a interpretação das Escrituras por leigos, mesmo por mulheres (Anna Maria Schermann). Isto ultrapassou os limites estabelecidos pelos cânones de Dordrecht.

Tudo isto são coisas que constituíam, às vezes, consideráveis divergências, tanto no doutrina, como na prática dos reformadores. Todavia, comparadas aos movimentos que Ritschl não inclui em seu tratamento — os puritanos ingleses principalmente — formam com exceção do n.º 3, apenas uma continuação das tendências em que repousava toda a linha de desenvolvimento desta religião. A objetividade do tratamento de Ritschl padece com o fato de o grande erudito permitir a interferência de sua atitude para com a Igreja, ou talvez melhor dizendo, para com a política religiosa, e, em sua antipatia para com todas as formas peculiarmente ascéticas de religião, interpretar qualquer desenvolvimento nesta direção como um retrocesso para o "catolicismo". Mas, como o catolicismo, também o antigo protestantismo incluía *all sorts and conditions of men*. Isto, porém, não impediu a Igreja Católica de repudiar o ascetismo mundano rigoroso do tipo jansenista, exatamente como o pietismo repudiou o peculiar quietismo católico do século XVII. Do nosso especial ponto de vista, o pietismo difere do calvinismo, não em grau, mas em qualidade, apenas quando o crescente medo do mundo leva à luta pela vida econômica ordinária e à formação de conventículos monástico-comunistas (Labadie). Ou eles são orientados deliberadamente a negligenciar os deveres seculares a favor da contemplação, o que tem sido atribuído a certos pietistas extremados por seus contemporâneos. Naturalmente, isto aconteceu com particular frequência quando a contemplação começava a assumir o caráter que Ritschl chama de "bernardismo", porque lembra a interpretação de São Bernardo do Cântico dos Cânticos: uma forma mística, emocional, de busca religiosa da *unio mystica* com uma esotérica coloração cripto-sexual. Do ponto de vista da psicologia religiosa, isto representa indubitavelmente algo bem diferente da religião reformada, mas também da manifestação ascética de homens como Voët. Ritschl, entretanto, tenta sempre ligar este quietismo ao ascetismo pietista, e assim submeter o último à mesma acusação; fazendo isso, ele põe o seu dedo em toda citação do misticismo ou do ascetismo católico que pode encontrar na literatura pietista. Mas, os moralistas e teólogos, holandeses e ingleses, que estão

bem acima de qualquer suspeita, também citam Bernardo, Boaventura e Thomas a Kempis. O relacionamento de todas as igrejas reformadas ao passado católico era muito complexo e (de acordo com o ponto de vista aqui, enfatizado) uma ou outra parecia mais intimamente relacionada ao catolicismo ou a alguns dos seus aspectos.

109. O esclarecedor verbete "Pietismo" de Mirbt, na terceira edição da *Realenzyklopädie für protestantische Theologie und Kirche*, trata da origem do pietismo, deixando inteiramente de lado seus antecedentes protestantes, como uma experiência religiosa puramente pessoal de Spener, o que é algo improvável. Vale ainda a pena ler como introdução ao pietismo, a descrição que dele faz Gustav Freytag em suas *Bilder aus der deutschen Vergangenheit*. Sobre os primórdios do pietismo inglês, consulte-se na literatura contemporânea, de W. Whitaker, *Prima Institutio disciplinae pietatis* (1570).

110. É bem sabido que essa atitude possibilitou ao pietismo tornar-se uma das principais forças a favor da idéia de tolerância. Neste ponto, podemos inserir algumas observações a respeito. Sua origem histórica no Ocidente, se omitirmos a indiferença humanística do Iluminismo, que, em si mesma, teve grande influência prática, pode ser encontrada nas seguintes fontes principais: 1) as razões puramente políticas (arquetipo: Guilherme de Orange); 2) o mercantilismo (especialmente claro para a cidade de Amsterdã, mas também típico de numerosas cidades, teratantes e governantes que recebiam os membros de seitas por considerarem-nos valiosos para o progresso econômico; 3) a ala radical da religião calvinista. A predestinação tornou fundamentalmente impossível que o Estado verdadeiramente promovesse a religião através da intolerância. Deste modo, ele não poderia salvar uma única alma. Apenas a idéia da Glória de Deus dava à Igreja a ocasião de reclamar sua ajuda na supressão da heresia. Quanto maior a ênfase sobre a participação do pregador e de todos aqueles que, como eleitos, partilhavam da comunhão dos eleitos, mais intolerável se tornava a interferência do Estado na preparação do clero e no oferecimento de posições eclesiásticas, como prêmio, a alunos das universidades, apenas porque eram versados em teologia, embeira, pessoalmente, pudessem ser irreverentes. De um modo geral, qualquer interferência nos assuntos da comunidade religiosa por aqueles do poder político, cuja conduta podia geralmente ser insatisfatória, era ressentida. O pietismo reformado reforçou esta tendência, enfraquecendo a ênfase sobre a ortodoxia dogmática e gradualmente relaxando o princípio da *extra ecclesiam nulla salus*.

Calvino considerava a sujeição dos condenados à divina supervisão da Igreja apenas aceitável para a glória de Deus; na Nova-Inglaterra tentou-se constituir a Igreja como a aristocracia dos santos comprovados. Entretanto, mesmo os independentes radicais repudiavam qualquer interferência dos poderes temporais ou de qualquer tipo de poder hierárquico na prova da salvação, que apenas era possível dentro da comunidade individual. A idéia de que a glória de Deus requeria a sujeição dos condenados à disciplina da Igreja foi gradualmente substituída por outra idéia, que estava presente desde o início e que gradualmente foi-se tornando mais proeminente, a de que era um insulto à sua glória partilhar a comunhão com os rejeitados por Deus. Isto devia necessariamente levar ao voluntarismo, porque levava à *believers' Church*

— a comunidade religiosa que incluía apenas os renascidos. Os batistas calvinistas a que, por exemplo, pertencia Praisegod Barebones, o líder do "parlamento dos Santos", desenvolveram com grande ênfase esta linha de pensamento. O exército de Cromwell defendeu a liberdade de consciência, e o "parlamento dos santos" advogava até a separação da Igreja do Estado, porque seus membros eram bons pietistas, ou seja, por motivos puramente religiosos. 4) As seitas batistas, que discutiremos mais adiante, mantiveram desde o início de sua história (o mais forte e consistentemente possível) o princípio de que apenas as pessoas redimidas podiam ser admitidas na Igreja. Daí repudiarem qualquer concepção da Igreja como uma instituição, assim como qualquer interferência do poder temporal. Aqui também é através de razões religiosas positivas que a tolerância absoluta era advogada.

O primeiro a destacar-se em defesa da tolerância absoluta e da separação da Igreja, do Estado, quase uma geração antes dos batistas e quase duas antes de Roger Williams, foi John Browne. A primeira declaração de um grupo eclesiástico neste sentido parece ter sido a resolução dos batistas ingleses de Amsterdã, em 1612 ou 1613: "*the magistrate is not to meddle with religion or matters of conscience... because Christ is the King and lawgiver of the Church and conscience*". O primeiro documento oficial de uma Igreja reclamando, como decreto, a proteção positiva pelo Estado da liberdade de consciência foi provavelmente o artigo 44 da Confissão dos batistas "particulares", de 1644.

Deve ser novamente esclarecido, de maneira enfática, que a idéia, às vezes expressa, de que a tolerância, como tal, foi favorável ao capitalismo é naturalmente bem errônea. A tolerância religiosa não é, nem peculiar aos tempos modernos, nem ao Ocidente. Ela foi decretada por longos períodos, na China, na Índia, nos grandes impérios do Oriente Próximo, nos tempos helenísticos, no Império Romano e nos impérios maometanos em um grau-limitado apenas por razões de expediente político (que ainda hoje constituem seus limites!) — que não foi obtida em parte alguma do mundo nos séculos XVI e XVII. Além disso, ela foi menos forte naquelas áreas que eram dominadas pelo puritanismo, como, por exemplo, a Holanda e a Zelândia em seu período de expansão política e econômica, ou nas peculiares Velhas ou Novas Inglaterra. Tanto antes como depois da Reforma, a intolerância religiosa foi especialmente característica do Ocidente, como do Império dos Sassânidas. Similarmente, ela prevaleceu na China, no Japão e na Índia em certas épocas particulares, ainda que principalmente por razões políticas. Assim, a tolerância como tal, na verdade, nada tem que ver com o capitalismo. A verdadeira questão é: quem foi por ela beneficiado? Sobre as consequências da *believers' Church*, falaremos mais no artigo seguinte.

111. Esta idéia é ilustrada em sua aplicação prática pelos *tryers* de Cromwell, isto é, os examinadores dos candidatos ao posto de pregadores. Eles tentavam verificar, não apenas os conhecimentos de teologia, mas também o estado de graça subjetivo do candidato. Veja-se também a respeito o artigo seguinte.

112. A característica descrença dos pietistas de Aristóteles e da filosofia clássica em geral é sugerida pelo próprio Calvino (*Instit. Christ.* II, cap. II, pág. 4; III, cap. XXIII, pág. 5; IV, cap. XVII, pág. 24).

Lutero, em sua fase inicial, não descrevia menos dela; mas, isto foi mudado posteriormente pela influência humanística (especialmente de Melâncton) e pelas urgentes necessidades do ensino e da apologética, que naturalmente o obrigaram a mudar de critério. De conformidade com toda a tradição protestante, a confissão de Westminster ensinava que todo o necessário à salvação estava contido nas Escrituras de modo suficientemente claro, mesmo para os ignorantes.

113. As Igrejas oficiais protestaram contra isso, por exemplo, no pequeno catecismo da Scotch Presbyterian Church, de 1648, págs. VII e seguintes. A participação daqueles que fossem membros de uma mesma família nas devoções familiares era proibida como interferência nas prerrogativas do ofício. O pietismo, como toda mentalidade comunitária ascética, separava o indivíduo de seus elos com o patriarcalismo doméstico, com o seu interesse pelo prestígio do cargo.

114. Por boas razões, estamos negligenciando aqui a discussão dos aspectos "psicológicos" — no sentido técnico da palavra — destes fenômenos religiosos; até a sua terminologia foi evitada tanto quanto possível. Os resultados firmemente estabelecidos pela psicologia, nela incluindo a psiquiatria, não chegaram o suficientemente longe no presente, para que se tornassem úteis às finalidades da investigação histórica de nossos problemas, sem lhe prejudicar os julgamentos históricos. O uso de sua terminologia seria apenas uma tentativa de esconder o fenômeno imediatamente compreensível, ou mesmo, às vezes, trivial, atrás de um véu de palavras estranhas e de dar, assim, uma falsa impressão da exatidão científica, tal como foi infelizmente o caso típico de Lamprecht. Para uma tentativa mais séria de utilização de conceitos psicopatológicos na interpretação de fenômenos históricos, de massa, veja-se W. Hellpach, *Grundlinien zu einer Psychologie der Hysterie*, cap. XII, assim como o seu *Nervosität und Kultur*. Não posso aqui tentar explicar como, em minha opinião, este versátil escritor foi perniciosamente influenciado por algumas das teorias de Lamprecht. Todo aquele que tiver a mais leve familiaridade com esta literatura sabe como é inteiramente sem valor, em comparação com escritos anteriores, o tratamento esquemático dado por Lamprecht ao pietismo (no vol. VII da *Deutsche Geschichte*).

115. Do mesmo modo com os adeptos do *Innige Christendom*, de Schortinghuis. Na história da religião, ele se baseia no trecho acerca do Servo de Deus, em Isaías, e no Salmo 22.

116. Isto apareceu isoladamente entre os pietistas holandeses e então sob a influência de Spinoza.

117. Labadie, Teersteegeen etc.

118. Talvez isto apareça mais claramente quando ele (Spener!) discute a autoridade do governo de controlar os conventículos, exceto em casos de desordens e abusos, porque estes envolvem um direito fundamental dos cristãos, garantido pela autoridade apostólica (*Theologische Bedenken*, II, págs. 81 e seguintes). É este exatamente o ponto de vista puritano acerca das relações do indivíduo com a autoridade e do grau de validade dos direitos individuais que seguem *ex jure divino* e que são, assim, inalienáveis. Nem esta heresia, nem a outra mencionada adiante no texto, escaparam a Ritschl (*Pietismus*, II págs. 115, 157). Embora o criticismo positivista (para não dizer retrógrado) a

que ele submeteu a idéia de "direito natural" — para com a qual, não obstante, estamos em débito, por não muito menos do que tudo aquilo que, mesmo o "mais reacionário", preza como o mínimo de sua esfera de liberdade individual — seja anti-histórico, é claro que concordamos inteiramente com ele, quando afirma que, em ambos os casos, faltou uma relação orgânica ao ponto de vista luterano de Spener.

Os próprios conventículos (*collegia pietatis*), aos quais os famosos *pia desideria* de Spener conferiram a base teórica, e que ele fundou na prática, corresponderam, em essência, bem de perto aos *propheysings* ingleses, praticados inicialmente nas *London Bible Classes*, de John de Lasco (1547) e que, desde então, foram um traço característico de todas as formas de puritanismo que se revoltaram contra a autoridade da Igreja. Finalmente, ele baseia seu bem conhecido repúdio à disciplina eclesiástica de Genebra no fato de seus representantes vocacionais — o "terceiro estado" (*status oeconomicus*: a laicidade cristã) — não serem nem sequer uma parte da organização da Igreja Luterana. Por outro lado, na discussão da excomunhão, o reconhecimento dos membros laicos do consistório indicado pelo príncipe como representantes do terceiro estado, é pouco luterano.

119. O nome pietismo em si, que surgiu pela primeira vez em território luterano, indica que, na opinião dos contemporâneos, era característico seu que a *pietas* fosse transformada em um procedimento metódico.

120. Naturalmente aceita-se que, embora este tipo de motivação fosse principalmente calvinista, não o era exclusivamente. Ele pode justamente ser encontrado com frequência especial em algumas das mais antigas constituições da Igreja luterana.

121. No sentido da Epístola aos Hebreus, 5, 13, 14. Veja-se Spener: *Theologische Bedenken*, I, pág. 306.

122. Além de Bailey e de Baxter (veja-se *Consilia Theologica*, III, 6, 1; I, 47; 3, 6), Spener gostava especialmente de Thomas a Kempis e mais ainda de Tauler, que ele não compreendeu inteiramente (*op. cit.*, I, 1, I, n.º 7). Para ele, Lutero originou-se diretamente de Tauler.

123. Veja-se em Ritschl, *op. cit.*, II, pág. 113. Ele não aceita o arrependimento dos pietistas mais recentes (e de Lutero) como a única indicação válida da verdadeira conversão (*Theologische Bedenken*, III, pág. 476). Sobre a santificação como o fruto da gratidão pela crença no perdão — uma idéia tipicamente luterana — vejamos as passagens citadas por Ritschl: *op. cit.*, pág. 115, nota 2. Sobre a *certitudo salutis* veja-se, por outro lado, *Theologische Bedenken*, I, pág. 324: "*der wahre Glaube nicht sowohl gefühlsmässig empfunden, als an seinem Früchten (Liebe und Gehorsam gegen Gott) erkannt*" — e por outro, *Theologische Bedenken*, I, págs. 335 e seguintes: *Was aber die Sorge betrifft, worüber Sie ihres Heils — und Gnadestandes versichert sein sollen, wird sichrer — als an den "englischen Skribenten" — "aus unsern" — do luterano — "Buchern geschöpft"*. Todavia, sobre a natureza da santificação ele estava de acordo com o ponto de vista inglês.

124. Os livros contábeis religiosos recomendados por A. H. Francke eram sintomas externos disto. Esperava-se que a prática metódica e o hábito da virtude provocassem seu desenvolvimento e a separação do

bem e do mal. Este é principal tema do livro de Francke: *Von des Christen Vollkommenheit*.

125. A famosa controvérsia entre os pietistas de Halle e os luteranos ortodoxos de Löscher mostra caracteristicamente a diferença entre a crença pietista racional na Providência e sua interpretação ortodoxa. Löscher, em sua *Timotheus Verinus*, chega a ponto de comparar qualquer coisa obtida pela ação humana com os decretos da Providência. Por outro lado, o consistente ponto de vista de Francke, bem semelhante à psicologia quaker, e, que correspondia à idéia "ascética geral de que os métodos racionais eram o caminho para se chegar mais perto de Deus, era de que o repentino raio de claridade sobre o que iria suceder, resultante de uma tranqüila espera pela decisão, deveria ser considerado "um sinal de Deus". É verdade que Zinzendorf, que em uma das mais vitais decisões confiou à sorte o destino de sua comunidade, estava longe da forma de Francke de crença na Providência. Spener: *Theologische Bedenken*, I, pág. 314, refere-se a Tauler para descrever a "resignação" cristã, na qual o indivíduo se abandona à vontade de Deus, em vez de contrariá-la por seu precipitado procedimento, o que, essencialmente, é, também, a posição de Francke. Sua eficiência em comparação com o puritanismo é essencialmente enfraquecida pela tendência do pietismo em buscar a paz "neste mundo", evidente em toda parte. "First righteousness, then peace", como foi dito em oposição a ele por um líder batista (G. White, em um discurso a que nos referiremos mais tarde) na formulação do programa ético de sua seita (*Baptist Handobook*, 1904, pág. 107).

126. *Lect. paraenet.*, IV, pág. 271.

127. A crítica de Ritschl dirige-se especialmente contra esta idéia continuamente repetida. Veja-se o trabalho de Francke, que contém a doutrina, a que já nos referimos.

128. Ocorreu também entre os pietistas ingleses, que não eram adeptos da predestinação — Goodwin, por exemplo. Sobre ele e outros, consulte-se Heppel: *Geschichte des Pietismus in der reformierten Kirche* (Leiden, 1879), um livro que, mesmo com o *standard work* de Ritschl, não pode ainda ser dispensado para a Inglaterra e, aqui e ali, também para os Países Baixos. Mesmo no século XIX integrou-se Köhler: — *Die Niederl. ref. Kirche* — acerca da época exata de sua regeneração.

129. Tentavam, deste modo, opor-se aos frouxos resultados da doutrina luterana da recuperabilidade da graça (especialmente a muito freqüente "conversão" *in extremis*).

130. Contra a correspondente necessidade de conhecimento do dia e da hora da conversão, como um sinal indispensável de sua genuinidade, veja-se Spener: *Theodologische Bedenken*, II, 6, 1, pág. 197. O arrependimento era tão pouco conhecido para ele como os *terrores conscientiae* de Lutero, para Melâncton.

131. Ao mesmo tempo a interpretação anti-autoritária do "sacerdócio universal", típica de todo ascetismo, desempenhou sua parte. Ocasionalmente, o ministro era aconselhado a prorrogar a absolvição até que fosse dada a prova de arrependimento genuíno o que, como acertamento diz Ritschl, era um princípio calvinista.

132. Os pontos essenciais de nossos objetivos são mais facilmente encontrados em Plitt: *Zinzendorf's Theologie* (3 vol., Gotha, 1869), I,

págs. 325, 345, 381, 412, 429, 433 e seg., 444, 448; II, págs. 372, 381, 385, 409 e seg.; III, págs. 131, 167, 176. Verifique-se também Behnh. Becker: *Zinzendorf und sein Christentum* (Leipzig, 1900), livro III, cap. iii.

133. É verdade que ele apenas considerava a Confissão de Augsburgo como um documento à altura da fé cristã luterana, se — como expressava em sua repugnante terminologia — uma *Wundbriihe* tivesse sido vertida sobre ela. Lê-lo é um ato de penitência, porque sua linguagem, em sua insípida qualidade solvente, é até pior do que a assustadora "*Christoterpentinöl*" de F. Th. Vischer (em suas polémicas com a *Christoterpe* de Munique).

134. "*Wir erkennen in keiner Religion einige für Brüder, die nicht durch die Besprengung des Blutes Christi gewaschen und durchaus verändert in der Heiligung des Geistes fortfahren. Wir erkennen keine offenbare (= visível) Gemeinde Christi, als wo das Wort Gottes rein und lauter gelehrt wird und sie auch heilig als die Kinder Gottes danach leben*". A última sentença, na verdade, é tomada do pequeno catecismo de Lutero, mas, como aponta Ritschl, ali ela serve para responder à questão de como será santificado o nome de Deus, enquanto que aqui ela serve para delimitar a Igreja dos santos.

135. Veja-se Plitt: *op. cit.*, I, pág. 346. Ainda mais decisiva é a resposta citada por Plitt: *op. cit.*, I, pág. 381, à questão de se as boas obras são necessárias à salvação — desnecessárias e perniciosas à obtenção da salvação, mas depois que ela é obtida tão necessárias que aquele que não as realizar não será realmente salvo". Assim, aqui também elas não são a causa da salvação, mas apenas o meio de reconhecê-la.

136. Por exemplo, através daquelas caricaturas da "liberdade cristã" que Ritschl — *op. cit.*, III, pág. 381 — tão severamente critica.

137. Antes de mais nada, a rígida ênfase na idéia da satisfação pelo castigo, na doutrina que ele, depois do repúdio de suas tentativas de aproximação pelas seitas americanas, também transformou em fundamento do método de santificação. Desde então a conservação da ingenuidade e da humilde resignação moral foi considerada como meta do ascetismo, em forte contraste com a inclinação de sua própria comunidade a um ascetismo estreitamente análogo ao do Puritano.

138. Que, entretanto, tinha seus limites. Apenas por esta razão, é errado tentar encaixar a religião de Zinzendorf em um dos estágios socio-psicológicos evolutivos, como faz Lamprecht. Além disso, entretanto, toda sua atitude religiosa por nada é influenciada mais fortemente do que pelo fato de ele — er um conde, com uma visão fundamentalmente feudal. Além disso, do ponto de vista da psicologia social, o lado emocional da questão ajustar-se-ia tão bem ao período de decadência sentimental do cavalheirismo quanto àquele da "sensibilidade". Se a Psicologia Social dá alguma indicação de sua oposição ao racionalismo da Europa Ocidental, torna-se mais fácil entendê-la através da estreiteza patriarcal do leste da Alemanha.

139. Isto se torna evidente nas controvérsias de Zinzendorf com Dippel, assim como — após sua morte — nas manifestações do Sínodo de 1764, que trouxeram à tona o caráter de instituição para a salvação

da comunidade de Herrnhut. Veja-se a crítica de Ritschl: *op. cit.*, III, págs. 443 e seg.

140. Consultem-se, por exemplo, os parágrafos 151, 153, 160. De acordo especialmente com as observações da pág. 311, a santificação podia não se realizar, apesar de serem evidentes a verdadeira penitência e o perdão dos pecados, o que concorda com a doutrina luterana, da mesma forma que está em desacordo com a calvinista (e metodista).

141. Verifique-se a opinião de Zinzendorf citada em Plitt: *op. cit.*, II, pág. 345. Semelhantemente de Spangenberg: *Idea Fidei*, pág. 325.

142. Verifique-se, por exemplo, a observação da Zinzendorf sobre Mateus, 20, 28, citado por Plitt: *op. cit.*, III, 131: *Wenn ich einem Menschen sehe, dem Gott eine feine Gabe gegeben hat, so freue ich mich und bediene mich der Gabe, mit Vergnügen. Wenn ich aber merke, er ist dem Seinem nicht zufrieden, sondern will er noch feiner herausbringen, so halte ich das für den Anfang des Ruins einer solchen Person*. Em outras palavras: Zinzendorf negou, especialmente em seu colóquio com John Wesley, em 1743, que pudesse haver progresso na santidade, porque ele a identificava com a justificação e a encontrava apenas no relacionamento emocional com Cristo (Plitt, I, pág. 413). Em lugar do sentimento de ser um instrumento de Deus surge a "posse" do divino: o misticismo e não o ascetismo (no sentido a ser discutido na introdução dos ensaios seguintes). Como ali será apontado, era um *habitus* atual e terreno, que era também aquilo que realmente buscava o puritanismo. Para ele, porém, o estado que interpreta como a *certitudo salutis* é o sentimento ativo de ser um instrumento.

143. Mas que, devido precisamente a esta tendência mística, não recebeu uma justificação ética consistente. Zinzendorf rejeita a idéia de Lutero de "serviço de Deus" como a razão decisiva para a lealdade na vocação. Esta equivale muito mais à "lealdade ao ofício do Salvador" (Plitt, II, pág. 411).

144. Sua afirmativa de que "um homem razoável não seria desprovido de fé e que um crente não seria irrazoável" é bem conhecida. Veja-se seu *Sokrates, d. i. Aufrichtige Anzige verschiedener nicht sowohl unbekannter als vielmehr in Abfall geratener Hauptwahrheiten* (1725). E, além disso, também o seu gosto por autores como Bayle.

145. A marcada propensão do ascetismo protestante para o empirismo racionalizado sobre uma base matemática é bem conhecida mas não pode ser melhor analisada aqui. Sobre o desenvolvimento das ciências em direção à investigação exata, matematicamente racionalizada, seus motivos fisiológicos, e seu contraste com o ponto de Bacon. Veja-se Windelband: *Geschichte der Philosophie*, págs. 307-7, especialmente as observações da pág. 305 que corretamente negam que a ciência natural moderna possa ser entendida como o produto de interesses materiais e técnicos. Existem, naturalmente, relações altamente importantes, mas elas são muito mais complexas. Consulte-se para maiores detalhes Windelband: *Neuere Phil.*, cap. I, págs. 40 e seg. Para a atitude do ascetismo protestante, o ponto decisivo — como talvez possa ser mais claramente percebido nos caps. I, pág. 232 e III, pág. 260 dos *Theologische Bedenken*, de Spener — foi que, exatamente como o cristão é conhecido pelos frutos de sua crença, o conhecimento de Deus e de Seus designios somente podem ser obtidos através de um conhecimento

de Suas obras. Assim, a ciência favorita de toda cristandade puritana, batista e pietista, foi a física e, próxima a ela, aquelas outras ciências naturais que usavam um método semelhante — a Matemática especialmente. Esperava-se, a partir do conhecimento empírico das divinas leis da natureza, ascender a uma compreensão da essência do mundo, que, devido à natureza fragmentária da revelação divina — uma idéia calvinista — não poderia nunca ser atingida pelo método da especulação metafísica. O empirismo do século XVII foi o meio do ascetismo buscar "Deus na natureza". Ele parecia levar a Deus, e a especulação filosófica ao afastamento Dele. Spener, em particular, considerava que a filosofia aristotélica era o elemento mais pernicioso da tradição cristã. Qualquer outra era melhor, a platônica especialmente: *Cons. Theol.*, cap. III, 6, I Dist. 2, n.º 13. Verifique-se (ainda) a passagem característica a seguir: *Unde pro Cartesio quid dicam non habeo* (não o lera) *semper tamen optavi et opto, ut Deus viros excitet, qui veram philosophiam vel tandem oculis sisterent, in qua nullius hominis attenderetur auctoritas, sed sana tantum magistri nescia ratio* (Spener: *Cons. Theol.*, II, n.º 2). A importância desta atitude do protestantismo ascético para o desenvolvimento da educação, especialmente da educação técnica, é bem conhecida. Combinada com a atitude para com a *fides implicita*, forneceu-lhe um programa pedagógico.

146. *"Es ist das eine Art Menschen, die ihre Glückseligkeit ohngefähr in vier Stücke setzen: 1) gering, verachtet, geschmäht ... zu werden ... 2) alle Sinne, die sie nicht brauchen zum Dienst ihres Herrn, ... zu vernachlässigen ... 3) entweder nicht zu haben, oder, was sie bekommen, wieder wegzugeben ... 4) Tagelöhner mässig zu arbeiten, nicht um Verdienstes, sondern um des Berufes und um der Sache des Herrn willen und ihres Nächsten..."* (*Rel. Reden*, II, pág. 180; Plitt, *op. cit.*, I, pág. 445). Nem todos têm capacidade de se tornarem discípulo, nem todos o podem, mas somente aqueles que recebem o chamado do Senhor. Todavia, segundo a própria confissão de Zinzendorf (Plitt, *op. cit.*, I, pág. 449), ainda permanecem algumas dificuldades, pois o Sermão da Montanha dirige-se normalmente a todos. É evidente a semelhança desta livre universalidade do amor aos velhos ideais batistas.

147. Uma intensificação emocional da religião não era, de modo algum, inteiramente desconhecida para o luteranismo, mesmo em seu período mais recente. A diferença fundamental nesse caso foi, muito mais, o elemento ascético, o modo de vida, que o luterano considerava ser a "salvação pelas obras".

148. Um temor saudável é um sinal de graça melhor que a certeza, acha Spener: *Theologische Bedenken*, I, pág. 324. Naturalmente encontramos também em escritores puritanos advertências contra a "falsa certeza"; mas, pelo menos a doutrina da predestinação, na medida em que sua influência determinava a prática religiosa, sempre trabalhou em direção oposta.

149. O efeito psicológico da confissão foi, em toda parte, aliviar o indivíduo da responsabilidade por sua própria conduta, razão por que ela era procurada, e com isto enfraqueceu-se a rigorosa consistência dos requisitos do ascetismo.

150. Ritschl indica, em seu estudo sobre o pietismo de Wüttemberg, como foi importante ao mesmo tempo, até para a forma da fé pietista, a parte desempenhada por fatores puramente políticos.

151. Veja-se a afirmação de Zinzendorf (citada acima) na nota 145.

152. Naturalmente, o calvinismo, na medida em que era genuíno, também era "patriarcal". Por exemplo, a relação entre o sucesso das atividades de Baxter e o caráter doméstico da indústria em Kidderminster é claramente evidenciado em sua autobiografia. Verifique-se a passagem citada em *Works of the Puritan Divines*, pág. XXXVIII: "The town liveth upon the weaving of Kidderminster stuffs, and as they stand in their loom, they can see a book before them, or edify each other ...". Não obstante há uma diferença entre o patriarcalismo baseado no puritanismo e nas éticas calvinistas e, de modo especial, batista. Este problema só pode ser discutido em outro contexto.

153. *Lehre von der Rechtfertigung und Versöhnung*, 3.º ed., I, pág. 598. Que Frederico Guilherme chamasse o pietismo de religião para a classe ociosa é mais indicativo de um próprio pietismo de que daquele de Spener e de Francke. Mesmo este rei sabia muito bem porque abrisse seu reino aos pietistas através de sua declaração de tolerância.

154. Como uma introdução ao metodismo é particularmente indicado o excelente verbete "Methodismus", de Loofs, na *Realenzyklopädie für protestantische Theologie und Kirche*. Úteis são também as obras de Jacoby (especialmente o *Handbuch des Methodismus*), de Kolde, Jungst e Southey. Sobre Wesley, existe a popular *Life and Times of John Wesley*, (Londres 1870) de Tyerman. Uma das melhores bibliotecas sobre a história do metodismo é a da Northwestern University, Evanston, III. Um tipo de elo entre o puritanismo clássico e o metodismo foi estabelecido pelo poeta religioso Isaac Watts, amigo do capitão de Oliver Cromwell (Howe) e depois de Richard Cromwell. Diz-se que Whitefield buscou seu conselho. (cf. Skeats, *op. cit.*, págs. 254 e seg.)

155. À parte da influência pessoal de Wesley, a semelhança é historicamente determinada, por um lado, pelo declínio do dogma da predestinação, e por outro, pela poderosa revivência da *sola fide* nos fundadores do metodismo, motivada antes de mais nada por seu caráter especificamente missionário. Isto trouxe, daí por diante, um novo rejuvenescimento a certos métodos medievais de pregação da "ressurreição", combinado com formas pietistas. Isto não faz parte, certamente, de uma linha geral de desenvolvimento em direção ao "subjetivismo", uma vez que, a este respeito, ele estacionou atrás, não só do pietismo como também da religião bernardina medieval.

156. O próprio Wesley caracterizou, ocasionalmente, o efeito da fé metodista dessa maneira. A relação com a *Glückseligkeit*, de Zinzendorf, é evidente.

157. Dada na *Life of Wesley*, de Watson (edição alemã) pág. 331.

158. J. Schneckenburger: *Vorlesungen über die Lehrbegriffe der kleinen protestantischen Kirchenparteien*, editado por Hudenshagen (Frankfurt, 1863), pág. 147.

159. Whitefield, o líder do grupo predestinacionista, dissolvido após sua morte por falta de organização, rejeitava no essencial a doutrina da "perfeição" de Wesley. Na verdade, ela é apenas um substitutivo para a verdadeira idéia da prova dos calvinistas.

160. Schneckenburger, *op. cit.*, pág. 145. Algo diferente em Loofs: *op. cit.* Ambos os resultados são típicos de todos os fenômenos religiosos semelhantes.

161. Assim foi na conferência de 1770. A primeira conferência de 1744, já reconhecia que as palavras bíblicas passavam rente, por um lado, do calvinismo, e por outro, do antinomismo. Mas, uma vez que eram obscuras não seria bom separá-las por diferenças de doutrina, enquanto a validade da Bíblia como uma norma prática fosse mantida.

162. Os metodistas eram separados dos Herrnhutenses por sua doutrina da perfeição sem pecado, que Zinzendorf, em particular, rejeitava. Por outro lado, Wesley sentiu que o "misticismo" era o elemento emocional da religião de Herrnhut, e estigmatizou como "blasfema" a interpretação de Lutero da "Lei". Isto mostra a barreira que existia entre o luteranismo e qualquer tipo de conduta religiosa racional.

163. John Wesley enfatizou o fato do dever de se acreditar em dogmas, em todas as seitas — por parte dos quakers, dos presbiterianos e dos episcopalianos — com exceção da dos metodistas. Sobre isto verifique-se a discussão — evidentemente bastante sumária — em Skeats: *History of Free Churches of England 1688-1851*.

164. Verifique-se Dexter: *Congregationalism*, págs. 455 e seg.

165. Embora, naturalmente, possa interferir nelas, como é hoje o caso dos negros americanos. Além disso, o caráter do emocionalismo metodista, em comparação com o tipo relativamente moderado do pietismo, possivelmente pode, ao lado de razões puramente históricas, e da publicidade do processo, ser relacionado com a maior penetração ascética da vida nas áreas onde se espelhou o metodismo. Somente um neurologista poderia decidir isto.

166. Loofs: *op. cit.*, pág. 750, enfatiza intensamente o fato de o metodismo se distinguir de outros movimentos ascéticos por ter surgido após o Iluminismo inglês, e o compara com o (certamente muitos menos pronunciado) renascimento alemão do pietismo, no primeiro terço do século XIX. É possível, entretanto, seguindo Ritschl: *Lehre von der Rechtfertigung und Versöhnung*, vol. I, págs. 568 e seg., manter o paralelo com a forma pietista de Zinzendorf que, diferentemente da de Spener, e da de Francke, já era, em si mesmo, uma reação contra o Iluminismo. Esta reação, porém, tomou no metodismo um curso bem diferente daquele dos Herrnhutenses, pelo menos na medida em que foram influenciados por Zinzendorf.

167. Mas que, como é evidenciado pela passagem de John Wesley (citada na pág. 146), desenvolveu-se no mesmo sentido e com o mesmo efeito que as outras seitas ascéticas.

168. E, como vimos, enfraquecimentos da ética ascética subseqüente do puritanismo: enquanto que, quando se quisesse, na forma desejada, apontar estas concepções religiosas apenas como "expoentes" ou "reflexos" do desenvolvimento capitalista, alcançou-se justamente o resultado oposto.

169. Dos batistas, somente os chamados *General Baptists* têm suas origens no antigo movimento. Os *Particular Baptists* eram, como já apontamos, calvinistas que, a princípio, limitaram aos redimidos, ou pelo menos aos crentes pessoais, a participação na Igreja, daí terem permanecido, em princípio, voluntaristas e contrários a qualquer Igreja estatal. Sob Cromwell, sem dúvida, nem sempre eles foram coerentes na prática. Nem eles, nem os *General Baptists*, seja qual for sua instância como conservadores da tradição batista, nos deram aqui qualquer ocasião para uma análise de sua fundamentação dogmática. É indubitável que os *quakers* — embora formalmente fossem um novo grupo de George Fox e seus associados — eram fundamentalmente uma continuação da tradição batista. A melhor introdução à sua história — incluindo suas relações com os batistas e menonitas — é dada por Robert Barclay: *The Inner Life of the Religious Societies of the Commonwealth*, (1876). Sobre a história dos batistas consulte-se, entre outros, H. M. Dexter: *The True Story of John Smyth, the Baptist — as told by himself and his contemporaries*, Boston, 1881 (também J. C. Lang, em *The Baptist Quarterly Review*, 1883, págs. 1 e seg.). J. Murch: *A hist. of the Presb. and Gen. Bapt. Ch. in the W. of Engl.*, Londres, 1835. A. H. Newman: *Hist. of the Bapt. Ch. in the U.S.*, Nova York, 1894 (*Am. Church Hist. Ser.*, Vol. 2); Vedder, *A short hist. of the Baptists*, Londres, 1897; E. B. Bax: *Rise and fall of the Anabaptists*, Nova York, 1902; G. Lorimer: *Baptists in history*, 1902; J. A. Seiss: *Baptist System examined*, Luth. Publ. Society, 1902; e mais material no *Baptist Handbook*, Londres, 1896 e seg.; *Baptist Manuals*, Paris, 1891/3; a *Baptist Quart. Review*; a Biblioteca sacra, Oberlin, 1900.

A melhor biblioteca batista parece ser a do Colgate College, no Estado de New York. Para a história dos *quakers*, a coleção de Devonshire House, em Londres (que eu não usei) é considerada a melhor. O moderno órgão oficial da ortodoxia é o *American Friend* editado pelo prof. Jones; a melhor história do quakerismo é a de Rowntree. Além disso: Rufus B. Jones: *George Fox, an autobiography*, Phil. 1895; Eduard Grubb: *Social Aspects of Quaker Faith*, Londres, 1899. Também a copiosa e excelente literatura biográfica.

170. Um dos muitos méritos de Karl Müller: *Kirchengeschichte*, é ter dado ao movimento batista — grande a seu modo, embora exteriormente desprezível — o lugar que merecia em seu trabalho. Ele tem sofrido mais do que qualquer outro, a impetuosa perseguição de todas as Igrejas, porque desejou ser uma seita no sentido exato da palavra. Mesmo após cinco gerações, ele foi desacreditado perante os olhos de todo o mundo — da Inglaterra, por exemplo — pelo fracasso, já relatado, experimentado pela direção escatológica de Münster. E, antes que atingisse uma formulação consistente de suas doutrinas religiosas, foi, muito tempo após sua origem, continuamente oprimido e obrigado à clandestinidade. Assim, ele produziu ainda menos "teologia" do que teria sido consistente com seus princípios — em si hostis a um desenvolvimento especializado, como uma "ciência", de sua fé em Deus. Isto não foi muito agradável à antiga teologia profissional e — mesmo em sua própria época — isto pouco os impressionou. Mas, alguns muito mais recentes tomaram a mesma atitude. Em Ritschl: *Pietismus*, I, págs. 22 e seg., por exemplo, os "rebatizadores" não são muito adequa-

mente, mas sim bem mais desdenhosamente, tratados. Somos tentados a falar de um ponto de vista teológico "burguês". Isto é endossado pelo ótimo trabalho de Cornelius (*Geschichte des Münsterchen Aufbruchs*), publicado décadas antes do de Ritschl.

Aqui também Ritschl vê, em toda parte, um retrocesso, ao "catolicismo", e de seu ponto de vista, suspeita de influência diretas da ala radical da tradição franciscana. Mesmo que isto possa ser provado em alguns casos, estes elos seriam muito frágeis. Acima de tudo, o fato histórico provavelmente foi o que a Igreja católica oficial, onde quer que o ascetismo secular da laicidade penetrou, tanto quanto a formação de conventículos, considerou-o com a máxima suspeita e tentou encorajar a formação de ordens — mas, fora do mundo, assim — ou ligá-lo, como ascetismo de segundo grau, a ordens existentes e mantê-lo sob controle. Onde isso não foi bem sucedido, ela sentiu o perigo de que a prática da moralidade ascética subjetivista poderia levar à negação da autoridade e à heresia, exatamente como a Igreja Elisabetana — e com a mesma justificativa que ela — se sentiu com relação às *prophe-syings* dos conventículos bíblicos semipietistas, mesmo quando seu conformismo era indubitável; um sentimento que foi também expresso pelos Stuarts em seu *Book of Sports*, ao qual voltaremos mais adiante. A história de numerosos movimentos heréticos — inclusive, por exemplo — os *Humiliati* e os *Beguins*, assim como o destino de São Francisco — são provas disto. A pregação dos frades mendicantes — especialmente dos franciscanos — provavelmente preparou bastante o caminho para a moralidade laica ascética do protestantismo calvinista batista. Todavia, os numerosos traços de parentesco entre a ascese do monasticismo ocidental e a conduta ascética do protestantismo, cuja importância deve ser acentuada continuamente como altamente instrutiva para nosso problema, são baseadas, em última análise, no fato de que estes importantes fatores são necessariamente comuns a qualquer ascetismo baseado na cristandade bíblica. Além disso, todo ascetismo — não importa qual a sua fé — tem necessidade de certos métodos comprovados de mortificação da carne.

Sobre o esboço que se segue pode ainda ser observado que sua brevidade se deve ao fato de a ética batista ser apenas de importância muito limitada para o problema basicamente considerado neste estudo: o desenvolvimento dos fundamentos religiosos da idéia "burguesa" de vocação. Ele não contribuiu com nada de novo para ela. O, muito mais importante, aspecto social do movimento deve, por ora, permanecer intocado. Sobre a história do antigo movimento batista podemos, do ponto de vista do nosso problema, apresentar aqui apenas o que foi importante mais tarde para o desenvolvimento das seitas nas quais estamos interessados: os batistas, os *quakers*, e, mais incidentalmente, os menonitas.

171. Veja-se acima (nota 92).

172. Sobre suas origens e mudanças veja-se A. Ritschl em seu *Gesammelte Aufsätze*, págs. 69 e seg.

173. Naturalmente os batistas sempre repudiaram a designação de "seita". Eles formam a Igreja, no sentido da Epístola aos Efesos (5,27). Em nossa terminologia, entretanto, eles formam uma "seita", não apenas porque lhes falta qualquer relação com o Estado. A relação entre a Igreja e o Estado da cristandade primitiva era o ideal até dos *quakers*

(Barclay, porque para eles, assim como para alguns pietistas (Ters-teen) somente uma Igreja sob a cruz estaria além de suspeita quanto à sua pureza. Mas, os calvinistas, *faute de mieux*, e, semelhantemente, até a Igreja católica nas mesmas circunstâncias, foram forçadas a favorecer a separação da Igreja, do Estado, sob um Estado descrente ou sob a cruz. Tampouco porque a admissão à participação na Igreja tivesse lugar *de facto* através de um contrato entre a congregação e os candidatos, formavam os batistas uma seita. Porque este foi formalmente o acesso das comunidades reformadas holandesas (como um resultado da original situação política), de acordo com a antiga constituição da Igreja (veja-se Hoffmann; *Kirchenverfassungsrecht der niederl. Reformierten*, Leipzig, 1902). Ao contrário, foi porque tal comunidade só podia ser organizada voluntariamente como uma seita e não compulsoriamente como uma Igreja, se quisesse não incluir os irredentos e, assim, partir do antigo ideal cristão. Para as comunidades batistas, isto fazia parte da essência da mera idéia de "Igreja", enquanto, para os calvinistas, era um acidente histórico. Já foi indicado que os últimos foram também, naturalmente, impulsionados por motivos religiosos bastante determinados em direção à *believer's Church*. Sobre a distinção entre "igreja" e "seita" veja-se o ensaio seguinte. O conceito "seita" que adotei aqui tem sido usado mais ou menos simultaneamente e, presumo, independentemente de mim, por Dattenbusch na *Realenzyklopädie für protestantische Theologie und Kirche* (verbête Sekte), Troeltsch, em sua *Soziallehren der christlichen Kirchen und Gruppen*, aceita-o e discute-o mais detalhadamente. Veja-se também, adiante, a introdução aos ensaios sobre a *Wirtschaftsethik der Weltreligionen*.

174. O quanto este símbolo foi importante historicamente para a conservação da comunidade eclesiástica, uma vez que era um signo inequívoco e explícito, foi muito bem mostrado por Cornelius; *op. cit.*

175. Não precisamos nos preocupar aqui com certas abordagens a ela, na doutrina menonita de justificação.

176. Esta idéia talvez seja a base do interesse religioso pela discussão das questões como a encarnação de Cristo e sua relação com a Virgem Maria, que, geralmente, se apresenta como a única parte puramente dogmática, de maneira tão estranha, nos mais antigos documentos dos batistas (por exemplo, as "confissões" editadas por Cornelius, *op. cit.*, apêndice do vol. II). (Sobre esse problema veja-se K. Müller, *Kirchengeschichte*, II, i, pág. 330). A diferença entre a Cristologia da Igreja Reformada e da Luterana (na doutrina da chamada *communicatio idiomatum*) parece ter sido baseada em interesses religiosos similares.

177. Expressou-se principalmente na, originalmente intensa, fuga ao contato com excomungados, até nas ruas — ponto em que, até os calvinistas, que, em princípio defendiam a opinião de que os assuntos mundanos não eram afetados pela censura espiritual, fizeram grandes concessões. Veja-se a respeito o ensaio seguinte.

178. — É bem conhecido como esse princípio foi aplicado pelos quakers a exterioridades aparentemente triviais (recusa de tirar o chapéu, de ajoelhar-se, de fazer reverências ou de usar o plural majestático). A idéia básica era, em certa extensão, característica de todo o ascetismo. Daí o fato de que a forma verdadeira ser muitas vezes hostil à autori-

dade. No calvinismo, ele aparece no princípio de que somente Cristo deve governar a Igreja. No caso do pietismo, pode-se pensar nas tentativas de Spener em encontrar uma justificação bíblica para os títulos. O ascetismo católico, no que diz respeito à autoridade eclesiástica, rompeu com esta tradição, ao fazer ato de obediência, interpretando a própria obediência em termos ascéticos. A "inversão" deste princípio no ascetismo protestante é a base histórica das peculiaridades, até da democracia contemporânea, dos povos influenciados pelo puritanismo, em contraposição ao "espírito latino". E, também parte desta "falta de respeito" basicamente histórica do norte-americano, que é — conforme o caso — tão irritante ou tão refrescante.

179. Sem dúvida, era verdade desde o início para os batistas, essencialmente apenas para o Novo Testamento, e não na mesma extensão para o Velho. O Sermão da Montanha, especialmente, gozava, em todas as seitas, de um prestígio peculiar como programa de ética social.

180. Até Schwenkfeld considerou a administração dos sacramentos uma *adiaphora*, enquanto os *General Baptists* e os menonitas se ativeram estritamente ao batismo e à comunhão — os menonitas também à lavagem dos pés. Por outro lado, para os predestinacionistas, a depreciação — pode-se até dizer a suspeita — com que eram considerados todos os sacramentos, exceto a comunhão, era muito forte. Ver a respeito o ensaio subsequente.

181. Sobre este ponto, as seitas batistas, especialmente os quakers (Barclay, *Apology for the True Christian Divinity*, 4.^a ed. London 1701, gentilmente posto à minha disposição por E. Bernstein) referiam-se às afirmações de Calvino (*Instit. Christ.*, III, pág. 2) nas quais, de fato, são encontradas inequívocas sugestões da doutrina batista. Também a antiga distinção entre a "palavra de Deus" — como aquilo que Deus revelara a patriarcas, profetas e apóstolos — e as "Sagradas Escrituras" — a parte delas que permaneceu escrita — estava, mesmo que não houvesse uma conexão histórica, intimamente relacionada com a concepção batista de revelação. A mecânica idéia da inspiração, e com ela a estrita Bibliocracia dos calvinistas foram — tanto quanto o produto de seu desenvolvimento — naquela direção, no decorrer do século XVI, como a doutrina da "luz interior" dos quakers — derivadas de fontes batistas, e foram o resultado de um desenvolvimento diretamente oposto. A aguda distinção foi também, neste caso, em parte, o resultado de contínuas disputas.

182. Isto foi fortemente enfatizado contra certa tendência dos socinianos. A razão natural nada conhece de Deus (Barclay, *op. cit.*, pág. 102). Isso significa que foi alterada a parte desempenhada pela *lex naturalis* no protestantismo. Não podia haver, em princípio, *general-rules*, nem código moral algum, porque a "vocalização que todos têm, e que é diferente para cada indivíduo, lhe é revelada por Deus através de sua consciência. Poderíamos fazer, não o "bem" no sentido geral da razão "natural", mas a vontade de Deus, como está escrito em nossos corações e nos é conhecido através da consciência (Barclay, págs. 73 seguintes, 76). Este irracionalismo da moralidade, derivado do exagerado contraste entre o divino e a matéria, é expresso nestes princípios fundamentais da ética quaker: "what a man does contrary to his faith,

though his faith may be wrong, is no ways acceptable to God... though the thing might have been lawful to another (Barclay, pág. 487). Naturalmente, isto não pôde ser mantido na prática. Os *moral and perpetual statutes acknowledged by all Christians* são para Barclay, por exemplo, os limites da tolerância. Na prática, seus contemporâneos sentiram que sua ética, com certas peculiaridades próprias, era semelhante àquela dos puritanos reformados. "*Alles Gute in der Kirche werde als Quäkertum verdächtigt*", dizia repeditamente Spener. Parece, assim, que Spener invejava esta reputação dos quakers (*Cas. Theol.* III, 6, i, Dist. 2; n.º 64). O repúdio dos juramentos, baseado em uma passagem da Bíblia, mostra que a verdadeira emancipação das Escrituras não fora muito longe. A importância para a ética social do princípio "Fazei aos outros apenas o que quereis que eles vos façam", que muitos quakers consideravam a essência de toda a ética cristã, não precisa preocupar-nos aqui.

183. Barclay justifica a necessidade de presumir esta possibilidade porque sem ela, "*there should never be a place known by the Saints wherein they might be free of doubting and despair, which... is most absurd*". É evidente que a *certitudo salutis* depende dela. Assim, veja-se Barclay, *op. cit.*, pág. 20.

184. Deste modo, permaneceu uma diferença de tipo entre a racionalização calvinista e quaker da vida. Mas, quando Baxter a formula dizendo que os quakers esperam que o Espírito aja sobre a alma como um conjunto, enquanto o princípio calvinista caracteristicamente formulado é "*reason and spirit are conjunct principles*" (*Christian Directory*, II, pág. 76), a distinção já não era válida nesta forma para a sua época.

185. Assim, nos verbetes, muito bem elaborados, "*Menno*" e "*Mennoniten*", de Cramer, na *Realenzyklopädie für protestantische Theologie und Kirche*, especialmente na página 604. Embora esses verbetes sejam excelentes, o verbete "*Baptisten*", na mesma enciclopédia, carece de maior profundidade, e é, em parte, simplesmente incorreto. Seu autor não conhece, por exemplo, as *Publications of the Hansard Knolly's Society*, indispensáveis à história dos batistas.

186. Barclay, *op. cit.*, pág. 404, explica que comer, beber e adquirir são atos naturais, e não espirituais, que podem ser realizados sem a especial sanção de Deus. A explicação e réplica à objeção característica de que se, como ensinam os quakers, não se pode rezar sem uma especial *motion of the spirit*, o mesmo pode ser aplicado ao ato de arar a terra. É natural e significativo que, mesmo nas modernas resoluções dos sínodos quakers, seja dado, às vezes, o conselho de se aposentar dos negócios após haver-se adquirido uma fortuna suficiente, a fim de se poder viver longe das atribulações do mundo, de ser capaz de viver apenas em devoção ao reino de Deus. Todavia, a mesma idéia certamente ocorre, às vezes, em outras seitas, inclusive no calvinismo. Disto decorre o fato da aceitação da ética prática burguesa, por estes movimentos, ter sido a aplicação laica de um ascetismo que originalmente era uma fuga do mundo.

187. Podemos aqui novamente chamar a atenção expressamente para as excelentes observações de E. Bernstein, *op. cit.* Voltaremos em outra ocasião ao tratamento altamente esquemático dado por Kautsky

ao movimento batista e a sua "teoria do comunismo herético" em geral (no primeiro volume da mesma obra).

188. Veblen, em seu sugestivo livro *The Theory of Business Enterprise* (Chicago) é da opinião de que este motto pertence apenas ao "capitalismo primitivo". Mas, o "super-homem" econômico, que como os atuais *captains of industry* permaneceram além do bem e do mal, sempre existiram, e a afirmação ainda é verdadeira para amplo estrato subjacente dos homens de negócios.

189. "*In civil action it is good to be as the many, in religious, to be as the best*" — diz por exemplo Th. Adams (*Works of the Puritan Divines*, pág. 138). Isto evidentemente soa algo mais drasticamente do que pretendia. Significa que a honestidade puritana é legalidade formalística exatamente como a retidão que as pessoas, algumas vzes puritanas, gostam de proclamar como a virtude nacional é algo especificamente diferente da *Ehrlichkeit* alemã. Algumas boas observações sobre o assunto, do ponto de vista educacional, podem ser encontradas em *Preuss. Jahrb.* CXII (1903) pág. 226. O formalismo da ética puritana é em contraposição, a consequência natural de sua relação com a Lei.

190. Algo sobre isto é dito no ensaio seguinte.

191. Esta é a razão da importância econômica das minorias (ascéticas) protestantes, mas não das católicas.

192. Que a diferença de base dogmática não foi incoerente com a adoção do mais importante interesse pela prova, pode ser explicado, em última análise, pelas peculiaridades da cristandade em geral, que não podem ser discutidas aqui.

193. "*Since God hath gathered us to be a people*" ... — diz, por exemplo Barclay (*op. cit.*, pág. 357). Eu mesmo ouvi um sermão quaker, em Haversford College, que punha grande ênfase na interpretação de "*saints*" — *separati*.

CAPÍTULO V

1. Veja a respeito um excelente esboço de seu caráter em Dowden, *op. cit.* Uma passável introdução à teologia de Baxter, depois de seu abandono da estrita crença no duplo decreto, pode ser encontrada na introdução a várias passagens de suas obras editadas nos *Works of the Puritan Divines* (de Jenkyn). Sua tentativa de combinar a redenção universal com a eleição pessoal não satisfaz ninguém. Para nós, apenas importa que ele endossava a eleição pessoal, ou seja, o ponto mais importante para a ética na doutrina da predestinação. Por outro lado, seu enfraquecimento do ponto de vista retórico da redenção é também importante, por ser aparentado aos batistas.

2. Compêndios e sermões de Thomas Adams, John Howe, Matthew Henry, J. Janeway, Stuart Charnok, Baxter, Bunyan, foram reunidos nos dez volumes dos *Works of the Puritan Divines* (Londres, 1845-8), embora sua escolha muitas vezes fosse arbitrária. Por outro lado, já foram citadas por nós edições das obras de Bailey, Sedgwick e Hornbeck.

3. Da mesma forma, poderíamos ter incluído Voët e outros representantes continentais do ascetismo secular. A opinião de Brentano, segundo a qual o desenvolvimento todo foi anglo-saxão, é completamente errônea. Minha escolha é motivada principalmente, se bem que não exclusivamente, pelo desejo de apresentar o movimento ascético, tanto quanto for possível, da segunda metade do século XVII, imediatamente antes de sua transformação no utilitarismo. Foi-nos infelizmente impossível, dentro dos limites deste esboço, encetar a fascinante tarefa de apresentar as características do protestantismo ascético através da literatura biográfica; os quakers, sob esse aspecto seriam particularmente importantes, pois são relativamente pouco conhecidos na Alemanha.

4. Isto porque se poderia tomar igualmente as obras de Gisbert Voët, as atas dos sinodos huguenotes ou a literatura batista holandesa. Sombart e Brentano, infelizmente, apenas usaram os trechos ebioníticos de Baxter, que eu mesmo enfatizei vigorosamente, no confronto que tive com o indubitável atraso capitalista de suas doutrinas. Mas deve-se (1) conhecer toda sua obra para poder usá-la corretamente, e, (2) não superestimar o fato de eu haver tentado, a despeito de suas doutrinas antimamonísticas, mostrar que o espírito dessa religião ascética, ensinou, da mesma forma que as comunidades monásticas, o aparecimento de um racionalismo econômico, porque premiava o que era o mais importante para este: os motivos racionais fundamentalmente ascéticos. Só este fato encontra-se sob discussão, sendo o tema de todo esse ensaio.

5. Da mesma forma em Calvino, que certamente não era partidário da riqueza burguesa (cf. seus duros ataques a Veneza e Antuérpia em *Jes. Opp.*, III, 140a, 308a).

6. Cf. *Saints' Everlasting Rest*, capítulos X e XII. Veja-se também Bailey (*Praxis Pietatis*, pág. 182) ou Matthew Henry (*The Worth of the Soul*, in *Works of the Puritan Divines*, pág. 319). "Aqueles que foram sequiosos na procura da riqueza secular desprezam sua alma, não apenas porque a alma é negligenciada em detrimento do corpo, mas porque ela é empregada nessa procura" (Salmo CXXVII. 2). Na mesma página, porém, pode ser encontrada a observação, a ser citada mais adiante, sobre a pecaminosidade de toda perda de tempo, especialmente em atividades recreativas. O mesmo ocorre em quase toda a literatura anglo-holandesa do Puritanismo, cf., por exemplo, nas filípicas de Hooftbeek (*op. cit.*, I, X, cap. 18, 18) contra a *avaritia*. Esse autor também foi influenciado por sentimentais motivos pietistas. Veja-se o seu elogio da *tranquillitas animi*, que é muito mais do agrado de Deus do que a *solicitude* deste mundo. Também Bailey, referindo-se à conhecida passagem das Escrituras, acha que "um homem rico não pode ser salvo com facilidade" (*op. cit.*, pág. 182). Os catecismos metodistas também advertem contra a "acumulação de riqueza neste mundo". Para o pietismo isto é inteiramente óbvio, da mesma forma que para os quakers. Veja a respeito, Barclay (*op. cit.*, pag. 517), "... and therefore beware of such temptations as to use their callings as an engine to be richer".

7. Não apenas a riqueza, mas também a impulsiva procura dela (ou o que passava por ela) era condenada com semelhante severidade. Nos Países Baixos, o sínodo da Holanda do Sul, de 1547, declarava, respondendo a uma consulta, que os emprestadores de dinheiro não

seriam admitidos à comunhão, mesmo que seu comércio fosse permitido por lei; e o sínodo de Deventer, em 1598, (art. 24) estendeu a medida aos empregados dos agiotas. O sínodo de Gorichem, em 1606, prescreveu as severas e humilhantes condições sob as quais podiam ser admitidas as esposas de usurários, e até 1657, discutiu-se para saber se os lombardos podiam ser admitidos à comunhão (ao contrário do que afirma Brentano, que cita seus ancestrais católicos, se bem que comerciantes e banqueiros estrangeiros tenham existido em todo o mundo euro-asiático por milhares de anos). Gisbert Voët (*Disp. Theol.*, IV, 1667, de *usuris*, pág. 665) ainda queria excluir dela os trapezistas (lombardos e piemonteses). O mesmo ocorreu com os sinodos huguenotes. Esses tipos de classes capitalistas não eram os representantes típicos da filosofia ou do gênero de conduta com os quais estamos preocupados. Também não eram novos, comparados com a Antiguidade ou a Idade Média.

8. Pormenorizadamente desenvolvido no capítulo X do *Saints Everlasting Rest*. Aquele que quiser permanecer ao abrigo das posses que lhe são dadas por Deus já nesta vida é castigado por ele. Um gozo satisfeito da riqueza já ganha sempre é um sintoma de degradação moral. Se tivéssemos tudo que pudessemos neste mundo, seria isto tudo aquilo que esperamos? A completa satisfação dos desejos não é atingível na Terra, porque a vontade de Deus decretou que não seria assim.

9. *Christian Directory*, I, págs. 375-6. "It is for action that God maintaineth us and our activities; work is the moral as well as the natural end of power ... It is action that God is most served and honoured by. ... The public welfare or the good of the many is to be valued above our own." Aqui se encontra o ponto de conexão entre a vontade de Deus e o ponto de vista puramente utilitário da teoria liberal posterior. Sobre as origens religiosas do utilitarismo, veja-se mais adiante no texto, e antes, no capítulo IV, a nota 145.

10. O mandamento do silêncio tem sido, desde a ameaça bíblica de punição de toda palavra inútil, e, especialmente a partir dos monges de Cluny, um dos instrumentos preferidos na educação ascética do autocontrole. Também Baxter faz referência à pecaminosidade das palavras desnecessárias. Seu lugar no seu caráter foi salientado por Sanford, *op. cit.*, págs. 90 e seguintes.

O que seus contemporâneos apontavam como profunda melancolia e rabugice dos puritanos era o resultado da destruição da espontaneidade do *status naturalis*, a cujo serviço estava a condenação do falar impensado. Quando Washington Irving (*Bracebridge Hall*, cap. XXX) procura a razão disto, parte no espírito calculista do capitalismo, e parte, no efeito da liberdade política, que promove um senso de responsabilidade, pode-se observar que isto não se aplica aos povos latinos. Para a Inglaterra, a situação provavelmente era de que: (1) o puritanismo habilitava seus adeptos a criar instituições livres e até a tornar-se uma força no mundo; e (2) transformou esse espírito calculista (que Sombart chama de *Rechnenhaftigkeit*), que na verdade é essencial ao capitalismo, de um simples instrumento da economia num princípio da conduta em geral.

11. *Op. cit.*, I, pág. 111.

12. *Op. cit.*, I, págs. 383 e seguintes.

13. Semelhante à preciosidade do tempo, cf. Barclay, *op. cit.*, págs. 14.

14. Baxter, *op. cit.*, I, pág. 79: "Keep up a high esteem of time and be every day more careful that you lose none of your time, than you are, that you lose none of your gold and your silver. And, if vain recreations, dressings, feasting, idle talk, unprofitable company, or sleep be any of them temptations to rob you of any of your time, accordingly heighten your watchfulness". "Aqueles que são pródigos com seu tempo desprezam sua alma" — diz Matthew Henry (*Worth of the Soul, Works of the Puritan Divines*, pág. 315). Também aqui, segue o protestantismo ascético um caminho bem demarcado. Estamos acostumados a encarar-lo como característico ao homem moderno que não tem tempo, ou, por exemplo, como Goethe nos *Wanderjahren*, a medir o grau de desenvolvimento capitalista pelo fato de os relógios tocarem cada quarto de hora. Assim faz Sombart em seu *Kapitalismus*. Não devemos todavia esquecer que os primeiros a viver (na Idade Média) por meio de uma cuidadosa medição do tempo foram os monges, e que os sinos das igrejas foram imaginados principalmente para atender às suas necessidades.

15. Veja-se a respeito a discussão de Baxter sobre a vocação, *op. cit.*, I, págs. 108 e seguintes. Especialmente a seguinte passagem: "Question: But may I not cast off the world that I may only think of my salvation? Answer: You may cast off all such excess of worldly cares or business as unnecessarily hinder you in spiritual things. But you may not cast off all bodily employment and mental labour in which you may serve the common good. Everyone as a member of church or Commonwealth must employ their parts to the utmost for the good of the Church and the Commonwealth. To neglect this and say: will pray and meditate, is as if your servant should refuse his greatest work and tie himself to some lesser, easier part. And God hath commanded you some way or other to labour for your daily bread and not to live as drones of the sweat of others only." O mandamento de Deus a Adão "com o suor de tua fronte", e a declaração de São Paulo, "aquele que não trabalha não pode comer" são também citados. Sempre foi conhecido pelos quakers que, até o mais rico deles, deviam formar seus filhos numa vocação, por razões éticas, e não como Alberti recomendava, por razões utilitárias.

16. Eis um ponto em que o pietismo, devido a seu caráter emotivo, adota um ponto de vista diferente. Spener, se bem que enfatize, à sua maneira caracteristicamente luterana, que o trabalho numa vocação seja do agrado de Deus (*Theologische Bedenken*, III, pág. 445, acha, no entanto, que a constância nos afazeres comerciais afasta o indivíduo de Deus, numa característica antítese ao puritanismo.

17. I, *op. cit.*, pág. 242: "It's they that are lazy in their callings that can find no time for holy duties". Donde a idéia de que as cidades, sedes da classe média com suas atividades comerciais racionais, são as sedes da virtude ascética. Assim, Baxter, em sua autobiografia, diz dos seus tecelões de Kidderminster: "And their constant converse and traffic with London doth much to promote civility and piety among tradesmen...". (*Works of the Puritan Divines*, pág. 38.) Que a proximidade da capital pudesse promover a virtude espantaria

o clérigo moderno, pelo menos na Alemanha. Mas, o pietismo também era inclinado a tais pontos de vista. Assim, Spener, falando de um jovem colega, escreve: "Aufs wenigste wird sich zeigen, dass unter der starken Zahl in Städten, da zwar das Meiste ganz verrückt ist, doch immer noch einige gute Seelen sich hinwieder finden, Yank denen Gutes auszurichten; da besorglich in Dörfern zuweilen kaum etwas rechtschaffen gutes in einer ganzen Gemeinde sich findet." (*Theol. Bed.* I, 66, pág. 303). Em outras palavras, o camponês está pouco preparado para a conduta racional ascética. Sua glorificação ética é muito recente. Não podemos aqui entrar no mérito desta, e de semelhantes constatações, no que diz respeito à relação do ascetismo às diversas classes sociais.

18. Tomem-se, por exemplo os seguintes trechos (*op. cit.*, pág. 336 e seguintes): "Be wholly taken up in diligent business of your lawful callings when you are not exercised in the more immediate service of God". "Labour hard in your callings." "See that you have a calling which will find you employment for all the time which God's immediate service spareth."

19. O fato da valorização ética peculiar do trabalho e da sua dignidade não ter sido originalmente uma idéia cristã, nem mesmo peculiar ao Cristianismo foi recentemente de novo enfatizado com vigor por Harnack (*Mitt. des Ev. — Soz. Kongr.*, 14. Folge 1905, N.º 3, 4, pág. 48.)

20. Da mesma forma no pietismo (Spener, *op. cit.*, III, pág. 429-30.) A característica versão pietista é de que a fidelidade a uma vocação, que nos é imposta pelo pecado, serve para aniquilar a vontade personalista do indivíduo. O trabalho vocacional é, como dever de amor ao próximo, uma dívida de gratidão à graça de Deus (idéia luterana), não sendo do agrado de Deus que ele seja realizado com relutância (*op. cit.*, III, pág. 272). O cristão deve assim "mostrar-se industrioso em seu trabalho secular" (III, pág. 278), o que é obviamente menos drástico do que a versão puritana.

21. O significado desta importante diferença, que tem sido evidente desde as ordens beneditinas, só pode ser apontado por meio de uma investigação muito mais ampla.

22. Uma "sóbria procriação de filhos" é a sua finalidade, de acordo com Baxter. O mesmo faz Spener, que simultaneamente faz concessões à áspera atitude luterana, encarando o impedimento da imoralidade — que aliás não pode ser evitada — como uma finalidade acessória. A concupiscência que acompanha as relações intersexuais é um pecado, mesmo dentro do matrimônio. Mas, do ponto de vista de Spener, ela resulta do pecado original, que transformou esse processo natural, ordenado por Deus, em algo de inevitavelmente acompanhado por sensações pecaminosas, que, por isso mesmo, são vergonhosas. Assim, a opinião de vários grupos pietistas é a de que a forma mais elevada de casamento cristão é aquela em que se preserva a virgindade, seguida por aquela na qual as relações são apenas permitidas para a procriação, e finalmente pela dos que são contraídos apenas por razões puramente externas e eróticas, o que constitui, do ponto de vista ético, um concubinato. Nesse nível mais baixo, um casamento realizado por motivos puramente econômicos é preferido (por ter sido inspirado por

motivos racionais) ao que se fundamenta no erotismo. Podemos aqui deixar de lado a teoria e prática herrnhutense de casamento. A filosofia racionalista (Christian Wolff) adotou a teoria ascética na forma que foi designada, como um meio para um fim, a concupiscência e a sua satisfação não devendo ser consideradas como fins em si.

A transição para um puro, e higiênicamente orientado, utilitarismo já se deu em Franklin, que adotou aproximadamente o ponto de vista dos médicos contemporâneos, que aceitam a castidade como repressão das relações sexuais, até onde for desejável para a saúde, e que têm, como se sabe, dado conselhos teóricos do modo pela qual ela pode ser alcançada. A partir do momento em que tais assuntos se tornaram objeto de considerações puramente racionais, o mesmo desenvolvimento tem-se verificado em toda parte. Os puritanos e os higiênicos racionalistas do sexo geralmente percorrem trilhas muito diferentes, mas se entendem nisso perfeitamente. Numa aula, um zeloso adepto da prostituição higiênica — tratava-se da regulamentação dos prostíbulos e das prostitutas — defendia recentemente a legitimidade das relações extramatri-moniais (que eram por ele encaradas como higiênicamente benéficas) citando, em sua justificação poética, o caso de Fausto e Margarida. Tratar Margarida como uma prostituta e não conseguir distinguir entre a poderosa ação das paixões humanas das relações sexuais por razões higiênicas, são ambos congêntos à posição puritana. Semelhante, por exemplo, é o ponto de vista típico do especialista, também recentemente apresentado por um médico conhecidíssimo, de que uma questão que se estende tão a fundo nos mais sutis problemas da personalidade e da cultura, como é o caso da abstinência sexual, deveria ser tratada apenas pela opinião do médico (como especialista). Para o puritano, o especialista era o teórico moral, agora é o médico; mas, a reivindicação de competência para dispor sobre questões, que nos parece algo estreita, é, em sentidos opostos, a mesma em ambos os casos.

Todavia, com todo seu pundonor, o poderoso idealismo da atitude puritana pode alcançar resultados positivos, mesmo do ponto de vista da conservação da raça num sentido puramente higiênico, enquanto, a moderna higiene sexual, valendo-se do apelo à falta de preconceitos, ao qual se vê forçada a lançar mão, corre o perigo de destruir pela base todo o seu êxito. Deverá necessariamente ficar fora de toda discussão de como veio a desenvolver-se com a interpretação racionalista das relações sexuais nos povos influenciados pelo puritanismo, um certo refinamento e uma penetração ética e espiritual das relações maritais, com um florescimento do cavalherismo marital, em contraste com a sentimentalidade patriarcal (*Brodem*), típica da Alemanha, mesmo nos círculos da aristocracia intelectual. As influências batistas desempenharam um papel de realce na emancipação da mulher; a proteção de sua liberdade de consciência, e a extensão a ela da idéia do sacerdócio universal foram também os primeiros golpes desferidos contra as idéias patriarcais.

23. Isso surge repetidamente em Baxter. Sua base bíblica normalmente está ou em trechos dos Provérbios, os que já conhecemos da parte de Franklin (XXII. 29), ou naqueles que louvam o trabalho (XXXI. 16). Cf. *op. cit.*, I, págs. 377, 382 etc...

24. Até Zinzendorf chega a dizer: "*Man arbeitet nicht allein, dass man lebt, sondern man lebt um der Arbeit willen, und wenn man nichts mehr zu arbeiten hat, so leidet man oder entschläft*". (Plitt: *op. cit.*, I, pág. 248).

25. Também um símbolo dos mormons se encerra (após várias citações) pelas palavras: "Um homem preguiçoso e indolente não pode ser um cristão e ser salvo. Seu destino é o de ser morto e jogado para fora da colméia". Nesse caso, porém, era primeiramente a grandiosa disciplina, a meio caminho entre a do mosteiro e a da fábrica, que colocava o indivíduo diante do dilema do trabalho ou aniquilação, e, naturalmente é na sua relação ao entusiasmo religioso, e apenas possíveis através dele, que se deram as espantosas realizações econômicas desta seita.

26. Daí os seus sintomas serem cuidadosamente analisados (*op. cit.*, I, pág. 380). A preguiça e a indolência são assim, pecados mortais, porque têm um efeito cumulativo. Chegam até a ser encarados por Baxter como "destruidoras da graça" (*op. cit.*, I, págs. 279-80). Isto é, constituem a antítese da vida metódica.

27. Veja-se acima, capítulo III, nota 5.

28. Baxter, *op. cit.*, I, págs. 180 e seguintes. Especialmente marcantes são os seguintes trechos: "*Question: But will not wealth excuse us? Answer: I may excuse you from some sordid sort of work by making you more serviceable to another, but you are no more excused from service of work ... than the poorest man*". E também na página 376: "*Though they (os ricos) have no outward want to urge them, they have as great a necessity to obey God ... God hath strictly commanded it (o trabalho) to all*". Cap. IV, nota 47.

29. Da mesma forma Spener (*op. cit.*, III. 338, 425), que, por essa razão, se opõe à tendência de aposentadoria prematura como algo de moralmente objetável, e, refutando uma objeção ao empréstimo a juros, segundo a qual essa prática leva à preguiça, assinala que, qualquer um que estivesse numa posição de viver de juros, ainda assim estaria obrigado a trabalhar por ordem do mandamento de Deus.

30. Inclusive o pietismo. Toda vez que surge um problema de mudança de vocação, Spener adota a posição de que, depois de adentrada uma vocação, constitui um dever de obediência à Providência nela permanecer e aceitá-la como tal.

31. A tremenda força, que domina toda a conduta, com a qual a doutrina religiosa hindu sanciona o tradicionalismo econômico em termos de probabilidades de renascimento favorável foi apontada por mim nos meus ensaios sobre a *Wirtschaftsethik der Weltreligionen*. É um exemplo excelente para mostrar a diferença existente entre meras teorias éticas e a criação de sanções psicológicas, em bases religiosas, para determinados tipos de comportamento. O piedoso hindu podia avançar na escala da transmigração apenas pelo estrito preenchimento dos deveres tradicionais da casta de seu nascimento. Isto constituía a mais forte base concebível para o tradicionalismo. Com efeito, a ética indiana, nesse respeito, é a mais completa antítese da puritana, da mesma forma que oposta (pelo tradicionalismo da estrutura de casta) à dos hebreus.

32. Baxter, *op. cit.*, I, pág. 377.

33. Isto não quer dizer que o ponto de vista puritano se tenha originado historicamente desta última. Pelo contrário, ele é uma expressão da idéia genuinamente calvinista de que o cosmos universal serve à glória de Deus. A opinião utilitarista, segundo a qual o cosmos econômico deveria servir ao bem da maioria, ao bem comum etc. foi consequência da idéia de que qualquer outra interpretação levaria a uma aristocrática idolatria da carne, ou pelo menos não iria servir à glória de Deus, mas somente a fins materialmente culturais. Mas, a vontade de Deus como ela é expressa (cap. IV, nota 35) no arranjo proposital do cosmos econômico, somente pode, enquanto apenas estiverem em jogo fins seculares, ser concretizada em termos de benefício da comunidade, de utilidade impessoal. O utilitarismo é, assim, como aliás já foi assinalado, o resultado do caráter impessoal do amor fraterno e do repúdio de toda glorificação deste mundo, graças à exclusividade do puritano *in maiorem Dei gloriam*.

As dúvidas e incertezas que levaram Spener, que certamente não era infeccionado de democracia, a defender, contra inúmeras objeções, o uso de títulos como ἀδιάφορον,* mostram quão completamente essa idéia de que a idolatria da matéria é incompatível com a glória de Deus, e consequentemente má, dominava o protestantismo ascético. Spener, finalmente, confortou-se com a reflexão de que até na Bíblia ao *praetor festus* era dado o título de κράτιστος** pelos apóstolos. O aspecto político da questão não aparece nesta relação.

34. "The inconstant man is a stranger in his own house" — diz Thomas Adams (*Works of the Puritan Divines*, pág. 77).

35. Sobre esse particular, vejam-se especialmente as observações de George Fox, na *Friends Library* (ed. W. & T. Evans, Philadelphia, 1837), I, pág. 130.

36. Acima de tudo, essa espécie de ética religiosa não pode ser encarada como um reflexo das condições econômicas. A especialização das ocupações foi algo mais acentuada na Itália medieval do que na Inglaterra, no mesmo período.

37. Pois, como muitas vezes se assinala na literatura puritana, Deus nunca mandou "amar o próximo mais do que a si mesmo", mas apenas como a si mesmo. Oaí a auto-estima ser também um dever. Por exemplo, uma pessoa que pode dispor melhor de suas posses, para a maior glória de Deus, do que o seu vizinho, não é obrigada pelo dever de amor fraterno a dividi-las com ele.

38. Também Spener se aproxima deste ponto de vista. Mas, mesmo no caso de transferência de ocupações comerciais (encaradas como especialmente perigosas para a virtude) para a teologia, ele permanece hesitante, e de modo geral opõe-se a ela (*op. cit.*, III, págs. 435, 443; I, pág. 524). A freqüente ocorrência da resposta a essa mesma questão (da permissibilidade da mudança de vocação), na opinião naturalmente distorcida de Spener, mostra quão eminentemente práticas eram as diferenças de interpretações da I Epístola aos Coríntios. VII.

* N. dos T. Indiferente.

** N. dos T. Poderosíssimo.

39. Tais idéias não podem ser encontradas, pelo menos nas obras, dos principais pietistas continentais. A atitude de Spener vacila entre a luterana (de satisfação das necessidades) e os argumentos mercantilistas da utilidade da prosperidade do comércio etc. (*op. cit.*, III, págs. 330, 332; I, pág. 418: "*er Tabakhau bringt Geld ins Land und ist daher nützlich, also nicht sündlich*"). Veja-se também a respeito III, págs. 426-7, 429 e 434. Ele não deixa de lembrar todavia, como mostra o exemplo dos quakers e dos menonitas, que o indivíduo pode auferir lucros, e, mesmo assim, manter-se piedoso; e, até, que lucros especialmente altos, como se assinalará mais tarde, podem resultar diretamente de uma piedosa retidão (*op. cit.*, pág. 435).

40. Essas reuniões de Baxter não refletem o meio econômico em que ele vivia. Pelo contrário, sua autobiografia nos mostra que o êxito de sua obra missionária na Inglaterra foi parcialmente devido ao fato de os comerciantes de Kidderminster não serem ricos, apenas ganhando "*food and raiment*", e de que os mestres artesãos tinham de viver "*from hand to mouth*", da mesma forma que os seus empregados. "*It is the poor that receive the glad tidings of the Gospel*". E, Thomas Adams observa sobre a procura do lucro: "*He (the knowing man) knows ... that money make a man richer, not better, and thereupon chooseth rather to sleep with a good conscience than a full purse ... therefore desires no more wealth than an honest man may bear away*". (*Works of the Puritan Divines*, LI). Mas ele não quer tanto, e isso significa que todo lucro formalmente honesto é legítimo.

41. Assim, para Baxter, (*op. cit.*, I, cap. X, I, 9 (par. 24); I, pág. 378, 2.), o provérbio XXIII, 4: "*Não trabalhes para seres rico*", quer dizer apenas que "*riches for our fleshly ends must not ultimately be intended*". A propriedade era-lhe odiosa no sentido feudal e senhorial, (veja-se a sua observação, *op. cit.*, I, pág. 380 sobre a "*debauched part of the gentry*"), e não a propriedade em si. Milton, na primeira *Defensio pro populo Anglicano*, adotou a conhecida teoria de que somente a classe média poderia conservar a virtude. Essa classe média é a burguesia em contraposição com a aristocracia, conforme se vê na declaração de que, tanto o luxo, como a necessidade são desfavoráveis à virtude.

42. Isso é extremamente importante. Podemos novamente acrescentar a observação geral de que, aqui, naturalmente não estamos tão interessados nos conceitos que foram desenvolvidos pelos teólogos moralistas em suas teorias éticas, mas antes, na efetiva moralidade existente na vida dos crentes, isto é, em como o fundamento religioso da ética econômica afetou a prática. Na literatura casuística do Catolicismo, especialmente na dos Jesuítas, pode-se ocasionalmente encontrar discussões que — como por exemplo a questão da justificação do juro, em cujo mérito não entraremos aqui — são parecidas às de muitos casuístas protestantes, e até parecem ir mais longe quanto à sua permissibilidade e tolerância. Desde então, os puritanos foram muitas vezes criticados por defenderem uma ética fundamentalmente parecida à dos jesuítas. Assim como os calvinistas muitas vezes citam moralistas católicos, e não apenas São Tomás de Aquino, Bernardo de Clairvaux, São Boaventura etc., mas também contemporâneos, os casuístas católicos

também tomavam conhecimento da ética herética. Isso tudo, porém, não pode ser posto em discussão aqui.

Mas, completamente à parte do fato da sanção religiosa da vida ascética do leigo, surge a diferença fundamental, mesmo do ponto de vista teórico, de que essas idéias latifundiárias, dentro do catolicismo, eram produtos de teorias éticas particularmente frouxas, não sancionadas pela autoridade da Igreja, mas até opostas aos seus mais sérios e estritos discípulos. Por sua vez, a idéia protestante de vocação efetivamente colocava seus mais entusiásticos adeptos a serviço da aquisição capitalista. O que, num caso, podia, em certas condições, ser tolerado, no outro, aparecia como um bem moral positivo. As diferenças fundamentais entre as duas éticas, muito importantes na prática, foram finalmente cristalizadas, mesmo para a época contemporânea, pela controvérsia jansenista e pela luta *Unigenitus*.

43. "You may labour in that manner as tendeth most to your success and lawful gain. You are bound to improve all your talents." Segue-se o trecho citado acima no texto. Uma comparação direta entre a procura da riqueza no reino dos céus, e a procura do sucesso na na vocação terrena pode ser encontrada em Janeway, *Heaven upon Earth* (*Workes of the Puritan Divines*, pág. 275).

44. Já na confissão luterana do duque Cristóvão von Württemberg, que foi submetida ao concílio de Trento, objetava-se contra o voto da pobreza. Aquele que for pobre deve conservar-se em seu estado, mas se jurou fazê-lo é a mesma coisa do que se tivesse jurado conservar-se doente, ou conservar uma má reputação.

45. É o que ocorre em Baxter, e também na confissão do duque Christopher. Se não, vejamos as passagens do tipo: "...the vagrant rogues whose lives are nothing but an exorbitant course; the main begging", etc. (Thomas Adams, *Works of the Puritan Divines*, pág. 259). Já Calvino proibira estritamente a mendicância, e os sinodos holandeses faziam campanha contra as licenças de mendicância. Durante a época dos Stuarts, no regime de Lud, sob Carlos I, que sistematicamente desenvolveu o princípio de auxílio aos pobres e de fornecimento de trabalho aos desempregados, o grifo de guerra puritano era: "Giving alms is no charity" (título da bem conhecida obra posterior de Defoe) e, por volta do fim do século XVII, eles deram início ao aterrador sistema de casas de trabalho para os desocupados. (Cf. Leonard: *Early History of English Poor Relief*, Cambridge 1900, e, H. Levy: *Die Grundlagen des ökonomischen Liberalismus in der Geschichte der englischen Volkswirtschaft*, Jena 1912, págs. 69 e seguintes).

46. O presidente da Baptist Union of Great Britain and Ireland, G. White, enfaticamente assegurou em seu discurso inaugural, perante a assembleia de Londres, em 1903 (cf. *Baptist Handbook*, 1904, pág. 104), que "The best men on the roll of our Puritan Churches were men of affairs, who believed that religion should permeate the whole of life".

47. Também aqui surge a diferença característica de todos os pontos de vista feudais. Segundo estes, apenas os descendentes dos "parvenus" (sociais ou políticos) podem gozar do benefício do seu sucesso numa posição socialmente reconhecida (caracteristicamente expressa pela palavra espanhola *hidalgo*=*hijo de algo*=*filius de aliquo*,

o *aliquid* aqui equivalendo a uma propriedade herdada). Por mais rapidamente que tais diferenças se estejam desvanecendo na rápida mudança e europeização do caráter nacional norte-americano, é, entretanto, precisamente a atitude oposta da burguesia, que glorifica o êxito nos negócios e os lucros como um sintoma de geniabilidade mental, e não tem mais respeito algum pela riqueza herdada, a que ainda aparece freqüentemente aí. Por outro lado, na Europa (como James Bryce observou uma vez) quase toda honraria social é agora comprável pelo dinheiro, enquanto o comprador não trabalhar ele mesmo atrás do balcão, e tiver introduzido as necessárias metamorfoses em sua propriedade (formação de *trusts* etc.). Contra a aristocracia de sangue, veja-se por exemplo Thomas Adams, *Works of the Puritan Divines*, pág. 216.

48. Isto foi, por exemplo, quase o que ocorreu com o fundador da seita familiar, Hendrik Nicklaes, que era comerciante (Barclay, *Inner Life of the Religious Societies of the Commonwealth*, pág. 34).

49. Isto era, especialmente verdadeiro com relação a Hoornebeck, que através de Mat. V. 5 e I Tim. IV. 8 também fez promessas puramente terrenas aos santos (*op. cit.*, pág. 193). Tudo é obra da Divina Providência, mas ele toma especial cuidado com o que é Seu. *Op. cit.*, pág. 192: "Super alios autem summa cura et modis singularissimis versatur Dei providentia circa fideles". Segue-se uma discussão de como pode o indivíduo saber que um golpe de sorte advém não da *communis providentia*, mas desse especial cuidado. Bailey também (*op. cit.*, pág. 191) atribui o êxito em labores terrenos a esse cuidado da Providência. Que a prosperidade freqüentemente é o prêmio de uma vida santa, constitui uma expressão comum nos escritos dos quakers (veja-se por exemplo tal expressão, num ano tão recente como 1848, na *Selection from the Christian Adverses*, editadas pela General Meeting of the Society of Friends, Londres, sexta edição, 1851, pág. 209). Voltaremos mais adiante à sua relação com a ética quaker.

50. A análise de Thomas Adams, da briga entre Esau e Jacó, pode servir de exemplo desse respeito aos patriarcas, que é igualmente característica da concepção de vida dos puritanos (*Works of the Puritan Divines*, pág. 235): "His folly (a de Esau) may be argued from the base estimation of the birthright" (esse trecho também é importante do ponto de vista da evolução do conceito de *birthright*, muito posterior) "that he would so lightly pass from it and on so easy condition as a pottage". Mas então, seria perfídia, se não tivesse reconhecido a venda, alegando que foi enganado. Ele é, em outras palavras, "a cunning hunter, a man of the fields"; um homem de vida irracional é bárbara; enquanto Jacó, "a plain man, dwelling in tents", representa o "man of grace".

O sentido dessa relação interna ao judaísmo, que é expressa até pelo conhecido trabalho de Roosevelt, foi largamente encontrada por Köhler (*op. cit.*) entre os camponeses da Holanda. Mas, por outro lado, o puritanismo estava plenamente consciente de suas diferenças da moral hebraica na vida prática, como se pode ver pelo ataque de Prynne contra os judeus (a propósito das propostas de Cromwell sobre a tolerância). Veja-se abaixo, nota 58.

51. *Zur bauerlichen Glaubens- und Sittenlehre, von einem thüringischen Landpfarrer*, segunda edição, Gotha, 1890, pág. 16. Os camponeses aqui descritos são produtos típicos da igreja luterana. Repetidamente escrevi a palavra "luterano" às margens do excelente livro, em que o autor descreve a religião camponesa em geral.

52. Veja-se per exemplo a passagem citada em Ritschl, *Pietismus*, II, pág. 158. Spener também baseia as suas objeções à mudança de vocação e de procura do lucro em passagens do Jesus Sirach. *Theologische Bedenken*, III, pág. 428.

53. É verdade que Bailey recomenda, no entanto, a sua leitura, e referências aos Apócrifos nele surgem aqui e acolá, se bem que não muitas vezes. Não posso lembrar-me agora das referentes ao Jesus Sirach, a não ser por acaso.

54. Quando o sucesso material atinge pessoas evidentemente condenadas, o calvinista (como em Hoornbeek, por exemplo) conforta-se seguindo o caminho da obstinação com a reflexão de que Deus assim o permite para endurecê-las, tornando mais certa a sua condenação.

55. Não podemos nos aprofundar neste particular, pois aqui apenas estamos interessados no caráter formalista da religião puritana. Sobre a importância da ética do Velho Testamento para a *lex naturae*, há muito de aproveitável nos *Soziallehren*, de Troeltsch.

56. A obrigatoriedade das normas éticas das Escrituras vai tão longe, para Baxter, (*Christian Directory*, III, págs. 173 e seg.) que elas são (1) apenas uma transcrição das leis da natureza, e (2) não portadoras de "expresso caráter de universalidade e perpetuidade".

57. Por exemplo, em Dowden (com referência a Bunyan), *op. cit.* pág. 39.

58. Mais pormenores sobre este ponto poderão ser encontrados nos ensaios sobre a *Wirtschaftsethik der Weltreligionen*. A enorme influência que, por exemplo, o segundo mandamento ("não tomarás o Seu santo nome em vão") teve sobre o desenvolvimento do caráter judaico, sua racionalidade e aversão à cultura sensual, não pode ser analisada aqui. Contudo, pode ser considerado característico o fato de um dos líderes da Aliança Educacional dos Estados Unidos, uma organização que realiza a americanização dos imigrantes judeus em larga escala, e com espantoso sucesso, ter-me afirmado que um dos principais propósitos almejados em todo tipo de trabalho educativo, social e artístico, era o da emancipação do segundo mandamento. A proibição israelita de qualquer representação antropomórfica de Deus corresponde, no puritanismo, a algo diferente, mas o efeito semelhante, proibição de idolatria da carne.

No que se refere ao judaísmo talmúdico, certos traços fundamentais da moralidade puritana certamente lhe são relacionados. Por exemplo, declara-se no Talmud (ed. Wünsche, Babil, Talmud, II, pág. 34) que é melhor e será mais ricamente recompensado por Deus se se fizer uma boa ação para cumprir um dever, do que uma que não fôr pedida pela Lei. Em outras palavras, o preenchimento sem amor do dever é eticamente mais valioso do que a filantropia sentimental. A moral puritana iria aceitar esse ponto de vista em seu essencial. Kant, com efeito, se aproximou bastante dele, em parte devido à sua ascendência escocesa e à forte influência pietista que recebera em sua edu-

cação. Se bem que não possamos discutir o assunto aqui, muitas de suas formulações estão intimamente relacionadas a idéias do protestantismo ascético. Todavia, a ética talmúdica está profundamente saturada de tradicionalismo oriental. "R. Tanchum disse a Ben Chanilai: 'Nunca alteres o costume'" (*Gemara a Mishna*, VII, i, 86b, n.º 93, ed. de Wünsche. Trate-se de um problema de padrão de vida de diaristas). A única exceção a essa conformidade está na relação com os estrangeiros.

Além do mais, a concepção puritana da legalidade como prova, evidentemente, forneceu um motivo muito mais forte para a ação positiva do que o preenchimento inquestionável de todos os mandamentos por parte dos judeus. A idéia de que o sucesso revela a bênção de Deus não é evidentemente desconhecida ao judaísmo. Mas, a diferença fundamental do significado ético e religioso que ela adquiriu do judaísmo, devido à dupla ética, evitou o aparecimento de resultados semelhantes no ponto mais importante. Eram permitidos atos frente ao estrangeiro, que eram proibidos frente ao irnã. Por essa simples razão, era impossível alcançar o sucesso nesse campo que era regido não pelo mandamento, mas apenas pela permissão de se tornar um sinal do valor religioso e um motivo de conduta metódica, da maneira que o era para o puritano. Sobre todo esse problema, que Sombart, em seu livro *Die Juden und das Wirtschaftsleben*, freqüentemente tratou de modo incorreto, vejam-se os ensaios citados acima. Não há lugar para pormenores aqui.

A ética judaica, por mais estranha que ela possa parecer à primeira vista, permaneceu fortemente tradicionalista. Tampouco podemos entrar aqui na tremenda modificação sofrida pela atitude interna frente ao mundo com o advento da forma cristã das idéias de graça e salvação, dentro de um contexto que apresentava de maneira peculiar os germes de novas possibilidades de desenvolvimento. Sobre a legalidade do Velho Testamento, veja-se por exemplo Ritschl, *Die christliche Lehre von der Rechtfertigung und Versöhnung*, II, pág. 265.

Para os puritanos ingleses, os judeus de seu tempo eram os representantes do tipo de capitalismo comprometido em guerras, contratos governamentais, monopólios estatais, promoções especulativas, construção e projetos financeiros dos príncipes, que eles mais condenavam. Na realidade, a diferença pode, de modo geral, ser formulada, com as qualificações necessárias, da seguinte maneira: o capitalismo judaico era um capitalismo pária e especulativo, enquanto o puritano integrava-se na organização burguesa do trabalho.

59. A verdade das Sagradas Escrituras para Baxter, decorre, em última análise da "maravilhosa diferença entre o que é de Deus e o que não é", a diferença absoluta entre o homem redimido e os demais, e o cuidado todo especial que Deus demonstra pelo Seu povo escolhido (que pode evidentemente apresentar-se por meio de tentações), cf. *Christian Directory*, I, pág. 165.

60. Como prova disto, basta ler quão tortuosamente o próprio Bunyan, que nisso se aproxima da atmosfera *Freiheit eines Christenmenschen*, de Lutero (por exemplo em *Of the Law and a Christian, Works of the Puritan Divines*, pág. 254), se reconcilia com a parábola do fariseu e do publicano (cf. o sermão *The Pharisee and the Publican*, *op. cit.*, pág. 100). Por que é condenado o fariseu? Porque ele não

segue evidentemente o mandamento de Deus, por evidentemente não passar de um sectário apenas interessado em pormenores e cerimônias externas (pág. 107), mas, acima de tudo, porque atribui mérito a si mesmo, e ao mesmo tempo, como os quakers, dá graça a Deus pela virtude e pelo uso incorreto de Seu nome. De um modo pecaminoso, exalta sua virtude (pág. 126), e, com isso, simplesmente contesta a predestinação de Deus (pág. 139). Sua oração, assim, é idolatria da carne, e é esta a razão pela qual ela é pecaminosa. Por outro lado, o publicano é, como o mostra a honestidade de sua confissão, espiritualmente redimido, pois, como se assinala por meio de uma característica mitigação puritana do sentido luterano de pecado, "*to a right and sincere conviction of sin there must be a conviction of the probability of mercy*" (pág. 209).

61. Editado nos *Constitutional Documents* de Gardiner. Pode-se comparar essa luta contra o antiautoritarismo com a perseguição movida por Luis XIV aos jansenistas de Port Royal.

62. O ponto de vista pessoal de Calvino a esse respeito era bem menos drástico, pelo menos no que diz respeito às mais finas formas aristocráticas de gozar a vida. A única limitação que ele impunha era a Bíblia. Quem quer que a ela aderisse e tivesse boa consciência, não tinha necessidade de observar com ansiedade cada impulso de gozar a vida. A discussão existente no cap. X do *Instit. Christ.* (por exemplo, "*nec fugere ea quoque possumus quae videntur oblectatione magis quam necessitate inservire*") pode em si ter aberto o caminho para uma prática muito frouxa. Junto à crescente ansiedade pela *certitudo salutis*, contudo, o mais importante fator, para os discípulos posteriores, foi, como assinalaremos em outro local, que, na época da *ecclesia militans*, era a pequena burguesia a principal representante da ética calvinista.

63. Thomas Adams (*Works of the Puritan Divines*, pág. 3) começa um sermão sobre "*the three divine sisters*" ("*but love is the greatest of these*") pela observação de que até Paris dera a maçã de ouro a Afrodite!

64. Novelas e coisas semelhantes não deviam ser lidas, pois constituíam "perda de tempo" (Baxter, *Christian Directory*, I, pág. 51). O declínio da poesia e da música popular, assim como do teatro, depois da era elizabetana na Inglaterra, é bastante conhecido. Nas artes pictóricas, os puritanos provavelmente acharam muito pouco o que suprimir. Mas, muito notável foi o declínio do que parecia ser um promissor início musical (a importância da Inglaterra na história da música de modo algum carecia de importância) dando ensejo a esse absoluto vácuo musical, até hoje típico nos povos anglo-saxões. Exceto as igrejas negras, e os cantores profissionais contratados pelas igrejas como atrações especiais (por exemplo a Trinity Church de Boston que, em 1904, lhes pagava US\$ 8.000 anuais), o canto coral ouvido na América do Norte é um ruído totalmente intolerável para ouvidos germânicos (mais ou menos a mesma coisa ocorrendo na Holanda).

65. O mesmo ocorria na Holanda, como se vê pelos relatórios dos sínodos (vejam-se as decisões sobre a árvore de maio na *Reitmaas Collection*, VI, 78, 139.).

66. Parece bastante razoável que o "renascimento do Velho Testamento" e a orientação pietista de hostilidade à beleza da arte, que

em última análise remonta a Isaías e ao Salmo XXII deve ter contribuído para tornar o feio um objeto mais viável para a arte, nisto desempenhado um papel de realce o repúdio puritano à idolatria da carne. Mas, nos pormenores, tudo parece incerto. Na Igreja Romana, motivos demagógicos inteiramente diferentes levaram a efeitos externamente similares, mas, com resultados artísticos completamente diferentes. Diante do "Saul e Davi" de Rembrandt (no Mauritshuis) pode-se sentir nitidamente o vigor da influência puritana. A excelente análise das influências culturais holandesas, no *Rembrandt* de Carl Neumann, provavelmente fornece tudo que, até agora se sabe, possa ser atribuído ao protestantismo ascético, como influência positiva e frutífera na arte.

67. Causas mais complexas, que agora não podemos pormenorizar, foram responsáveis pela extensão relativamente menor da penetração da ética calvinista na vida prática. O espírito ascético começou a esmorecer na Holanda já no começo do século XVII (os congregacionistas ingleses, que para lá fugiram em 1608, ficaram perturbados com a falta de respeito pelo descanso sabático), mas, especialmente, sob o Stadholder Frederick Henry. Além disso, o puritanismo holandês teve geralmente um poder expansivo muito menor que o inglês. As razões disto encontram-se, parte, na constituição política (confederação particularista de cidades e províncias) e, parte, no grau muito mais reduzido da força militar (a guerra da independência não tardou a ser travada principalmente pelo dinheiro do Amsterdã e por exércitos mercenários, tanto que os pregadores ingleses ilustravam a confusão babilônica de línguas com referências ao exército holandês). Assim, o peso da guerra religiosa não tardou a ser passado para outros, sem que isto tivesse significado ao mesmo tempo uma perda de seu poder político. Por outro lado, o exército de Cromwell, embora parcialmente constituído de conscritos, sentia ser um exército de cidadãos. Era, seguramente, um fato característico que justo esse exército tivesse adotado em seu programa a abolição da conscrição, em virtude de o indivíduo poder empenhar-se numa luta justa apenas pela glória de Deus, numa causa suscitada pela consciência, mas não sob o mando de um soberano. A constituição do exército britânico, tão imoral para a mentalidade alemã tradicional, tem sua origem em motivos altamente morais, e constituía um conjunto de soldados que nunca foi superado. Somente depois da restauração é que voltou a ser posto novamente sob os interesses da coroa.

Os *schutterijen* holandeses, campeões do calvinismo no período da Grande Guerra, apenas meia geração depois do sínodo de Dordrecht, não parecem nem um pouco ascéticos nos quadros de Hals. Protestos dos sínodos contra sua conduta ocorreriam frequentemente. O conceito holandês de *Deftigheid* é um misto de honestidade racional-burguesa e de consciência patricial de status. A divisão dos bancos, segundo as classes sociais, nas igrejas holandesas, ainda hoje constitui indício do caráter aristocrático desta religião. A continuidade da economia urbana restringia a indústria. Ela prosperou apenas através dos refugiados, e mesmo assim, esporadicamente. No entanto, o ascetismo secular do calvinismo e do pietismo era uma influência importante na Holanda e agia na mesma direção do que alhures. Com referência à compulsão

ascética à poupança, no sentido presente, veja-se Groen van Prinsterer, conforme a passagem citada abaixo, nota 86.

Além do mais, a quase completa ausência de *belles lettres* na Holanda calvinista não constitui evidentemente um mero acaso (veja-se por exemplo o que diz Busken-Huet, *Het Land van Rembrandt*). A importância da rebelião holandesa na compulsão ascética à poupança aparece claramente, mesmo no século XVIII, através dos escritos de Albertus Haller. No que se refere às peculiaridades características da atitude holandesa para com a arte e seus motivos, consultem-se, por exemplo, as observações autobiográficas de Constantine Huyghens (escritas em 1629-31) em *Oud Holland*, 1891. O trabalho de Groen van Prinsterer, *La Hollande et l'influence de Calvin*, 1846, já citado, nada de importante oferece para os nossos problemas. A colônia da Nova Holanda na América era socialmente um estabelecimento semi-feudal de *patroons*, comerciantes que adiantavam capital, e, ao contrário do que ocorria na Nova Inglaterra, era difícil achar gente pobre que quisesse povoá-la.

68. Podemos lembrar que o governo municipal puritano fechou o teatro de Stratford-on-Avon, enquanto Shakespeare ainda estava vivo, e residindo na localidade, em seus últimos anos. O ódio e desprezo de Shakespeare pelos puritanos aparece em diversas ocasiões. Até 1777, a cidade de Birmingham recusou-se a fornecer licença a um teatro, alegando que ele era favorável a uma intolerância, e, conseqüentemente desfavorável ao comércio (Ashley, *Birmingham Trade and Commerce*, 1913).

69. Também aqui, foi de importância decisiva não haver para o puritano outra alternativa que não a da vontade de Deus e da vaidade terrestre. Daí não poder ter havido, para ele, *adiaphora* alguma. Como já assinalamos, o ponto de vista pessoal de Calvino era diferente a esse respeito. O que se come e se veste, enquanto não implicar em escravização da alma aos desejos seculares, é indiferente. A libertação do mundo deveria ser expressa, como pelos jesuítas, por uma indiferença, que, para Calvino, equivalia a um uso indiferente e desambicioso de quaisquer bens oferecidos pelo mundo (págs. 409 e segs. da edição original de *Instit. Christ.*).

70. A atitude quaker a esse respeito é bem conhecida. Mas, logo no início do século XVII, as mais violentas tormentas assolaram as piedosas congregações de exilados de Amsterdã, por mais de uma década, a respeito dos elegantes chapéus e vestidos usados pela mulher de um pregador (encantadoramente descritas por Dexter, *Congregationalism of the last Three Hundred Years*). Sanford (*op. cit.*) assinalou que o atual corte de cabelo masculino é o mesmo dos ridículos Round-heads, e o traje igualmente ridículo (para a época) dos puritanos é, em princípio pelo menos, fundamentalmente o mesmo do que atualmente.

71. Sobre este ponto consulte-se novamente a *Theory of Business Enterprise*, de Veblen.

72. Repetidamente reencontramos a mesma atitude. Ela explica declarações como a que se segue: "Every penny which is paid upon yourselves and children and friends must be done as by God's own appointment and to serve and please Him. Watch narrowly, or else

that thievish, carnal self will leave God nothing" (Baxter, *op. cit.*, I, pág. 108). Isto é decisivo; o que é gasto para fins pessoais, é tirado do serviço da glória de Deus.

73. Bem acertadamente, é costume lembrar (Dowden, *op. cit.*) que Cromwell salvou os desenhos de Rafael e o *Triunfo de César*, de Mantegna, da destruição, enquanto que Carlos II tentou vendê-los. Além disso, a sociedade da Restauração era nitidamente fria, e mesmo hostil, para com a literatura nacional inglesa. Na realidade, a influência de Versalhes era todo-poderosa nas cortes de todos os países. Uma detalhada análise da influência dessa atmosfera desfavorável para o gozo espontâneo da vida cotidiana, de acordo com os tipos mais elevados do puritanismo, e os homens que foram educados por ele, é uma tarefa que não pode ser empreendida dentro dos limites deste esboço. Washington Irving (*Bracebridge Hall*) formula-a, nos termos ingleses usuais, da seguinte maneira: "It (ele diz liberdade política, nós diríamos puritanismo) evinces less play of the fancy, but more power of the imagination". Basta, com efeito, pensar na posição dos escoceses na ciência, na literatura e na invenção técnica, assim como na vida comercial da Grã-Bretanha, para convencer-se de que esta observação se aproxima da verdade, se bem que, de uma maneira algo estreita. Não podemos falar aqui de seu significado para o desenvolvimento da técnica e das ciências empíricas. A relação em si sempre aparece na vida cotidiana. Para os quakers, por exemplo, os divertimentos permitidos (de acordo com Barclay) eram: visitar amigos, ler obras históricas, experiências físicas e matemáticas, jardinagem, discussão dos negócios ou de outras ocorrências do mundo etc., a razão sendo a acima apontada.

74. Já analisado de maneira extremamente fiel no *Rembrandt* de Carl Neumann, que deveria ser cotejado com as observações acima.

75. De acordo com Baxter, no trecho acima citado, I, pág. 108, e também abaixo.

76. Cf. a conhecida descrição do coronel Hutchinson, muito citada (por exemplo, em Sanford, *op. cit.*, pág. 57) na biografia que dele escreveu a sua viúva. Após descrever todas as suas virtudes cavaleirescas e as suas naturezas alegre e feliz, assim prossegue: "He was wonderfully neat, cleanly, and genteel in his habit, and had a very good fancy in it; but he left off very early the wearing of anything that was costly". Quase idêntico é o ideal da educada, e altamente civilizada, mulher puritana que, entretanto, sofre de penúria em duas coisas: (1) tempo, e, (2) despesas para pompa e prazeres, conforme esboçado pela oração fúnebre de Baxter, em prol de Mary Hammer (*Works of the Puritan Divines*, pág. 533).

77. Penso especialmente, entre outros exemplos, num industrial extremamente bem sucedido em seus negócios e muito rico nos anos de sua velhice, que, ao lhe prescrever o médico, para cura de uma moléstia intestinal, o consumo de algumas ostras* por dia, somente pode ser convencido a muito custo. Os consideráveis donativos que ele fez para fins filantrópicos e a sua generosidade mostram, por outro lado, que se trata simplesmente de uma sobrevivência daquele sentimento

* N. dos T. Extremamente caras na Europa, especialmente no norte.

ascético que encara o gozo da riqueza como algo de moralmente condenável, mas que, em si, nada tem que ver com a avareza.

78. A separação entre a oficina, a profissão, os negócios em geral, e o uso privado de firma e nome, de capital e empresa e riqueza particular, a tendência de transformar a empresa num *corpus mysticum* (pelo menos no que diz respeito à sociedade anônima), tudo levava a essa situação. Sobre isso veja-se o meu ensaio *Handelsgesellschaften im Mittelalter* (in *Gesammelte Aufsätze zur Sozial- und Wirtschaftsgeschichte*, págs. 312 e seguintes).

79. Sombart, em seu *Kapitalismus* (primeira edição), já assinalou devidamente esse fenômeno característico. Deve-se notar, todavia, que a acumulação da riqueza decorre de duas fontes psicológicas diversas. Uma remonta à mais profunda Antiguidade, e é expressa em fundações, fortunas familiares e truste, tanto mais, quanto mais puro e claro o desejo de morrer sob o peso de um grande fardo de bens materiais; acima de tudo, para assegurar a continuidade da empresa, mesmo que às custas dos interesses pessoais da maioria dos descendentes. Nesses casos, é, além do desejo de se dar a uma criação do indivíduo o seu ideal de vida, mesmo após a sua morte, e assim manter o *splendor familiar* e estender através de várias gerações a personalidade de fundador, uma questão de, por assim dizer, motivos essencialmente egocêntricos. Esse não é o caso da motivação burguesa que aqui estamos estudando. Aí o motto de ascetismo é "*Entsagen sollst du, sollst entsagen*", usando num sentido capitalístico positivo de *Erwerben sollst du, sollst erwerben*". Em sua pura e simples irracionalidade é uma espécie de imperativo categórico. Os motivos do puritanismo pautam-se tão-somente pela glória de Deus e pelo dever pessoal, e não pela vaidade humana, e, atualmente, apenas esse dever constitui a vocação de cada um. Se for do agrado de alguém ilustrar essa idéia em suas conseqüências extremas, poderemos lembrar a teoria de certos milionários norte-americanos, de que os seus milhões não deveriam ser deixados para os filhos, a fim de que eles não sejam privados dos efeitos morais favoráveis da necessidade de trabalhar para sustentar-se. Atualmente, essa idéia certamente não passa de uma bolha de sabão.

80. Isto é, como continuamente se deve enfatizar, o motivo religioso decisivo e final (junto com o desejo puramente ascético de mortificação da carne). Aparece de maneira especialmente clara entre os quakers.

81. Baxter (*Saints' Everlasting Rest*, pág. 12) repudia-o precisamente com o mesmo raciocínio que os jesuítas: o corpo deve ter o que precisa, pois de outra forma o indivíduo se escraviza a ele.

82. Esse ideal aparece de maneira clara, especialmente no quakerismo, no primeiro período de seu desenvolvimento, como já foi assinalado em seus pontos mais importantes por Weingarten, em seu *Englische Revolutionskirchen*. Também Barclay através de cerrada discussão (*op. cit.* págs. 519 e seguintes, 533) mostra-o de maneira clara. Devem ser evitados: (1) a vaidade mundana, ou seja toda ostentação, frivolidade e uso das coisas sem propósitos práticos, ou que foram valiosas apenas por sua raridade (i. e. para a vaidade); (2) qualquer uso não consciencioso da riqueza, tal como gastos excessivos para necessidades não muito urgentes, e acima da provisão necessária das reais

necessidades da vida e do futuro. O quaker era, por assim dizer, um símbolo vivo da lei de utilidade marginal. "*Moderate use of the creature*" é definitivamente permissível, mas, o indivíduo deveria prestar particular atenção à qualidade e durabilidade dos materiais, até onde isso não levasse à vaidade. Sobre esse particular ver *Morgenblatt für gebildete Leser*, 1846, págs. 216 e segs., e, especialmente sobre a idéia de conforto e de solidez entre os quakers, Schneckenburger, *Vorlesungen*, págs. 96 e seg.

83. Já se assinalou que não podemos entrar aqui em pormenores sobre a questão das relações de classe desses movimentos religiosos. (Vejam-se os ensaios sobre a *Wirtschaftsethik der Weltreligionen*). A fim de notar, entretanto, que Baxter, do qual fazemos tanto uso neste estudo, não via as coisas apenas como um burguês de seu tempo, bastará lembrar que, já para ele, na ordem de valorização religiosa das vocações, após as profissões aprendidas, vinha a condição de marido, e somente depois a de marinheiro, alfaiate, livreiro etc. Também, no que se refere aos marinheiros, de maneira bastante característica ele pensa tanto nos pescadores como nos proprietários de barcos. Nesse sentido, algumas observações do *Talmud* são de uma espécie bem diferente. Veja-se a esse respeito, em Wünsche, *Babyl. Talmud*, II, págs. 20-21 as declarações de Rabbi Eleasar que, embora incontestadas, levam a crer efetivamente que o comércio seja melhor do que a agricultura. A esse respeito, podem-se ver também no mesmo volume, 2, pág. 68, considerações sobre a sábia inversão de capital: um terço em terras, um terço em mercadorias, e um terço em reservas de dinheiro (*cash*).

Aqueles, para os quais explicação causal alguma é adequada sem uma interpretação econômica (ou materialística como também se costuma chamá-lo desafortunadamente) pode ser observado que encaro a influência do desenvolvimento econômico sobre o destino da religião como ocorreu em nosso caso o processo de mútua adequação. Por outro lado, essas idéias religiosas não podem em si serem deduzidas de circunstâncias econômicas. São elas mesmas, o que está acima de qualquer dúvida, o elemento plástico mais poderoso na formação do caráter nacional, contendo leis de desenvolvimento e de coerção inteiramente suas. Além disso, as diferenças mais importantes, que não as religiosas, entre o luteranismo e o calvinismo, resultaram de circunstâncias políticas, e não econômicas.

84. É o que Eduard Bernstein quer dizer quando declara em seu ensaio, citado acima (págs. 625, 681), que "o ascetismo é uma virtude burguesa". Sua análise é a primeira a ter suscitado essas importantes relações. Mas, tais relações são muito mais amplas do que ele suspeitava, pois envolvem, não apenas a acumulação de capital como a racionalização ascética de toda a vida econômica.

No que diz respeito às colônias da América no Norte, a diferença entre o Norte puritano, onde devido à compulsão ascética à poupança, sempre havia capitais disponíveis, e as condições vigentes no Sul, já foi devidamente esclarecida por Doyle.

85. Doyle, *The English in America*, II, cap. I. A existência de metalúrgicas (1659) e também o acentuado desenvolvimento do artesanato na Nova Inglaterra já nas primeiras gerações após a fundação das colônias, eram, de um ponto de vista puramente econômico, verda-

deiramente espantosos, e contrastam violentamente com as condições do Sul e também da não-calvinista Rhode Island, com sua completa liberdade de consciência. Nesta, a despeito de seu porto excelente, o relatório do Governo do Conselho assinalava em 1686 que: "*The great obstruction estates amongst us*" (Arnold, *History of State of Rhode Island*, pág. 490). Dificilmente se pode duvidar que a compulsão de constante reinversão das economias, causa da restrição puritana ao consumo, tenha desempenhado um papel nesse sentido. Além disso, havia a disciplina eclesiástica, que, entretanto, não pode ser discutida aqui.

86. O fato de esses círculos rapidamente diminuírem, nos Países Baixos, pode ser visto na análise de Busken-Huet (*op. cit.* II, caps. iii e iv). Groen van Pinsterer (*Handb. der Gesch. van her Vaderland*, 3.^a edição, § 303, nota pág. 254) diz, entretanto que "*De Nederlanders verkoopen veel en verbruiken wenig*", mesmo na época posterior à de Vestefália.

87. Na Inglaterra, por exemplo, a petição de um realista aristocrático (citado em Ranke, *Englische Geschichte*, IV, pág. 197) apresentada após a entrada de Carlos II em Londres, advogava uma proibição legal de aquisição de propriedades fundiárias por capitais burgueses, que desse modo, seriam obrigados a serem utilizados no comércio. A classe dos regentes holandeses era uma classe distinta do patriciado burguês das cidades, graças à compra de tais propriedades. Vejam-se a respeito as queixas de Fruin, *Tien jaren uit den tachtigjarigen oorlog*, 1852, de que os regentes se tornaram proprietários de terras, deixando de ser comerciantes. Tais círculos, entretanto, nunca foram inteiramente calvinistas. E, a conhecida disputa pelo ingresso na nobreza e pela obtenção de títulos em largas camadas da classe média holandesa, na segunda metade do século XVII, serve pelo menos para mostrar que o contraste entre a Inglaterra e a Holanda deve ser aceito com reservas. Nesse caso, foi o poder da propriedade monetária hereditária que destruiu o espírito ascético.

88. Fugira do forte movimento do capitalismo burguês de compra das propriedades fundiárias inglesas, seguido pelo grande período de prosperidade na agricultura da Inglaterra.

89. Até nesse século, os terratenientes anglicanos têm recusado não-conformistas como arrendatários. Atualmente, as duas alas da igreja possuem aproximadamente o mesmo número, enquanto, em tempos anteriores, os não conformistas sempre estavam em minoria.

90. H. Levy (num artigo do *Archiv für Sozialwissenschaft und Sozialpolitik*, XLVI, pág. 605) acertadamente observa que, de acordo com o caráter inato do povo inglês, perceptível através de inúmeros de seus traços, ele era, se algo fosse, menos disposto a acolher bem uma ética ascética e as virtudes da classe média do que outros povos. Um sincero e irrestrito desfrutar da vida era, e é, um dos seus traços fundamentais. O poder do ascetismo puritano, na época de sua predominância, pode ser percebido principalmente pelo espantoso grau de disciplinamento desse caráter em seus adeptos.

91. Esse contraste reaparece continuamente na apresentação de Doyle. Na atitude do puritano para o quer quer que seja, o motivo religioso sempre desempenha um papel importante (nem sempre, é claro,

o único importante). A colônia (sob a liderança de Whintrop) estava inclinada a permitir o estabelecimento de nobres no Massachusetts, até com uma câmara alta constituída de uma nobreza hereditária, bastando para isso que os *gentlemen* aderissem à Igreja. A colônia permaneceu fechada para benefício da disciplina da Igreja. A colonização do Maine e do New Hampshire foi empreendida por grandes comerciantes anglicanos, que criaram grandes plantações e fazendas de gado. Entre eles e os puritanos, existiam muito poucas relações sociais, e, já em 1632, surgiram queixas contra a grande ambição de lucros dos habitantes da Nova Inglaterra. (Cf. Weeden, *Economic and Social History of New England*, I, pág. 125).

92. Isso foi observado por Petty (*Pol. Arith.*) e todas as fontes contemporâneas, sem exceção, falam particularmente dos puritanos sectários — batistas, quakers, menonitas etc. — como pertencendo, parte a uma classe sem propriedades, parte a uma de pequenos capitalistas, contrastando ambas com a alta aristocracia mercantil e os aventureiros financeiros. Foi justamente dessa classe de pequenos capitalistas, e não da dos grandes magnatas financeiros, dos monopolistas empreiteiros governamentais, credores reais, empreendedores e administradores coloniais, que surgiu o que passaria a caracterizar o capitalismo ocidental: a organização de classe média do trabalho industrial baseada na propriedade privada (cf. Unwin, *Industrial Organization in the Sixteenth and Seventeenth Centuries*, London, 1914, págs. 196 e segs.). Para ver que essas diferenças eram reconhecidas pelos próprios contemporâneos, consulte-se o *Discourse concerning Puritans* (1641), de Parker, no qual também se enfatiza o seu contraste aos cortesãos e empresários oficiais.

93. Sobre a maneira pela qual isso foi expresso na política da Pensilvânia do século XVIII, especialmente durante a Guerra da Independência, veja-se Sharpless, *A Quaker Experiment in Government*, Philadelphia, 1902.

94. Transcrito de Southey, *Life of Wesley*, cap. XXIX (segunda edição americana II, pág. 308). A referência que não conhecia, eu a devo a uma carta do professor Ashley (1913). Ernest Troedtsch, a quem a comuniquei para este fim, já fez uso dela.

95. A leitura deste trecho pode ser recomendada a todos aqueles que atualmente se consideram mais bem informados sobre o assunto do que os líderes e contemporâneos dos próprios movimentos. Como vemos, eles sabiam muito bem o que estavam fazendo e que perigos estavam enfrentando. E verdadeiramente indesculpável contestar, levemente como vários de meus críticos fizeram, fatos que realmente estão acima de qualquer controvérsia, e que, por isso, nunca foram contestados por quem quer que seja. Tudo que eu fiz foi investigar os seus motivos subjacentes de uma maneira um pouco mais cuidadosa. Ninguém no século XVIII duvidava da existência dessas relações (veja-se, por exemplo, Manley, *Usury of 6 per cent examined*, 1669, pág. 137). Ao lado de autores modernos, já citados, poetas como Heine e Keats, bem como historiadores, como Macaulay, Cunningham, Rogers, e, ensaístas como Matthew Arnold, têm-nas tomado como óbvias. Do ponto de vista da literatura mais recente, veja-se Ashley, *Birmingham Industry and Commerce* (1913), que aliás expressou seu completo acordo comigo por

correspondência. Sobre o problema todo, veja-se o estudo de H. Levy, citado acima, na nota 90.

96. Que exatamente as mesmas coisas fossem óbvias para os puritanos da era clássica provavelmente não poderia ser mostrado de maneira mais clara do que pelo fato do *Mr. Money-Love*, de Bunyan, declarar que se deve ser religioso para tornar-se rico, por exemplo na atração de fregueses. O motivo pelo qual o indivíduo se torna religioso não tem tanta importância (ver na pág. 114 da edição Tauchnitz).

97. Defoe era um zeloso não-conformista.

98. Também Spener (*Theologische Bedenken*, págs. 426, 429, 432 e seguintes), se bem que achasse ser a vocação do comerciante cheia de tentações e armadilhas, declarou, apesar de tudo, em resposta a uma consulta: "*Mir ist lieb, dass ich sehe, dass der liebe Freund, was die Kaufmannschaft selbst anlagt, keine Skrupel kennt, sondern sie für ein Lebensart erkennt, wie sie auch ist, damit dem menschlichen Geschlecht vieles genütze und also nach Gottes Willen, die Liebe geübt wird.*" Isto é mais plenamente justificado em outro trechos por meio de argumentos mercantilistas. Spener, de uma maneira inteiramente luterana, designa a vontade de ser rico como a principal armadilha do comércio, de acordo com I Tim. VI, VIII, e IX, baseado no Jesus Sirach (vide acima), que por isso mesmo deve ser energeticamente condenado. Mas, por outro lado, ele retrai alguns dos seus argumentos, referindo-se a seus prósperos adeptos que se conservavam numa vida de retidão (vide acima, nota 39). Como resultante de trabalho laborioso, a riqueza também não é objetável para ele. Mas devido à influência luterana, seu ponto de vista é menos consistente que o de Baxter.

99. Baxter, *op. cit.*, II, pág. 16, adverte contra o emprego de "*heavy, flegmatic, sluggish, fleshly, slothful persons*" como serventes e recomenda a preferência por "*godly servants*", não só porque estes não passariam de "*eye-servants*", mas acima de tudo porque "*a truly godly servant will do all your service in obedience to God, as if God Himself had bid him to do it*". Os outros, por seu lado, estariam inclinados a "*to make no great matter of conscience of it*". Contudo, o critério de santidade do trabalhador não está, para ele, na confissão externa da fé, mas na "*conscience to do their duty*". Vê-se por aí que os interesses de Deus e dos empregadores são curiosamente harmônicos. Também Spener (*Theologische Bedenken*, III, pág. 272), que por outro lado insistentemente pede que se dedique maior tempo para pensar em Deus, acha natural que os trabalhadores devam estar satisfeitos com o estrito mínimo de tempo de lazer (inclusive aos domingos). Escritores ingleses corretamente denominaram os imigrantes protestantes de pioneiros da mão-de-obra especializada. Provas podem ser encontradas em H. Levy, *Die Grundlagen des ökonomischen Liberalismus in der Geschichte der englischen Volkswirtschaft*, pág. 53.

100. A analogia entre a injusta (de acordo com padrões humanos) predestinação de apenas uns poucos, e, a igualmente injusta, mas também comandada por Deus, distribuição da riqueza era óbvia demais para ser deixada de lado. Veja-se por exemplo Hooimeek, *op. cit.*, I, pág. 153. Além disso, como para Baxter (*op. cit.*, I pág. 380), a pobreza muitas vezes era um sintoma de indolência pecaminosa.

101. Thomas Adams (*Works of the Puritan Divines*, pág. 158) acha que Deus provavelmente permite que tanta gente permaneça pobre porque sabe que eles não estariam aptos a resistir às tentações que acompanham a riqueza, pois a riqueza muito freqüentemente afasta os homens da religião.

102. Vide acima, nota 45, e o estudo de H. Levy ali citado. O mesmo pode ser observado em todas as discussões (como por Manley para os huguenotes).

103. Coisas semelhantes não faltavam na Inglaterra. Havia por exemplo aquele pietismo que partindo do *Serious Call* de Law (1728) pregava a pobreza, a castidade, e, originalmente, a isolamento do mundo.

104. A atividade de Baxter, em Kidderminster, comunidade absolutamente debochada quando ele lá chegou, que foi quase única no sacerdócio pelo seu sucesso, é, ao mesmo tempo, um exemplo típico de como o ascetismo educava as massas ao trabalho, ou em termos marxistas, a produção da mais valia, e por esse modo pela primeira vez tornou possível o seu emprego na relação de trabalho capitalista (na indústria doméstica, na tecelagem etc...). Esta é geralmente a relação causal. De acordo com Baxter, o trabalhador aceitava empregar sua energia na produção capitalista para benefício de seus interesses éticos e religiosos. Do ponto de vista do desenvolvimento do capitalismo, estes seriam mais tarde postos a serviço do desenvolvimento do espírito do capitalismo.

105. Além disso, pode-se muito bem duvidar da extensão em que a alegria do artesão medieval em sua criação, tantas vezes citada, era efetiva psicologicamente como força motivadora. No entanto, há, sem dúvida, algo de verdadeiro nessa tese. Mas, de qualquer forma, o ascetismo certamente privou todo trabalho de sua atração secular, hoje destruída para sempre pelo capitalismo, orientando-se para o além. O trabalho numa vocação é como tal desejado por Deus. A impersonalidade do trabalho contemporâneo, que, do ponto de vista do indivíduo, é a sua triste falta de significado, ainda possui aí uma justificação religiosa. O capitalista, na época de seu desenvolvimento necessitava de trabalhadores disponíveis para a exploração por benefício de consciência. Atualmente, ele domina, estando portanto apto a forçar as pessoas a trabalhar sem sanções transcendentais.

106. Ketty, *Political Arithmetick, Works*, edição Hull, I, pág. 262.

107. A respeito desses conflitos e desenvolvimentos veja-se H. Levy no livro citado acima. A poderosa hostilidade da opinião pública contra os monopólios, que é característica da Inglaterra, originou-se historicamente de uma combinação da luta política pelo poder contra a Coroa — o *Long Parliament* excluiu os monopolistas dentre os seus membros — com os motivos éticos do puritanismo, e os interesses econômicos da pequena-burguesia e dos capitalistas médios contra os magnatas financeiros do século XVII. A declaração do Exército, de 2 de agosto de 1652 assim como a *Petition of the Levellers*, de 28 de janeiro de 1653, pediam além da abolição das sisas das tarifas e taxas indiretas, e da introdução de um imposto único sobre a propriedade, acima de tudo o livre comércio, isto é a abolição das barreiras monopolísticas ao comércio no exterior e na metrópole, consideradas como uma violação dos direitos naturais do homem.

108. Cf. H. Levy, *Die Grundlagen der ökonomischen Liberalismus in der Geschichte der Englischen Volkswirtschaft*, págs. 51 e seguintes.

109. Que aquele outros elementos, cujas raízes religiosas ainda não foram descobertas, especialmente a idéia de que a honestidade é a melhor política (na discussão de Franklin sobre o crédito), também sejam de origem puritana, carece de uma maior demonstração, que será efetuada no ensaio subsequente. Aqui, limitar-me-ei a reproduzir a seguinte observação de J. A. Rowntree (*Quakerism, Past and Present*, págs. 95-6) para a qual E. Bernstein atraiu a minha atenção: "Is it merely a coincidence, or is it a consequence, that the lofty profession of spirituality made by the Friends has gone hand in hand with shrewdness and tact in the transaction of mundane affairs? Real piety favours the success of a trader by insuring his integrity and fostering habits of prudence and forethought, important items in obtaining that standing and credit in the commercial world, which are requisites for the steady accumulation of wealth." (Ver o ensaio subsequente.) "Honesto como um huguenote" era uma expressão tão proverbial, no século XVII, quanto o respeito pela lei dos holandeses que Sir W. Temple tanto admirava, e, um século mais tarde, o dos ingleses, em comparação com os povos do continente, que não estiveram bastante sob a ação de sua educação moral.

110. Bem analisado no Goethe de Bielshowsky (II, cap. XVIII). Sobre o desenvolvimento do pensamento científico, Windelband, na *Blütezeit der deutschen Philosophie* (vol. II de sua "História da Filosofia Moderna") teve o ensejo de expressar a mesma idéia.

111. *Saints' Everlasting Rest*, cap. XII.

112. "Não poderia o velho satisfazer-se com 75 mil dólares por ano e descansar? Não! A frente da loja deve ser aumentada para 400 pés. Por quê? Porque isso supera tudo — diz ele. À noite, quando sua mulher e filha lêem juntas, ele quer ir para a cama. Aos domingos, olha para o relógio cada cinco minutos, para ver quando estará no fim o dia. Que vida fútil". Esses são os termos pelos quais o genro (que imigrou da Alemanha) do principal merceiro de uma cidade de Ohio expressou-se a respeito deste, num juízo que simplesmente teria parecido incompreensível para o seu sogro. Eis um sintoma da falta de energia dos alemães.

113. Essa única observação (inalterada desde a sua crítica) deveria ter mostrado a Brentano (*op. cit.*) que nunca duvidei do seu significado independente. Que o humanismo não fosse também puro racionalismo foi ultimamente enfatizado de maneira viva por Borinski, in *Abhandlungen der Münchener Akad. der Wiss.*, 1919.

114. O discurso acadêmico de V. Below, *Die Ursachen der Reformation* (Freiburg, 1916) não se refere a esse problema, mas à Reforma em geral, especialmente a Lutero. No que diz respeito à questão aqui tratada, particularmente às controvérsias oriundas deste estudo poderia finalmente citar o trabalho de Hermelink, *Reformation und Gegenreformation*, que entretanto, está primariamente voltado para outros problemas.

115. Isto porque, o esboço acima deliberadamente se limitou à consideração das relações nas quais a influência de idéias religiosas sobre a cultura material estiver realmente acima de qualquer dúvida.

Teria sido fácil ultrapassar esse marco por meio de uma construção lógica pela qual se deduziria tudo o que for característico à cultura contemporânea do racionalismo protestante. Mas, esse tipo de trabalho pode ser deixado ao dileitante que acredite na unidade do pensamento grupal e na sua redutibilidade a uma simples fórmula. Seja-nos apenas permitido observar que o período de desenvolvimento capitalista anterior ao que estudamos foi, em toda parte, determinado por influências religiosas, tanto favoráveis como desfavoráveis. A sua tipologia pertence a um outro capítulo. Por outro lado, ainda não se sabe qual desses problemas mais amplos virá a ser tratado por este periódico (*Archiv*) em virtude da grande margem de problemas que ele aborda. Escrever alentados volumes, pesados como eles teriam de ser neste caso, além de depender do trabalho dos outros (teólogos e historiadores) não conta com a minha grande inclinação. (Deixo essas sentenças inalteradas).

No que diz respeito à tensão entre os ideais e a realidade nos primórdios do capitalismo, antes da Reforma, consulte-se Strieder, *Studien zur Geschichte des kapit. Organisationsformen*, 1914, II tomo (relacionando-o com o trabalho de Keller, citado acima, que foi usado por Sombart.)

116. Acho que essa sentença, assim como as observações e notas que imediatamente precedem esta, devem bastar para prevenir qualquer mal-entendido sobre a finalidade desse estudo, a cujo respeito nada tenho a acrescentar. Ao invés de prosseguir com uma continuação imediata do programa acima, em parte por circunstâncias fortuitas, das quais a principal é a publicação da obra de Troeltsch, *Die Soziallehren der Kristlichen Kirchen und Gruppen*, que analisou muitos aspectos que deveria ter tido, mas que não poderia investigar por não ser teólogo; e, também, em parte, para corrigir o isolamento desse estudo e colocá-lo em relação com o todo do desenvolvimento cultural, tomei a deliberação de efetuar primeiro alguns estudos comparados da relação histórica geral entre religião e sociedade. São estes os que seguem. Antes deles, porém, coloquei um pequeno ensaio destinado a esclarecer o conceito de seita usado acima, e, ao mesmo tempo, mostrar o significado da concepção puritana de Igreja para o espírito capitalista dos tempos modernos.

ÍNDICE REMISSIVO

- absolvição, sacramento da, 81, 94
- Adams, Thomas, 168, 181, 200, 201, 208, 209, 211, 214, 222
- adaptação, 47
 - (veja seleção)
- adiaphora*, 199, 216
- administração, 10
- Agostinho, Santo, 70
- Alberti, Leon Battista, 141, 148, 204
- alegria de viver, 24, 27
 - relação do puritanismo com a, 116, 119, 124
- amor fraterno, 54, 74-75
- amparo aos pobres, ingleses, 128
- anti-autoritarismo, 119
 - (veja também ascetismo)
- Antônio de Florença, 48, 55, 143, 147, 148
- antropologia, 14
- aquisição, como princípio de ação
 - econômica, 41
 - impulso para a 3, 35
- aristocracia, comercial, 21, 42, 48-49
 - hostilidade a, 105
- Aristóteles, 2, 179, 186, 192-193
- Arminianos 146, 162-163
- Arnold, Matthew, 138, 221
- Arnold, Samuel G., 219
- arquitetura, 3
- Arte di Calimala, 149
- arte no ocidente, 2
- artes, atitude puritana em relação com, 121, 214
- ascetismo, anti-autoritário, tendên-
cia ao, 119, 197-198
 - definição, 140
 - monástico, 53, 64, 85, 196-197
 - mundano, 106, 109
 - sexual, 112
 - tendência do capitalismo para, 46
 - tipos de, 82-83
- Ashley, W. J., 221
- Aventureiros, capitalistas, 6, 9, 36, 45, 50, 118, 125, 133, 145, 221
- Aymon, Jean, 137
- Bailey, R., 73, 90-91, 93, 167, 173, 176, 178, 182, 189, 202
- Baird, Henry, M., 164
- Banco da Inglaterra, 133
- Barclay, Robert, 105, 111, 122
- batismo, 102-103
- Bax, E. Belfort, 196
- Baxter, Richard, 73, 110, 131, 163, 169, 171ss., 189, 201ss.
- believer's church*, 85, 101
 - (veja também seita)
- Below, Georg Von, 224
- Benedito, São, 83
- Bernardo, São, 174, 180, 182, 185, 209
- Bernardo de Siena, 143, 147, 148
- Bernstein, Eduard, 164, 199, 200, 219, 223
- Bertoldo de Regensburg, 154
- Beruf*, 52, 150ss.
 - tradução, de, 140-141
- Beza, Teodoro, 76, 175
- bibliocracia, 86, 103
- Bielschowsky, Albert, 224
- Boaventura, São, 180, 185, 209
- Bonn, M., 162
- Borinsky, Karl, 224
- Brassey, Thomas, 145
- Braune, Wilhelm, 152-153
- Brentano, Lujo, 133, 134, 137, 139, 140, 144, 151, 155, 163, 201, 224
- Brodnitz, Georg, 149
- Brown, John, 164
- Browne, John, 187

- Bryce, James, 180, 210
 Bucer, carta a, 172
 Ruckle, Henry Thomas, 26
 budismo, 172
 Bunyan, John, 74, 87, 127, 168, 172, 175, 201, 213, 222
 burguesia, 8, 9, 127
 Busken-Huet, 215, 219
 Butler, 120
 Calvinismo, organização social do, 168-169
 Calvino, João, 26, 60
 atitude em relação à *certitudo salutis*, 76-77
 atitude em relação à riqueza, 111-112
 e predestinação, 70-71
 capital, definição de, 4
 origem de, 44
 propriedade de, 19
 capitalismo, conceito de, 3-4
 Carlos I, rei da Inglaterra, 119
 Carlyle, Thomas, 20-21, 164
 casamento, concepção puritana do, 112-113, 205
 Catão, 141, 147
charisma, 128
 Charnock, Stuart, 176, 179, 182, 201
 Chillingworth, William, 89
 Cicero, 151
 ciência, atitude Puritana em relação à, 110
 características ocidentais da, 1, 3, 9
 Colbert, Jean Baptiste, 25
 Columella, 142
commenda, 5, 6, 36-37
 confissão, 73, 88, 94, 97, 109
 confissões, Baptista, 175
 congregacionalistas, 163
consilia evangelica, 53, 84, 96
 contemplação, 11, 78, 112, 113, 158
 contraponto, 2
 conventículos, 92, 95, 119, 188-189
 conversão, 99
 coríntios, 1.^a Epístola aos, 56, 117, 153, 154, 160
 Cornelius, Carl Adolf, 196, 198
 Court, Pieter de la, 127
 Cramer, S., 200
 Cranmer, Thomas, 156
 criação, alegria da, 223
 Cromwell, Oliver, 55, 111, 158, 171, 216
 Cromwell, Richard, 194
 Crosby, Thomas, 180
 Cunningham, William, 221
 Da Costa, 171
 Defoe, Daniel, 129-130
 Deissmann, Adolf, 155
 democracia, 169
 Deus, concepção calvinística de, 71
 Dexter, H. M., 164, 195, 216
 Dieterich, A., 151
dilettantes, 13
 Dionysius de Halicarnassus, 155
 disciplina, Igreja, 67, 108, 110, 128
 monástica, 125
 distribuição de bens, desigual, 127
 Divina Comédia, 59
 Dollinger, Johann Joseph Iquaz von, 74
 Dowden, Edward, 127, 168, 212, 216
 Doyle, John Andrew, 124, 184, 219
 educação e capitalismo, 21
 Eger, Karl, 156
 Egidio, Santo, 103-104
 emoção, ênfase na, 92, 95, 97-99
 empréstimo de dinheiro, 6
 Erastianismo, 162-163
 Escolasticismo, 55, 120
 Estado, características do, 129
 estado, feudal, 3-4
 Etnografia, 14
 experimentação, método de, 1
 fatalismo, 92
 fé, justificação pela, 78, 79
 resultados da, 79
 feudalismo, 133
 Fieschi, 179

- Firth, Charles Harding, 164, 180
 formalismo, como característica do Puritanismo, 119
 Fox, George, 60, 104, 105, 195, 208
 Francisco de Assis, 84, 103-104
 Franck, Sebastian, 84-85, 166
 Francke, August Herman, 92, 93, 97, 189
 Franklin, Benjamin, 29, 31, 41, 47, 55, 87, 107, 112, 130, 140, 141, 205
 Frederick, Henry, 215
 Frederico, Guilherme I, rei da Prússia, 26
 Freytag, Gustav, 186
 Froude, James Anthony, 168
 Fruin, Robert, 164, 220
 Fugger, família, 55, 139, 158
 Fuller, Thomas, 175
 Funck, 147
 Gardiner, Samuel Rawson, 159, 164, 214
 Gerard, Johannes, 174
 Gerard, Paul, 60
 Goethe, Wolfgang, 107, 130, 203-204
 Goodwin, John, 190
 Gothein, Eberhard, 25
 Grubbe, Eduard, 196
 Guilherme de Orange, 186
 Haller, Albertus, 215
 Hals, Frans, 215
 Hanna, C. A. 137
 harmonia, 2
 Harnack, Adolf, 205
 Hasbach, Wilhelm, 145
 hebreus, 206
 (*veja judeus*)
 Heidegger, Johan Einrich, 173
 Heine, Heinrich, 221
 Hellpach, W., 188
 Henry, Matthew, 182, 201, 203
 Heppe, Heinrich Ludwig, 166, 173, 190
 hereditariedade, influência da, 14, 220
 Hermelink, Heinrich, 224
 Hertling, Georg Von, 135
 Herrnhut, 95, 191
 Hoenike, 183
 Hoffmann, 197-198
 honestidade, a melhor política, 223-224
 Honigsheim, Paul, 158, 167, 171, 173-174
 Hooker, Richard, 89
 Hoops, Johannes, 152-153
 Hoornbeek, J., 166, 168, 173, 176, 178, 201
 Howe, Daniel Wait, 164
 Howe, John, 181, 194, 201
 huguenotes, 22, 25, 147
 humilhati, 196-197
 Hundeshagen, Carl Bernhard, 171
 Huntingdon, Lady, 87-88
 Huss, John, 66, 144
 Hutchinson, Coronel John, 217
 Huyghens, Constantino, 215
 idolatria da carne, 72 103-104, 107, 121, 122-123, 169, 208, 212, 214,
 Igreja Anglicana, 55, 68-69 129
 Iluminismo, 26, 45, 73, 131
 Imprensa, 3
 Inácio, Santo, 83
 Índia, ensino religioso da, 207
 individualismo, 72, 167-168
 indivíduo, histórico, 28-29
 indulgência, 84
 indústria doméstica, 7, 139
 instituição para a salvação, igreja como, 172
 interpretação econômica da história (*veja* materialismo histórico)
 isolamento ao indivíduo, 74-76
 Jacoby, Ludwig, 194
 Jaime I, rei da Inglaterra, 68-69, 119
 James, William, 177
 Janeway, James, 201, 210
 Jaspers, Karl, 133-134
 Jerônimo, São, 151
 jesuitas, 54, 82-83, 87, 209, 216, 218
 João, Livro de 117
 Jones, Rufus B., 196

Judaísmo *veja* Judeus)
 judeus, como minorias, 22
 problema dos, 135
 relação dos puritanos com, 118, 129-130
 representando o capitalismo do aventureiro, 134, 213
 Jülicher, A., 159
 Jüngest, Johannes, 194
 juros, proibição de, 48, 147

Kampschulte, F. Wilhelm, 164
 Kant, Immanuel, 212
 Kattenbusch, Ferdinand, 198
 Kautsky, Karl, 200
 Keats, John, 26
 Keller, F., 138, 146, 225
 Keller, Gottfried, 74
 Kierkegaard, Søren, 76
 Klages, Ludwig, 134
 de Kock, 171
 Knolley, Hanserd (*veja* Hanserd Knolley)
 Knox, John, 28, 164
 Koehler, August, 164, 171, 190, 211
 Kolde, Theodor, 194
 Köstlin, Julius, 166
 Kürnberger, Ferdinand, 31

Labadie, Jean de, 164, 185, 188
 laboratório, moderno, 1
 Lamprecht, Karl, 188, 191
 Lang, J. C., 195
 Laud, Bispo William, 129, 159
 Lavelye, Émile, 138
 lei, canônica, 2, 48
 estrutura racional da, 10
 mosaica, 86, 118, 213
 natural, 75-79, 157, 198-199, 212
 romana, 251
 Lenau, Nicolaus, 139
 Leonard, Ellen M., 210
 Levy, Hermann, 159, 162-163, 210, 221, 223-224
 Liguori, Alfonso de, 74
 literatura, atitude puritana em relação à, 131
 livre-arbítrio, 36, 50-51
 Lobstein, Paul, 171-172, 173-174

Lodensteyn, Jodocus Van, 185
 Loofs, Friedrich, 194, 195
 Lorimer, G., 196
 Löscher, Valentin Ernest, 189
 luteranismo, desamparo moral do, 88-89
 e predestinação, 70-71
 relação com o mundo, 58, 114
 relação com o Pietismo, 85
 tendência tradicionalista do, 57-58
 teoria ética do, 183
 luz interior, doutrina da, 104

Macaulay, Thomas Babington, 164, 165, 168, 221
 magia, eliminação da, 72, 81-82, 105
 Maliniak, J., 146
 Manley, Thomas, 221
 Maquiavel, Nicolau, 1, 74
 masserizia, 142
 Masson, David, 164, 166
 materialismo histórico, 9, 34, 49-50, 61, 131, 208, 219
 Maurenbrecher, Max, 157
 Maurício de Orange, 180
 Meissner, Balthasar, 174
 Melancton, Philip, 70, 172, 183, 187
 Menno, Simons, 60, 103-104
 mercantilismo, 7-8, 108, 143, 188
 Merx, Albrecht, 149, 150, 154
 Milton, John, 59, 69-70, 165, 209
 minorias, 22, 137
 Mirbt, Carl, 185
 missionários, 95-96, 170
 místicos alemães, 52, 57, 77, 93
 monasticismo, 82-83, 112, 125
 monopólios, 42, 55, 129, 213
 Montesquieu, Charles Louis de, 27
 Motley, John Lothrop, 164
 Müller, Carl, 165, 196, 198
 Murch, J., 196
 música, 2
 Muthmann, 168

Naber, 164
 Neal, David, 180
 necessidades, satisfação de, 41

Neumann, Carl, 214, 217
 Newman, A. H., 196
 Nicklaes, Hendrik, 211
 Nicolai, Philip, 174
 Nietzsche, Friedrich, 176-177
 Nuyens, W. J. F., 164, 166

obras, boas, 80, 81, 103-104
 salvação pelas, 80, 89-99, 106
 Offenbacher, Martin, 135
 ofício, 3, 7, 21, 43
 oikos, 8
 Oldenbarneveld, Joan Van, 67-68
 Olevianus, Kaspar, 166, 173
 órfãos, de Amsterdã, 170-171
 organização, formas capitalistas de, 41, 43
 da Igreja, 89-90
 social, superioridade do Calvinismo na, 75
 ostentação, prevenção da, 46
 Owen, John, 181

pagamento-por-tarefas, 37
 Parker, 129
 parvenus, 42, 46, 117, 210
 Pascal, Blaise, 54, 78, 157, 167, 171
 Patterson, William, 133
 Paulo, São, 56, 113, 114, 158
 pedir esmolas, 128, 210
 pessoas escolhidas, crença nas, 119 (*veja também* eleitos)
 Petty, Sir William, 25, 129, 136, 221, 223
 Pierson, Allard, 164
 Pietismo, 25
 Plitt, Hermann, 190
 Plutarco, 180
 pobreza, glorificação da, 95-96
 Polenz, Gottlob Van, 164
 poupança, compulsão ascética para, 124, 217
 Praetorius, Abdias, 174
 predestinação, doutrina da, 68ss, 75ss, 64-85, 87-88, 89-90, 92-93, 101, 104, 172, 176-177
 Presbiterianos, 87-88, 103-104
 Price, Thomas, 164
 privilégios, 42

Prinsterer, Groen Van, 164, 215-216, 220
 Prynn, William, 129, 211
 psicologia, na investigação sociológica, 15, 188
 Puritanismo, atitude para com a cultura sensual, 73
 definição de, 66

Quakers, 22, 26, 58, 102ss, 106, 163, 218
 (*veja também* Barclay, Robert)

Rabelais, François, 137
 Rachfel, Felix, 134
 racionalismo, 11, 23, 49-50
 (*veja também* racionalização)
 racionalização, 10, 44, 96, 104
 (*veja também* magia, eliminação a; racionalismo)
 Rembrandt, 121, 215
 Renascença, relação Puritana com a, 121
 Rhodes, Cecil, 25
 riqueza, tentações da, 111-112, 123-124, 125
 utilizações aprovadas pelos Puritanos, 122-123
 Ritschl, Albrecht, 94, 98, 164, 166, 174, 181, 184, 188, 196, 197
 Rogers, Thorold, 221
 Roloff, Gustav, 180
 românticos, 42
 romantismo, 46
 Roosevelt, Theodore, 211
 Rowntree, 223

Sack, Carl Heinrich, 164
 sacramentos, 72
 salários, e produtividade, 38-39
 Salmásius, Claudius, 147
 salvação, condições de, 78-79
 sanções, psicológicas, 67, 89-90, 128-129, 143, 209
 Sanford, John Langton, 86, 163, 216
 Schäfer, Dietrich, 167
 Schechter, Solomon, 150
 Scheibo, Max, 166
 Schell, Hermann, 135
 Schmoller, Gustav, 159

- Schneckenburger, Matthias, 78, 101, 159, 164, 173, 175, 176, 194, 218
 Schortinghuis, Wilhelmus, 173, 188
 Schulze, Baevernitz, 145
 Schwenkfeld, Gaspar, 103-104, 199
 Scot, Duns, 179
 Sedgwick, Obadiah, 173, 176, 178, 202
 Seeberg, 156, 159, 161, 163, 180
 Seiss, J. A., 196
 seita, distinta de igreja, 102, 104, 197
 seleção, conceito de, 34, 47
 Sêneca, 151
 Septuaginta, 150
 Sermão da Montanha, 193
 Shakespeare, William, 216
 Simmel, George, 133
 Sirach, Jesus, 53, 177
 Skeats, Herbert, 195
 Smend, Rudolf, 150
 Smith, Adam, 54, 114
 socialismo, 8
 Sociedade em comandita, 6
 Sombart, Werner, 41, 49, 133, 134, 138, 139, 140-144, 146ss, 160, 163, 202, 204, 213, 217
 Southey, Robert, 194, 221
 Spangerberg, A. C., 95, 188, 191-192
 Spener, Philip Jacob, 65, 92-94, 97, 106, 111, 167, 186, 199, 204, 209
 Spinoza, Baruch de, 188
Sports, Book of, 119
 Sternberg, H., 160
 Strieder, Jacob, 225
 talentos, parábola dos, 116
 Talmud, 55-56, 118, 153, 212, 219
 Tauler, Johannes, 58, 154, 158, 160-161, 180, 189
 Taylor, Hudson, 170
 Taylor, J. J., 164
 Teelinck, W., 185
 tempo é dinheiro, 29, 112
 tempo, desperdício de, 112
 terminismo, doutrina do, 94
 tipo ideal, 46, 67, 146
 tolerância, idéia de, 188
 trabalhadores, mulheres, 40
 tradicionalismo, 20, 37ss, 42ss, 50, 58, 117
 tradução da Bíblia de Eck, 56
 Troeltsch, Ernst, 135, 156, 160, 163, 164, 181, 183, 198, 212, 225
 Tucídides, 1
 Tyerman, Luke, 194
 Tyndale, William, 156
 Ullrich, F., 172, 184
 uniformidade, tendência para a, 121
 Unwin, Georg, 221
 utilitarismo, 32-33, 54, 75-76, 88, 115, 126-127, 131, 142, 207
 higiênico, 205
 valor, julgamentos de, 5, 68, 78, 132, 180
 Van Wyck, A., 171
 Varro, 142
 Veblen, Thorstein, 200, 217
 Vedder, Henry C., 196
 Velho Testamento, 88
 vida futura, idéia de, 67, 76
 Vischer, F. T., 190-191
 vocação, dever puma, 33-34, 40
 idéia de, 52ss
 Vöet, Gisbert, 26, 163, 178-179, 184
 Voltaire, 51
 Vulgata, 151
 Wagner, Richard, 74
 Wahl, Adalbert, 138
 Ward, Frank J., 160
 Warneck, Johannes, 170
 Watson, Richard, 194
 Watts, Isaac, 194
 Weingarten, H., 164, 218
 Wesley, John, 60, 88, 95, 99, 100, 126, 163, 172, 194
 Whitaker, W., 186
 White, G., 189-190, 210
 Whitefield, Georg, 88, 194
 Williams, Roger, 187

- Windelband, Wilhelm, 180, 192, 224
 Wiskemann, Heinrich, 160
 Wittich, W., 137
 Wolff, Christian, 205
 Wupperthal, 26
 Wyclif, John, 144, 149, 156
 Xenofonte, 142
 Zeller, 171
 Zinzendorf, conde Nicolaus Von, 65, 94-95, 97-98, 101, 128, 190, 206
 Zuinglianismo, 162-163
 Zuingli, Ullrich, 58-59