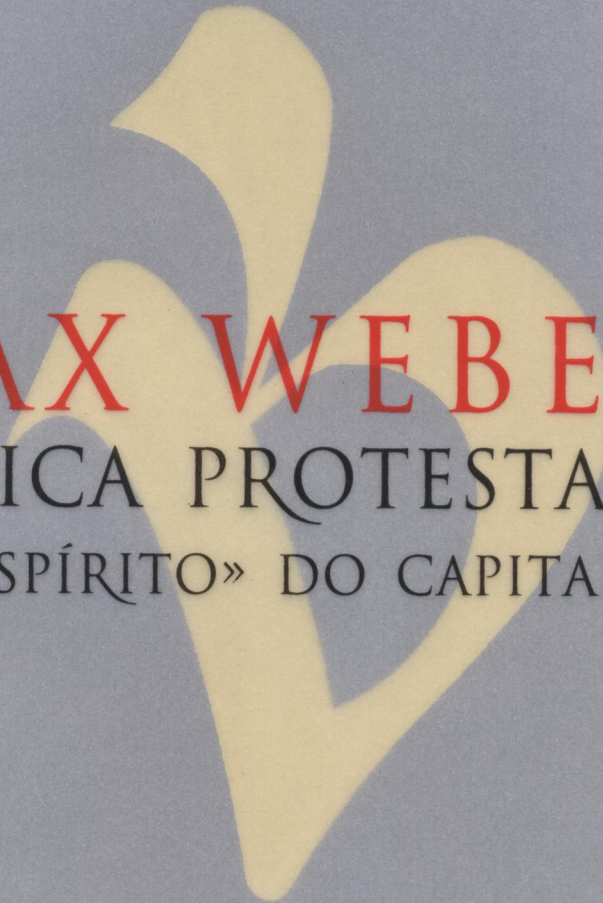


PRÓLOGO RAMÓN MÁIZ  
TRADUCCIÓN XOSÉ MANUEL GARCÍA



MAX WEBER  
A ÉTICA PROTESTANTE  
E O «ESPÍRITO» DO CAPITALISMO

UNIVERSIDADE DE SANTIAGO DE COMPOSTELA  
FUNDAÇÃO BBVA



A ÉTICA  
PROTESTANTE  
E O «ESPÍRITO»  
DO CAPITALISMO

CLÁSICOS DO  
PENSAMENTO UNIVERSAL

NÚM. 9

**Colección dirixida por**

DARÍO VILLANUEVA

**Comité Científico**

CARLOS BALIÑAS FERNÁNDEZ

*Facultade de Filosofía*

LUIS CONCHEIRO CARRO

*Facultade de Medicina*

RAMÓN MÁIZ SUÁREZ

*Facultade de Ciencias Políticas*

ANTÓN SANTAMARINA FERNÁNDEZ

*Facultade de Filoloxía*

JOSÉ SORDO RODRÍGUEZ

*Facultade de Farmacia*

PRÓLOGO RAMÓN MÁIZ  
TRADUCCIÓN XOSÉ MANUEL GARCÍA

MAX WEBER  
A ÉTICA  
PROTESTANTE  
E O «ESPÍRITO»  
DO CAPITALISMO

UNIVERSIDADE DE SANTIAGO DE COMPOSTELA  
FUNDACIÓN BBVA



Esta obra atópase baixo unha licenza internacional Creative Commons BY-NC-ND 4.0. Calquera forma de reprodución, distribución, comunicación pública ou transformación desta obra non incluída na licenza Creative Commons BY-NC-ND 4.0 só pode ser realizada coa autorización expresa dos titulares, salvo excepción prevista pola lei. Pode acceder Vde. ao texto completo da licenza nesta ligazón: <https://creativecommons.org/licenses/by-nc-nd/4.0/deed.gl>

Esta obra se encuentra bajo una licencia internacional Creative Commons BY-NC-ND 4.0. Cualquier forma de reproducción, distribución, comunicación pública o transformación de esta obra no incluida en la licencia Creative Commons BY-NC-ND 4.0 solo puede ser realizada con la autorización expresa de los titulares, salvo excepción prevista por la ley. Puede Vd. acceder al texto completo de la licencia en este enlace: <https://creativecommons.org/licenses/by-nc-nd/4.0/deed.es>

This work is licensed under a Creative Commons BY NC ND 4.0 international license. Any form of reproduction, distribution, public communication or transformation of this work not included under the Creative Commons BY-NC-ND 4.0 license can only be carried out with the express authorization of the proprietors, save where otherwise provided by the law. You can access the full text of the license at <https://creativecommons.org/licenses/by-nc-nd/4.0/legalcode>

© DA PRESENTE EDICIÓN  
Universidade de Santiago de Compostela, 2006  
Fundación BBVA, 2006

DESEÑO DA COLECCIÓN  
Barro, Salgado, Santana [Grupo Revisión Deseño]

MAQUETACIÓN  
Imprenta Universitaria

EDICIÓN TÉCNICA  
Servizo de Publicacións e Intercambio Científico  
Campus universitario sur  
15782 Santiago de Compostela  
[www.usc.es/publ](http://www.usc.es/publ)

IMPRIME  
Imprenta Universitaria  
Campus universitario sur

DOI: <https://dx.doi.org/10.15304/pu.2022.29>

# ÍNDICE

- 11 PRÓLOGO  
DO NACIONALISMO ALEMÁN AO RACIONALISMO OCCIDENTAL:  
*A ÉTICA PROTESTANTE E O «ESPÍRITO» DO CAPITALISMO*  
por Ramón Máiz
- 12 Breve historia do texto
- 16 *A ética protestante* no contexto intelectual  
de primeiros do século XX e as súas débedas
- 27 Os argumentos fundamentais da obra
- 41 Anexo bibliográfico
- 45 A ÉTICA PROTESTANTE  
E O «ESPÍRITO» DO CAPITALISMO  
Tradución de Xosé Manuel García
- 47 Nota do tradutor
- 51 A ÉTICA PROTESTANTE E O «ESPÍRITO» DO CAPITALISMO
- 51 I. O problema
- 51 1. A confesión e a estrutura social.
- 66 2. O «espírito» do capitalismo.
- 95 3. O concepto de profesión en Lutero.  
Obxecto da investigación.
- 117 II. A idea de profesión do protestantismo ascético
- 117 1. Os fundamentos relixiosos do  
protestantismo ascético
- 194 2. Ascetismo e capitalismo
- 233 Cronoloxía tabular
- 241 Índice analítico





*In memoriam*

Luis Arribas (1945-2005)

Javier Marañón (1947-2005)

colegas benqueridos

*Diem vesper commendat*



# PRÓLOGO

RAMÓN MAÍZ

## DO NACIONALISMO ALEMÁN AO RACIONALISMO OCCIDENTAL: *A ÉTICA PROTESTANTE E O «ESPÍRITO» DO CAPITALISMO*

Os intereses materiais e ideais, e non as ideas, dominan directamente a acción dos homes. Pero a miúdo as «imaxes do mundo», creadas polas ideas, determinan como gardaagullas as vías sobre as que discorre a acción impulsada pola dinámica dos intereses.

Max Weber

*Die Wirtschaftsethik der Weltreligionen (Einleitung)*, 1916

Cen anos cumpridos da súa publicación, *A ética protestante e o “espírito” do capitalismo* segue a ser reeditada unha e outra vez e a xerar debate sobre a pertinencia dos seus argumentos, ocasionando así unha das polémicas máis prolongadas e apaixonadas das ciencias sociais (Schluchter und Graf 2005). Agora ben, como adoita acontecer cos mitos, o destino desta obra viuse afectado non só polos erros e terxiversacións sobre o alcance das teses que nela se conteñen, senón mesmo polas lecturas parciais, cando non pola ausencia de lectura e a súa substitución por estereotipos simplificadores que escasa xustiza lle fan a un texto dabondo matizado e sutil. Quizais o máis espallado dos equívocos foi o que ergueu *A ética protestante* a paradigma dunha interpretación espiritualista e ideolóxica da Historia, alternativa e abertamente dirixida contra das teses do materialismo histórico de Karl Marx.

Polo demais a interpretación e os debates máis recentes sobre a obra de Weber, retoman como fío condutor a súa teoría da ra-

cionalización –dominante no seu día pero que tiña sido desprazada por unha perspectiva estritamente sociolóxica, centrada ao redor da súa obra cimeira *Wirtschaft und Gesellschaft* (Economía e sociedade)– o que restitúe para a cerna do seu enteiro proxecto intelectual o libro que aquí nos ocupa (Habermas 1981).

O obxectivo das liñas que seguen é fornecer ao lector galego, non especialista, dalgúns elementos introdutorios que faciliten a cabal comprensión do texto e o seu inserimento tanto no contexto político-intelectual no que foi escrito coma no devalar científico da obra de Max Weber.

### **Breve historia do texto**

O primeiro que cómpre salientar é que Max Weber non escribiu ningún libro titulado *A ética protestante e o “espírito” do capitalismo*. O texto apareceu inicialmente en dous artigos publicados nos anos 1904 e 1905 nos volumes XX (pp. 1-54) e XXI (pp. 1-110) da revista *Archiv für Sozialwissenschaft und Sozialpolitik*, editada polo propio Weber e máis Werner Sombart e Edgar Jaffé. Esta edición orixinal é a que aquí se ofrece ao lector en lingua galega.

Nas vésperas da súa morte, Max Weber volvería sobre aqueles dous textos, os revisaría, engadindo substantivas precisións, notas e desenvolvementos varios, e os incluíría, testemuñando así a alta valoración que lle merecían, como encabezamento da compilación dos seus escritos sobre socioloxía da relixión, no primeiro volume dos tres que integran os seus *Gesammelte Aufsätze zur Religionssoziologie*. Esta é a versión máis estendida e coñecida do libro; así, por exemplo, é a que empregou na súa seminal tradución ao castelán, para a editorial Revista de Derecho Privado (Madrid, 1955), Legaz Lacambra. Asimesmo será a versión utilizada na posterior tradución dos *Ensayos de Sociología de la Religión* de José Almaraz, Julio Carabaña e

Jorge Navarro para a editorial Taurus (Madrid, 1983-1987). Tamén esta foi, por certo, a versión empregada na excelente tradución ao catalán de *L'ètica protestant i l'esperit del capitalisme* para Edicions 62 (Barcelona, 1984) de Joan Estruch.

Deste xeito Weber xamais publicou un libro co famoso título, senón que este aparecería dez anos despois do seu pasamento e, ademais, non en lingua alemana senón na moi influente tradución inglesa de Talcott Parsons, *The protestant Ethic and the Spirit of Capitalism*, con prólogo de R. H. Tawney para Allen & Unwin, Londres, en 1930. Sería precisamente un discípulo de Tawney, Christopher Hill, quen escribiría o por moitos considerado como meirande esforzo de verificación histórico-empírica das teses de Weber: *Society and Puritanism in Prerevolutionary England* (London: Secker & Warburg, 1964). Pero Parsons non se limitou a editar os dous ensaios de 1904-1905, senón que incluíu a decisiva *Vorbemerkung* (limiar) de Max Weber, de 1920, aos seus estudos xa mencionados de socioloxía da relixión. Texto este da introdución moi significativo por canto foi o último escrito de Max Weber antes de falecer en 1920 e considerado polos especialistas como unha das claves para a comprensión axeitada da súa espallada e fragmentaria obra.

So en 1934 aparecería en Mohr-Siebeck de Tübingen un libro en alemán co título *Die protestantische Ethik und der Geist des Kapitalismus*, pero o seu contido neste caso sería o do enteiro volume primeiro dos escritos sobre socioloxía da relixión, no que se incluíría a versión fondamente revisada de 1920, máis a referida introdución xeral aos escritos sobre socioloxía da relixión, así como o estudo *Die protestantischen Sekten und der Geist des Kapitalismus* (As seitas protestantes e o espírito do capitalismo) un dos últimos textos escritos por Weber (1919-1920), tamén outros estudos, como *Die Wirtschaftsethik der Weltreligionen* (A ética económica das relixións universais), e un longo ensaio sobre confucionismo e taoísmo. A canónica edición de Winckelmann de 1981 (*Die protestantische Ethik I. Eine Aufsatzsammlung*

Gütersloher Verlaghaus, Freiburg) seguiría moi semellante criterio, pero sen incluír *Die Wirtschaftsethik*, criterio seguido na versión ao castelán de Jorge Navarro e Jose Luis Villacañas (Madrid, Akal: 1998), así como na máis recente tradución francesa de Isabelle Kalinowski (Paris, Flammarion: 2000).

Cómpre, pois, detérmonos brevemente no alcance das revisións de Weber en 1920 dos textos orixinais. En principio, a posición do autor semella non deixar dúbidas ao respecto, afirmando na nota primeira:

Deixo ao xuízo de todo aquel que (en contra do esperado) teña interese no asunto, que se convenza, mediante unha comparación, que non teño suprimido, reinterpretado ou atenuado *nin unha soa frase* [en cursiva no orixinal] do meu artigo que tivera unha significación esencial desde o punto de vista do contido, nin engadido tampouco ningunha afirmación que se *desviara* do mesmo. Non existía ningunha razón para facelo e o seguimento da exposición abonda aos que aínda seguen a dubidar para convencerse finalmente disto.

Non obstante, os especialistas opinan de xeito ben diferente. Así, por exemplo, Friedrich Tennbruck ten posto de relevo que un concepto central de Weber, nin máis nin menos que o célebre *die Entzauberung der Welt* (“desencantamento” ou “desmaxificación” do mundo), que aparece catro veces na versión de 1920, no corpo do texto, non figuraba por ningures na versión de 1904-1905 (Tennbruck 1999). Da mesma opinión é Hartmut Lehmann, quen aprecia cambios substanciais de contido e mesmo de ton, pois o texto de 1920, por exemplo, resulta moito máis afirmativo e contundente respecto das teses mantidas polo autor (Lehmann 1966).

Gil Villegas subliña, ademais, entre outras as seguintes diferenzas entre as versións de 1920 e a orixinal de 1904-5:

1) reforzo das “recompensas psicolóxicas” xustificatorias fronte ao problema da predestinación calvinista;



Helene Fallenstein, nai de Max Weber

2) maior énfase na tese de que non existe correlación necesaria entre capitalismo e tolerancia;

3) matízase de xeito notable a presentación de Benjamin Franklin como “tipo ideal” do espírito do capitalismo;

4) desenvólvese en detalle o tema da “vocación profesional” (*Beruf*) e as súas diferentes modalidades;

5) engádese unha crítica da versión, proporcionada por Sombart en *O Burgués* (1913), do renacentista Leon Battista Alberdi;

6) introdución e desenvolvemento da temática da secularización do mundo e do seu precursor John Wesley, e

7) desenvolvemento dos nexos entre a vida monacal e o “asctismo intramundano” protestante (Gil Villegas 2003: 19).

Finalmente, en 1993, aparecería unha edición alemá comparada das dúas edicións do texto, con enumeración correlativa das notas, a cargo de Klaus Lichtblau e Johannes Weiss, que sería a empregada na tradución ao castelán de Joaquín Abellán (*La ética protestante y el “espíritu” del capitalismo* Alianza Editorial, Madrid: 2001) e na que, até hoxe, constitúe sen dúbida a tradución de referencia ao español do texto que nos ocupa, a edición crítica de Francisco Gil Villegas, que é a máis completa e recolle tamén, como novidade de grande interese, o texto “Antikritisches Schlusswort” (“Palabras finais contra os críticos”) de 1910, incluído por Winckelmann en *Max Weber Kritiken und Antikritiken. Die protestantische Ethik II*.

### ***A ética protestante no contexto intelectual de primeiros do século XX e as súas débedas***

Para darnos conta do relevo e alcance na obra de Weber da *Ética Protestante* cómpre, ante todo, situala no contexto intelectual dos debates da época, así como da obra previa do noso autor. Nesta orde de cousas, o texto de Weber que aquí nos ocupa debe analizarse segundo os especialistas, desde alomenos



cinco achegas fundamentais (Marshall 1982, Lehmann & Roth 1993, Hennis 1988, Villacañas 1998, Voigt 2005): 1) os estudos e obras previas de Weber tanto sobre metodoloxía das ciencias sociais como sobre o desenvolvemento do capitalismo alemán; 2) a obra de Simmel, *Philosophie des Geldes* (“Filosofía do diñeiro”) de 1900; 3) a obra de Sombart *Der moderne Kapitalismus* de 1902; 4) a obra do teólogo protestante Ernst Troeltsch; e, finalmente, 5) a obra do iuspublicista Georg Jellinek *Die Erklärung der Menschen- und Bürgerrechte* (A explicación dos dereitos do home e o cidadán) de 1895. Vexamos estas achegas unha por unha, brevemente.

En primeiro lugar, *A ética protestante* constitúe á vez unha autocrítica e unha continuidade das posicións previas do novo Weber, debedoras da súa militancia na *Verein für Sozialpolitik* e na Escola Histórica da Economía Nacional de Schmoller. En efecto, as posicións iniciais do noso autor, cristalizadas ao fío do encargo da Unión para a Política Social dunha investigación das condicións de vida do campesiñado alemán do leste do Elba, atópanse magnificamente sistematizadas no seu discurso de toma de posesión da cátedra de Economía Política na Universidade de Freiburg en 1895: *Der Nationalstaat und die Volkswirtschaftspolitik. Akademische Antrittsrede* (*Max Weber Gesamtausgabe* I/4 2. Halbband pp. 535-578).

Podemos sintetizar brevemente as liñas principais deste, tan fundamental coma esquecido, discurso de Weber como segue:

1) Síntese de ciencia e política, de socioloxía e compromiso político: o Weber científico autocompréndese como “intelectual” comprometido, isto é, asúmese ao servizo da política da Unión para a Política Social (Marianne Weber 1995, Radkau 2005). Neste sentido a ciencia social constitúese desde a irrenunciábel referencia a xuízos de valor, e así, fronte á suposta “obxectividade” e “neutralidade” do manchesterismo económico, Weber salienta que “a Ciencia da política económica é unha ciencia política”.

2) Nacionalismo: a chegada masiva de emigrantes polacos e a emigración interna de campesiños alemáns ás cidades poñen en perigo, a xuízo do xove Weber, a cohesión nacional de Alemaña, situando os obxectivos do seu compromiso político e científico: “o obxectivo do noso traballo en política social non é a felicidade mundana, senón a unificación social da nación [die soziale *Einigung* der Nation (loc. cit. p. 572)]– esnaquizada polo desenvolvemento económico moderno”.

3) Intervencionismo estatal. O Estado alemán, en canto “Estado Nacional (“A circunstancia de que o noso Estado sexa un Estado nacional”), debía asumir a súa responsabilidade e intervir directamente na economía con obxectivos nacionalizadores explícitos:

O Estado nacional non é para nos algo indeterminado [ein unbestimmtes Etwas] senón a organización terrenal do poder da nación [die weltliche Machtsorganisation der Nation (p. 561)] e neste Estado nacional *a razón de Estado* constitúe tamén o criterio de valor último da reflexión na política económica.

Pero ademais, a intervención económica non constitúe senón a antesala da intervención político-cultural, isto é, impónse ao Estado alemán a “sublime tarefa de velar polo fomento da cultura da propia nación”.

4) Antiaristocratismo. Agora ben, todo isto implica cancelar a política herdada de Bismarck e combater a sobranceira posición política e social da nobreza terratenente histórica (os *Junkers*), para redefinir a nacionalidade alemana sobre novas bases: “desde o punto de vista da nación, paga a pena que se afundan os grandes terratenentes, que só poden manterse a costa do alemán e que a súas posesións agrarias sexan abandonadas ao seu destino”.

5) Os problemas dunha nova hexemonía. O problema consistía en que nin a burguesía nin o proletariado alemáns estaban dotados, malia o seu crecente protagonismo económico, da madurez

precisa para a perentoria tarefa da dirección política (*politische Leitung*) da nación, e de aí a tan pesimista diagnose weberiana na *Antrittsrede*:

É perigoso cando unha clase economicamente decadente retén nas súas mans o poder político. Pero aínda resulta máis perigoso cando as clases caras que se encamiña o poder económico... non están maduras para dirixir o Estado. Ambos os dous perigos ameazan actualmente a Alemaña (p. 566).

6) Pedagogía nacional. O resultado desta análise é un prognóstico a medio prazo: cómpre “realizar unha xigantesca labor de educación *política* [*eine ungeheure politische Erziehungsarbeit*] da nosa nación” (p. 572) que espalle a nova síntese de conciencia nacional e espírito capitalista.

Pois ben, fronte a estas posicións, nas que o xove Weber aínda detectaba no nacionalismo burgués –“*ich bin ein Mitglied der bürgerlichen Klasse*” (p. 568)– unha alternativa ao problema histórico alemán, postulando unha “loita perpetua polo reforzamento do noso carácter nacional” (*den ewigen Kampf um die Erhaltung und Emporzüchtung unserer nationalen Art*, p. 560), posicións que abandonará co paso do tempo, na *Ética protestante* o noso autor ensaia unha peculiar mestura de continuidade e ruptura coa escola histórica da economía nacional da que procede. A saber, unha síntese entre: 1) a sensibilidade de apreciar o relevo dos factores extraeconómicos para o desenvolvemento da economía; en concreto: da “ética protestante”; e 2) a inexorabilidade e o potencial futuro de progreso do *homo oeconomicus* do capitalismo, do utilitarismo como filosofía e, en definitiva, da racionalidade occidental que lle serve de base. Precisamente como imos ver axiña o *ethos* ascético do calvinismo introduce a eticidade (*Sittlichkeit*) do traballo que, a cambio da perda de hedonismo e calidade de vida, subministraría a Alemaña novos sentimentos de solidariedade, sobre unha base de crecemento económico, que Weber desexaba de base industrial e comercial,

non militarista, pero inequivocamente nacional, fronte á pantasma da división interna e da loita de clases (Marx). Así, alén da explicación histórica dun proceso de modernización capitalista, subxace no Weber da *Ética protestante* unha fonda preocupación política nacional, pois a recuperación da ética burguesa do traballo para todos os cidadáns, burgueses e proletarios, dábase a man co necesario desenvolvemento capitalista de Alemania e o proxecto intimamente conectado dunha economía e democracia nacionais. En suma, un capitalismo enraizado na cultura popular protestante; velaí, ao cabo, a sincrética aposta weberiana: ética protestante e libre mercado; herdo relixioso e competitividade industrial e comercial; alianza das novas clases emerxentes, burguesía e proletariado, en fin, fronte ao decadente e vello mundo do tradicionalismo (imperialismo, autoritarismo e atraso económico). Vello mundo exemplificado na alianza entre a) o “chanceler de ferro”, Bismarck, b) os *Junkers* en canto aristocracia territorial, atenta aos seus estreitos e obsoletos intereses de clase a costa da nación alemana, e c) a burocracia prusiana co seu endémico e anticompetitivo paternalismo proteccionista de Estado.

En segundo lugar, as críticas que Weber lle dedicara a Simmel e a súa *Philosophie des Geldes* na *Vorbemerkung* de 1920 –por equiparar en exceso economía dineraria e capitalismo– non deben escurecer o impacto que supuxo esta obra no noso autor. Cómpre recordar, ademais, que esta obra foi lida por Weber en 1901-1902, isto é, en plena saída da crise depresiva que arrasaba desde 1897 (Radkau 2005). A dialéctica entre a forma e a vida dos procesos sociais, a transformación dos medios en fins en si mesmos (o “diñeiro” en Simmel e, pronto, para Weber a burocracia), ecoa con acenos nietzscheanos nas últimas páxinas do segundo artigo da obra que aquí nos ocupa. Así como para Simmel o feito de o diñeiro devir un fin en si mesmo, dependía decisivamente das “tendencias culturais dunha época”, tamén para Weber o ideal profesional dos individuos cara ao incre-



Weber cos seus irmáns Alfred e Karl

mento incesante do seu capital devén, tamén, por cabo un fin en si mesmo “en afinidade electiva co espírito do capitalismo”. En efecto, o capitalismo no seu desenvolvemento, esquece as súas orixes, e fai que os bens exteriores se impoñan sobre os interiores, pousando por cabo sobre un fundamento mecánico a vella idea de deber profesional (*Beruf*), que deambula coma un ente pantasmal fronte aos “elevados valores culturais e espirituais”. Proceso este que Weber detecta alí onde o progreso do capitalismo ten acadado o máis alto grao, os Estados Unidos de América. O vívido retrato nietzscheano non deixa lugar a dúbida sobre a diagnose: guiados polo mero “imperativo económico”, velaí os novos homes: “especialistas sen espírito”, “hedonistas sen corazón. Estas nulidades gábanse de ter ascendido a un nivel do xénero humano nunca antes acadado”

En terceiro lugar, a aparición en 1902 de *Der moderne Kapitalismus* de Werner Sombart, suporá unha decisiva fonte de inspiración crítica para Weber —de feito nesta obra se acuñará a expresión “espírito do capitalismo”—. Así, Sombart analiza a evolución e fases do capitalismo, cada unha delas caracterizada por unha combinación particular de tres elementos; a saber: a) os valores que especifican os fins e regras do comportamento económico; b) a organización económica dos diferentes factores de produción; e c) as tecnoloxías económicas específicas (métodos, equipos e coñecementos). O capitalismo serodio (*Spätkapitalismus*) fundaméntase, a xuízo de Sombart, desde logo en novas técnicas e tecnoloxías, tamén nunha nova organización das transaccións (o mercado); pero, sobre todo, nun novo “espírito” fundamentado na adquisición ilimitada de bens e na racionalidade económica. O espírito do capitalismo moderno nace, así, para Sombart, como unha específica, única síntese de espírito de empresa e racionalidade burguesa. A débeda a estes respectos de Weber é tal que na primeira edición de 1904-5 da *Ética protestante*, o termo “espírito” (*do Capitalismo*) figuraba entre comiñas, apuntado ao empréstimo sombartiano de orixe e,

só moito despois, en 1920, unha vez realizada a súa fonda reelaboración, deixará de figurar co devandito signo ortográfico.

En concreto, a amentada reformulación implicaría o abandono por parte de Weber de dúas teses adicionais que acompañaban o orixinario concepto de Sombart; a saber: 1) que o espírito antecede ao sistema capitalista, da man dunha explicación idealista da historia na que, contra Marx, a ideoloxía precede causalmente a estrutura económica; e 2) que os introdutores e portadores (*Träger*) desta nova cultura e espírito en Europa foron os xudeus, que non os protestantes.

En cuarto lugar, ao seu amigo o teólogo evanxélico Ernst Troeltsch debería Weber toda a análise do protestantismo sobre a que se basea *A ética protestante*, até o punto de que, como subliña Friedrich Wilhelm Graf, a tese weberiana sería coñecida durante algún tempo como a tese Weber-Troeltsch (Graf 1993: 32). De feito, a publicación conmemorativa do primeiro centenario da *Ética*, compilada por Schluchter e Graf, leva por título *Asketischer Protestantismus und der Geist des modernen Kapitalismus. Max Weber und Ernst Troeltsch* (Schluchter und Graf 2005). Isto pode comprobarse cotexando, por exemplo, a selección da bibliografía teolóxica, ou as opinións críticas sobre determinados teólogos protestantes (nomeadamente Ritschl) na *Ética* e as presentes no libro de Troeltsch *Protestantisches Christentum und Kirche in der Neuzeit* (O protestantismo no mundo moderno) de 1911, así coma no propio recoñecemento de Weber na súa correspondencia. O acordo dos especialistas é unánime: Weber debeu a Troeltsch todo o seu coñecemento da literatura secundaria en cuestións teolóxicas empregadas na súa análise histórica do protestantismo ascético. Mesmo en escritos previos de Troeltsch sobre o protestantismo inglés, adiantanse temas como a centralidade do problema da predestinación tanto para a redefinición da devoción relixiosa coma para o fomento dun forte impulso comercial en Inglaterra (Graf 1993: 33). Incluso Weber, tanto no seu artigo sobre as seitas protestantes

en USA, canto no limiar de 1920, expresa que determinadas investigacións que tiña pensado realizar neste campo (distinción conceptual entre seitas e Igrexas, relacións entre protestantismo e cristianismo primitivo) xa tiñan sido realizadas e con enteiras garantías por Troeltsch, até o punto de remitir directamente ás súas páxinas. Quizais o elemento máis interesante que Weber toma de Troeltsch, fronte a Ritschl, sexa a valoración crítica respecto á modernidade do luteranismo, no sentido de reter este último aínda demasiados elementos medievalizantes, postular unha relixiosidade moi tradicionalista e predicar un exceso de subordinación fronte ao poder do político.

Finalmente, tanto Weber como Troeltsch coincidían nunha cousa máis: a súa débeda co daquela seu colega de Heidelberg, Georg Jellinek, sobre as relacións entre calvinismo e modernidade.

En quinto lugar, pois, cómpre mencionar a quen no emocionado recordo que lle dirixe en 1911 pouco despois do seu pasamento Weber lle reconece “a proba de influencias relixiosas na xénese dos *dereitos humanos* para a investigación do alcance do relixioso en ámbitos nos que non se adoita procurar” (Marianne Weber 1995: 661). Será precisamente a Jellinek a quen Weber lle deba o concepto de “tipo ideal”, se ben, do mesmo xeito que acontecera co de “espírito do capitalismo”, o noso autor o reformulará en profundidade.

Agora ben, cales eran os argumentos de Jellinek que tanto impacto causaron en Weber? Estes apareceron precisados con claridade na obra *Die Erklärung der Menschen- und Bürgerrechte* (EMB) aparecida en Leipzig en 1895 (en versión corrixida e aumentada en 1903) (Jellinek 1996). Nesta obra, o que logo sería colega de Weber en Heidelberg sostíña, contra as teses que situaban na Revolución Francesa a orixe dos dereitos do home e do cidadán, que moi outra é a súa procedencia. En síntese:

1) O *Contrat Social* de Rousseau non podía ser a fonte da declaración francesa, pois os seus argumentos resultan alleos a idea mesma de declaración de dereitos como límite xurídico-constitucional ao poder do Estado. En efecto, o contrato social



postula a enaxenación de todos os dereitos do individuo á comunidade, de tal sorte que o individuo non conserva dereito algún entrando no Estado baixo o dominio absoluto da “vontade xeral” (*Allmacht des rechtlich schrankenlosen Gemeinwillens*, EMB, p. 34). Neste sentido, négase mesmo a liberdade relixiosa a quen non profese a relixión civil e, en consonancia, pode ser proscrito da comunidade.

2) Pola contra, o modelo da declaración francesa son os *Bill of Rights* de Inglaterra e dos Estados orixinarios dos Estados Unidos de América. Así, é facilmente comprobable mediante unha análise comparativa cómo os diferentes proxectos da gada declaración francesa presentados á Asemblea Nacional resultan amplamente debedores (*nachgebildet*, EMB, p. 41) das ideas americanas.

3) Isto é así porque a idea de liberdade relixiosa nas colonias americanas foi a orixe da consagración legislativa dos dereitos cívicos. O individualismo soberano en materia relixiosa foi capital a estes efectos porque, trasladado ao plano político, asentou a liberdade de conciencia, así como a reclamación desa liberdade como un dereito xusticiable. Despois e a carón dos dereitos á liberdade relixiosa engadíronse, mediante “rudas loitas, non sabias especulacións” (*harten Ringens, nicht Erzeugnisse der Spekulation*, EMB, p. 97), liberdade de palabra, de prensa, de asociación e reunión, etc. Certamente, as ideas político relixiosas veñen de antigo, pero a novidade reside na *práctica* efectuada sobre esas ideas. Isto é, non os dereitos do home, senón a súa “expresión legislativa” (*gesetzliche Aussprache*, EMB, p. 18) procede da liberdade relixiosa predicada polos calvinistas. Mesmo a idea da representación dos dereitos do home, innatos e inalienables, desenvólvese por vez primeira nas loitas político-relixiosas, na igrexa reformada e as súas seitas, “ata devir un poder que rexe os espíritos”.

4) Pero isto deriva dun longo vieiro que leva implícita a presenza do dereito xermánico en Inglaterra, ou, dito doutro xeito,

a súa escasa romanización, de tal xeito que “as ideas xurídicas orixinariamente xermánicas, nunca foron dominadas pola concepción romana e absolutista do Estado”, a inimiga radical, a omnipotencia do Estado, mesmo a tese de que a liberdade non pode ser creada polo Estado senón *recoñecida* por este (*nicht geschaffen, sondern anerkannt*, EMB, p. 112). En suma, nun decurso histórico que conduciu desde os novos estados americanos a Inglaterra e desta ao dereito xermánico; velaí unha explicación alternativa da xénese moderna da lexislación contemporánea dos dereitos.

5) A estes efectos, a Declaración de dereitos de Virxinia marca un punto de partida, pois non se presenta como un documento declarativo e retórico, senón como unha lei, recoñecendo solemnemente os dereitos das xeracións presentes e futuras, como base e fundamento do Goberno. De feito, o *Bill of Rights* ocupa a primeira parte (“dogmática”), previa a aqueloutra que regula a organización de poderes (“orgánica”), tendo en conta que para os americanos, a diferenza dos franceses, as institucións precederon ao recoñecemento solemne dos dereitos dos individuos. En síntese, para Jellinek, a idea de consagrar lexislativamente os dereitos naturais, inalienables e inviolables, previos ao Estado e que este non podía senón recoñecer como preexistentes, non ten unha orixe política senón relixiosa. Deste xeito, o que até entón se interpretaba como un herdo da Revolución francesa foi o resultado da Reforma e as súas loitas. O papel da Revolución, importante, foi máis de espallamento, de divulgación, ca de creación propiamente dita. En síntese: contra a tópica versión europea, non Lafayette senón Roger Williams, tampouco Rousseau senón Calvino foron os pais fundadores das declaracións dos dereitos. En definitiva, para Jellinek: “os principios de 1789 son en verdade os de 1776” (*die Prinzipien von 1789 sind in Wahrheit die Prinzipien von 1786*, EMB, p. 105).

A conclusión era que a democracia nacional alemana requiría, para Weber tanto como para Jellinek, unhas precondicións

económicas, sociais, sen dúbida, pero tamén *éticas*, que asentaran un sentido de liberdade e dignidade de seu, xeradora dunha sólida conciencia cidadá de dereitos subxectivos. Por ende, Jellinek e Weber coincidían en algo máis: na alerta pedagóxico-política de carácter cívico, na urxencia de impedir a creación dun estado autoritario, de evitar a “aparición de aquel –por dilo en palabras de Weber na *Antrittsrede*– suspirado novo César que protexa aos alemáns” (*dem Erscheinen eines neuen Cäsar, der sie schirme* MWG B.4.2 569).

### Os argumentos fundamentais da obra

Ante todo, A *Ética* tenta explicar un feito empírico, estatisticamente comprobado; a saber: cal é a causa da maior participación, da maior porcentaxe en relación coa poboación total, coa que os protestantes participan en Occidente na posesión do capital, na dirección e na ocupación dos máis altos postos de traballo das grandes empresas industrias e comerciais?

Á hora de darmos conta das liñas argumentais que para responder a esta pregunta se tecen nesta obra, cómpre desbotar, de entrada, dúas moi frecuentes lecturas igualmente erradas das mesmas: 1) Max Weber *non* pretende ofrecer unha interpretación idealista da historia do capitalismo en contra da explicación do materialismo histórico de Marx, reemprazando a determinación causal das relacións de produción pola ideoloxía relixiosa; e 2) Max Weber *non* afirma por ningures que o protestantismo fora *a causa*, en singular, do Capitalismo, nin que, *post hoc ergo propter hoc*, o calvinismo precedera causal e cronoloxicamente ao desenvolvemento do capitalismo moderno. Vexamos ambos os dous extremos máis polo miúdo.

No que ao primeiro tema respecta, na *Einleitung* aos seus escritos de socioloxía da relixión, Weber salienta explicitamente que entre a forma capitalista da economía e o “espírito” con

que é dirixida, non existe ao seu entender unha “dependencia nomolóxica” (*gesetzlichen Abhängigkeit*). A súa tese é moito máis matizada e sutil, pois non tenta fornecer unha explicación global sobre a xénese do sistema económico do capitalismo moderno, senón, atendendo á dimensión das *ideas* e poñendo entre paréntese os *intereses*, establecer as relacións entre a ética relixiosa do protestantismo ascético e aspectos importantes da cultura profesional moderna, no conxunto dunha investigación que proseguirá a súa andaina en *Economía e Sociedade*, se ben completada neste caso coa debida atención á explicación desde abaixo, isto é, aos intereses económicos (Schluchter 1987: 263). Nesta última obra, en efecto, no apartado titulado “Os camiños de salvación e o seu influxo nos modos de vida” (*Die Erlösungswege und ihr Einfluss auf die Lebensführung*), Weber desenvolverá a temática do *ascetismo intramundano*, mediante a que o mundo se converte, nunca máis nunha *massa perditionis*, senón en todo o contrario: unha obriga para o crente virtuoso. O desprezo polo gozo persoal da riqueza dáse a man coa xestión económica empresarial levada a cabo con rigorosa legalidade que, ordenada ético-racionalmente devén auténtica “vocación” (*Beruf*), isto é, “a sobria colaboración nos fins reais impostos por Deus ás asociacións racionais para fins que hai no mundo (*der rationalen Zweckverbände der Welt*)” (*Wirtschaft und Gesellschaft* 1956: 329).

Así, como veremos, unha determinada interpretación do sentido de predestinación no calvinismo, e a súa división entre seres humanos condenados e salvados de antemán, conduciu a un ascetismo intramundano de dominio do mundo en clave racionalista, o cal, á súa vez, promoveu unha ética do traballo como vocación acorde coa mentalidade económica do espírito do capitalismo.

En todo momento Weber, canda as críticas ao materialismo vulgar, esfórzase en desbotar eventuais equívocos idealistas, e “evitar de entrada que xurdan malentendidos sobre o sentido

que aquí se lle dá a esta actuación efectiva de motivos puramente ideais” (PE I p. 43). De feito, a tese de que o capitalismo pode ser causado pola Reforma protestante merécelle o calificativo de “insensatamente doutrinaria” (*töricht-doktrinäre These PE I p. 77*), engadindo unha nota en 1920 que resulta ben explícita do seu modelo de explicación baseada na dialéctica: ideas/intereses: “ Esta tese (idealista, R.M) tenme sido atribuída, curiosamente, unha e outra vez, malia as observacións seguintes, que non teño mudado e que, na miña opinión, resultan suficientemente claras”.

Explicado máis tarde, nas súas propias palabras, na *Vorbemerkung* de 1920 ós seus *Gesammelten Aufsätze sur Religions-soziologie*, o obxectivo da *Ética* é

determinar a influencia de certas ideas relixiosas na formación dunha mentalidade económica [Wirtschaftsgesinnung], dun *ethos* económico [Wirtschaftsethos], fixándonos no caso concreto das conexións [Zusammenhänge] entre a ética económica moderna e a ética racional do protestantismo ascético. Limitándonos polo tanto a expoñer aquí tan só un [nur der *einen* seite, subliñado no orixinal] dos aspectos da relación causal” [Kausalbeziehung] (*Die protestantische Ethik I* cit. p. 20).

O cal podemos completar coas palabras finais do segundo ensaio da *Ética* na súa versión de 1920:

Aquí temos intentado por de relevo os motivos fundamentais da cuestión e o seu modo de actuación nun só punto, se ben importante. Pero, entón, ao mesmo tempo ten que saír á luz o modo no que o ascetismo protestante, pola súa parte, foi influído na súa evolución e na súa particularidade, polo conxunto das condicións culturais e sociais, e de modo particular tamén polas *económicas* [insbesondere auch der *ökonomischen*, subliñado no orixinal] (*Die protestantische Ethik I* cit. p. 190).

A estes efectos, a propia conclusión do libro non pode ser máis explícita:

Naturalmente a nosa intención non é poñer no lugar dunha interpretación da historia e da cultura unilateralmente “materialista”, outra “espiritualista” igualmente unilateral. *Ambas as dúas son igualmente posibles* [*Beide sind gleich möglich*, subliñados no orixinal. *Die protestantische Ethik I* cit. (no sucesivo: PE I) p. 191]. Pero se non pretenden ser traballo previo, senón conclusión da investigación, ningunha delas serve á verdade histórica.

Como escribiu Bendix, para Weber as ideas son á vez causas e consecuencias, no seo dun proceso complexo de determinacións múltiples (Bendix 1966: 60).

Esta estratexia de investigación, esta restrición *metodolóxica* centrada no papel das ideas, descansa á súa vez en dous presupostos teóricos de Weber, mutuamente imbricados: 1) unha concepción *antropolóxica* que subliña a orientación da acción mediante *ideas e valores*, como característica esencialmente humana, fronte á mera orientación por *intereses*; e 2) unha concepción *epistemolóxica comprensiva* (*verstehende*) do individuo como suxeito da acción e da historia e como tal, “proporcionador” de sentido, isto é, non só como creador de sentido senón como ser constitutivamente precisado daquel (Ruano 1996: 180).

Aclarado o alcance da explicación que explora o texto, da súa fasquía non reducionista de ideas e intereses, do abandono de toda interpretación monocausal e determinista da historia, estamos en condicións de reconstruír sistematicamente a complexa argumentación sobre unha das dimensións da *institucionalización da acción racional con respecto a fins* no ámbito do traballo social na economía capitalista europea (Habermas 1981), nos seguintes pasos.

## **Concepción luterana de “vocación” (Beruf)**

Na súa tradución da Biblia, Lutero introduciu o concepto de *Beruf*, na que a idea de profesión, de oficio, se interpreta como *vocación*, (en inglés, segundo recorda o propio autor: *calling*), isto é, da man da tese de que os traballos mundanos teñen, alén do seu sentido secular, un máis alto rango de misión imposta por Deus.

Este concepto, mantén así e todo en Lutero unha grande ambigüidade e resulta susceptible de acadar matices e configuracións en extremo diverxentes para, por dicilo en termos de Weber, o estilo de vida intramundano (*die innerweltliche Lebensführung*). En calquera caso, o traballo secular como vocación no seo do mundo, da man da racionalización da vida segundo o mandato divino do esforzo cotián, constitúe un elemento cultural con decisivo relevo na modernización burguesa. Weber suxire algúns dos seus efectos, por exemplo, o feito de que o tipo de educación que os protestantes elixen para os seus fillos sexa máis técnica, e a dos católicos máis humanista.

Xa existían previamente diversas teorías que relacionaban capitalismo e protestantismo, pero, fronte ás teses tradicionais que vían no tocante á percepción do mundano unha diferenza entre o “afastamento do mundo” (*Weltfremdheit*) dos católicos e o espírito máis materialista dos protestantes (*Weltfreude*), Weber argumenta que a mundaneidade dos protestantes calvinistas deriva, precisamente, do seu radical ascetismo intramundano, do seu extremo anti-hedonismo e do control racionalista e sistemático dunha vida entregada ao traballo segundo eses ideais.

O valor do *eu*, da identidade persoal no discurso do *Beruf*, de Max Weber a Thomas Mann, radicaba precisamente na capacidade de autodisciplina a prol duns ideais, dos cales o ser humano é unha mera ferramenta, un servidor, onde a identidade mesma se constrúe como servizo a unha causa, mediante a entrega ao cumprimento dunha misión, dunha chamada (*Berufserfühlung*) (Goldman 1988:109).

## ***A doutrina calvinista da “predestinación”***

En segundo lugar, segundo Weber, Calvino introduce unha idea ategada de futuras consecuencias: a idea de que só algúns poucos elixidos acadarán a salvación e a vida eterna, namentres a maioría serán inexorablemente condenados. Unha tese complementaria do calvinismo sostén que todas as criaturas están separadas de Deus por un abismo insondable e ante a súa maxestade todos merecen morte eterna, agás os que El decida salvar: o único que nos é dado saber e que unha parte dos homes se salvará e outra, a maioría, se condenará. E nada podemos facer para remedialo, ninguén pode acadar a salvación polos seus propios méritos. A imposibilidade de obter a salvación por medio da Igrexa, das boas obras, ou dos sacramentos –tampouco Deus mesmo, tendo en conta que Cristo morreu só polos elixidos– constitúe a diferenza máis importante entre o calvinismo e o catolicismo, pero tamén do luteranismo. A graza divina resulta tan inevitable para quen lle ten sido concedida, como inalcanzable para os que lle foi negada, segundo os inmutables designios de Deus.

## ***O “desencantamento” do mundo (Entzauberung der Welt)***

Agora ben, segundo Weber a “patética inhumanidade” desta doutrina da predestinación implica para as xeracións que a viviron o sentimento dunha “inaudita soidade interior do individuo illado” [das Gefühl einer unerhörten inneren *Vereinsamung des einzelnen Individuums* [subliñado no orixinal *PE I* p. 122], do “máis fondo illamento interior” (170). Os seres humanos víanse condenados a recorrer en soidade un longo vieiro cara a un destino ignorado, prescrito desde a eternidade. A única relación posible con Deus desenvólvese na pura interioridade, volvendo inútiles ritos, imaxes, sacramentos e mediacións como a confesión.



Isto, segundo Weber, xera un proceso, que se apunta na versión de 1904-5 pero que só se formulará a partir da versión de 1920, de *desencantamento ou desmaxificación* do mundo (die *Entzauberung der Welt*). A eliminación de toda axuda sacramental, considerada como mera ilusión sentimental e superstición, deixa na soidade máis absoluta, na lonxanía de Deus, os crentes puritanos. Pero esta perda posúe dúas consecuencias fundamentais para os calvinistas: a) unha actitude de desasimento ante as dimensións sensibles e sentimentais da cultura e a relixiosidade subxectiva; e b) un individualismo desilusionado e pesimista (*pessimistisch gefärbten Individualismus PE I* p. 123) que leva a unha desconfianza xeneralizada nos outros seres humanos.

A pregunta decisiva dos calvinistas non era a dos católicos, a saber: que teño que facer para acadar a salvación? Senón, alén de calquera inquedaanza terreal, a desacougante cuestión da *certitudo salutis*: pertenzo ou non ao grupo dos elixidos? Velaí, pois, o retrato weberiano dos *Berufsmenschen*: soidade, inclinación ao traballo ascético, devoto servizo a Deus, autonegación e autocontrol sistemático, capacidade de resistencia ao desexo propio e alleo (Goldmann 1988: 18).

### ***A eticidade (Sittlichkeit) ascética como traballo***

A imposibilidade de responder esta cuestión, deixaba dúas saídas: a) todo crente tiña que considerarse *a priori* elixido e desbotar toda dúbida ao respecto, pois a inseguridade mesma constituía proba inequívoca de pertenza ao grupo dos condenados; e sobre todo b) como medio de conseguir a esquivo seguridade o lenitivo do “traballo profesional incesante”. En definitiva, contra a dúbida relixiosa só cabe o traballo arreo na profesión mundana como cumprimento do mandato divino (González León 1998: 47).

O traballo asume así, no calvinismo, unha dobre natureza: como remedio ascético contra as tentacións, e nomeadamente

o desexo sexual e, á vez, como solución á premente anguria relixiosa. O desacougo no traballo é proba irrefutable da carencia de gracia, de asumirse de antemán como irremisiblemente condenado. Esta concepción do traballo, entronca e reforza asceticamente a concepción de *Beruf*, de vocación de Lutero, de tal sorte que o traballo arreo devén así un fin absoluto na vida, *ad maiorem Dei gloriam*, prescrito por Deus, radicalizando até o extremo a máxima paulina de “o que non traballe que non coma”. O principal dos pecados posibles sería, a partir de entón, a perda do tempo, a folganza e o lecer, tendo en conta que toda hora negada ao traballo é unha hora roubada ao servizo da gloria de Deus.

O traballo compulsivo por mor de todas estas razóns integra unha eticidade caracterizada por unha peculiar “ascese intramundana” (*innerweltlichers Askese*), de resaibos neomonacais. Esta, á súa vez, se traduce nunha actitude de vivir para traballar –a diferenza da católica (secular, non monacal) de traballar para vivir– que implica unha determinación relixiosa (*religiöse Bestimmtheit*), unha rigorosa sistematización e racionalización (Lehman 2005) do modo de condución da vida (*asketische Gestaltung der Lebensführung*), dirixido contra calquera albisco de espontaneidade vital ou despreocupación cotiá, de tentación de vivir ao día (de aí o cualificativo de “metodistas” para algunhas seitas).

### **O “espírito” do capitalismo**

Agora ben, esta racionalización do “novo estilo” (*neuen Stils PE I* p. 58) de vida sobre a base da idea de vocación influenciou decisivamente, segundo Weber, o “espírito do capitalismo”, isto é, da maneira específica de concibir a ética do traballo na vida cotiá da actividade económica capitalista.

Isto non quere dicir, en modo algún, que nos fundadores do calvinismo e as outras sectas puritanas se atopara, segundo o

noso autor, un preanuncio consciente do “espírito do capitalismo”, habida conta de que o eixo do seu pensamento atinxía exclusivamente á salvación das almas. Weber introduce a estes efectos dous conceptos fundamentais no seu argumento: 1) a relación entre ascese intramundana da ética calvinista e o espírito do capitalismo é resultado de *consecuencias inintencionais*, isto é, imprevistas e espontáneas, non deseñadas conscientemente, mesmo non desexadas (*unvorhergesehene und geradezu ungewollte Folgen, Die protestantische...* cit. p. 76); e 2) a relación mesma entre a ética protestante e o espírito do capitalismo consiste, non nunha relación determinista de causalidade, isto é, de causa-efecto entre ideas e intereses, senón na presenza do que –empregando a terminoloxía de Goethe, omnipresente nesta obra– Weber denomina “interna” ou “íntima afinidade” (*innere Verwandtschaft*) e, sobre todo, axustándose literalmente ao coñecido título da novela, “afinidades electivas” (*Wahlverwandschaften*).

O espírito do capitalismo constitúe unha concepción da vida, un “modo de vida crematístico” (*chrematistischen Lebensführung PE I* p. 50), que resulta debedor da eticidade do traballo ascético en dous extremos decisivos que xa subliñara Goethe no seu *Wilhelm Meister*: 1) o entendemento do modo de condución da vida (*Lebensführung*) como ganancia de diñeiro, como adquisición incesante de máis e máis capital, non como algo toleráble senón como estilo de vida; e 2) a erradicación de todo goce da riqueza, pois o diñeiro devén un fin en si mesmo, e o principio da ganancia convértese nunha actividade autotélica, é dicir, que porta canda si o seu propio fin. De tal xeito que, ademais, o diñeiro debe ser reinvestido produtivamente e nunca na mellora da calidade da vida cotiá do capitalista, no luxo, na banal ostentación.

## ***O conflito coa ética precapitalista: o “tradicionalismo”***

Así e todo, a *auri sacra fames* do espírito do capitalismo, que se exemplifica na figura de Benjamin Franklin, non se impuxo de modo natural e progresivo, inevitable, senón mediante conflito contra da estendida ética precapitalista do traballo lento e limitado, do patrimonio como plácida fonte de renda, do traballar para vivir característico da vella forma de vida que Weber denomina “tradicionalismo”. Isto é, daquel vivir traballando tan só o necesario, de gañar o suficiente para vivir, de desconsiderar por completo as cuestións da competitividade e a produtividade. Weber desenvolve o argumento contraponendo, como na *Antrittsrede* de 1895, os campesiños alemáns/protestantes cos polacos/católicos. Mesmo pon de relevo cómo a persecución que no seu día se desatou contra os traballadores metodistas, dirixida con especial saña á destrución dos seus útiles de traballo, debíase non tanto a diferenzas teolóxico-relixiosas, senón precisamente ao feito de introduciren e espallaren aquelas ese autocontrol e ética de traballo profesional, fronte o traballo lento e limitado propios do precapitalismo.

Weber introduce a estes efectos, outro dos seus conceptos fundamentais, reelaborado, como xa ficou subliñado, a partir de Jellinek: o de “tipo ideal” (*Idealtypus PE I* p. 60). O argumento procede como segue: o tipo ideal de empresario capitalista –isto é, aquel que reúne na abstracción da súa formulación todas as determinacións teóricas do concepto, sen designar un referente empírico concreto– caracterízase non só pola *organización* capitalista da súa empresa (orientación mercantil, achega de capitais de inversión, modo de contabilidade, etc. ) senón, tamén, polo seu *estilo* empresarial (medida racional do traballo, relacións de esixencia cos traballadores, competitividade, desprezo polo luxo e a ostentación, ascetismo e repudio de signos externos de riqueza, etc.). Deste xeito, as calidades morais persoais forman parte inescindible deste novo tipo ideal capitalista



Max Weber a a súa dona Marianne en 1894

e o diferencian claramente do tradicionalista, malia adoptaren os primeiros aspectos organizativos modernizados.

### ***O papel das seitas protestantes***

O proceso de espallamento desta eticidade da innerweltlicher Askese fixo necesario que esta fora aportada non só por individuos illados, senón como unha concepción de grupo. Pero este grupo non podía constituír, polas razóns apuntadas máis arriba, como tipo ideal, unha *Igrexa*, isto é, unha comunidade aberta onde cabería o xusto e o inxusto, os practicantes e os non practicantes, dotada de fins ultraterrenais e co fin de transmitir aos homes os prezados bens da salvación. Pola contra, tería que ser levada adiante por unha comunidade pecha, exclusivamente reservada aos crentes e só a estes, en suma: unha *secta*. E de aí, por exemplo, o bautizo reservado aos adultos (en canto só eles teren asumido persoalmente, conscientemente a fe), cando non a súa final supresión.

As seitas protestantes inverteron o ideario prístino do monacato, da retirada do mundo: lanzáronse ao mercado e impregnaron co seu método de vida (*Lebensführung*), plenamente racionalizado en clave ascética, a sectores moi importantes das sociedades occidentais: precisamente, ao cabo, as máis dinámicas no seu “espírito capitalista”.

De aquí Weber apunta a que os países con meirande presenza destas seitas reforzarían, así, a través do desencantamento do mundo, o seu espírito do capitalismo, con máis forza ca aqueles outros con predominio católico, e a súa economía capitalista se desenvolvería con maior forza; pois a cultura e “estilos de vida” difundidos polo ascetismo intramundano se ben, dunha banda, reducían o consumo de bens de luxo, pola outra erosionaban os freos que a ética tradicional supuña á acumulación intensiva de riqueza e a súa inversión produtiva, ao considerar ambas as dúas como un mandato divino.

## ***Autoperpetuación da lóxica capitalista e perda das orixes***

Agora ben, o mundo capitalista desenvolveuse autonomamente da man das condicións técnicas e económicas da produción mecánico-maquinista que, co paso do tempo, determinarían, á súa vez, subliña Weber, o estilo vital dos homes. A ambición de riqueza substituíu por completo ao sentido ético-relixioso, a petrificación mecanizada ao “espírito do capitalismo”, a simple coacción económica ao traballo interpretado como vocación profesional, tornándose, por cabo, no mundo contemporáneo, por dicilo nos felices termos da tradución inglesa de Parsons, en opresora “gaiola de ferro” (ein stahlhartes Gehäuse, *Die protestantische Ethik I*. Cit. p. 188). Así, na medida en que a modernización desenvolve os seus efectos e os subsistemas da acción racional de conformidade a fins se reforzan, a racionalidade práctico moral, que atega a ética social capitalista orixinaria, fica substituída por unha envoltura utilitarista e, deste xeito, prodúcese a transformación dunha ética de conviccións nunha ética pragmática. De aí a lúcida diagnose final de Weber, preludio da Escola de Frankfurt: o proceso de modernización como portador dun patrón autodestrutivo da propia racionalidade práctico-moral que lle dera nacemento (Habermas 1981).

Deste xeito, por unha parte, a pasaxe á modernidade requiriu no seu día, segundo Weber, fondas transformacións das estruturas de conciencia tradicionais. Tal e como Habermas ten posto de relevo no seu capital achegamento a Weber na *Theorie des Kommunikativen Handelns*, o reforzo moral da orientación racional conforme a fins, no ámbito do traballo profesional, veu da man da aparición dun *ethos* económico constitutivo do estilo de vida moderno, o cal devén decisivo, á su vez, para explicar a institucionalización da acción racional conforme a fins na esfera económica da modernidade capitalista. E así, “a ética ascética protestante satisfaceu as condicións necesarias para o nace-

mento dunha base motivacional da acción racional conforme a fins no ámbito do traballo social” (Habermas 1987, I: 299).

Pero por outra parte, e tendo en conta de que o proceso de modernización devén progresivamente un proceso de auto-perpetuación –e a racionalidade científica e administrativa se converten en procesos capaces de xerar e reproducir as formas supraindividuais e obxectivadas da racionalidade da nova estrutura social– a importancia orixinaria que xogaron aquelas novas estruturas de conciencia pode moi ben pasar desapercibida para os contemporáneos. Velaí, en fin, a xustificación última da investigación que Weber emprende nesta obra (Brubaker 1984).

A ferventía do debate ao redor destes argumentos de *A Ética protestante e o “espírito” do capitalismo* deu lugar ata hoxe, desde a data mesma da súa aparición, a unha bibliografía inmensa, de feito inabarcable. E así, desde a crítica á inadecuación empírica da tese respecto ao calvinismo (Robertson 1972: 65), até a tautoloxía da articulación entre ética calvinista e espírito capitalista (Dixon 1973: 94), pasando pola problemática relación unidireccional do calvinismo co capitalismo (Walzer 1965: 341), milleiros de páxinas teñen discutido, e seguen a facelo con apaixonamento, esta breve obra, á que Weber sempre outorgou un gran valor subxectivo, inzado de significacións fondamente persoais (ruptura co protestantismo familiar), como patentiza o feito de ter volto sobre estes textos no cabo da súa vida para os corrixir e situar como pórtico dos seus ensaios sobre a socioloxía da relixión (Radkau 2005). Así e todo, malia as importantes eivas no seu desenvolvemento e construción postas de relevo por sucesivas xeracións de investigadores (Marshall 1982), *A ética protestante e o “espírito” do capitalismo*, segue a provocar e sorprender aínda hoxe pola complexidade dunha argumentación requintada, sutil e extraordinariamente produtiva para a discusión, tanto teórica como empírica, nas ciencias sociais das que constitúe, sen dúbida, un dos seus clásicos imperecedeiros.



# ANEXO BIBLIOGRÁFICO

## **1. A ética protestante e o «espírito» do capitalismo: bibliografía fundamental**

- BENDIX, R. (1962) *Max Weber: An Intellectual Portrait* Berkeley: California U. Press
- BERNARD, Ph. (ed) *Protestantisme et capitalisme. La controverse Post-Weberienne* Paris: Armand Colin [1970]
- BRUBAKER, R. (1984) *The Limits of Rationality. An Essay on the Social and Moral Thought of Max Weber* London: Allen & Unwin
- CHALCRAFT, D. & HARRINGTON, A. (eds) (2001) *The Protestant Ethic Debate: Max Weber's Replies to his Critics* Liverpool: Liverpool U. Press
- DIXON, K. (1973) *Sociological Theory: Pretence and Possibility* London: Routledge
- EISENSTADT, S. (ed.) (1968) *The Protestant Ethic and Modernization: A Comparative View* New York: Basic Books
- GIDDENS, A. (1971) *Capitalism and Modern Social Theory* Cambridge: CUP
- GOLDMAN, H. (1988) *Max Weber and Thomas Mann. Calling and the Shaping of the Self* Berkeley: California U. Press
- GONZÁLEZ LEÓN, R. (1998) *El debate sobre el capitalismo en la sociología alemana* Madrid: CIS
- GREEN, R. (ed.) (1959) *Protestantism and Capitalism. The Weber thesis and its Critics* Boston: Heath
- GUTTANDIN, F. (1998) *Einführung in die "Protestantische Ethik" Max Webers* Opladen: Westdeutscher Verlag
- HABERMAS, J. (1981) *Theorie des Kommunikativen Handelns* Frankfurt: Suhrkamp (*Teoría de la Acción comunicativa Traducción de M. Jiménez Redondo* Madrid: Taurus, 1987).
- HEINRICH, D. (1952) *Die Einheit der Wissenschaftslehre Max Webers* Tübingen: Mohr

- HENNIS, W. (1988) *Max Weber: Essays in Reconstruction* London: Allen & Unwin
- KAUFHOLD, K. ROTH, G. SHIONOYA, Y. (1992) *Max Webers und seine "protestantische Ethik"* Düsseldorf: Verlag Wistschaft
- LEHMANN, H. (1996) *Max Webers "protestantische Ethik"* Göttingen: Vandenhoeck und Ruprecht
- LEHMANN, H. & ROTH, G. (1993) *Weber's Protestant Ethic. Rigins, Evidence, Contexts* Cambridge: CUP
- MARSHALL, G. (1982) *In Search of the Spirit of Capitalism. An Essay on Max Weber's Protestant Ethic Thesis* London: Hutchinson
- MASSOT, V. (1983) *Max Weber y su sombra. La polémica sobre la religión y el capitalismo* Buenos Aires: Grupo editor latinoamericano
- MITZMAN, A. (1970) *The Iron Cage. An historical Interpretation of Max Weber* New York: Knopf
- PIEDRAS, P. (2004) *Max Weber y la crisis de las ciencias sociales* Madrid: Akal
- POGGI, G. (1983) *Calvinism and the Capitalist Spirit: Max Weber's Protestant Ethic* London: MacMillan
- RADKAU, J. (2005) *Max Weber. Die Leidenschaft des Denkens* München: C. Hanser
- ROBERTSON, R. (1972) *The Sociological Interpretation of Religion* Oxford: Blackwell
- RUANO DE LA FUENTE, Y. (1996) *Racionalidad y conciencia trágica. La modernidad según Max Weber* Madrid: Trotta
- RUNCIMAN, W.G. (1972) *A Critique of Max Weber's Philosophy of Social Science* London: CUP
- SCHLUCHTER, W. (1979) *Die Entwicklung des okzidentalen Rationalismus. Eine Analyse von Max Webers Gesellschaftsgeschichte* Tübingen: J.C.B. Mohr
- SCHLUCHTER, W. (1988) *Religion und Lebensführung. Studien zu Max Weber* Frankfurt: Suhrkamp
- SCHLUCHTER, W. UND GRAF, F. (2005) *Asketischer Protestantismus und der Geist des modernen Kapitalismus. Max Weber und Ernst Troeltsch Symposium* Tübingen: Mohr

- TAWNEY, R.H. (1938) *Religion and the Rise of Capitalism*  
Harmonsworth: Penguin
- TENBRUCK, F. (1999) *Das Werk Max Webers. Gesammelte Aufsätze zu Max Weber* Tübingen: Mohr
- VOIGT, F. (2005) “Vorbilder und Gegenbilder. Zur Konzeptualisierung der Kulturbedeutung der Religion bei E. Gothein, W. Sombart, G. Simmel, G. Jellinek, M. Weber und E. Troeltsch” en Schluchter und Graf cit.
- WALZER, M. (1965) *The Revolution of the Saints. A Study in the Origins of Radical Politics* Cambridge: Harvard U. Press
- WEBER, Marianne (1995) *Max Weber. Una Biografía*. Alfons el Magnanim: Valencia
- WINCKELMANN, J. (1978) *Max Weber Kritiken und Antikritiken. Die Protestantische Ethik II* Gütersloher: Aachen

## **2. Obras de Max Weber citadas**

- Der Nationalstaat und die Volkswirtschaftspolitik. Akademische Antrittsrede en Landarbeiterfrage, Nationalstaat und Volkswirtschaftspolitik, Max Weber Gesamtausgabe* (Hrgb. W. Mommsen) I/4 2 pp. 535-578 Tübingen: Mohr, 1993
- Die protestantische Ethik und der Geist des Kapitalismus* en *Die Protestantische Ethik I* (Hrgb. J. Winckelmann) Gütersloher: Aachen, 1981
- Wirtschaft un Gesellschaft* (Hrgb. J. Winckelmann) Tübingen: Mohr, 1956

## **3. A ética protestante e o «espírito» do capitalismo: principais traducións ao castelán**

- La ética protestante y el espíritu del capitalismo* Tradución de Luis Legaz Lacambra, Barcelona: Península, 1969
- La ética protestante y el espíritu del capitalismo*, en *Ensayos de sociología de la religión* Tradución de José Almaraz, Julio Carabaña e Jorge Vigil, 3 vols., Madrid: Taurus, 1983-1987

*La ética protestante y el espíritu del capitalismo* Traducción de José Chavez Martínez, México: Coyoacán, 1994

*La ética protestante y el espíritu del capitalismo*, Traducción de Jorge Navarro Pérez. Prólogo de Jose Luis Villacañas Madrid: Istmo, 1998

*La ética protestante y el “espíritu” del capitalismo* Traducción, nota preliminar e glosario de Joaquín Abellán. Madrid: Alianza Editorial, 2001

*La ética protestante y el espíritu del capitalismo* Introducción e edición crítica de Francisco Gil Villegas México: Fondo de Cultura Económica, 2003

#### **4. Traduccions a outras linguas citadas**

*L'Éthique protestante et l'esprit du capitalisme* Traducción, introducción e notas de Isabelle Klinowski, Paris : Flammarion, 2000

*L'Ética protestant i l'esperit del capitalisme* Traducción e notas de Joan Estruch Barcelona: Edicions 62, 1984

*The protestant Ethic and the “Spirit” of capitalism and other writings* Traducción, notas e estudio introductorio de Peter Baehr e Gordon Wells Harmondsworth: Penguin, 2002

*The protestant Ethic and the Spirit of capitalism* Traducción de Talcott Parsons, Limiar de R.H Tawney London: Unwin (1930)

#### **5. Outras obras citadas**

JELLINEK, Georg (1996, 1904) *Die Erklärung der Menschen- und Bürgerrechte* Wissenschaftlicher Verlag: Baden, 1996

A ÉTICA  
PROTESTANTE  
E O «ESPÍRITO»  
DO CAPITALISMO



## NOTA DO TRADUTOR

Para quen cursou estudos de Ciencias Económicas na universidade de Freiburg im Breisgau non deixa de ser un motivo de satisfacción a oportunidade que se lle brinda de contribuír a poñer ao dispor do lector galego un dos textos capitais de Max Weber, quen como docente deixou unha fonda pegada nas aulas daquela universidade entre 1884 e 1887.

A presente tradución ao galego de *Die protestantische Ethik und der "Geist" des Kapitalismus* foi feita desde o orixinal publicado na revista de Tubinga *Archiv für Sozialwissenschaft und Sozialpolitik* nos números 20 (1904), pp. 1-54 e 21 (1905), pp. 1-110, recorrendo tamén á reedición case facsimilar de Klaus Lichtblau e Johannes Weiss (Athenaeum Verlag, Weinheim, 3ª ed., 2000), que inclúe a confrontación deste orixinal coa súa segunda edición de 1920. Decidín ofrecer a versión da primeira edición sobre todo pola recorrencia do primeiro centenario do texto no ano 2005 e, principalmente, pola incomodidade que para o lector implicaría unha edición crítica nesta colección.

Procurei respectar na medida do posible o estilo de Max Weber, que aquí escribe nunha revista un texto sobre unha materia que el tratara en leccións maxistras coa excepción das páxinas introdutorias e da conclusión final.

Nalgúns casos, de especial modo nas notas no pé da páxina, foi preciso «forzar» o texto orixinal para tratar de achegar ao lector galego o contido dun texto en ocasións non facilmente comprensible mesmo para o seu lector alemán. As notas do tradutor tratan de contribuír á superación desta dificultade, procurando ao tempo precisión e brevidade. A numeración das notas no pé da páxina é cumulativa, recollendo tanto as notas do tradutor –que no remate levan sempre a indicación [NdoT– coma as do autor, indicadas estas últimas entre corchetes.

Para as citas textuais bíblicas en galego sigo a segunda edición de *A Biblia. Traducción ó galego das linguas orixinais* (Vigo, SEPT, 1992). As abreviaturas de citas bíblicas que figuran no texto seguen as pautas desta mesma edición da Biblia. Consonte o estilo expositivo do autor, as citas bíblicas poden ser extensivas (*Primeira carta aos Corintios*) ou abreviadas (*1Cor*). De entre as abreviaturas bíblicas de Max Weber que poden ser de utilidade para a persoa non familiarizada coa literatura bíblica destacamos as seguintes: *2Tes* (segunda carta de Paulo aos tesalonicenses), *Heb* (carta de Paulo aos hebreos), *2Pe* (segunda carta de Pedro), *Pr* (Proverbios), *Lc* (evanxeo de Lucas), e *Mt* (evanxeo de Mateo).

É preciso facer aínda referencia a dúas abreviaturas que se repiten ao longo do libro: RE (*Reallenzyklopädie für Theologische Theologie und Kirche*) e WPD (*Works of Puritan Divines*).

As citas latinas, italianas, inglesas, gregas e hebreas de Weber foron contrastadas polo tradutor na medida do posible e reproducidas tal como o autor as presenta coa salvedade dalgún erro ortográfico.

A modo de apéndice, engadín unha cronoloxía tabular e un índice analítico. A cronoloxía desenvolve secuencialmente as referencias temporais mínimas que figuran de modo directo ou indirecto no texto de Weber. O índice analítico recolle, pola súa banda, as mencións onomásticas e de materias da integridade do texto: introdución, corpo da obra e notas no pé da páxina.

Non quero, finalmente, rematar esta nota sen deixar constancia aquí do meu recoñecemento a Marisa Melón e a Juan L. Blanco Valdés polo seu permanente apoio e competencia técnica, dos que deron proba abundosa ao longo da confección deste traballo.





Weber en 1917



# I O PROBLEMA

- Sumario: 1. A confesión e a estrutura social.  
2. O “espírito” do capitalismo.  
3. O concepto de profesión en Lutero. Obxecto da investigación.**

## 1

Unha ollada ás estatísticas das profesións dun país con pluralidade de confesións adoita amosar, con raras variacións ou excepcións<sup>1</sup>, un fenómeno que nos últimos anos foi intensamente tratado en moitas ocasións na prensa e na bibliografía<sup>2</sup> católicas e tamén nas Xornadas dos Católicos de Alemaña<sup>3</sup>: o carácter predominantemente *protestante* tanto da propiedade do capital e do empresariado coma dos estratos superiores e instruídos do colectivo dos traballadores, nomeadamente do persoal superior con formación técnica ou comercial das empresas modernas<sup>4</sup>. E esta realidade evidénciase nos datos estatísticos

---

<sup>1</sup> [1] Estas explícanse (aínda que non todas) polo feito de que, como é natural, a confesionalidade do colectivo dos traballadores dunha industria depende primordialmente da confesión dominante no lugar de ubicación desta ou da rexión de recrutamento daqueles. Esta circunstancia distorsiona ocasionalmente, a primeira vista, a imaxe que ofrecen moitas estatísticas das confesións (como as da provincia renana). Ademais, como é natural, os datos só son concluíntes para o caso dunha maior profundidade na especialización e no reconto de cada profesión concreta. De non ser así, pode darse o caso de confundírense baixo a categoría de “director de empresa” grandes empresarios e “mestres artesáns” autónomos.

<sup>2</sup> [2] V., por exemplo, Schell, *Der Katholizismus als Prinzip des Fortschrittes*. Würzburg, 1897, p. 31. V. Hertling, *Das Prinzip des Katholizismus und die Wissenschaft*, Friburgo de Br., 1899, p. 58.

<sup>3</sup> Xuntanzas congresuais de carácter xeral dos católicos alemáns, celebradas por primeira vez en Maguncia en 1848, organizadas polo Comité Central dos Católicos Alemáns (ZdK) con periodicidade irregular, maiormente bianual. A súa importancia chegou a ser considerable. Non se celebraron entre 1933 e 1945 [NdoT].

<sup>4</sup> [3] Hai uns poucos anos un alumno de meu levou adiante un traballo sobre o material estatístico máis completo que posuímos nesta materia, a estatística das confesións

confesionais non só naqueles lugares nos que a diversidade de confesión concide cunha diferenza de nacionalidade e, xa que logo, tamén cunha diferenza do grao de desenvolvemento capitalista atopou vía franca para reestruturar socialmente a poboación e para organizala profesionalmente segundo as súas propias necesidades –e isto era tanto máis evidente canto máis se daban estas circunstancias–. Certamente, o moito máis forte nivel relativo de participación dos protestantes na propiedade do capital<sup>5</sup>, na dirección e nos estratos superiores do traballo das grandes empresas industriais e comerciais modernas<sup>6</sup> terase que fundamentar en parte en razóns *históricas*<sup>7</sup> que teñen as súas raíces nun pasado afastado e nas que a pertenza confesional non aparece como *causa* de fenómenos económicos senón, deica un certo punto, como *consecuencia* dos mesmos. A participación nestas funcións presupón nuns casos a propiedade do capital, noutros unha educación custosa ou, o que é máis frecuente, ámbalas dúas e vai, xa que logo, xunguida á propiedade dunha riqueza herdada ou, en todo caso, a un certo benestar. De feito, unha gran parte dos territorios máis ricos do Imperio, favorecidos pola natureza ou polas súas boas comunicacións, entre os máis desenvolvidos economicamente e, sobre todo, a maior parte das cidades ricas abrazaran o protestantismo no século XVI. As consecuencias desta decisión favorecen *aínda*

---

de Baden. V. Martin Offenbacher, *Konfession und soziale Sichtung. Eine Studie über die wirtschaftliche Lage der Katholiken und Protestanten in Baden*. Tübinga e Leipzig, 1901 (Volkswirtschaftliche Abhandlungen der badischen Hochschulen, t. IV, fasc. 5). Os feitos e as cifras que se adxuntan como ilustración están extraídas deste traballo.

<sup>5</sup> [4] Así, por exemplo, en Baden, no ano 1895 a cada mil evangelistas correspondéronlles 950.000 marcos en concepto de impostos por rendas do capital e a cada mil católicos 589.000 marcos polo mesmo concepto. Os xudeus, con máis de catro millóns de marcos por cada mil individuos, ían naturalmente diante a gran distancia. (datos tomados de Offenbacher, op. Cit., p. 21).

<sup>6</sup> [5] Sobre isto v. as exposicións pormenorizadas no traballo de Offenbacher.

<sup>7</sup> [6] Sobre isto v. tamén a exposición máis detallada que Offenbacher fai para Baden nos dous primeiros capítulos do seu traballo.

hoxe en día aos protestantes na loita económica pola existencia. Xorde así este interrogante *histórico*: ¿qué fundamento tiña esta extraordinariamente forte predisposición dos territorios máis desenvolvidos economicamente para unha revolución eclesial? A resposta a este interrogante non é *en ningún caso* tan simple como se podería pensar nun primeiro momento. É certo que o abandono do tradicionalismo económico se amosa como un factor que tivo que reforzar dun modo moi esencial a tendencia ao cuestionamento mesmo da tradición relixiosa e, en consecuencia, á revolta contra as autoridades tradicionais. Non obstante isto, neste punto cómpre termos en conta, cousa que hoxe se esquece adoito, que a Reforma non significou unicamente a *eliminación* do control eclesial sobre a vida en absoluto, senón tamén, e principalmente, a substitución por *outra* da forma de autoridade até entón vixente, é dicir, a substitución dun dominio enormemente cómodo, naquel tempo pouco perceptible e en moitos casos só formal, por unha regulamentación da totalidade do modo de vida infinitamente pesado e serio que, no sentido máis amplo e imaxinable, abranguea todas as esferas da vida familiar e pública. Hoxe en día soportan o dominio da igrexa católica —“implacable cos herexes, mais clemente cos pecadores”, antes aínda máis ca hoxe— mesmo pobos de trazos económicos nidiamente modernos; o poder do calvinismo tal como foi exercido en Xenebra e en Escocia no século XVI, en gran parte dos Países Baixos na transición do XVI ao XVII e na Nova Inglaterra<sup>8</sup> e temporalmente en Inglaterra no século XVIII, sería para nós a máis insoportable das formas de control

---

<sup>8</sup> Nova Inglaterra: rexión do Norleste dos EUA que inclúe os actuais estados de Maine, New Hampshire, Vermont, Massachusetts, Rhode Island e Connecticut. A denominación foi obra do capitán John Smith (1614). A Nova Inglaterra foi colonizada axiña por puritanos ingleses que crearon comunidades rigorosas, dinámicas, promotoras dun alto nivel educativo (ampla escolarización, fundación de universidades como Harvard (1636) e Yale (1701), entre outras). Este espírito relixioso, xunguido ao seu illamento con respecto á Inglaterra, posibilitou o nacemento de estruturas políticas propias favorecedoras das liberdades cívicas e, ao termo, no século XVIII, propiciou as condicións para a guerra revolucionaria de Independencia e o nacemento dos EUA. [NdoT].

eclesiástico do individuo. O que *precisamente aqueles* reformadores que xurdiron nos *países economicamente máis desenvolvidos* consideraban máis criticable non era o *exceso*, senón a *falta* de dominación eclesiástico-relixiosa da vida. ¿Cómo puido ser entón que naquel tempo fosen precisamente estes países economicamente máis desenvolvidos e, como veremos máis adiante, mesmo no interior da súa clase “burguesa” economicamente ascendente, os que non só soportaron aquela tiranía puritana senón que, en defensa da mesma, puxeron en práctica un espírito heroico dunhas características que *precisamente* as clases *burguesas en canto tales* raramente coñeceron antes e nunca despois: “the last of our heroisms”, como Carlyle<sup>9</sup> di, non sen fundamento?

Mais prosigamos: cabe que, como queda dito, a maior participación dos protestantes na propiedade do capital e nas posicións directivas dentro da economía moderna se poida explicar, en parte, simplemente como consecuencia dunha dotación patrimonial superior á media e historicamente recibida; aínda así, por outra banda, aparecen fenómenos nos que a relación causal é, sen dúbida, *diferente*; entre estes cóntanse, por poñer só algúns, os seguintes: en primeiro lugar algo que, de xeito moi xeral, se pode abservar tanto en Baden coma en Baviera ou en Hungría: a diferenza na modalidade do ensino superior cara á que os pais católicos, en contraste cos protestantes, adoitan dirixir os seus fillos. O feito de que a porcentaxe dos católicos no alumnado do ensino medio e dos bachareis das institucións educativas “superiores” fiquen, no seu conxunto, moito por

---

<sup>9</sup> Thomas Carlyle (1795-1885). Pensador, escritor e historiador escocés. O puritanismo escocés e o idealismo alemán marcaron profundamente a súa vida e a súa obra. Defende o valor do traballo como obriga moral. Vía a historia universal como a historia das personalidades sobranceiras guiadas pola man de Deus. A súa visión do pobo británico como pobo de heroes e pobo de Deus robusteceu a conciencia de misión nel presente, abrindo así vías para o moderno imperialismo. Como mostra da súa extensa obra destacamos: *Oliver Cromwell's Letters and Speeches* (2 t., 1845), *History of Frederick the Great* (6 t., 1858-1865) e *On History* (1830). V. tamén *Thomas Carlyle. The Works* (30 t., 1896-1899) [NdoT].

debaixo da súa porcentaxe de participación na poboación<sup>10</sup> global poderase atribuír, nunha parte relevante, ás diferenzas patrimoniais mencionadas. Pero o feito de que tamén dentro do colectivo dos bacharais católicos a porcentaxe dos que proceden de institucións modernas especialmente concibidas e axeitadas á preparación para os estudos *técnicos* e profesións *tecnico-industriais-comerciais* (institutos profesionais, escolas medias, institutos, escolas primarias superiores) fica unha vez máis claramente moito por debaixo da dos protestantes<sup>11</sup>, ao tempo que dan preferencia á formación que ofrecen os institutos humanísticos, é un fenómeno que *non* se explica pola escasa participación dos católicos na actividade capitalista senón que, máis ben, *á súa vez*, ha de servir para explicar esta. Aínda é máis rechamante unha observación que axuda a comprender a menor participación porcentual dos católicos no colectivo dos *traballadores* con formación profesional da gran industria moderna. O coñecido fenómeno de que a fábrica extrae, nunha

<sup>10</sup> [7] A poboación de Baden distribuíase así en 1895: os protestantes eran o 37,00 por cento, os católicos o 61,30 e os xudeus o 1,50 por cento do total. A confesionalidade dos alumnos de institucións escolares de nivel superior ó ensino primario e de frecuentación *non* obrigatoria, para o período 1885-1891 é a seguinte segundo Offenbacher, op. cit., p. 16), en porcentaxes:

	<u>protestantes</u>	<u>católicos</u>	<u>xudeus</u>
Institutos (Gymnasien)	43	46	9,5
Institutos profesionais (Realgymnasien)	69	31	9
Escolas medias superiores (Oberrealschulen)	52	41	7
Escolas medias (Realschulen)	49	40	11
Bürgerschulen superiores	51	37	12
Media	48	42	10

O cadro é exactamente o mesmo en Prusia, Baviera, Württemberg, nos Estados Renanos e en Hungría (v. as cifras en Offenbacher, op. cit., p. 18 s.).

<sup>11</sup> [8] V. As cifras da nota precedente, segundo as cales a frecuentación global católica das institucións de ensino de grao medio, un terzo inferior á cota de participación dos católicos no total da poboación, só é superada nalgúns puntos porcentuais nos institutos (esencialmente pola súa función de formación previa aos estudos de teoloxía). Queremos salientar aquí aínda, con vistas a explicacións posteriores, que en Hungría os *reformados* presentaban, dun modo aínda acusado, o cadro de frecuentacións de escolas medias característico dos protestantes. (V. Offenbacher, op. cit., p. 19, nota ao remate).

medida importante, a súa forza de traballo cualificada das novas xeracións do *artesano* e de que, en consecuencia, deixa nas mans deste a formación previa da súa forza de traballo para arrebatarlle en canto esta remata a súa cualificación, maniféstase entre os operarios artesáns protestantes cunha intensidade moito máis forte que entre os católicos. Con outras palabras, polo que eu sei, entre os operarios artesáns os católicos son os que amosan unha propensión máis forte a *permanecer* no oficio artesanal, é dicir que é relativamente máis frecuente que se fagan *mestres* artesáns, mentres que os protestantes conflúen en maior medida nas fábricas, nas que acaparan os niveis superiores da man de obra cualificada e do funcionariado industrial<sup>12</sup>. Nestes casos a relación causal é sen ningunha dúbida a seguinte: a especificidade *mental inculcada pola educación* e, neste caso concreto, a orientación da educación xerada pola atmosfera relixiosa ambiental e familiar foi o factor determinante da escolla da profesión e do sucesivo destino profesional.

A menor participación dos católicos na vida profesional moderna en Alemaña chama aínda máis a atención por ser contraria ao feito experimental, tan a miúdo constatado nestes tempos, de que as minorías nacionais ou relixiosas, que, en canto “dominadas”, se enfrontan ao outro grupo, o “dominante”, *pola* súa voluntaria ou forzosa exclusión das posicións politicamente influíntes, adoitan botarse cunha enerxía especial pola vía da actividade produtiva, de xeito que os seus membros máis dotados buscan atopar nesta unha satisfacción ao seu amor propio impedido de encontrar unha realización no terreo de servizo ao Estado. Este é *hoxe en día*, sen ningunha dúbida, o caso dos polacos en Rusia e en Prusia que se atopan en indiscutible situación de progreso económico —en contraste coa Galizia<sup>13</sup> que

---

<sup>12</sup> [9] V. as probas en Offenbacher, op. cit., p. 54 e as táboas adxuntadas ao final do traballo.

<sup>13</sup> Territorio físico e cultural situada na rexión centro-oriental de Europa, política, demográfica, cultural e relixiosamente moi rica e cambiante desde a Alta Idade Media. A súa denominación actual tivo a súa orixe na latinización medieval (*Galicia*) do eslavo/xermá-



eles do-minan— e o mesmo sucedeu no pasado cos hugonotes<sup>14</sup> na Francia de Luís XIV, cos inconformistas e cos cuáqueros en Inglaterra e —*last, but not least*— cos xudeus desde hai dous milenios. Mais nos católicos de Alemaña non vemos nada similar ou, polo menos, nada que reclame a nosa atención e tampouco no pasado levaron adiante ningún proceso de desenvolvemento económico salientable nin en Holanda nin en Inglaterra cando foron perseguidos ou simplemente tolerados. Xa que logo, a razón destas diferenzas de comportamento hase de buscar, no fundamental, na idiosincrasia interna das confesións relixiosas e non na súa situación histórico-política externa<sup>15</sup>.

Trataríase, por tanto, de investigar *qué* elementos de cada tipo particular de confesión son ou foron os que actuaron ou aínda actúan eficazmente no sentido anteriormente descrito. Agora ben, limitándose a unha consideración superficial e partindo de certas impresións modernas, un podería sentirse tentado de formular así este contraste: o maior *afastamento do mundo* do

---

nico *Galich/Halich*. Na época que aquí nos interesa, o espazo físico-político de Galizia estaba repartido entre Rusia, Austria-Hungría e Prusia. Os elementos relixioso-culturais activamente aquí presentes, ortodoxos, católicos, xudeus e protestantes reflicten e condicionan a un tempo a realidade económica e social que o autor describe. [NdoT].

<sup>14</sup> Hugonote (*huguenot*), termo creado en Francia entre 1550 e 1560 para denominar aos calvinistas franceses, procede probablemente do alemán "*Eidgenossen*", confederados (de Xenebra). O calvinismo estendeuse rapidamente en Francia desde mediados do século XVI; o seu eco foi especialmente forte entre a nobreza e os intelectuais. Ao pouco tempo o catolicismo tratou de opoñerse á expansión do calvinismo en Francia. En 1562 iniciáronse as *guerras hugonotas*. Malia unha sorte militar maiormente negativa, os hugonotes gañaron moito peso político. Neste contexto son referencias importantes a noite de San Bertomeu (24 de agosto de 1572) na que foron asasinados Coligny e varios milleiros de calvinistas; o edicto de Nantes (1589) no que Henrique IV concedía aos hugonotes dereitos políticos e relixiosos que no sucesivo Richelieu foi limitando até que Luís XIV co edicto de Fontainebleau (1585) os restrinxiu tan drasticamente que máis de 200.000 hugonotes preferiron abandonar Francia en dirección, en especial, a Holanda e Prusia. A estes feitos fai referencia o autor en varias pasaxes deste traballo. [NdoT].

<sup>15</sup> [10] Isto non exclúe, como é natural, que tamén esta última tivese consecuencias da máis alta importancia e non entra en contradición co feito de que, como se exporá máis adiante, para o desenvolvemento da atmosfera vital de moitas seitas protestantes fose de importancia decisiva, mesmo con efecto retroactivo sobre a súa participación na vida económica, o feito de representaren entón *minorías pequenas* e, xa que logo, homoxéneas, como foi o caso, por exemplo, dos calvinistas estritos en practicamente todas as partes, agás en Xenebra e na Nova Inglaterra, mesmo naqueles lugares onde dominaban politicamente.

catolicismo, os trazos ascéticos que amosan os seus ideais máis elevados, terían que formar aos seus fieis para o obxectivo de acadaren unha maior indiferenza diante dos bens deste mundo. Esta argumentación correspóndese de feito tamén co habitual esquema actual de avaliación de ambas as dúas confesións. Esta concepción é empregada pola parte protestante para criticar os (reais ou supostos) ideais de conduta dos católicos, mentres estes respostan co reproche do “materialismo”, que viría sendo a consecuencia da secularización polo protestantismo de todos os contidos da vida. Mesmo un escritor moderno creu poder expoñer dentro deste marco esta contraposición tal como se manifesta na actitude destas dúas confesións ante a vida produtiva: “O católico é ... máis calmo; dotado de menos “ambición de lucro”, privilexia un percorrido vital en seguridade, aínda con ingresos máis escasos, antes que unha vida colmada de honras e de riqueza. Un refrán popular di, en tono de humor: “ou comer ben ou durmir tranquilo”<sup>16</sup>. En efecto, pode que co “querer comer ben” se caracterice, se cadra imperfectamente, aínda que, cando menos, en parte correctamente a motivación daquela parte dos protestantes eclesialmente indiferentes e isto en *Alemaña e para o presente*. Mais non só no pasado eran as cousas moi distintas: como é notorio, o que caracterizaba aos puritanos ingleses, holandeses e norteamericanos era todo o contrario do “pracer mundano” e isto mesmo nun dos seus trazos de personalidade, como veremos, máis *importantes* para nós; por contra, o protestantismo francés, por exemplo, conserva hoxe en gran medida o trazo de carácter que por todas partes lles foi impreso ás igrexas calvinistas en xeral e maiormente ás que “soportaban a cruz” na época das guerras de relixión. Como é sabido, o calvinismo foi, malia todo, –ou, como teremos que seguirmos preguntando, ao mellor precisamente por iso– un dos principais piares do desenvolvemento industrial e capita-

---

<sup>16</sup> [11] V. Offenbacher, op. cit., p. 68.

lista de Francia e seguíuno sendo na pequena escala en que a persecución o permitíu. Se queremos chamar “afastamento do mundo” a esta seriedade e a esta forte predominancia dos intereses económicos no modo de vida, entón os *calvinistas* franceses estiveron e están tan arredados do mundo coma os *católicos* alemáns ou, cando menos, coma os do Norte de Alemaña, para os que o seu catolicismo é, sen ningunha dúbida, cousa do corazón moito máis profundamente que para calquera outro pobo da terra; ambos os dous diferéncianse no mesmo sentido do partido relixioso dominante: dos católicos franceses, nos seus estratos baixos tan “felices de vivir” e nos altos abertamente antirrelixiosos e dos protestantes alemáns, que actualmente se atopan nunha fase ascendente na súa actividade económica mundana ao tempo que as súas capas altas son maioritariamente indiferentes en materia de relixión<sup>17</sup>. Non existe apenas nada que faga ver tan claramente coma estas comparacións que con preconceitos tan imprecisos coma o (suposto) “afastamento do mundo” do catolicismo, o (suposto!) “pracer mundano” do protestantismo e moitos outros semellantes non é posible fundamentar nada, aínda que non fose máis que porque, expostos así de xeito tan xeral, non só non se axustan á realidade de hoxe senón que nin sequera son atinados para o pasado. Mais, no caso de *querermos* facer uso destes conceptos, *entón*, a maiores dos reparos xa feitos, cumpriría achegar moitas outras observacións que se impoñen por si mesmas e mesmo nos suxiren a idea de que se debería simplemente reconducir cara a unha *afinidade interior* toda a oposición entre o “afastamento do mundo”, o “ascetismo” e a “piedade eclesiástica”, por unha banda, e a participación na vida produtiva capitalista, pola outra.

---

<sup>17</sup> [12] V. as extraordinariamente sutís observacións sobre a idiosincrasia das confesións en Alemaña e en Francia e o cruce deste contraste cos restantes elementos culturais na loita entre nacionalidades en Alsacia no excelente traballo de W. Wittich, *Deutsche und französische Kultur im Elsass* (Illustrierte Elsässische Rundschau, 1900; publicado tamén en separata).

Agora chama efectivamente moito a atención –para empezar con algúns elementos completamente externos– a gran cantidade das formas precisamente máis íntimas de relixiosidade cristiá procedentes de círculos de *comerciantes*. O pietismo en particular debe a esta orixe un número sorprendentemente grande dos seus fieis máis sólidos. Neste punto poderíase pensar nunha especie de efecto contraposto á “cobiza das riquezas” que actuaría sobre as naturezas intimistas e non adaptadas á profesión de comerciante; de seguro, a miúdo, no caso de moitos daqueles pietistas, como a Francisco de Asís, o proceso de “conversión” tamén se lles representou subxectivamente deste xeito aos mesmos convertidos. E, de modo semellante, tamén se podería tratar de explicar como unha reacción contra a educación ascética da mocidade o fenómeno asimesmo tan curiosamente frecuente –baixando até o caso de Cecil Rhodes<sup>18</sup>– de que nas casas dos párrocos xorden empresarios capitalistas de grande altura. No entanto, esta caste de explicación non funcionaba cando *coincidían* nas mesmas persoas e nos mesmos grupos humanos un sentido de lucro capitalista e as formas máis intensas e reguladoras da piedade; estes casos non son moi frecuentes senón a marca propiamente caracterizante de grupos enteiros das igrexas e seitas protestantes historicamente máis importantes. O calvinismo, en especial, amosa esta combinación en *calquera tempo e lugar nos que apareceu*. Do mesmo xeito que nos tempos da expansión da Reforma en calquera país o calvinismo estivo escasamente xunguido a unha *única* clase (coma, en xeral, calquera das confesións protestantes), así tamén, porén, resulta característica e en certo sentido “típica”,

---

<sup>18</sup> Cecil Rhodes (1853-1902), financeiro, político, construtor da colonia británica de África do Sur. Foi primeiro ministro da Colonia do Cabo e creador da compañía mineira De Beers C. M. (1888). Os actuais Estados africanos de Zimbabwe e Zambia levaron até a súa independencia de Inglaterra (1965 e 1964 respectivamente) o nome de Rhodesia. Max Weber alude aquí ao feito de que C. Rhodes era fillo do vicario de Bishop's Stortford (Inglaterra). [NdoT].

por exemplo, a existencia entre os prosélitos das igrexas hugonotes francesas dunha representación numérica especialmente forte de *monxes* e de *industriais* (comerciantes, artesáns) que se mantivo constante mesmo nos tempos de persecución<sup>19</sup>. Xa os españois sabían que a “herexía” (é dicir, o calvinismo dos Países Baixos) “fomentaba o espírito comercial” e Gothein<sup>20</sup> denomina con razón á diáspora calvinista o “viveiro da economía do capital”<sup>21</sup>. Certamente, aquí poderíase considerar como elemento máis decisivo a superioridade da cultura económica francesa e holandesa, da que procedía maioritariamente esta diáspora, ou tamén a influencia do exilio e o radical afastamento das condicións de vida tradicionais<sup>22</sup>. As cousas só eran exac-

---

<sup>19</sup> [13] V. sobre isto Dupin de St. André, *L'ancienne Église réformée de Tours. Les membres de l'Église*. (Bulletin de la société de l'histoire du Protestantisme 4, s. t. 10) Tamén aquí se podería considerar unha vez máis como motivo impulsor –e aos críticos católicos pareceralles natural a idea– a enfermiza busca de *emancipación* do control monacal ou, en xeral, eclesiástico. Pero a isto oponse non só o xuízo dalgúns contemporáneos de opinión contraria (incluído Rabelais) senón que elementos como as reservas de conciencia dos primeiros sínodos nacionais dos hugonotes (por exemplo, do primeiro sínodo, cod. Partic., qu. 10, en: Aymon, *Synod. Nat.*, p. 10) acerca da cuestión de se un banqueiro pode ser “ancían” dunha igrexa e sobre as disputas continuamente renovadas nos sínodos nacionais, malia a inequívoca toma de posición de Calvino ao respecto, sobre a licitude da percepción de xuros, demostran sen dúbida a importante participación dos círculos interesados nesta materia, pero, *ao mesmo tempo*, revelan tamén que o desexo de poder practicar a “usuraria pravitás” e o control da confesión non puido ser unha referencia decisiva.

<sup>20</sup> [14] *W. G. des Schwarzwalds* I, p. 674.

<sup>21</sup> [15] Con isto están directamente relacionadas as breves observacións de Sombart\* en *Der moderne Kapitalismus* I, p. 380.

\*Werner Sombart (1863-1941), economista e sociólogo, foi catedrático en Breslau e Berlín. A súa obra principal, *Der moderne Kapitalismus*, de 1902, defende a división histórica tripartita do capitalismo e a “Nationalökonomie”. Desde un socialismo reformista foi evoluíndo cara a un conservadurismo social que fixo que algúns o considerasen un adiantado do nacionalsocialismo, do que se distanciou nos seus derradeiros anos. [NdoT].

<sup>22</sup> [16] Está demostrado que o mero feito do cambio de residencia permanente foi un dos instrumentos máis importantes da súa intensificación. A mesma moza polaca que na súa patria é imposible arrincar da súa preguiza herdada da tradición por ningunha oportunidade de ganancia, por boa que esta sexa, modifica en aparencia completamente a súa natureza e é quen de acadar un rendemento desmesurado cando traballa como segadora estacional fora da súa terra, en Saxonia. E o mesmo se observa no caso dos traballadores migrantes italianos. Que o decisivo neste fenómeno non é unicamente a influencia da entrada nun “medio cultural” máis elevado –aínda que este ten, como é natural, a súa importancia– vese no feito de que o mesmo fenómeno tamén se dá naqueles casos nos que –como na agricultura– o tipo de ocupación é exactamente o mesmo da súa terra de orixe

tamente así na mesma Francia, como sabemos polas loitas de Colbert<sup>23</sup>, no século XVII. A mesma Austria –por non falar doutros países– nalgunhas ocasións importou directamente fabricantes protestantes. Aínda máis sensacional vén sendo –cousa que abonda simplemente con recordar– a estreita conexión da regulamentación relixiosa da vida co desenvolvemento máis intenso do sentido dos negocios nun gran número precisamente daquelas seitas cuxo “afastamento da vida” chegou a ser tan proverbial coma a súa riqueza, en especial nos *cuáqueros* e nos *mennonitas*. O papel que os primeiros exerceron en Inglaterra e na América do Norte, malia a súa negativa absoluta a prestaren o servizo militar, correspondeulles aos segundos nos Países Baixos e en Alemaña. Na Prusia Oriental o mesmo Federico Guillerme I<sup>24</sup> tolerou aos mennonitas, malia o seu absoluto rexeitamento do servizo militar, como imprescindibles portadores da industria. É só un feito, pero, tendo en conta o especial modo de ser deste monarca, trátase certamente dun dos feitos máis impactantes de entre os ben coñecidos que ilustran a nosa tese. Concluíndo, é sobradamente coñecido que tamén para os

---

e –entre outros factores– o aloxamento en barracóns para traballadores migrantes chega mesmo a significar un *rebaixamento* a un nivel de condicións de vida que o traballador nunca *toleraría* na súa terra. O simple feito de traballar nun ambiente totalmente diferente do habitual racha neste caso co tradicionalismo e constitúe o elemento “educativo”. Non é preciso facermos alusión á proporción do desenvolvemento económico norteamericano que está baseada neste modelo de comportamento. Polo que se refire á Antigüidade, a moi similar significación do exilio babilónico para os xudeus pódese coller, por dicilo así, coas mans nas inscricións. Mais para os calvinistas xoga un papel innegable como factor autónomo a influencia do seu particular carácter relixioso, como se reflicte xa, en todo caso, na diferenza palmaria existente, na súa individualidade, entre as colonias puritanas da Nova Inglaterra, as do católico Maryland, o Sur episcopaliano e o Rhode Island interconfesional.

<sup>23</sup> Jean-Baptiste Colbert (1619-1683), político e reformador económico francés. Baixo Luís XIV levou adiante o mercantilismo francés (tamén chamado colbertinismo). Reorganizou a industria, creou unha gran flota, realizou obras públicas que puxeron a base das futuras redes de comunicación de Francia, saneou a administración pública e reformou as finanzas [NdoT].

<sup>24</sup> Federico Guillerme I (1620-1688), Príncipe elector de Brandemburgo (1620-1688). Educado na fe calvinista, facilitou a implantación de colonias calvinistas (hugonotes) e mennonitas nos seus territorios. Creou as bases do futuro Estado de Prusia. [NdoT].

*pietistas* rexía a combinación dunha relixiosidade intensa cun sentido do éxito nos negocios non menos desenvolvido<sup>25</sup>: abonda só con lembrar a Calw<sup>26</sup>; por iso non é necesario acumular máis exemplos nesta reseña completamente provisoria, pois xa todos os aducidos non fan máis ca amosar unha soa cousa: o “espírito do traballo”, do “progreso” ou como queira aínda que se denomine, cuxo espertar se adoita atribuír ao protestantismo, non se ha de entender en sentido “ilustrado”, como se soe facer na actualidade. O vello protestantismo de Lutero<sup>27</sup>,

---

<sup>25</sup> [17] Isto non exclúe, naturalmente, que o pietismo, do mesmo xeito ca outras tendencias relixiosas, se teña oposto máis tarde a certos “avances” da estrutura económica capitalista (como, por exemplo, o paso ao sistema de fábricas) desde posicionamentos patriarcalistas. Como imos ver aínda máis adiante, cómpre diferenciar moi claramente o que unha tendencia relixiosa *perseguía* como ideal do *efecto* que o seu influxo *produciu* de feito sobre o modo de vida dos seus seguidores.

<sup>26</sup> Pequena cidade do estado federal alemán de Baden-Württemberg. Reformada en 1534, chegou a ser o principal centro industrial do ducado de Württemberg nos séculos XVII e XVIII. [NdoT].

<sup>27</sup> Martin Luther (1483-1546) É o persoeiro central da reforma protestante. Desde o punto de vista intelectual é unha figura ponte, continuadora a un tempo de puntos de vista medievais e asemade renovador pola súa actitude no terreo do político-relixioso e da lingua, pola súa conduta vital, polo eco da súa actitude e da súa obra na sociedade, na relixión e na cultura até hoxe.

Max Weber analiza na presente obra os puntos de vista de Lutero sobre a graza, a xustificación ou a ética, recollendo as correspondentes referencias bibliográficas primarias e secundarias.

Martiño Lutero foi un home apaixonado, dotado dun gran dinamismo físico e intelectual, de forte espírito crítico e identificado co seu entorno social e cultural. Admirado e defendido por uns, odiado e perseguido por outros, foi unha figura polémica e contraditoria, representante simbólico do inicio dunha nova época.

Fillo de mineiro, estudou nas universidades de Erfurt e Wittemberg. Monxe agostiño eremita (1505), viaxou a Roma (1510-11), doutorouse en teoloxía (1512) e impartiu interpretación da Biblia en Wittemberg. Alporizado pola predicación das indulxencias de J. Tetzel e animado pola súa chamada “vivencia da torre”, propuxo a súa primeira tese “revolucionaria”: a xustificación só pode vir da graza de Deus. Coa publicación en Wittemberg (1517) das súas famosas teses iniciou un período de máis de 15 anos de grande actividade e fértil produtividade: disputas con T. Caetano e J. Eck (1518-1519), excomuñón por Roma (1520), dieta de Worms (1521), fuxida e isolamento no castelo de Wartburg (1521), tradución do Novo Testamento e máis tarde (até 1534) de toda Biblia ao alemán, matrimonio (1525), amizade e colaboración con Ph. Melanchton, posicionamento cambiante ante as guerras dos campesiños (1525 s.) son momentos sobranceiros da súa rica biografía.

Os momentos fortes do seu pensamento relixioso foron a teoloxía da cruz, a xustificación pola fe, a radical condición pecadora do home, a preeminencia da palabra de Deus revelada directamente na Biblia: *Sola fides, sola gratia, sola scriptura*, e a súa doutrina dos dous reinos (Igrexa e Estado).

Calvino<sup>28</sup>, Knox<sup>29</sup> ou Voët<sup>30</sup> tiña pouco en común co que hoxe se chama “progreso”. Rexeitaba frontalmente partes enteiras da vida moderna das que hoxe os confesionais extremistas

---

Para nós é importante aquí o seu principio da xustificación liberadora do home, responsable unicamente ante Deus da súa acción libre no mundo por medio do seu servizo ao próximo.

Para a comprensión do fenómeno da rápida expansión da obra de Lutero e da súa doutrina e exemplo é preciso recordar o papel central que tivo a súa tradución da Biblia ao alemán, malia non ser a primeira en absoluto. Até a morte de Lutero saíron do prelo máis de 400 edicións desta tradución. Este enorme eco editorial e social baseouse na forma literaria (linguaxe popular en boa parte suparrrexional, estilo accesible ao pobo e valor como ferramenta de traballo para os predicadores). O seu efecto sobre o alemán coloquial e literario é perceptible aínda hoxe.

A súa amplísima obra está recollida na Edición de Erlangen/Erlangener Ausgabe editada por E. L. Enders en 67 volumes entre 1826 e 1857 en Erlangen e despois en Frankfurt baixo o título “*Martin Luther. Sämtliche Werke*”, ampliada máis tarde coa edición da súa correspondencia. Esta edición é citada por Max Weber inda que cando el publicou “A ética protestante” xa se iniciara unha nova edición crítica das obras de Lutero: “*Martin Luther. Werke; kritische Gesamtausgabe*” (Weimar, ed. Hermann Böhlau, 1883 ss; até 1905 saíran do prelo 23 volumes, 120 até 2002), actualmente a referencia bibliográfica da obra de Lutero: a “*Weimarer Ausgabe*”. [NdoT].

<sup>28</sup> Xoán Calvino/Jean Cauvin (Noyon, 1509-Xenebra, 1564). Gran reformador de Xenebra, é considerado por Max Weber o eixo central na liña relixiosa e ideolóxica que leva a formación do capitalismo. O seus argumentos e puntos de vista están amplamente expostos nesta obra.

Xoán Calvino estudou dereito en París, onde se adheriu á Reforma. Forzado a alonxarse de París (1533), estableceuse en Basilea. Alí concluíu a redacción da súa obra capital, a *Christianae Religionis Institutio* (Basilea, 1536; traducida por el mesmo ao francés e editada en Xenebra en 1541). Foi unha obra fundamental tamén para o emprego da lingua francesa na literatura teolóxica e máis tarde nas ciencias en xeral. O seu exemplo foi emulado en toda Europa). Gañado por G. Farel, desde 1536 contribuíu a consolidar a Reforma en Xenebra. Entre os anos 1538 e 1541, residíu en Estraburgo, onde foi moi activo dentro da comunidade francesa e tamén mantivo contactos cos reformadores alemáns. De volta en Xenebra (1541), exerceu unha influencia decisiva sobre a vida relixiosa e política da comunidade reformada da cidade e sobre esta mesma a través das súas *Ordonnances ecclésiastiques* (1541), que impuxeron unha disciplina rigorosa sobre a vida da comunidade reformada xinebrina ao que contribuíu tamén o seu *Catéchisme* (1542). Nos anos que seguiron até 1555 Xenebra viuse envolta en loitas contínuas até que acabou impoñéndose a Reforma. En 1559 Calvino creou a Academia Genevensis, importante instrumento de formación e difusión da doutrina calvinista.

Da doutrina calvinista a posteridade retivo en especial a idea da predestinación, que esixía do cristián unha actividade sen pausa, única vía para acadar a acreditación e a certeza da fe.

A enorme actividade epistolar de Calvino posibilitou o espallamento por toda Europa e moitas das súas colonias da influencia das súas ideas sobre todo no terreo social e económico.

V. *Johannes Calvin Opera Omnia* (Ed. J. W. Baum, E. Cunitz, E. Reuss; Braunschweig, 1863-1990), 59 vol. *Institution de la religion chrétienne*; texto de 1560; edición crítica; 5 vol. Ed. de J. D. Benoit ( Paris, 1957). *Brève Instruction chrétienne*. Ed Courthial (Paris, 1957). [NdoT].



non queren prescindir. De termos que buscar unha afinidade interna entre o vello espírito protestante e a cultura capitalista moderna, teríamos en calquera caso que intentar achalo non só no seu (suposto) máis ou menos materialista ou antiascético “pracer mundano”, senón máis ben nos seus trazos puramente relixiosos. Montesquieu<sup>31</sup> (*Esprit des lois*, XX, 7) di dos ingleses que “superaron a todos os pobos do mundo en tres cousas importantes: na relixiosidade, no comercio e na liberdade”. ¿A súa superioridade no terreo da acción produtiva –e a súa aptitude para as institucións políticas, aspecto que trataremos máis adiante– podería estar relacionada quizais con aquel alto nivel de relixiosidade que Montesquieu lles reconece?

---

<sup>29</sup> John Knox (1505-1572) Reformador puritano de Escocia. Figura controvertida, predicador de enorme popularidade, seguido por moitos e temido polos poderosos, dotado da capacidade de fundir razón e emoción, foi moderado na súa acción política. Iniciou a súa actividade pública en 1542, máis na predicación e no campo da palabra ca no da acción directa, foi gañado para a Reforma por G. Wishart. Exilado de Escocia en Inglaterra e no continente por razóns político-relixiosas, dirixiu as comunidades protestantes de exilados escoceses en Frankfurt/Main e Xenebra. En 1559 retorna a Escocia, onde foi o espírito que aglutinou a escoceses e ingleses para a victoria contra os franceses procatólicos en Edimburgo (1560).

A súa reivindicación do dereito á resistencia contra o soberano intolerante cos “verdadeira” relixión valeulle a inquina de Elizabeth I de Inglaterra.

Malia non estar considerado un brillante escritor, a súa contribución á *Scots Confession* (1560), ó *Book of Discipline* e ó *Book of Common Order* foi decisiva.

V. David Laing (ed.), *The Works of John Knox*, 6 vol. (1846-1964). [NdoT].

<sup>30</sup> Gisbert/Gijsbert Voët [G. Voetius] (1589-1676) Teólogo holandés, formado na universidade de Leiden, profesor na universidade de Dordrecht, aliñouse co calvinismo de Franz Gomar. Exerceu unha forte influencia persoal e literaria. Tivo un papel importante no sínodo de Dordrecht (1617-1618), no que combateu as posicións arminianas. Foi un defensor radical da ortodoxia calvinista desde a que polemizou con Descartes e Cornelius Jansen, entre outros. Para Voët os artigos de fe revelados na Biblia son indispensables para a salvación. Próximo ao pensamento puritano inglés, foi un adiantado do pietismo –a *pietas* é o tema que domina a súa obra–, creou un movemento cultivador dunha moral próxima á metodista. Entre a súa extensa obra destacan as *Selectae Disputationes* (5 vol., Leiden, 1648 ss., reeditadas recentemente por John Beardslee). [NdoT].

<sup>31</sup> Charles de Secondat, barón de Montesquieu (1689-1755), maxistrado, escritor, pensador francés. Home de profunda formación, é coñecido polas súas obras máis famosas: “*Lettres persannes*” (1721), “*Considérations sur les causes de la grandeur des Romains et de leur décadence*” (1734) e “*L’Esprit des lois*” (1748). [NdoT].

Se nós formulamos así a pregunta, ofrécesenos inmediatamente unha gran cantidade de relacións posibles, imprecisamente percibidas. A nosa tarefa terá que consistir, xa que logo, en *formular* o que aquí se nos presenta impreciso con tanta claridade coma sexa absolutamente posible diante da inesgotable riqueza de facetas contida en todo fenómeno histórico. Mais, para poder acadar isto, é indispensable abandonar urxentemente o terreo das vagas ideas xerais coas que se traballou até agora e teremos que intentar penetrar tanto na personalidade característica como nas diferenzas daqueles grandes mundos conceptuais relixiosos que nos son historicamente dados nas distintas expresións da relixión cristiána.

Porén, previamente aínda, é preciso facer algunhas observacións, primeiro sobre a especificidade do obxecto de cuxa explicación histórica se trata e despois sobre o sentido no que sería posible en absoluto unha explicación coma esta no marco da presente investigación.

## 2

No encabezamento deste traballo empregouse o concepto de “espírito do capitalismo”, que pode soar algo pretencioso. Que se entende por el?

Se fose posible, en absoluto, atopar un obxecto para o que tivese algún sentido o emprego desta denominación, só se podería tratar do individuo *histórico*, é dicir, dun complexo de relacións dentro da realidade histórica, que, desde o punto de vista da súa *significación cultural*, converxen conceptualmente nun todo.

Mais un concepto histórico coma este, por referirse no seu contido a un fenómeno significativo na súa *especificidade* individual, non pode ser definido segundo o esquema “genus proximum, differentia specifica” senón que ten que ser construído partindo dos seus elementos integrantes, que han de ser

extraídos da súa realidade histórica. A súa definición *conceptual* definitiva non pode estar situada ao principio senón só ao *remate* do estudo: con outras palabras, terase que ir mostrando no curso da deliberación e como resultado esencial da mesma de qué modo aquilo que aquí entendemos por “espírito do capitalismo” se poderá formular da mellor maneira posible, é dicir, do modo máis axeitado para os puntos de vista *que nos interesan aquí*. Por outra banda, estes “puntos de vista” (dos que se falará aínda máis adiante) non son certamente os únicos posibles para a análise dos fenómenos históricos que nós consideramos. *Outros* puntos de vista da análise darían como resultado neste caso, como no de calquera manifestación histórica, *outros* trazos, distintos dos “esenciais”, de onde se segue, sen máis, que baixo o concepto de “espírito do capitalismo”, en calquera caso, non se ten que entender necesariamente só aquilo que a nós nos parecerá “esencial” para o noso enfoque. Isto enraíza na “esencia” mesma da “formación conceptual histórica”, que, para acadar os seus obxectivos metodolóxicos, non pretende encaixar a realidade histórica en conceptos xenéricos abstractos senón integrala en contextos concretos de tintura sempre e inevitablemente *individual*.

Non obstante isto, se temos que determinar o obxecto que se trata de explicar historicamente –como por forza ha de ser, non se pode tratar dunha “definición” conceptual, senón só dunha *ilustración* provisoria daquilo ao que aquí nos referimos con “espírito do capitalismo”. Agora ben, esta é, de feito, indispensable para poder chegar a entender o obxecto da investigación e con esta intención atémonos a un documento daquel “espírito” que contén nunha pureza case clásica aquilo do que aquí se trata:

Pensa que o *tempo é diñeiro*; quen, podendo gañar cada día dez xelíns co seu traballo, vai pasear medio día ou pasa o seu tempo tombado no seu cuarto, se gasta seis peniques en divertirse, non debe botar conta unica-

mente deste gasto, senón de que, ademais, gastou, ou máis ben tirou, cinco xelíns.

Pensa que o *crédito é diñeiro*. Se alguén deixa quedar o seu diñeiro no meu poder unha vez vencido o prazo de cobro, entón agasállame cos xuros ou con outro tanto coma eu poida obter con eles durante ese tempo. Isto elévase a unha suma considerable cando un home dispón dun crédito bo e grande e fai uso del.

Pensa que o diñeiro posúe unha natureza xeradora e fértil. O diñeiro pode xerar diñeiro e os seus fillos aínda poden xerar máis e así sucesivamente. Cinco xelíns “investidos” fan seis e investidos de novo son sete xelíns e tres peniques e así de seguido até faceren cen libras esterlinas. O diñeiro, canto máis abonde, máis produce no investimento, así que o proveito increméntase progresivamente. Aquel que mata unha porca de cría destrúe a súa descendencia até o milésimo membro. Aquel que mata unha peza de cinco xelíns asasina todo canto podería ser producido con ela, pías enteiras de libras esterlinas.

Pensa que –como di o refrán– un bo pagador é o señor da bolsa de todos. Quen é coñecido por pagar puntualmente na data comprometida pode pedir prestado en calquera momento todo o diñeiro que os seus amigos non estean necesitado.

Iso é sempre de grande utilidade. Nada contribúe máis a promover no mundo a un home novo cá puntualidade e o sentido da xustiza unidos á laboriosidade e a moderación. Por tanto, non gardes nunca diñeiro emprestado nin unha hora máis aló do que prometiches, de xeito que o enfado polo retraso non che peche para sempre a bolsa do teu amigo.

Un home tén que ter en conta mesmo as accións máis insignificantes que afectan o seu crédito. O petar do teu martelo, que o teu acredor sente ás cinco da mañá ou ás oito da tarde dálle tranquilidade para seis meses; por contra, se te ve á noite ao pé da mesa de billar ou se sente a túa voz no bar, cando deberías estar no teu traballo, ó outro día mándache un requirimento da túa débeda reclamando a devolución do seu diñeiro antes de o teres disposto.

Ademais, isto proba que tes memoria das túas débedas e faite ver coma un home coidadoso e honrado, cousa que multiplica o teu crédito.

Evita pensar que todo canto posúes é propiedade túa e que has de vivir en consecuencia. Moita xente que dispón de créditos vive neste erro. Para lograr isto, leva contabilidade dos teus gastos e ingresos. Se te esforzas unha vez por poñer atención nos detalles, producirase o segundo resultado positivo: descubres qué e de qué maneira gastos ridiculamente pequenos se volven grandes sumas e notarás o que se podería ter aforrado e o que poderá ser economizado no futuro.

Por seis libras esterlinas anuais podes obter o usufructo de cen libras, dando por suposto que és un home de recoñecida intelixencia e honradez. Quen gasta sen proveito un pataco cada día despende seis libras ao ano, o que é o prezo do emprego de cen libras. Quen malgasta diariamente unha parte do seu tempo polo valor dun pataco (aínda que só fosen un par de minutos) perde, contando un día co outro, o privilexio de dar uso a cen libras ao ano. Quen derrame sen proveito cinco xelíns, perde cinco xelíns e podería do mesmo xeito guindar cinco xelíns ao mar. Quen perde cinco xelíns, non só perde esta suma, senón todo canto podería ter sido gañado co seu emprego nos negocios, o cal, cando o home atinxe unha idade avanzada, acugula unha suma moi importante.

É *Benjamin Franklin*<sup>32</sup> quen nos predica nestas pasaxes, as mesmas<sup>33</sup> que Ferdinand Kürnberger ridiculiza nas súas “imaxes

---

<sup>32</sup> [18] Este parágrafo está extraído de “*Necessary Hints to those that would be Rich*” (de 1736); o resto da cita está tomado de “*Advise to a Young Trademan*” (de 1748). V. *Works*, ed. Sparks, II, p. 87.

Benjamin Franklin (1706-1790), un dos “pais fundadores” dos Estados Unidos de América [EUA], asinante da Declaración de Independencia (1776), escritor, político, empresario, diplomático, foi o primeiro cidadán dos EUA verdadeiramente popular en Europa, especialmente polas aplicacións prácticas dos seus traballos sobre a electricidade. Como puritano ilustrado, propuxo unha vida ordenada e aforradora como medio para o éxito. [NdoT].

<sup>33</sup> [19] Nunha versión algo máis libre, corrixida aquí seguindo o orixinal.

Ferdinand Kürnberger (1823-1879), escritor vienés, novelista e ensaísta, tomou parte no movemento de 1848 e levou unha vida axitada. A súa obra máis coñecida é a novela “*Der Amerikamüde*”. De orientación filosófica “pesimista”, foi liberal e anticlerical. [NdoT].

culturais americanas”<sup>34</sup> –rezumantes enxeño e veneno– en canto profesións de fe no ianquismo. Ninguén poñerá en dúbida que a través del fala de xeito característico o “espírito do capitalismo” e tampouco se poderá pretender que todo canto sexa posible entender baixo este “espírito” estea realmente contido nel. Mais demorémonos aínda outro pouco nesta pasaxe, cuxa “sabiduría práctica” resume así o *Der Amerikamüde* de Kürnberger: “das reses faise sebo, dos homes diñeiro”. Sobrancea así como elemento máis característico desta “filosofía da avaricia” a idea do *compromiso* do individuo de fronte ao interese polo incremento da súa riqueza, sentado como presuposto na súa condición de fin absoluto.

A un colega de negocios retirado que lle aconsella que faga o mesmo, porque xa “gañara durante tempo dabondo” e porque tamén debería deixar gañar a outros, Jakob Fugger repróchalle “apoucamento” e respóndelle que el (Fugger) “tiña unha idea moi distinta na cabeza: quería gañar mentres puidese”<sup>35</sup>. O “espírito” desta expresión *diferénciase* manifestamente do de Franklin: o que naquel aparece como unha saída de ousadía e como froito dunha tendencia moralmente indiferente, toma neste o carácter dunha máxima de cariz *ético* para a conduta. *Neste sentido específico é empregado aquí o concepto de “espírito de capitalismo”*.<sup>36</sup>

---

<sup>34</sup> [20] *Der Amerikamüde* (Frankfurt/Main, 1855) é, como é notorio, unha paráfrase poética das impresións norteamericanas de *Lenau* [poeta austrohúngaro, 1802-1850, NdoT]. O libro, como obra de arte, sería dificilmente aceptable hoxe, mais é unha proba documental, aínda insuperada, das (hai tempo esvaídas) contraposicións entre as sensibilidade alemá e norteamericana ou, como tamén se podería dicir, entre aquela *vida interior*, que, desde a mística alemá da Idade Media, se mantivo, a pesar de todo, como característica *común* insuperada dos católicos alemáns (Kürnberger era católico liberal) e dos protestantes, por unha parte, e a pura enerxía activa puritano-capitalista, por outra.

<sup>35</sup> [21] Sombart antepuxo como lema esta cita, extraída dunha promemoria de Jakob Fugger, ao apartado sobre a “xénese do capitalismo” (*Der moderne Kapitalismus*, vol. I, p. 193; v. *ibid.*, p. 390).

<sup>36</sup> [22] Sobre isto pousa o noso enfoque do problema, que é algo distinto do de Sombart. A moi considerable distancia práctica desta diferenza poñerase de relevo máis adiante. Claro que é preciso observar xa aquí que de ningún modo Sombart pasou por alto

Como é natural, todas as expresións morais de Franklin están empregadas aquí en sentido utilitarista: a *honradez* é útil porque aporta crédito, a puntualidade, a laboriosidade, a moderación tamén e só *por iso* son virtudes, do que se seguiría, entre outras cousas, que, por exemplo, alí onde a *aparencia* de honradez rende o mesmo servizo, debería abondar con esta, mentres un exceso innecesario desta virtude debería parecer reprobable, un desperdicio improdutivo, aos ollos de Franklin. En efecto, quen lea na autobiografía deste o relato da súa “conversión” aquelas virtudes<sup>37</sup> ou, en definitiva, a súa exposición sobre a utilidade que a observación estrita da *aparencia* da modestia ou da reserva sobre os propios méritos teñen de cara á obtención do recoñecemento xeral<sup>38</sup>, ten necesariamente que chegar á conclusión de que, segundo Franklin, estas e tódalas

---

esta faceta ética da empresa capitalista, aínda que no contexto global do seu pensamento esta aparece, lóxicamente, como un produto do capitalismo, mentres que nós, para acadar os nosos obxectivos, temos que tomar en consideración, como medio heurístico, a hipótese contraria. Antes de concluír esta investigación non será posible tomar unha posición definitiva a este respecto. Sobre a tese de Sombart v. Sombart, op. cit., I, p. 357, 380, etc. O prantexamento de Sombart engarza neste punto coas brillantes imaxes da “*Philosophie des Geldes*” (último capítulo) do mesmo autor. Neste punto temos que deixar para máis adiante toda discusión pormenorizada.

<sup>37</sup> [23] Na tradución alemana: “Covencinme finalmente de que a *verdade*, a *honradez* e a *rectitude* nas relacións entre os homes son da máxima importancia *para a nosa felicidade na vida* e naquel mesmo intre decidinme e *puxen por escrito tamén no meu diario a resolución* de exercitalas ao longo de toda a miña vida. Con todo, a revelación en canto tal non tiña de feito ningunha importancia para min; ao contrario, eu cría que, aínda que certas accións non son malas simplemente *porque* a doutrina revelada as prohibe ou boas *porque* a mesma doutrina as prescribe, con todo (considerando as circunstancias) esas accións probablemente só nos son prohibidas *porque* son prexudiciais pola súa propia natureza ou nos son ordenadas *porque* son beneficiosas”.

<sup>38</sup> [24] “Aparteime da vista canto puíden e presenteina –a creación dunha biblioteca– como unha iniciativa dun “gran número de amigos” que me pediran que o fose propoñendo a aquela xente que eles tiñan por amigos da lectura. Desta maneira o negocio funcionou sen problemas e eu recorrín a este procedemento cada vez que se presentaban ocasións así e, despois dos meus repetidos éxitos, pódoo recomendar sinceramente. O pequeno sacrificio momentáneo do amor propio que se fai deste xeito será abundantemente recompensado máis tarde. Se pasa un *certo tempo* sen que se saiba a quen lle corresponde o mérito, alguén máis vaidoso ca o interesado será animado a reclamálo para si e entón a mesma envexa tenderá a facer xustiza co primeiro, arrincándolle ao segundo as súas arrogadas plumas e devolvéndollas ao seu lexítimo propietario”.

virtudes só son tales cando son concretamente “útiles” para o individuo e de que o sucedáneo da pura aparencia abonda sempre que cumpra a mesma función, o que para o utilitarismo estrito é unha consecuencia efectivamente inevitable. Aquilo que os alemáns adoitan sentir como “hipocrisía” nas virtudes do americanismo” parece ser sorprendido aquí *in flagranti*. Mais as cousas non son en absoluto tan simples na realidade. Non só o carácter propio de Benjamin Franklin, tal como se amosa na certamente infrecuente franqueza da súa autobiografía, e a particularidade de que el atribúe o feito de ter tido a idea da utilidade da virtude por unha revelación de Deus, que *por este medio* o quería determinar para a virtude, demostran que aquí nos atopamos ante algo distinto do envoltorio dunhas máximas puramente egocéntricas. Ben ao contrario, móstrao de modo especial o “summum bonum” desta ética, a *ganancia de diñeiro* e de cada vez máis diñeiro, que evita estritamente todo pracer involuntario, despojado<sup>39</sup> así acomepletamente de calquera punto de vista “eudemonista” ou mesmo hedonista e concibido puramente como fin absoluto, aparecendo deste xeito enfrontado á “sorte” ou á “utilidade” do *individuo* illado, en calquera caso como algo totalmente transcendente e absolutamente irracional. Aquí o home ten unha referencia á ganancia como fin da súa vida, mentres a ganancia deixou de ter unha referencia ao home como medio de cara ao obxectivo da satisfacción das súas necesidades vitais materiais. Esta inversión, absolutamente carente de sentido para a sensibilidade pura, do que poderíamos denominar estado “natural” das cousas, é agora con toda claridade un leitmotiv do capitalismo de xeito tan necesario coma é tamén extraña para os humanos non tocados polo seu sopro.

---

<sup>39</sup> O eudemonismo (eudaemonismus, do grego ευδαιμονία), empregado aquí no sentido da corrente ética que considera a felicidade o máximo ben para o home, literalmente: “o estado no que un se atopa baixo a protección dun espírito benigno”. A cuestión eudemonística, tratada na Grecia antiga, foi retomada no noso contexto, por exemplo, polos moralistas utilitaristas británicos dos séculos 18 e 19.[NdoT].



Porén, contén ao mesmo tempo unha serie de percepcións que se tocan moi estreitamente con certas concepcións *relixiosas*. Á pregunta, por exemplo, de *por que* se debe gañar diñeiro, Benjamin Franklin, que é un deísta convencido, responde na súa autobiografía cunha cita da Biblia que, como el di, lle inculcou seu pai, calvinista estrito, a forza de repetila unha e outra vez na súa mocidade: “Viches a alguén mañoso no seu oficio? Poderá presentarse diante de reis”<sup>40</sup>. Gañar diñeiro –sempre que se faga de xeito legal– é, dentro do sistema económico do mundo moderno, a expresión da excelencia da profesión, como non resulta difícil de recoñecer, o “abc” da moral de Franklin tal como se nos presenta na frase citada así como tamén en todos os seus escritos sen excepción.

Efectivamente, aquela idea do *deber profesional*, hoxe tan corrente e en realidade pouco evidente, a idea dunha obriga que o individuo debe sentir e sente fronte ao contido da súa actividade “profesional”, independentemente de como esta estea constituída, e, sobre todo, independentemente de que teña que aparecer como unha sensibilidade imparcial en canto puro aproveitamento da súa forza de traballo ou simplemente como aproveitamento da súa propiedade material (como “capital”), é dicir, esta idea como característica da “ética social da cultura” capitalista, ten, xa que logo, en certo sentido, unha significación constitutiva para esta. Pero, non é que se desenvolvese *unicamente* no terreo do capitalismo –máis adiante trataremos de seguila retrospectivamente–. E, como é natural, aínda menos se pode pretender que a apropiación *subxectiva* desta máxima ética por cada un dos seus actores individuais, empresarios ou traballadores, das empresas capitalistas modernas, sexa unha condición para a pervivencia do capitalismo moderno *actual*.

---

<sup>40</sup> [25] Proverbios 22,29. Lutero traduce “no seu negocio” [“In seinem Geschäft, NdoT]. As traducións inglesas antigas da Biblia poñen “negocio” [“business”, NdoT]. Sobre isto, v. máis adiante.

O *actual* sistema económico capitalista é un monstruoso cosmos no que o individuo xa nace e no que, polo menos en canto individuo, lle é dado como receptáculo, de feito inmodificable, no que ten que vivir e que lle impón as normas da súa acción económica, na medida en que está imbricado no contexto do “mercado”. O fabricante que actúa permanentemente contra estas normas é eliminado economicamente de xeito tan automático e fatal coma o traballador que non pode ou non quere domearse ante elas é botado á rúa, ao paro<sup>41</sup>.

O capitalismo actual, que acadou o dominio da vida económica, educa e crea os suxeitos económicos que precisa, sexan empresarios ou traballadores, pola vía da *selección* económica. Só aquí precisamente é posible tocar coas mans as barreiras da idea de “selección” como medio para a explicación dos fenómenos históricos. Para que aquel xeito de conduta e de concepción da “profesión” “adaptada” ás características do capitalismo poidese ser “seleccionado” e superar aos outros, tiña evidentemente, en primeiro lugar, que *estar formada* e non en individuos illados senón como un modo de ver que fose sostenido por *grupos* de seres humanos. Xa que logo, esta formación é o que en definitiva cómpre explicar: máis adiante trataremos máis polo miúdo a concepción do materialismo histórico inxenuo que sos-tén que tales ideas cobran vida como “reflexo” ou “superestrutura” de situacións económicas. Para os nosos fins abonda neste punto con sinalar que, en todo caso e sen dúbida ningunha, na terra natal de Benjamin Franklin (Massachusetts) o “espírito capitalista” (no sentido que lle damos aquí) precedeu ao “desenvolvemento capitalista” e que, por exemplo, nas colo-

---

41 [26] A descualificación da frase “quen non obedeza vai fóra”, pronunciada en congresos do Partido Social Democrático, como “de toque cuartelario”, débese a un grave malentendido. O recalcitrante non é botado para “fóra” do cuartel, senón aínda máis para “dentro”, no calabozo. Máis ben, por contra, é o destino económico da existencia do traballador, tal como el o vive a cada paso, o que volve a encontrar e sufrir no partido: a disciplina do partido é o reflexo da vida na fábrica.

nias veciñas (os futuros estados sureños da Unión) o capitalismo ficara moito menos desenvolvido e iso malia que estes últimos estados foron fundados por grandes capitalistas co obxectivo de *facer negocios*, mentres as colonias da Nova Inglaterra foran creadas por predicadores e “graduates”<sup>42</sup> asociados por razóns relixiosas a pequenos burgueses, artesáns e “yeomen”<sup>43</sup>. Por tanto, a relación causal é aquí, en calquera caso, a inversa da que se postularía desde o punto de vista “materialista”. Mais a xuventude destas “ideas” está realmente máis inzada de espiñas do que supoñen os teóricos da superestrutura e o seu “desenvolvemento” non se efectúa como o dunha flor. O espírito capitalista, no sentido que até aquí fomos axustando para este concepto, tivo que impoñerse nun mundo de forzas hostís. Unha mentalidade como a que se manifesta nas expresións citadas de Benjamin Franklin e que recibiu o aplauso de todo o pobo tería sido proscriba tanto na Antigüidade coma na Idade Media por ser a expresión do espírito máis inmundo e dunha ideoloxía carente de toda dignidade, tal como acontece aínda hoxe polo regular en todos aqueles grupos que están menos integrados ou adaptados á sociedade capitalista especificamente moderna. Mais isto é así *non* porque o “afán de lucro” fose algo aínda descoñecido ou non desenvolvido nas épocas “precapitalistas” (como tan a miúdo se dixo) ou porque a “auri sacra fames”, a cobiza do diñeiro, daquela (ou tamén hoxe) fose menor *fóra* do capitalismo que dentro dentro da esfera especificamente capitalista, como corresponde á visión dos románticos modernos. A diferenza entre o “espírito” capitalista e o precapitalista non reside aquí: a *cobiza* dos mandaríns chineses, a dos aristócratas da antiga Roma ou a do terratenente atrasado moderno resiste calquera comparación. E a “auri sacra fames” do cocheiro ou

---

<sup>42</sup> “Universitarios”. (“Graduates” en inglés no orixinal). [NdoT].

<sup>43</sup> Pequenos propietarios ou empregados rurais. (“Yeomen” en inglés no orixinal). [NdoT].

do “barcajuolo”<sup>44</sup> napolitano ou, finalmente, a de calquera representante asiático do mesmo oficio, mais tamén a do *artesán* dos países meridionais europeos ou asiáticos maniféstase, como calquera pode comprobar, incluso extraordinariamente *máis acentuada* e, sobre todo, máis carente de escrúpulos, ca, por exemplo, a dun inglés no mesmo caso. A carencia *absoluta* de escrúpulos que implica a imposición do propio interese é precisamente unha característica moi específica daqueles países nos que o desenvolvemento burgués-capitalista permaneceu “*atrasado*”. Como calquera fabricante sabe, a escasa “*coscienziosità*”<sup>45</sup> dos traballadores<sup>46</sup> destes países, como Italia, ao contrario de Alemaña, foi un dos *principais impedimentos* para o seu desenvolvemento capitalista e en certa medida aínda o é hoxe. O capitalismo non precisa como traballador ao representante práctico do “*liberum arbitrium*” indisciplinado, do mesmo xeito que tampouco se interesa polo home de negocios que xa encontramos en Benjamin Franklin, absolutamente carente de escrúpulos nas súas formas externas. Xa que logo, a diferenza non reside nos distintos graos de desenvolvemento de calquera clase de “*afán*” polo diñeiro. A “*auri sacra fames*” é tan vella

---

<sup>44</sup> Barqueiro. (“Barcajuolo” en italiano no orixinal; “barcaiolo” no italiano moderno) [NdoT].

<sup>45</sup> Concienciación.(En italiano no orixinal. “Coscienziosità” no italiano moderno) [NdoT].

<sup>46</sup> [27] V. as observacións de Sombart, atinadas desde calquera punto de vista, en: *Die deutsche Volkswirtschaft im neunzehnten Jahrhundert*, p. 123, ao inicio. Eu non necesito en absoluto (malia defenderen os estudos que seguen a continuación puntos de vista que se basean en traballos moi anteriores) subliñar dun xeito especial o moito que estes estudos lle deben ao simple feito de que os grandes traballos de Sombart, coas súas precisas formulacións, está aí, tamén –e precisamente– ali onde diverxen dos outros. Tamén quen se sente incitado polas formulacións de Sombart a contradicilo abertamente e rexeita directamente máis dunha tese súa está na obriga de ser consciente daquel feito. A actitude da crítica económico-política alemá con respecto a estes traballos ten que ser cualificada de *verdadeiramente lamentable*. O primeiro e durante moito tempo único que emprendeu unha confrontación profunda e obxectiva con certas teses *históricas* de Sombart foi un historiador (v. Below en: *Historische Zeitschrift*, 1903). Mais o que se “produciu” como crítica das partes propiamente económico-políticas dos traballos de Sombart sería cualificado de modo excesivamente amable como “vulgar”.

coma a humanidade por nós coñecida, mais veremos que os entregados a ela sen reservas como *pulsión* (como, por exemplo, aquel capitán holandés que por mor da ganancia quería navegar polo inferno por máis que se lle queimasen as velas) non representaban de ningún modo aquela mentalidade da que xurdíu o “espírito” capitalista como *fenómeno de masas* e disto é do que aquí se trata.

Mais, precisamente o rival co que tivo que loitar en primeira liña o “espírito” do capitalismo é aquela clase de sensibilidade e de comportamento que se adoita denominar “tradicionalismo”. Tamén neste caso cómpre “adiar” toda tentativa de lograr unha “definición” concluínte e limitarémonos a expoñer (naturalmente, unha vez máis de modo provisional) a nosa idea do mesmo á luz dalgúns casos especiais empezando desde abaixo, polos traballadores.

Un dos medios técnicos que o empresario moderno soe empregar para obter o máximo de rendemento laboral posible, aumentar a intensidade do traballo, é o *salario axustado*. Na agricultura, por exemplo, temos un caso que esixe imperiosamente o aumento da intensidade do traballo: a *colleita*, pois, sobre todo con mal tempo, da maior aceleración posible da mesma dependen adoito ganancias extraordinarias ou perdas potenciais. Por esta razón se adoita empregar neste sector de maneira xeneralizada o sistema do axuste. E, posto que o aumento da produción e da intensidade da actividade vai seguido, normalmente, polo aumento do interese do empresario pola aceleración da colleita, é natural que sempre se intentase fomentar o interese dos traballadores polo incremento do seu propio rendemento no traballo por medio do *incremento* das porcentaxes no axuste: ofrecíáselles así a oportunidade de acadaren nun prazo de tempo curto unha ganancia para eles extraordinaria. Porén, aquí xurdiron dificultades especiais. Sorprendía que a subida das porcentaxes non xerara un *incremento* senón unha *diminución* do rendemento no mesmo período de tempo, ao non

responderen os traballadores á suba no axuste cun *incremento* senón cunha *diminución*, do seu rendemento por xornada.

O home que, por exemplo, por un marco por fanega de pan segada viña segando ata entón dúas fanegas e media e gañaba dous marcos e medio na xornada, despois da suba en 25 peniques da tarifa do axuste, *non* segaba, en contra do que se agardaba en consideración da oportunidade de lograr unha boa ganancia, unhas tres fanegas, para gañar así 3,75 marcos (como moi ben podía ter sucedido) senón só dúas fanegas por día, xa que así tamén gañaba dous marcos e medio por xornada, o mesmo que anteriormente, e así “éralle dabondo”, como di a Biblia. A ganancia maior estimulábao menos cá diminución do traballo. A pregunta non era: ¿canto podo gañar ao día producindo o esforzo máximo no traballo?, senón: ¿canto teño que traballar para gañar aquela suma (2,50 marcos por xornada) que ata agora vin percibindo e que cobre as miñas necesidades *tradicionais*? Conseqüentemente, este é o comportamento que –por empregar unha expresión corrente– se debe denominar “tradicionalismo”: o home, por natureza, non quere gañar máis diñeiro senón simplemente vivir, vivir como está afeito a facelo e gañar o que precise para iso. En todos aqueles lugares nos que o capitalismo iniciou a súa obra de incremento da “produtividade” do traballo humano por medio do aumento da intensidade deste, encontrouse cunha resistencia sen límite neste leitmotiv do traballo económico precapitalista e aí segue a tropezar aínda hoxe por todas partes e tanto máis duramente canto máis “atrasado” (desde o punto de vista capitalista) é o colectivo dos traballadores dos que se ve dependente. Mais, volvendo ao noso exemplo, era algo moi natural que, diante do fracaso da chamada ao sentido da “ganancia” a través de tarifas salariais *máis elevadas*, se fixese un intento xusto co medio diametralmente oposto: forzar aos traballadores, *baixando* as tarifas salariais, a renderen máis ca antes para manteren o seu nivel de ganancia *anterior*. Con independencia disto, a un observador sen ideas

preconcebidas pareceríalle e aínda lle parece hoxe que salarios baixos e lucros elevados están en correlación directa e que o *aumento* da paga salarial tiña que significar unha diminución equivalente do lucro. Este é o camiño que o capitalismo seguiu unha e outra vez, e ao longo de séculos estivo vixente aquel principio de fe segundo o cal os salarios baixos son “produtivos”, é dicir que, xa que elevaban o rendemento do traballo, como xa dixera Pieter de la Cour<sup>47</sup> (pensando a este respecto totalmente dentro da liña do vello calvinismo), o pobo traballa porque é pobre e só mentres o é.

Non obstante, a efectividade deste recurso aparentemente tan contrastado ten limitacións<sup>48</sup>. Sen dúbida, o capitalismo require para o seu desenvolvemento a dispoñibilidade de excedentes demográficos para os poder alugar a baixos prezos no “mercado do traballo”. Agora ben, un exceso de “exército de reserva” facilita, se cadra, os seus apoios cuantitativos, mais *couta* o seu desenvolvemento *cualitativo*, é dicir, o seu tránsito a formas empresariais que aproveitan o traballo de modo intensivo. Os salarios baixos non son en ningún caso o mesmo que traballo barato. Xa desde o punto de vista cuantitativo o rendemento do traballo descende, en calquera circunstancia, cun salario *fisioloxicamente* insuficiente e, á longa, equivale a unha auténtica “selección dos máis ineptos”. O silesio medio de hoxe,

---

<sup>47</sup> Pieter de la Cour (1618-1685), teólogo, médico e comerciante de panos holandés. Contactou cos círculos protestantes británicos e defendeu o republicanismo. [NdoT].

<sup>48</sup> [28] Non entraremos aquí na cuestión da ubicación destas limitacións e tampouco imos tomar unha posición con respecto á coñecida teoría sobre a relación entre salario alto e rendemento laboral alto enunciada primeiro por Brasse, formulada e defendida teoricamente por Brentano e a un tempo histórica e constitutivamente por Schultze-Gavernitz. A discusión foi reaberta de novo polos profundos estudos de Hasbach (*Schmollers Jahrbuch*, 1903, p. 385-391 e 417 e ss.). Para nós abonda neste punto co feito indubitado e indubitable de que, en todo caso, tanto salario baixo e proveito elevado como salario baixo e e boas opcións de desenvolvemento industrial simplemente *non coinciden* e de que, en ningún caso, operacións crematísticas mecánicas xeran, sen máis, a “educación” para a cultura capitalista e, por tanto, tampouco crean a posibilidade dunha economía capitalista. Todos os exemplos escollidos son puramente *ilustrativos*.

ao máximo nivel do seu esforzo, sega, en tempo igual, pouco máis de dous terzos do que o mellor remunerado pomeranio ou mecklemburgués, e o polaco, en comparanza co alemán, rende físicamente menos canto de máis ao leste é. Mais tamén desde a perspectiva do negocio o salario baixo fracasa como soporte do desenvolvemento capitalista sempre que se trate da confección de produtos que esixen algunha clase de traballo especializado ou a manipulación de máquinas caras e delicadas ou aínda, en xeral, calquera nivel elevado de atención esmerada e de iniciativa. Neste terreo non resulta rendible o salario baixo por producir o efecto oposto do pretendido, pois neste caso non só é absolutamente imprescindible un sentido de responsabilidade senón, certamente, unha responsabilidade que, como mínimo, *durante* o traballo se liberaría da permanente cuestión sobre o modo de gañar o salario habitual, ao tempo que, malia todo, mantén un máximo de comodidade e un mínimo de rendemento e efectúa o seu traballo coma se fose *un fin absoluto* (unha profesión). Porén, unha sensibilidade coma esta non é algo que dea a natureza. Non pode ser xerada directamente nin polos salarios altos nin polos baixos senón unicamente ser o produto dun longo e duradeiro “proceso de educación”. Ao capitalismo triunfante resúltalle relativamente doado *hoxe* o recrutamento dos seus traballadores en todos os países industriais e en todas as rexións industriais no interior de cada país. No pasado este era un problema extremadamente difícil en cada caso concreto<sup>49</sup> E

---

<sup>49</sup> [29] Por iso mesmo a introdución de industria *capitalista tampouco* foi posible sen amplos movementos de inmigración desde territorios con cultura máis antiga. Malia o atinado das observacións de Sombart sobre a contraposición entre as “habilidades” xunguidas á persoa e os secretos profesionais do traballador, por unha banda, e a técnica moderna cientificamente obxectivada, por outra, constatamos que para a época do nacemento do capitalismo esta diferenza apenas existe; máis aínda, as calidades (por dicilo así) *éticas* do traballador capitalista (en certa medida tamén do empresario) tiñan a sona de seren un “valor raro” a miúdo máis alto cás habilidades do traballador manual fosilizadas nun tradicionalismo secular. E mesmo a industria actual, á hora de escoller os seus lugares de implantación, tampouco é totalmente independente destas capacidades da poboación adquiridas a miúdo a través dunha longa tradición e educación para o traballo intensivo. E, cando esta



aínda na actualidade, para acadar a meta, necesita adoito o apoio dun poderoso auxiliar que, como veremos máis adiante, estaba ao seu carón no momento do seu nacemento. Un exemplo pode deixar claro o que se quere dicir: unha imaxe do traballo formalmente superada e tradicionalista é ofrecida hoxe con especial frecuencia polas *traballadoras*, en particular polas solteiras. Sobre todo a súa carencia absoluta de capacidade e de vontade de abandonar os modos de traballo tradicionais e aprendidos de vello en beneficio doutros máis prácticos, de adaptarse a novas formas de traballo, de aprenderen, de concentraren o seu entendemento ou simplemente de o empregaren é motivo da queixa case xeneralizada dos patróns empregadores de mozas, especialmente de *alemás*. Soe suceder que as discusións sobre a posibilidade de facer máis lixeiro e, sobre todo, máis soportable o traballo tropezan cunha total incompreensión. A suba das tarifas do axuste esnáfrase esterilmente contra o muro do costume. En cambio —e este é un punto non carente de significación para a nosa reflexión— a situación con mozas de educación *relixiosa* específica, e de modo particular se son de extracción *pietista*, adoita ser normalmente moi distinta. É algo que se pode oír adoito e aínda hai pouco que un parente de meu me confirmou que, para o que se refire á industria téxtil, as oportunidades de formación económica con moito máis favorables se lle ofrecen a este colectivo. A capacidade de concentración (do pensamento) e asimismo a capacidade, absolutamente central, de *sentirse obrigado ante o traballo* acompañan, neste contexto, á economicidade estrita, que *conta* firmemente coa ganancia, co seu montante e cun sereno autocontrol e tamén coa moderación, cousa que, a súa vez, acrecenta enormemente a súa produtividade. Este é o ámbito máis propicio para aquela concepción do traballo como

---

dependencia é detectada, é propio da concepción científica xeneralizada actual atribuíla á calidade racial herdada en lugar de recorrer á tradición e á educación, na miña opinión, con dubidoso dereito. Tamén disto faremos mención de cando en vez no sucesivo.

fin absoluto, como “profesión”, tal como o esixe o capitalismo; ademais, tamén as opcións de superar a nugallaría son aquí mellores, como *consecuencia* da educación relixiosa. Esta reflexión desde a actualidade do capitalismo<sup>50</sup> móstranos unha vez máis que *paga a pena* en todo caso *preguntarse* como se puideron configurar na época da súa formación estas interconexións entre a capacidade capitalista de adaptación e “momentos” relixiosos, pois de moitos fenómenos illados é posible deducir que estas relacións xa existían entón dun modo semellante. O rexeitamento e a persecución que encontraron, por exemplo, no século XVIII os traballadores metodistas nos seus compañeiros de traballo non tiña en ningún caso ou principalmente que ver, como xa se insinúa nas tan reiteradas crónicas da destrución da súa *ferramenta*, coas súas excentricidades relixiosas (disto xa vira Inglaterra moito e máis rechamante), senón coa súa “querenza de traballo”, como se diría hoxe.

Mais dirixamos a nosa atención de novo sobre o presente e, neste caso, sobre os empresarios, para expoñermos tamén aquí con claridade a significación do “tradicionalismo”.

Nas súas exposicións sobre a xénese do capitalismo<sup>51</sup> Sombart distinguíu entre “cobertura de necesidades” e “lucro”, que para el eran os grandes “leitmotivs” entre os que se tería movido a historia económica, dependendo de que a medida da *necesidade* persoal ou afán de *ganancia* independente das limitacións desta, unido á *posibilidadede* obter a ganancia, se convertan en factores determinantes do xeito de orientación da

---

<sup>50</sup> [30] As observacións que preceden poderían ser mal interpretadas. A tendencia dun máis ca coñecido tipo dos máis modernos negociantes e sacarlle froito á súa maneira á expresión “é preciso preservarlle a relixión ao pobo” e o esforzo de amplos sectores, maiormente do clero luterano, por poñerse, desde unha simpatía xeral polo “autoritario”, ao dispor daqueles como “policía negra” para, alí onde sexa necesario, estigmatizar a folga como pecado, ás asociacións sindicais como fomentadoras da “cobiza”, etc, son cousas todas coas que os fenómenos que aquí se tratan non teñen ningunha relación. Nos puntos álxidos tocados no texto non se trata de feitos illados senón, polo contrario, moi frecuentes e, como veremos, recorrentes dun xeito característico.

<sup>51</sup> [31] *Der moderne Kapitalismus*, t. I, p. 62.

actividade económica. O que el chama “sistema de economía de cobertura de necesidades”<sup>52</sup> parece a primeira vista coincidir co que aquí chamariamos “tradicionalismo económico”. Este é o caso, cando se identifica o concepto de “necesidade” co de “necesidade tradicional”. Porén, cando non é así, entón un amplo espectro de economías que pola forma da súa organización se deben considerar “capitalistas mesmo no sentido que Sombart dá ao “capital” noutra pasaxe da súa obra<sup>53</sup>, saen fóra do sector das “economías-de-ganancia” e entran no das “economíasdecoberturadenecesidades”. Mesmo as economías dirixidas por empresarios particulares en forma de “investimento de capital” (diñeiro ou cousas equivalentes a diñeiro) co obxectivo de obter ganancias a través da compra de bens de produción e da venda de produtos, ou o que é o mesmo, claramente como “empresas capitalistas”, poden ter igualmente o carácter *tradicionalista* e isto non excepcionalmente, pois, ao contrario, no pasado este foi o caso *practicamente normal*, con excepcións regulares causadas por rupturas cada vez máis radicais do “espírito capitalista”. En efecto, polo xeral, a forma capitalista dunha *economía* e o espírito co que é dirixida atópanse nunha situación de *adecuación* e non na dunha dependencia “legal” recíproca, de xeito que, cando, malia todo, empregamos aquí provisoriamente a expresión “espírito do capitalismo” para nos referir a aquela mentalidade que persegue sistematicamente e *como profesión* a ganancia por si mesma na maneira que é ilustrada no exemplo de Benjamin Franklin, facémolo pola razón *histórica* de que esa mentalidade atopou a súa forma máis doada na empresa capitalista e esta atopou naquela a súa *forza impulsora espiritual* máis axeitada.

Pero, por si, ambas as dúas poden moi ben dissociarse: Benjamin Franklin atopábase en plenitude de “espírito capitalista” nunha época na que o seu obradoiro de impresor non

---

<sup>52</sup> “System der Berdarfdeckungswirtschaft”. (En alemán no orixinal) [NdoT].

<sup>53</sup> [32] Op. cit., p. 195.

se diferenciaba en nada pola *forma* de calquera outro obradoiro artesanal. E imos ver que ás portas da modernidade non eran en absoluto unicamente os empresarios “capitalistas” da aristocracia comerciante senón tamén, e en especial, as capas ascendentes da clase media as portadoras daquela mentalidade que aquí denominamos “espírito do capitalismo”<sup>54</sup>. Tampouco no século XIX son os seus representantes clásicos os distinguidos *gentlemen*<sup>55</sup> de Liverpool ou de Hamburgo, coas súas formas transmitidas de xeración en xeración senón os novos ricos de Manchester ou de Renania-Westfalia saídos a miúdo de condicións ben humildes.

A actividade de, por exemplo, un banco, dunha factoría de exportación ao por maior, dun gran negocio de comercio minorista ou, finalmente, a actividade dun grande almacén de distribución de mercadorías de produción industrial doméstica seguramente só son posibles baixo a forma de empresa capitalista. Non obstante isto, todos eles poden ser dirixidos cun espírito estritamente tradicionalista: os negocios dos grandes bancos emisores non *deben* en absoluto ser dirixidos doutro

---

<sup>54</sup> [33] Cómpre salientar aquí que non se propón a priori o suposto de que a técnica da empresa capitalista e o espírito do “traballo profesional” que adoita aportar ao capitalismo a súa enerxía expansiva atopen nas mesmas capas sociais o seu terreo abonado *orixinario*. Algo similar acontece coas referencias sociais dos contidos relixiosos da conciencia. O calvinismo é historicamente e fóra de toda dúbida un dos soportes da educación para o “espírito capitalista”. Porén, a maioría dos grandes propietarios de diñeiro en Holanda, por exemplo, non eran –por motivos que se expoñerán máis adiante– seguidores do calvinismo de observación estrita, senón arminianos\*. A *pequena* burguesía foi neste caso e en xeral o soporte “típico” da ética e da igrexa calvinistas.

\* Os arminianos ou *remonstrantes* son seguidores dun grupo separado da Igrexa reformada holandesa pola iniciativa do crego reformado e profesor en Leiden Jakob Armensen/Arminius (1560-1609). Os arminianos rexeitaban a doutrina calvinista da predestinación e defendían o principio da liberdade da vontade humana. Para eles a autoridade da Biblia estaba por encima das profesións de fe das igrexas. Tamén sostiveron que sobre os sínodos da igrexa estaban os Estados xerais das provincias en materia de control e disciplina. Despois do sínodo de Dordrecht de 1618-19 os arminianos foron excluídos e mesmo perseguidos até 1630. O seu recoñecemento oficial non se produciu até 1795 [NdoT].

<sup>55</sup> Cabaleiros (en inglés no orixinal). [NdoT].

modo; o comercio ultramarino de épocas enteiras tivo un carácter estritamente tradicional sobre a base de monopolios e regulamentacións; no comercio minorista –aquí só se trata dos pequenos nugalláns descapitalizados que hoxe berran reclamando auxilio– a revolución que pon fin ao vello tradicionalismo está en plena marcha, a mesma reviravolta que rebentou as vellas formas do *Verlagssystem*<sup>56</sup> co que o traballo doméstico moderno só ten unha afinidade formal. O desenvolvemento e o significado deste tipo de traballo poden ser ilustrados unha vez máis –por moi coñecidas que sexan estas cousas– á luz dun caso concreto.

Até aproximadamente mediados do século pasado, a vida dun pequeno empresario ou comerciante da industria doméstica, cando menos nalgúns sectores da industria téxtil continental<sup>57</sup>, era bastante cómoda, vista desde a nosa mentalidade actual. O seu decurso poderíase describir máis ou menos así: os labregos ían cos seus tecidos, confeccionados aínda maioritaria ou totalmente –no caso do liño– con materia prima de produción propia, á cidade na que residían os empresarios comerciantes e, despois dun control da calidade –frecuentemente de carácter oficial–, éranlles abonados os prezos habituais. Para a distribución a grandes distancias os clientes dos comerciantes eran empresarios que tamén viñan de fóra, mercaban directamente no almacén segundo mostrarios ou segundo as calidades tradicionais da mercadoría ou ben –neste caso, con moita antelación– facían pedidos, o que, á súa vez, xeraba eventualmente

---

<sup>56</sup> O *Verlagssystem* era unha antiga forma de produción de bens descentralizada e con división do traballo. Representa un estadio de transición da produción artesanal á manufactura e á produción industrial na fábrica. Iniciada a grande escala na Italia do Norte e en Flandres a partir do século XIV, foi favorecida polo absolutismo dos séculos XVII e XVIII en Europa. A súa desaparición no século XIX deu lugar a revoltas sociais en Alemaña. [NdoT].

<sup>57</sup> [34] A imaxe que segue foi compilada como “modelo ideal” a partir da situación de diferentes variantes illadas en localizacións diferentes. A efectos da finalidade ilustrativa para a que aquí serve é, naturalmente, indiferente que o proceso non se teña dado con total exactitude en ningún dos exemplos nos que se pensou.

máis encargas aos campesiños. As viaxes de visita aos clientes producíanse no seu caso só en raras ocasións; normalmente abundaba coa correspondencia ou co envío de mostrarios. Velaí o cadro: un horario de atención ao público máis ben medio –se cadra, cinco ou seis horas ao día; en ocasións, moito menos; algo máis en tempos de campaña, cando era preciso–; unha ganancia moi traballada, suficiente para levar unha vida decorosa e, en tempos bos, para o aforro dunha pequena fortuna; polo xeral, unha tolerancia relativamente ampla dos competidores entre si, ao manteren unha gran coincidencia sobre os “principios básicos do negocio”; demorada visita diaria ao “recurso” e, a maiores e segundo posibilidade, aínda a copa á tardiña, o faladoiro e un sosegado ritmo de vida.

Era unha forma de organización capitalista desde calquera punto de vista, tanto considerando o carácter puramente comercial e de negocios dos empresarios como tamén tendo en conta o feito da imprescindibilidade da introdución ocasional de reservas de capital a investir no negocio e a arte obxectiva do proceso económico. Porén, era unha economía *tradicional*, se consideramos o espírito que animaba aos empresarios: os custos da vida tradicionais, o volume do beneficio, o volume tradicional de traballo, a forma tradicional da xestión e das relacións cos traballadores e cos círculos de clientes considerablemente máis tradicionais, do xeito de gañar clientela e da cifra de vendas dominaban as operacións comerciais e constituían o fundamento –pódese dicir con razón– da “ética” deste círculo de empresarios.

Porén, nalgún momento, de pronto, esta pracidade foi alterada e, precisamente, a miúdo sen que neste proceso se producise ningunha clase de cambio esencial da *forma* de organización –como, por exemplo, o cambio a unha instalación pechada ou ao tear mecánico ou algo semellante–; o que sucedeu adoitado foi máis ben o seguinte: un mozo calquera mudábase dunha familia de pequenos empresarios para o campo, seleccionaba

coidadosamente os tecedores que precisaba para a súa empresa, intensificaba a dependencia e o control destes, virándoos deste xeito pola reeducación de labregos en obreiros, ao tempo que, por outra banda, asumía toda a responsabilidade, achegándose o máis directamente posible aos compradores máis importantes –as tendas minoristas–, buscando clientes persoalmente, visitándoos con regularidade cada ano, mais, sobre todo, sabendo axeitar as calidades dos produtos exclusivamente ás necesidades e desexos dos clientes, amoldándoas a eles e, ao mesmo tempo, empezando a introducir aquel principio que di: “a prezo baixo, vendas grandes”. E así, de inmediato, produciuse unha vez máis o que sempre e en todas partes é a consecuencia do “proceso de racionalización”: o que non subía, tiña que baixar. O encanto esluíuse xa ao inicio da encarnizada loita de competencia, gañáronse importantes fortunas, que non foron postas a producir xuros, senón investidas de novo unha e outra vez no negocio, o antigo e acomodado tren de vida deixou paso a unha sobriedade máis grande entre os que participando subían, xa que non querían consumir, senón acumular, e tamén entre os que mantiveron o xeito antigo, porque *tiñan* que conterse. Polo xeral, nestes casos –e isto é o importante– o elemento novidoso o desencadeante desta revolución *non* era, por exemplo, unha entrada de *diñeiro* novo, senón o novo *espírito*, o “espírito do capitalismo” o que entrara en acción, como amosa algún caso que eu coñezo, no que un capital duns poucos milleiros emprestados por parentes puxo en movemento todo o “proceso de profunda transformación”. A pregunta sobre as forzas impulsoras do desenvolvemento do capitalismo no é principalmente unha pregunta sobre a procedencia das reservas de *diñeiro* aproveitables senón sobre o desenvolvemento do espírito capitalista. Alí onde este cobrou vida e puido repercutir acaparou as reservas de diñeiro como instrumento da súa acción e non o contrario. Mais, normalmente, a súa entrada non é pacífica. Polo xeral, unha marea de desconfianza e ocasionalmente de odio e, sobre

todo, de indignación moral érguese en contra dos primeiros renovadores; a miúdo –e eu coñezo moitos casos semellantes– constrúese formalmente unha lenda sobre as misteriosas sombras da súa existencia anterior. Para alguén que non sexa imparcial dabondo non é doado decatarse de que precisamente a ese empresario de “novo estilo” só un carácter extraordinariamente firme o pode preservar da perda do autocontrol e da ruína tanto moral como económica ou de que, ademáis de claridade de visión e enerxía para a acción, son, sobre todo, unhas cualidades *éticas* concretas e marcadas as que lle permitiron conquistar a absolutamente indispensable confianza dos clientes e dos traballadores e mantiveron a súa capacidade de superación de incontables resistencias e, por encima de todo, a capacidade de traballo sen comparación máis intensa que agora lles é esixida aos empresarios e que é incompatible co cómodo disfrute da vida: xa que logo, só cualidades éticas específicas, dun xénero distinto a aquelas propias do tradicionalismo do pasado.

Naturalmente, un tenderá a argumentar que estas cualidades morais *persoais* non teñen en si ningunha relación con máximas éticas ou con ideas relixiosas, que neste sentido o fundamento propio deste modo de vida sería esencialmente algo negativo, é dicir, a capacidade de *desprenderse* da tradición herdada, con outras palabras, que a súa base estaría na *ilustración* máis liberal posible. De feito, isto é o que soe suceder hoxe. Polo regular, non só non existe unha relación entre modo de vida e puntos de partida relixiosos, senón que alí onde tal relación existe, esta adoita ser de tipo negativo, polo menos en Alemaña. Estas naturezas, embebidas de espírito capitalista, soen ser *hoxe en día* indiferentes cando non abertamente anti-eclésiásticas. Pensar no “pío aburrimiento” do paraíso ten pouco atractivo para a súa natureza ávida de acción; para eles a relixión vén sendo un medio para arrancar aos homes do traballo na terra. Se lles preguntásemos polo sentido da súa actividade sen fin, que nunca se da por satisfeita coa súa propia posesión e por iso tén



que parecer tan absurda desde a óptica da súa interpretación exclusivamente *terrenal* da vida, nalgún momento diríannos, supoñendo que tivesen unha resposta: “O coidado dos fillos e dos netos!”; pero as máis das veces e (pois, sendo evidente que este motivo non era exclusivo deles senón compartido cos “tradicionalistas”), con máis acerto, só dirían que o negocio co seu traballo simplemente se lles volveu “imprescindible para vivir”. Esta é efectivamente unha motivación que expresa correctamente a un tempo o “irracional” deste estilo de vida no que o home está ao servizo do seu negocio e non o contrario. Evidentemente, a atracción polo poder e a reputación, garantidos polo simple feito da propiedade, tamén xoga un papel aquí: onde a imaxinación de todo un pobo se orienta no sentido do cuantitativamente “grande”, coma nos Estados Unidos, este romanticismo dos números actúa cun engado irresistible sobre os “poetas” que existen entre os “comerciantes”, mais, fóra disto, no seu conxunto, non son os empresarios principais, nomeadamente os de éxito máis duradeiro, os que se deixan cativar por este engado; e, finalmente, a “entrada no porto” da propiedade do fideicomiso e na nobreza de pergameo sumada aos fillos que coa súa carreira na universidade ou na oficialidade militar se esforzan por facer esquecer a súa orixe, tal é curriculum habitual da familia capitalista además de novo cuño: velaí a representación dun epigónico produto decadente. O tipo ideal do empresario capitalista<sup>58</sup>, tal como estivo representado tamén entre nós en excelentes exemplos illados, non téñ ningunha relación con esta ostentación, por máis burda ou refinada que sexa. Fóxe da ostentación e do gasto innecesario, tamén do disfrute do seu poder e da aceptación, para el máis ben incómoda, de sinais externos do respecto social do que dispón. Con outras

---

<sup>58</sup> [35] Isto só debe significar: aquel tipo de empresario que nós convertemos aquí no obxecto da nosa reflexión e non un valor medio empírico calquera (Sobre o concepto de “tipo ideal” v. a miña exposición nesta revista, t. XIX, cad. 1).

palabras, o seu modo de vida –noutro lugar teremos que volver sobre o significado histórico deste fenómeno que para nós non carece de importancia– leva adoito en si un certo trazo *ascético*, como se manifesta claramente no “sermón” de Franklin máis arriba citado. Non é nada extraño atopar nel un certo grao de fría modestia, esencialmente máis sincera ca aquela que Benjamin Franklin tan intelixentemente recomenda. “Non ten nada” da súa riqueza para si, aparte do irracional sentimento do “cumprimento do deber”<sup>59</sup>.

Mais isto precisamente é o que lle parece tan inconcibible e misterioso, tan sucio e desprezable, ao home precapitalista. O feito de que alguén poida concibir como único obxectivo do traballo da súa vida a idea de, unha vez cargado cun gran peso material en diñeiro e bens, baixar á tumba, só lle parece explicable como produto de pulsións perversas, a “auri sacra fames”.

Na actualidade, coas nosas institucións políticas, de dereito privado e comerciais, de comunicación comercial, coas formas de empresa e coa estrutura que é a propia da nosa economía, este “espírito do capitalismo”, como queda dito, só podía ser comprensible como puro produto de adaptación. O sistema económico capitalista necesita esta entrega libre de consideracións á “profesión” de gañar diñeiro: unha especie de adecuación da conduta de fronte aos bens externos que é tan axeitada á aquela estrutura, tan vencellada ás condicións da vitoria na loita económica pola existencia que hoxe non é posible seguir falando dunha ligazón necesaria daquel modo de vida “crematístico” á ningunha clase de filosofía unitaria. Este sistema non precisa xa depender da aprobación de ningunha potencia relixiosa e sinte o efecto da influencia das normas eclesiásticas sobre a vida económica, na medida en que aque-

---

<sup>59</sup> [36] Só o decurso da exposición que segue poderá mostrar que este trazo “ascético” non era al go periférico senón que tiña unha significación extraordinaria para o desenvolvemento do capitalismo. Só isto pode probar efectivamente que non se trata de trazos collidos ao chou.

la aínda é perceptible, como un atranco do mesmo xeito cá regulamentación estatal da mesma. A situación dos intereses político-económicos e sociopolíticos soe determinar entón a “filosofía”. Mais estas son manifestacións dunha época na que o capitalismo, unha vez lograda a vitoria, se emancipou dos seus antigos apoios: así como en tempos pasados só asociado ao crecente poder do estado moderno rebentou as vellas formas medievais de regulación económica, tamén *podería* (digámolo así, provisoriamente) acontecer o mesmo no campo das súas relacións cos poderes relixiosos. Se isto foi así e en qué medida é precisamente o obxecto desta investigación. Está claro que non precisa ser demostrado o feito de que aquela concepción da ganancia de diñeiro como un fin absoluto obrigatorio para o home, é dicir, como “profesión”, lle repugnaba á sensibilidade moral de épocas enteiras. Na expresión “Deo placere non potest”, que se aplicaba á actividade do comerciante, xa estaba contido, en contraposición coas radicais visións anticrematísticas de moi amplos círculos, un alto grao de *compracencia* da parte da doutrina católica ante os intereses das forzas crematísticas das cidades italianas, tan estreitamente envolvidas politicamente coa Igrexa. E mesmo cando a doutrina aínda se acomodaba, como, por exemplo, no caso de Antonino de Florencia<sup>60</sup>, non desaparecía nunca por completo a sensación de que a actividade concebida como un fin absoluto no fondo viña sendo un *pudendum*<sup>61</sup> que as xa existentes regulamentacións da vida forzaban a tolerar. Unha visión moral coma a de Benjamin Franklin sería aquí sinxelamente inconcibible. Velaquí, sobre todo, a concepción dos círculos concernidos: o traballo da súa vida era, no mellor

---

<sup>60</sup> Antonino Pierozzi ou A. de’Forcigliani (Florencia, 1389-1459). Monxe dominico, arcebispo de Florencia. É considerado un dos fundadores da teoloxía moral moderna e da ética social cristiana. Escribiu, entre outras obras, unha *Summa moralis* e a *Summa Confessionum*. [NdoT].

<sup>61</sup> Algo indecoroso ou do que un debe avergoñarse. En latín no orixinal. É un termo empregado xa na latinidade clásica e incorporado ao léxico da teoloxía moral na Idade Media. [NdoT].

dos casos, algo moralmente indiferente e tolerado, mais, aínda así, xa por mor do perigo constante de topar coa prohibición eclesiástica da usura, era algo perigoso para a salvación. Como o proban as fontes, á morte de xente rica, moi cuantiosas sumas de diñeiro pasaban como “diñeiro de conciencia” a institucións eclesiásticas, nalgúns casos mesmo retornando a antigos debedores a cantidade que como usura lles fora cobrada inxustamente. Mesmo algunhas naturezas escépticas ou pouco relixiosas adoitaban acomodarse coa Igrexa aportando sumas de diñeiro por ser isto, en todo caso, sempre mellor para asegurarse contra a incerteza da situación despois da morte, pois –alomenos segundo a moi extendida concepción laxa– o sometemento externo aos mandamentos da Igrexa era suficiente para a salvación<sup>62</sup>. Precisamente neste punto amósase con claridade o elemento *extramoral* e en parte inmoral que, segundo a propia concepción dos interesados, era inherente á súa conduta. ¿Cómo puido xurdir deste comportamento, no mellor dos casos moralmente tolerado, unha “profesión” no sentido de Benjamin Franklin?, ¿Cómo é posible explicar historicamente que o que no centro do desenvolvemento capitalista daquel mundo, na Florencia dos séculos XIV e XV, mercado do diñeiro e do capital de todas as grandes potencias, se tiña por moralmente perigoso puidese ser considerado parte integrante dunha conduta moralmente honorable e mesmo recomendable nunhas circunstancias de

---

<sup>62</sup> [37] O libro I, cap. 65 do Estatuto da Arte di Calimala –neste intre só teño á miña disposición o texto da versión reproducida en Emiliani– Giudici, *Stor. Dei Com. Ital.*, t. III, p. 246, por exemplo, permite ver de qué maneira se logra unha acomodación á prohibición da usura: “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 [recompensa, NdoT], ovvero interesse per l’anno presente e secondo che altra volta fatto fue”. É dicir, unha especie de obtención de indulxencia por parte do gremio para os seus membros pola vía xudicial e pola de submisión. Tamén son especialmente propias do carácter extramoral da ganancia de capital as recomendacións que seguen, como tamén o precepto inmediatamente precedente (c. 63) de contabilizar como “agasallo” tódolos xuros e ganancias. A deshonra sobre aqueles que se defendían ante o tribunal eclesiástico coa “*exceptio usurariae pravitatis*” equivalía ás actuais listas negras da bolsa contra os que interpoñen a obxección de diferenza.

atraso e pequeno-burguesas da Pensilvania do século XVIII, na que a economía, por pura carencia de diñeiro, se atopaba baixo a ameaza permanente de caer no troco de naturais, carecía de grandes empresas comerciais e dos bancos só se percibían os comenzos antediluvianos? Falar aquí dun “reflexo” das circunstancias “materiais” na “superestrutura ideal” sería un verdadeiro sensentido. ¿De qué círculo de pensamento procede, entón, a clasificación dentro da categoría de “profesión” dunha actividade exteriormente orientada só cara á *ganancia*, fronte a cal o individuo se sente *obrigado*? Esta idea é, xa que logo, a que lle fornece ao medio de vida do empresario de “novo estilo” o seu “fundamento” e o seu sostén éticos.

O “racionalismo económico” foi considerado –así o fixo Sombart nas súas moi felices e efectivas exposicións– o motivo fundamental por excelencia da economía moderna e iso con dereito indiscutible, pois baixo este concepto enténdese aquela ampliación da produtividade do traballo que, por medio da produción baixo criterios *científicos* suprimiu a súa dependencia das limitacións “orgánicas” naturais da persoa humana. Este proceso de racionalización no terreo da técnica e da economía condiciona de seu unha parte importante dos “ideais da vida” da sociedade burguesa. O traballo ao servizo dunha organización *racional* do aprovisionamento material da humanidade en bens estivo estivo indubidablemente sempre presente para os representantes do “espírito capitalista” como un dos obxectivos finais orientadores da súa actividade vital. Abonda para isto con ler a descrición que Benjamin Franklin fai dos seus esforzos a prol das melloras comunais en Filadelfia para palpar coas propias mans esta realidade evidente, e a ledicia e o orgullo de “ter dado traballo” a moita xente, de ter contribuído ao florecemento económico da propia cidade naquel sentido da palabra fundamentado nas cifras demográficas e comerciais que o capitalismo asocia agora co concepto: todo isto forma parte con toda evidencia da específica e indubidablemente “idealista” ledicia de vivir do empresariado moderno. Outra das características

fundamentais da economía privada capitalista é, naturalmente, o feito de que racionaliza sobre a base dun cálculo estritamente matemático –Sombart di que organiza “calculativamente”– e está dirixida cunha planificación controlada cara ao éxito económico, en contraste co vivir ao día campesiños e co desleixo rutineiro e privilexiado dos gremios artesáns.

Dá a impresión, por conseguinte, de que o xeito máis simple de entender o desenvolvemento do “espírito capitalista” fose coma unha manifestación parcial dentro do movemento global do racionalismo e puidese ser deducido da posición fundamental deste ante os problemas básicos da vida. O protestantismo só merecería consideración na medida en que xogase un papel como “primicia” de filosofías da vida puramente racionalistas. Non obstante, sucede que, en canto un o intenta con seriedade, obsérvase que un enfoque simple do problema carece de sentido, pois a historia do racionalismo *en ningún caso* ten un proceso evolutivo que avance en paralelo en cada un dos campos de vida. A racionalización do dereito privado, por exemplo, se a consideramos como simplificación e división *conceptual* da materia xurídica, que atinxe a súa forma até hoxe máis elevada no dereito romano da baixa Idade Media, atópase no seu nivel máis primitivo nalgúns dos países economicamente máis racionalizados, en especial en Inglaterra, onde o renacemento do dereito romano fracasou no seu tempo ante o poder dos grandes gremios de xuristas, mentres o seu predominio nos territorios católicos da Europa meridional se mantivo sen interrupción. A filosofía racional, puramente terrenal, no século XVIII, atopou refuxio, non exclusivo e nin sequera prioritario, nos países de máis elevado desenvolvemento capitalista. O voltairianismo aínda hoxe é moi común en capas altas e, o que é máis importante, nas capas medias precisamente dos países católicos. Se por racionalismo *práctico* se entende exclusivamnete aquel tipo de conduta que relaciona conscientemente o mundo cos intereses do *eu individual* e xulga desde aquí, entón este estilo de vida foi e aínda é hoxe o verdadeiramente “típico” modo de ser

dos pobos do “*liberum arbitrium*”, tal como italianos e franceses o levan no sangue e xa puidemos convencernos de que este non é en absoluto o terreo sobre o que florece preferentemente a relación do home coa “profesión” como *arefa* tal como a necesita o capitalismo. É certo que se pode “racionalizar” a vida desde moi distintos puntos de vista absolutos e segundo orientacións diferentes; o “racionalismo” é un concepto histórico que encerra en si un mundo de contradicións e nós agora debemos investigar de qué tipo de espírito procedía *aquela* forma concreta de pensamento “racional”, e de forma de vida, da que agromou aquela forma de “profesión” e aquel entregarse –como vimos, tamén tan *irracional* desde o punto de vista dos propios intereses eudemonistas– ao *traballo profesional*, que era e aínda é hoxe unha das partes constituíntes e características da nosa cultura capitalista. A nós interésanos aquí e agora a orixe deste elemento *irracional* que reside nesta entrega e tamén en calquera concepto de profesión.

### 3

É innegable que na *palabra* alemana “Beruf”, como tamén de xeito quizáis máis claro na inglesa “calling” se percibe cando menos a *corresonancia* dunha concepción relixiosa –a *arefa* que *Deus* lle da a un– e canto máis énfase poñamos na palabra tanto máis forte a poderemos sentir. Fagamos agora un seguimento histórico desta palabra a través das línguas cultas e veremos, en primeiro lugar, que os pobos latino-católicos non posúen unha expresión do mesmo colorido, coma tampouco a posuía a Antigüidade clásica<sup>63</sup>, para designar o que nós chamamos

---

<sup>63</sup> [38] A lingua grega carece en absoluto dunha expresión equivalente no matiz ético á palabra alemá. Onde Lutero traduce do Eclesiástico 11, 20-21 “mantente na túa tarefa”, en completa correspondencia co noso uso actual, os Setenta\* verteron nunha ocasión ἔργον e noutra πόνος. Polo demais, na Antigüidade emprégase τα προσήκοντα no sentido xeral de “obrigas”. Na linguaxe da Stoa\*\*, κάματος –sobre o reclamou a miña atención o colega Sr. Dieterich– cobra ocasionalmene un matiz conceptual similar, malia a súa orixe

“profesión” –un espazo de traballo sen límites, no sentido dun posicionamento na vida–, mentres existe en *todos* os pobos protestantes. Por outra banda, queda de manifesto que neste termo

---

*lingüísticamente* indiferente. No latín, iso que nós traducimos por “profesión”, a actividade especializada e duradeira dun ser humán, que, normalmente, é para el ao mesmo tempo fonte de ingresos e, por iso, tamén base económica duradeira da súa existencia, é expresado, ademais de polo neutral “opus”, portador dun matiz polo menos próximo ao contido ético do termo alemán, por *officium* (de *officium*, é dicir de algo na súa orixe eticamente neutro; máis tarde, especialmente en Séneca, *De beneficiis*, IV, 18, ten o sentido de profesión), por *munus* (derivado das cargas persoais do antigo municipio) ou, finalmente, por *professio*, palabra que, neste significado, podería proceder, tamén de modo característico, das obrigas de *dereito público*, concretamente das antigas declaracións de *impuestos* dos cidadáns; máis tarde é empregada especialmente para designar as “profesións liberais” no sentido moderno (por exemplo, “*professio bene dicendi*”) e nese estreito espazo cobra unha significación global semellante desde tódolos puntos de vista ao noso termo “profesión” (tamén no sentido máis propio do termo, como cando en Cicerón se di de alguén: “non intelligit quid profiteatur”, no sentido de: “non coñece a súa verdadeira profesión”) aínda que está concibida só na esfera *mundana*, sen ningún tipo de matiz relixioso. Isto é tamén, naturalmente, o que acontece con *ars*, que na época imperial é empregado para designar un “oficio artesanal”. A *Vulgata* traduce as pasaxes do Eclesiástico citadas por *opus*, nun caso, e por *locus*, no outro (v. 21), que neste caso significaría algo así como “posición social”. Nas linguas románicas só o español *vocación*, no sentido de “chamada” interior a algo encomendado pola autoridade eclesiástica, ten un matiz que corresponde en parte a unha acepción da palabra en alemán, pero nunca é empregado como profesión no sentido exterior. Nas traducións da Biblia a linguas románicas o español *vocación*, os italianos *vocazione* e *chiamamento* son empregados no resto dos casos cunha significación equivalente en parte ao uso luterano e calvinista da palabra, que imos expoñer de seguido, só como tradución do neotestamentario “κλήσις”, a chamada do evanxeo á salvación eterna, que a *Vulgata* verte como *vocatio*. *Chiamamento* é empregado neste sentido, por exemplo, na tradución italiana da Biblia do século XV que figura impresa na *Collezione di opere inedite e rare* (Bologna, 1887) a carón de *vocazione*, que empregan as traducións italianas modernas da Biblia. Por contra, as palabras empregadas nas linguas románicas para profesión no sentido exterior de actividade produtiva regular non conteñen basicamente –como resulta do material lexical e dunha amable e profunda exposición do meu prezado amigo profesor Baist, de Friburgo–, en xeral, ningún trazo de carácter relixioso, tanto as que teñen na súa orixe un certo matiz ético como as derivadas de *ars*, *professio* e *implicare*. As pasaxes do Eclesiástico citadas ao inicio nas que Lutero escribe “profesión” [*Beruf*] son traducidas ao francés como *office* (v. 20), *labeur* (v. 21; tradución calvinista), ao español como *obra* (v. 20), *lugar* (v. 21; seguindo a *Vulgata*), ao italiano como *luogo* (traducións antigas, seguindo a *Vulgata*) e *posto* (traducións recentes, protestantes).

\* Os Setenta [na bibliografía especializada: LXX ou *Septuaginta*] denomina a máis antiga e máis sonada tradución grega do Antigo Testamento, que, segundo unha lenda, terían feita en Alexandría de Exipto 72 sabios xudeus nos tempos de Tolomeo II Filadelfos (sec. III-I a C.). [NdoT].

\*\* A Stoa [Στοά], pórtico, galería de columnas con parede de fondo, pola Στοά ποικίλη (pórtico con pinturas), lugar no que se reunía a escola filosófica do mesmo nome (sec. IV-III a C.) fundada por Zenón de Kition. Das tres etapas nas que se soe dividir a evolución do estoicismo, Max Weber refírese a última (Séneca) (sec. I-II d. C.).



non está contida ningunha característica propia, etnicamente condicionada, das linguas xermánicas, como, por exemplo, a expresión dun “espírito de pobo xermánico”, senón que a palabra, no seu sentido actual, ten a súa orixe nas *traducións da Biblia e*, concretamente, no espírito do tradutor, non no espírito do rextor orixinal<sup>64</sup>. Parece que é empregada por primeira vez no preciso sentido actual na tradución da Biblia de Lutero nunha pasaxe do Eclesiástico (11, 20-21)<sup>65</sup>. A partir de aquí adquiriu moi rapida-

---

Para os estoicos a única fonte da felicidade reside na harmonía coa natureza, na obediencia á lei divina e á razón que a formula. A súa forma é a virtude, que se pode obter por medio da superación dos desexos e dos afectos (*ἀπάθεια*). O *λόγος*, principio reitor universal, é o fundamento da doutrina política e do dereito (dereito natural). [NdoT].

<sup>64</sup> [39] Por contra, a *Confesión de Augsburgo*\* contén o concepto só parcialmente desenvolvido e implícito. O seu art. 16 (v. edic. de Kolde, p. 43) ensina: “Pois o evanxeo... non vai contra o goberno mundano, contra a orde civil e o matrimonio, senón que quere que se respecte todo isto como disposición divina e que neste estado cada un, segundo a súa profesión [Beruf, NdoT], faga proba de amor cristiano e de rectas e boas obras” (O texto latino só di: “et in talibus ordinationibus exercere caritatem”; *Ibid.*, p. 42). A conclusión, tirada desta pasaxe, de que se ten que obedecer á autoridade, mostra que, polo menos *en primeiro lugar*, se pensa na profesión como ordenamento *obxectivo*, no sentido de “κλήσις” de 1 Cor 7,20. O art. 27 (Cfr. Kolde, p. 83 ao final) só fala de “profesión” (en latín: *in vocatione sua*) en asociación cos estamentos ordenados por Deus: párrocos, autoridades principescas e señoriais, etc. E, ademais, en alemán só figura na versión do Libro das Concordias [*Konkordienbuch*], mentres na edición princeps alemá falta a frase de referencia.

Só no art. 26 (v. Kolde, p. 81) se emprega a palabra nun sentido que, polo menos, inclúe o concepto actual na expresión “... que a mortificación non debe servir para gañar graza con ela, senón para manter o corpo disposto a fin de que non sirva de impedimento para o que a cada un lle é ordenado segundo a súa profesión (en latín: “*juxta vocationem suam*”).

\* A Confesión de Augsburgo (*Confessio Augustana*) é un escrito doutrinal historicamente fundamental para Igrexa Luterana; foi redactada en latín e alemán por Ph. Melancton e entregada polos representantes protestantes ao emperador Carlos V na Dieta Imperial de Augsburgo (1530). En 28 artigos recóllense os principios de fe e doutrina luteranos e os abusos católicos que estes suprimiran (*Confessio invariata*). Na edición de 1540 introducíronse modificacións, por exemplo, en materia eucarística acordadas por Calvino e Lutero (*Confessio variata*). [NdoT].

<sup>65</sup> [40] A palabra “profesión” [Beruf, NdoT], no sentido *secular* que hoxe se lle dá, non aparece con anterioridade á Biblia de Lutero en ningunha das linguas que agora a teñen (holandés “beroep”, inglés “calling”, danés “kald”, sueco “kallelse”), como os dicionarios o evidencian e os meus colegas, señores Braune e Hoops me confirman coa súa maior amabilidade. Todas as palabras *homófonas* con “profesión” [Beruf, NdoT] do alto alemán medio, do baixo alemán medio e do holandés medio significan “*chamada*” [Ruf, NdoT], no seu sentido alemán actual, incluíndo especialmente tamén na Baixa Idade Media o “chamamento” (*Berufung*, no sentido de “vocación”) dun candidato a un beneficio eclesiástico por parte dos titulares do dereito de provisión, un caso especial que tamén soe ser destacado polos

dicionarios das línguas escandinavas. Tamén Lutero emprega a palabra ocasionalmente nesta última acepción. Pode que este emprego especial da palabra teña favorecido o seu cambio de sentido, mais, con todo, a creación de concepto moderno de profesión procede, mesmo lingüisticamente, das traducións da Biblia, concretamente das *protestantes*. Por outra banda, só en Tauler (†1361) se atopan uns primeiros rudimentos, que se mencionarán máis adiante.

Lutero traduce por “profesión” dous conceptos de entrada completamente diferentes: *En primeiro lugar*, a “κλήσις” paulina, no sentido da chamada por Deus á salvación eterna; é o caso de 1Cor

1, 26; Ef 1, 18; 4, 1 e 4; 2Tes 1, 11; Heb 3, 1 e 2Pe 1, 10. En todo estes casos trátase do concepto *puramente* relixioso da chamada que é feita por Deus a través do evanxeo anunciado polos apóstolos e aquí o concepto “κλήσις” non ten nada que ver con “profesións” seculares no sentido actual. As biblias alemás anteriores a Lutero poñen neste caso “chamadas” [ruffunge, NdoT] –por exemplo, todos os incunables da biblioteca universitaria de Heidelberg– e empregan, ademais, “solicitados por Deus” [von Gott gefordert, NdoT] en lugar de “chamados por Deus” [von Gott geruffet”, NdoT]. Pero, *en segundo lugar*, Lutero traduce –como xa mencionamos anteriormente– as palabras do Eclesiástico reproducidas máis arriba: “έν τῷ ἔργῳ καλαιώθητι” e “και ἔμμενε τῷ πόνεῳ σου” por “persevera na túa profesión” e “mantente na túa profesión” en vez de “mantente no teu traballo” e as traducións católicas da Biblia posteriores (autorizadas) –por exemplo, a de von Fleischütz; Fulda, 1781) seguirono neste punto (e tamén nas pasaxes neotestamentarias). A tradución de Lutero nesta pasaxe do Eclesiástico é, polo que a min me alcanza, o *primeiro caso* de emprego da palabra “profesión” no modo pleno do vocabulo secular de hoxe. Neste sentido a palabra non existía con anterioridade, como xa mencionamos, nin sequera –ata onde eu podo saber– na boca dos máis antigos tradutores da Biblia ou predicadores. As biblias alemás anteriores a Lutero na pasaxe do Eclesiástico traducen “obra” [Werk, NdoT]. Berthold de Ratisbona\* nos seus sermóns, onde nós falaríamos de “profesións”, emprega a palabra “traballo” [Arbeit, NdT]. O modismo é, xa que logo, o mesmo da Antigüidade. A primeira pasaxe que até agora coñezo na que non se emprega “profesión” [Beruf, NdoT], senón “chamada” [Ruf, NdoT] –como tradución de κλήσις– para o traballo puramente secular, atópase no sermón de Tauler sobre Ef 4 (ed. de Basilea, f. 117 v) que trata do traballo dos labregos que van “estender esterco”: pórtanse a miúdo mellor “pois seguen (máis) sinxelamente a súa profesión caos clérigos que non atenden a súa”. A palabra non entrou neste sentido na lingua profana; malia o uso lingüístico de Lutero oscilar inicialmente (v. *Luthers Werke*, ed. de Erlangen 51, 51) entre “chamada” [Ruf, NdoT] e “profesión” [Beruf, NdoT], non é totalmente segura unha influencia directa de Tauler, aínda que, por exemplo, en “*A liberdade dun cristián*” encóntranse varias resonancias precisamente deste sermón de Tauler, pois, efectivamente, Lutero non empregou nun pimeiro momento a palabra, coma Tauler, nun sentido exclusivamente *secular*. (Isto contra Denifle, *Luther*, p. 163).

É algo manifesto que, se deixamos a un lado a chamada de atención de carácter xeral sobre a confianza en Deus, o consello do Eclesiástico non contén nin a máis pequena relación cunha *avaliación* especificamente relixiosa do traballo “profesional” e o termo “πόνος” (fatiga) contén máis ben o oposto a esta avaliación. O que di o Eclesiástico correspóndese simplemente coa advertencia do salmista (Sal 37, 3): “Vive na terra e *aliméntate honradamente*”, o que se manifesta tamén coa máxima claridade na súa xustaposición coa advertencia: (v. 20) de non tomar como modelo a maneira de buscaren a riqueza os que carecen de Deus. A ponte entre aquelas dúas utilizacións aparentemente tan heteroxéneas da palabra “profesión” en Lutero é construída por unha pasaxe de 1Cor e pola súa tradución.

O contexto completo no que esta pasaxe se atopa en Lutero (nas edicións correntes modernas) é o seguinte: 1Cor 7, 17: “... que cadaquén viva conforme o Señor lle asignou ... (v.18) Que a chamada o colleu circuncidado? Non o disimule. Que a chamada o colleu incircunciso? Non se circuncide (v.10) Nada vale a circuncisión. O que vale é cumprir os mandamentos. (v.20) Que cadaquén siga na profesión na que foi chamado (εν τη κλήσει ἣ ἐκλήθη, segundo me di o geheimrat Sr. A. Merx, un claro hebraísmo; na Vulgata: in qua vocatione vocatus est).

(v.21) Que te chamaron sendo escravo? Non teñas pena. E, aínda que poidese facerte libre, mellor aproveita a túa condición. (v.22) Porque aquel a quen, sendo escravo, chamou o Señor, é liberto do Señor. Igualmente, aquel a quen chamou sendo libre é escravo de Cristo. (v.23) Mercáronvos a bo prezo: non vos fagades escravos dos homes. (v.24) Irmáns, que cadaquén siga ante Deus no estado en que o chamaron". No verso 29 segue a advertencia de que "o tempo é breve", á que seguen as coñecidas instrucións motivadas por expectativas escatolóxicas (v.31), de ter as mulleres coma se non se tivesen, de mercar coma se non se fose propietario do mercado, etc. Lutero, seguindo as versións alemás antigas, en 1523, na súa esexese deste capítulo, no verso 30 aínda traducira κλήσις por "chamada" (*Luthers Werke*, ed. de Erlangen, 51, 51) e naquel tempo interpretáaa como "estado" [*Stand*, NdoT].

De feito, é evidente que a palabra κλήσις nesta pasaxe, e non só nela, corresponde bastante ben, polo menos de xeito aproximativo, ao latino *status* e ao noso *Stand* (estado matrimonial, estado de servidume, etc.). Esta palabra (pola súa raíz relacionada con ἔκκλησις, "assemblea convocada") nun significado que, polo menos, fai lembrar aquel que na literatura grega só se atopa unha vez –dentro dos límites do material lexicolóxico–, nunha pasaxe de Dionisio de Halicarnaso, na que se corresponde coa palabra latina *classis* (un empréstito do grego co sentido de "a convocada" [*einberufene*] sección dos cidadáns). Teofilacto (sec. 11-12) interpreta así 1Cor 7, 20: ἐν οἷῳ βίω ἐν οἷῳ τάγματι καὶ πολιτεύματι (o meu colega Sr. Deissman reclamou a miña atención sobre esta pasaxe). En calquera caso, a palabra κλήσις tampouco equivale nesta pasaxe á nosa "profesión" actual.

Lutero, porén, e na exhortación de motivación escatolóxica a que cadaquén siga no seu estado traducira κλήσις por "profesión", máis tarde, ao escribir a versión dos apócrifos, tamén traduciu πόνος por "profesión" por ver no tradicionalista e anticrematisticamente motivado consello do Eclesiástico de que cadaquén se manteña na súa tarefa, pola *semellanza obxectiva* do consello. Entretanto, ou aproximadamente ao mesmo tempo, en 1530, na Confessio Augustana fora establecido o dogma sobre a inutilidade da superación católica da moralidade intramundana, empregando no texto a expresión "a cadaquén segundo a súa profesión" (v. nota precedente). Isto sobrancea na tradución de Lutero a carón daquel aprezo, que se estaba reforzando precisamente ao comezo dos anos trinta, da *santidade* do ordenamento no que cadaquén está posto en canto individuo e que era unha emanación da súa fe, cada vez máis concretizada, no designio divino absolutamente especial, mesmo nos máis pequenos detalles da vida, pero, ao mesmo tempo, unha tendencia cada vez máis intensa á aceptación dos ordenamentos seculares como inmutables pola vontade de Deus. Efectivamente, mentres Lutero traduce agora πόνος e ἔργον, do Eclesiástico por "profesión", uns anos antes aínda traducira en Proverbios 22, 29 o hebreo מְזַנְזֵן, que, sen ningunha dúbida era o fundamento do πόνος e do ἔργον do Eclesiástico e que se deriva da raíz זָנַן co significado de remitir, enviar, é dicir, do concepto de "misión" e –do mesmo modo cao alemán *Beruf* e os nórdicos *kald* e *kallelse*– procede primordialmente da "profesión" clerical, sendo traducido por "negocio" (nos Setenta: ἔργον, na Vulgata: *opus*, nas biblias inglesas: *bussines* e de xeito equivalente nas traducións nórdicas e en tódalas demais). No plano do contido semántico, a relación de מְזַנְזֵן coa súa raíz conceptual (segundo me informa o Conselleiro Privado Sr. Merx, xa na Antigüidade se interrompera completamente, como é caso, por exemplo, da nosa "profesión" na expresión "estatística das profesións" [*Berufsstatistik*, NdoT].

O concepto de "profesión" xa está introducido no seu sentido actual na literatura non eclesiástica no século XVI. Os tradutores da Biblia anteriores a Lutero empregaran para κλήσις a palabra "chamada" [*Berufung*, NdoT] (é o caso, por exemplo, dos incunables de Heidelberg de 1462-1466 e 1485); a tradución de Ingoldstadt de Johannes Eck de 1537 di: "Na profesión [*Ruf*, NdoT] á que foi chamado [*beruft*, NdoT]. As traducións católicas posteriores seguen case literalmente a Lutero. En Inglaterra, a tradución da Biblia de Wiclef (de 1382) escribe nesta pasaxe *cleping* (termo do inglés antigo que foi substituído máis tarde polo empréstito *calling*), a de Tindall de 1534 imprimelle á idea un xiro secular: *in the same state wherein he was called*, o mesmo cá de Xenebra de 1557. A tradución oficial

mente a súa significación profana actual na fala dos protestantes, mentres que anteriormente non aparecía o máis mínimo indicio deste sentido da palabra na literatura profana protestante e na literatura homilética, polo que se sabe, só se encontra nun místico alemán de recoñecida influencia sobre Lutero.

Así como a significación da palabra (isto, como xeralidade que é, xa debería ser coñecido), tamén a idea é nova e produto da Reforma. Mais non nova coma se na Idade Media non houberse algunhas aproximacións a aquela valoración do traballo diario profano que está presente neste concepto de profesión –disto trataremos máis adiante–, mais, desde logo, nova era ante todo unha cousa: a valoración do cumprimento do deber no seo das profesións profanas como o contido máis elevado en absoluto que a acción moral pode acadar. Isto era o que a consideración de significación *relixiosa* do traballo diario profano tiña como consecuencia necesaria e o que xerou o concepto de profesión. Xa que logo, no concepto de “profesión” exprésase aquel dogma central de todas as “denominacións” protestantes que rexeita a distinción católica dos mandamentos morais cristiáns en “praecepta et consilia” e como único medio de vivir de xeito grato a Deus non recoñece a superación da moralidade intramundana polo ascetismo monacal senón unicamente o cumprimento das obrigas mundanas tal como xorden do posicionamento vital do individuo, que, deste xeito, se converte na “súa” profesión.

Esta idea desenvolveuse en Lutero<sup>66</sup> no curso da primeira década da súa actividade reformadora. Inicialmente recolle

---

de Cranmer de 1539 substituíu *state* por *calling*, mentres que a Biblia de Rheims de 1582 e as biblias de palacio anglicanas da época elisabetiana retomaron de modo característico o termo “vocación”, seguindo á Vulgata. Xa Murray observou atinadamente que a tradución da Biblia de Cranmer é a fonte do concepto puritano de *calling* no sentido de “profesión” co significado de *trade* [oficio, ocupación, NdoT]. Xa a mediados do século XVI aparece *calling* empregado naquel sentido e xa en 1588 se falaba de “*unlawfull callings*” [actividades comerciais ilícitas, NdoT] e en 1603 de “*greater callings*” no sentido de “profesións” máis elevadas, etc. (v. Murray, op. cit.).

\* Berthold de Ratisbona (1210-1272). Frade franciscano, foi predicador moi popular, o primeiro do que se conservan sermóns en lingua vulgar alemá; de aquí a súa significación para Max Weber. [NdoT]

<sup>66</sup> [41] Para o que segue a continuación v. a instrutiva exposición de K. Eger en *Die Anschauung Luthers vom Beruf* (Giessen, 1990) coa posiblemente única eiva que consistiría,

o traballo profano, claramente no sentido da tradición predominantemente medieval, tal como o representa, por exemplo, Tomé de Aquino<sup>67</sup>; este traballo profano, aínda que querido por Deus, é unha parte do mundo das criaturas, é *base natural* imprescindible da vida da fe<sup>68</sup>, en si moralmente indiferente coma

---

coma en case todos os autores de obras sobre teoloxía, nunha análise aínda insuficientemente clara do concepto de *lex naturae*. (V. sobre esta materia E. Troeltsch na súa recensión da *Dogmengeschichte* de Seeberg en: Gött. Gel. Anz., 1902).

<sup>67</sup> [42] Pois, cando Tomé de Aquino\* presenta a división da Humanidade en estamentos e profesións como obra da *providencia* divina, estase referindo ao cosmos obxectivo da sociedade. Porén, que o individuo se dedique a unha determinada profesión concreta (como diríamos nós. El di: *ministerium* ou *officium*), ten o seu fundamento nas *causae naturales*. *Quaest. Quodlibetales*, VII, a. 17 c: "Haec autem diversificatio hominum in diversis officiis contingit primo ex divina providentia, quae ita hominum *status distribuit*, ...secundo etiam ex *causis naturalibus* ex quibus *contingit*, quod in diversis hominibus sunt diversae *inclinationes ad diversa officia* ..." O contraste con respecto ao concepto protestante de profesión (tamén con respecto ao do luteranismo tardío, polo demais tan intimamente emparentado con el, sobre todo na acentuación do elemento providencial) é tan evidente que, de momento, nos podemos dar por satisfeitos con esta cita ao termos que retomar máis adiante esta materia para avaliar o punto de vista católico. Sobre Tomé v. Maurenbrecher, *Thomas von Aquinos Stellung zum Wirtschaftsleben seiner Zeit*, 1898. Por certo, onde Lutero parece coincidir con Tomé en puntos concretos trátase máis ben dunha influencia da doutrina da escolástica en canto tal que de Tomé en especial. Ademais, como demostrou Denifle, parece que Lutero tivo un coñecemento moi escaso de Tomé de Aquino. V. Denifle, *Luther und Luthertum*, 1903, p. 501, e sobre este tema en especial: Köhler, *Ein Wort zu Denifles Luther*, 1904, p. 25 s.).

\* Tomé de Aquino (1224?-1274). Monxe dominico, discípulo de Alberto Magno, docente en París, Roma e Nápoles, considerado o cume da escolástica (doctor communis ou doctor angelicus). Creador da síntese entre a doutrina cristiana e a filosofía de Aristóteles tal como chegou a Europa a través de intermediarios árabes e xudeus. A súa *Summa Theologica* influíu sobre o pensamento cristián occidental durante séculos. Desde unha posición renovadora para o seu tempo achegouse a outras concepcións filosóficas (*Summa contra gentiles*; *Quaestiones disputatae*; *Quaestiones quodlibetales*). Para os efectos deste traballo hanse de ter tamén en conta os seus comentarios da Biblia. [NdoT].

<sup>68</sup> [43] Na obra *Da liberdade dun cristián* [*Von er Freiheit eines Christenmenschen*] temos: 1º, inicialmente, a *dupla natureza* do home é empregada para construír as súas obrigas intramundanas no sentido da *lex naturae* (aquí co significado de orde natural do mundo), consecuencia de que o home está *facticamente* ligado ao seu corpo e á comunidade social (ed. de Erlangen, t. 27, p 188); 2º: nesta situación, se é un cristián crente – esta é unha *segunda* motivación, vinculada coa anterior–, o home tomará a determinación de *retribuír* co amor ao próximo a decisión divina da graza tomada por puro amor (Ibid., p. 196); 3º: con este tan pouco firme engarce entre "fe" e "amor" entrecruzase a vella fundamentación do traballo como medio para outorgar ao home "interior" o dominio sobre o corpo. 4º: por isto o traballo sería –segundo o fio da liña anterior, aquí imponse noutro sentido a idea da *lex naturae* en canto moralidade natural– unha pulsión propia de *Adán*, anterior á caída, que Deus lle infundira e á que el obedecería "por agradar a Deus". 5º e último: (p. 191 e 199), segundo Mateo 7, 18 s. aparece a idea de que o traballo de calidade na profesión é e ten que ser consecuencia da nova vida xerada pola fe, sen que por isto se desenvolvese a partir

o comer ou o beber. Mais a significación da profesión aumenta a medida que se precisa a concretización da idea da “sola fide” nas súas consecuencias e coa contradición, así xerada e progresivamente acentuada, cos “consellos evanxélicos ditados polo demo” dos monxes. A regra de vida monacal non só é agora de toda evidencia completamente carente de valor para a xustificación ante Deus senón que lle parece produto do *desamor* egoísta que fuxe das súas obrigas no mundo. En contraste con isto, o traballo profesional profano resulta ser a expresión externa do amor ao próximo e isto é fundamentado, por certo, dunha maneira altamente espiritualista e en oposición case grotesca coas coñecidas expresións de Adam Smith<sup>69</sup>, en especial pola referencia ao feito de que a división do traballo obriga a cada individuo a traballar para *outros*. Con todo, esta fundamentación, basicamente escolástica, axiña desaparece, permanecendo, acentuada con énfase crecente, a referencia ao cumprimento das obrigas profanas, como *única* vía de agradar a Deus en calquera circunstancia, como *única* vontade de Deus, ademais da igualdade antes Deus do valor de toda profesión lícita<sup>70</sup>.

---

daquí a idea calvinista da “acreditación”. A poderosa disposición de ánimo que alimenta esta obra explica a utilización de elementos conceptuais heteroxéneos.

<sup>69</sup> [44] “Nós non esperamos que o noso xantar nos veña da benevolencia do carniceiro, do panadeiro ou do cervexeiro, senón da súa preocupación polo seu propio proveito; non apelamos ao seu amor ao próximo, senón ao seu egoísmo e sempre lles falamos unicamente do seu beneficio e non das nosas necesidades” (*Wealth of Nations* I, 2)

<sup>70</sup> [45] “Omnia enim per te operabitur (Deus), mulgebis per te vaccam et servilissima quaeque opera faciet, ac maxima pariter et minima ipsi grata erunt.” (Exese do libro da Xénese, *Op. lat. Exeg.* Ed. Elsparger, VII, 213). A idea atópase con anterioridade a Lutero en Tauler, que, en principio, aquípara polo seu valor a “chamada” [*Ruf, NdoT*] espiritual e a profana. A oposición ao tomismo é compartida pola mística alemá e por Lutero. Esta idea maniféstase no feito de que Tomé –concretamente para salvar o valor moral da contemplación, mais tamén desde a posición do frade mendicante– se viu obrigado a interpretar a frase de Paulo “quen non traballe, que non coma” de tal xeito que o traballo, que *lege naturae* é indispensable, lle estaría imposto ao home en canto *especie*, mais non a cada home concreto. A gradación na *avaliación* do traballo, empezando polas *opera servilia* dos *campesíños* e seguindo en sentido ascendente, e algo que está relacionado co carácter específico das ordes mendicantes, vinculadas por razóns materiais á *cidade* como domicilio, que era algo alleo por igual tanto para os místicos alemáns coma para o Lutero fillo de *campesíños*, que, ao compartiren unha *mesma* avaliación das profesións, destacaban a *estrutura estamentaria* como querida por Deus. V. as pasaxes decisivas de Tomé en Maurenbrecher, *Thomas von Aquinas Stellung zum Wirtschaftsleben seiner Zeit* (Leipzig, 1898, p. 65 s.).

Está fóra de toda dúbida, e pódese considerar arestora un lugar común, que esta cualificación moral da vida profesional profana é unha das aportacións máis ricas de consecuencias da Reforma e en especial de Lutero. Mais, á hora de buscar un modo de representar en concreto a significación práctica desta aportación, en xeral o sentimento escuro impónse sobre a percepción clara.

En primeira lugar, non é preciso facer constar que non é posible considerar a Lutero emparentado internamente co “espírito capitalista” no sentido que nós asociamos aquí con esta expresión. Os mesmos círculos eclesiásticos que adoitan celebrar máis encomiasticamente aquel “feito” da Reforma non son hoxe amigos do capitalismo en ningún sentido. E aínda o mesmo Lutero tería rexeitado, sen ningunha dúbida, toda relación cunha mentalidade coma a que se manifesta en Franklin. Certamente, a este respecto non se deben presentar aquí como síntoma as súas queixas de fronte aos grandes comerciantes, os Fugger<sup>71</sup> e outros, pois a loita contra a posición, de dereito ou de feito, *privilexiada* dalgunhas grandes compañías comerciais concretas dos séculos XVI e XVII pódese comparar, como moito, coa campaña moderna contra os trusts e, como no caso destes, non é en si a expresión dunha mentalidade tradicionalista. Tamén Cromwell, despois da batalla de Dunbar<sup>72</sup> (setembro

---

<sup>71</sup> [46] Con respecto aos Fugger\* di que non pode “haber xustiza nin respecto de Deus, se no curso da vida dun home fose posible xuntar unha morea de bens tan grande, propia dun rei”. Isto é, na súa esencia, desconfianza campesiña diante do capital. Do mesmo xeito, tamén é moralmente grave para el (*Gran sermón sobre a usura*; ed. de Erlangen, t. 20, p. 109) a compra de rendas “porque é unha cousa nova, inventada á présa”, é dicir, porque lle é completamente inintelixible desde o punto de vista económico, do mesmo xeito ca o comercio á prazo, por exemplo, o é para o empresario moderno.

\* Os Fugger, unha familia suevo-bávara establecida en Augsburg, de renome desde os tempos de Jakob I (+1469), foron comerciantes e banqueiros de dimensión internacional. Financiaron a casa de Habsburgo (Maximiliano I, Carlos V, Fernando I, Felipe II), e a papas, entre outros. Jakob II O Rico financiou a elección de Carlos V a emperador do Imperio Xermánico (1519); o seu sobriño Anton obtivo privilexios comerciais no Novo Mundo. Aínda hoxe é popular en Alemaña a expresión “rico coma un Fugger”. [NdoT].

<sup>72</sup> A batalla de Dunbar (1650) tivo lugar perto da pequena cidade escocesa do mesmo nome na que as tropas inglesas de Oliver Cromwell derrotaron ás escocesas dirixidas por David Leslie [NdoT].

de 1650), escribiu ao Parlamento Largo: “Por favor, eliminade os abusos de todas as profesións e, se hai un que fai pobres a moitos para enriquecer a poucos, non é cousa boa para a comunidade, mais, malia isto, aínda o imos atopar noutro lugar ben imbuído daquela mentalidade especificamene “capitalista”<sup>73</sup>. Xa moito menos ambiguamente aparecen as numerosas manifestacións de Lutero contra a usura e a percepción de xuros, sobranceiramente a súa relativamente “anticuada” (en relación coa escolástica tardía e desde o punto de vista “capitalista”) concepción da esencia do lucro capitalista<sup>74</sup>. Como é natural, é especialmente relevante aquí o argumento da improdutividade do diñeiro, xa superado por Antonino de Florencia. Neste punto non temos que entrar en pormenores, pois xa, de modo especial, a idea de profesión no sentido *relixioso* era susceptible de variacións nas súas configuracións de cara ao comportamento intramundano. A autoridade da Biblia, da que Lutero quería derivar aquela idea, era, en suma, máis favorable á súa orientación

---

<sup>73</sup> [47] Podemos explicar de modo provisorio o que se entende por este modo de pensar tomando como exemplo o manifesto aos irlandeses co que Cromwell iniciou en xaneiro de 1650 a súa guerra de aniquilación contra estes, que era, ademais, a súa resposta aos acordos de Clonmacnoise do clero (católico) irlandés de 4 e 13 de decembro de 1649. As frases centrais din: “Englishmen had good inheritances (en Irlanda) which many of them *purchased with their money...they had good leases from Irishmen for long time to come, great stocs 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, though commerce an traffic, that which was in the nation's 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.*” Este manifesto, que recorda editoriais de prensa do tempo das guerras dos boers, non é característico, porque nel o “interese” capitalista se presenta como fundamento de dereito da guerra –isto podería certamente ter sido empregado tamén como argumento, por exemplo, nunha negociación entre Venecia e Xénova sobre a dimensión da súa esfera de intereses no Oriente–; por contra, o específico deste texto consiste en que Cromwell –como calquera coñecedor do seu carácter sabe co máis profundo convencemento subxectivo– de fronte aos mesmos irlandeses fundamenta a lexitimación moral do sometemento destes, invocando a Deus, na circunstancia de que o capital inglés formara aos irlandeses para o traballo. O manifesto está publicado, ademais de en Carlyle, en extracto na *History of the Commonwealth* de Gardiner, t. 1, p. 163 s. (publicado e analizado) e en tradución alemá pódese encontrar no *Cromwell* de Hömig.

<sup>74</sup> [48] Non é este aínda o lugar para expoñer isto máis polo miúdo. V. os autores citados na nota 68 [50].



tradicionalista. De modo especial o Antigo Testamento, que só coñecía a *superación* da mentalidade intramundana na forma de propostas ascéticas concretas, deu corpo dun modo estritamente tradicional a unha idea relixiosa similar: que cadaquén se manteña no seu “alimento” e deixe que os impíos busquen o lucro. Este é o sentido de tódalas pasaxes que tratan directamente da acción no mundo. O primeiro que a este respecto se sitúa en parte (se ben non de xeito radical) noutro terreo é o Talmud. A posición persoal de Xesús está caracterizada polo “danos hoxe o noso pan de cada día” na súa pureza clásica e polo engadido do rexeitamento radical do mundo, que, tal como ficou expresado no “μαμωνᾶς”, excluía toda vinculación *directa* con el da idea moderna de profesión<sup>75</sup>. A “era apostólica” do cristianismo, que se expresa a través do Novo Testamento, e de modo especial en Paulo, enfróntase á cuestión da vida profesional profana, como consecuencia do marco de expectativas escatolóxicas que enchían a aquelas primeiras xeracións de cristiáns, con indiferenza ou de modo esencialmente tradicionalista: posto que todo o mundo está á espera da chegada do Señor, que cada un se manteña no estamento social e na actividade profana nas que o atopou a “chamada” do Señor e que siga traballando coma antes, evitando así converterse, por pobre, nunha carga para os irmáns e, por outra parte, só se trata dun breve intre. Lutero leu a Biblia a través da óptica do seu momentáneo estado de ánimo xeral, que, ao longo da súa evolución entre aproximadamente 1518 e 1530, non só continuou sendo tradicionalista senón que foi acentuando cada vez máis esta tendencia<sup>76</sup>.

---

<sup>75</sup> [49] V. as observacións de Jülicher a este respecto no seu fermoso libro sobre as “parábolas de Xesús”, t. II., p. 108 s. e 636.

<sup>76</sup> [50] Sobre o que segue véxase de novo, en especial, a exposición de Eger, op. cit. Tamén poderíamos recomendar aquí a fermosa e aínda hoxe non inactual obra de Schneckengerber *Vergleichende Darstellung des lutherischen und reformierten Lehrbegriffs*, Stuttgart, Güder, 1855). Luthard, na súa obra *Ethik Luthers*, na páxina 84 da primeira edición, única que teño ao meu dispor, non traza unha verdadeira exposición desta evolución. V. aínda a *Dogmengeschichte* de Seeberg, t. II, p. 165 ao final. A entrada

Nos primeiros anos da súa actividade reformadora, como consecuencia da súa a valiación exclusivamente criaturística da profesión, predomina nel, en relación co tipo de actividade intramundana, unha *visión* correspondente á indiferenza escatolóxica paulina tal como se manifesta en 1Cor 7<sup>77</sup>: un pódese santificar en calquera estado: no curso da breve peregrinaxe pola vida carece de sentido atribuírlle importancia ao tipo de profesión e a busca dun lucro material superior á necesidade persoal e que, por tanto, só parece posible a costa dos demais, xa por isto mesmo téñ que ser considerada reprobable<sup>78</sup>. Coa súa imbricación progresiva nos asuntos do mundo vai aumentando en paralelo a valoración permanente do significado do traballo profesional. Así, ao mesmo tempo, para Lutero a profesión concreta do individuo vaise volviendo cada vez con máis claridade un mandamento especial de Deus de executar esa función que a vontade divina lle encomendou. E, cando despois das loitas cos “espíritos exaltados” e as revoltas campesiñas a orde *his-*

---

*Beruf* da Realenzyklopädie für protestantische Theologie und Kirche [RE] carece de valor: en vez dunha análise do concepto e da súa xénese contén un gran número de observacións francamente superficiais sobre calquera tema, asuntos femininos e cuestións similares. De entre a bibliografía sobre Lutero no campo da economía política citaremos só o artigo de Schmoller (“Geschichte der nationalökonomischen Ansichten in Deutschland während der Reformationszeit”, *Zeitschrift f. Staatsw.* XVI, 1860), a obra premiada de Wiskemann (1861) e o traballo de Frank G. Ward (*Darstellung und Würdigung von Luthers Ansichten vom Staat und seinen wirtschaftlichen Aufgaben*, Konrads Abhandlungen, XXI, Jena, 1898).

<sup>77</sup> [51] En 1523 (*Luthers Werke*, ed. de Erlangen, t. 51, p. 1 s.) na súa esexese do capítulo 7 da primeira carta aos Corintios Lutero interpreta aínda a idea da “liberdade de toda profesión” ante Deus, no sentido desta pasaxe, de modo que con ela 1) A *reglamentación dos homes* (votos monacais, prohibición dos matrimonios mixtos, etc.) puidese ser rexeitada, 2) incúlcase aquí o (para Deus indiferente) cumprimento das obrigas intramundanas adquiridas ante os demais como precepto do *amor ao próximo*. En realidade, nas diversas explicacións características (por ex. nas pp. 55 e 56), trátase, sen dúbida, do dualismo da *lex naturae* de fronte á xustificación ante Deus.

<sup>78</sup> [52] V. a pasaxe de *Kaufhandlung und Wucher* (1524) que Sombart con razón antepuxo como lema á súa exposición do “espírito artesán”: “Por isto te has de esforzar: en non buscar en tal comercio outra cousa ca túa xusta mantenza; despois en sumar e calcular sustento, esforzo, traballo e perigo e despois en poñer a mercadoría mesma, subila ou baixala, de xeito que por este traballo e esforzo teñas unha recompensa”. O principio está claramente formulado en sentido tomista.

tórica obxectiva na que o individuo está posto por Deus é para Lutero, cada vez máis, emanación directa da vontade divina<sup>79</sup>, a acentuación, cada vez máis forte, do providencial, tamén nos procesos concretos da vida, vai cobrando con frecuencia crecente unha coloración tradicionalista equivalente á idea do (pre)destino: por principio, o individuo ten que permanecer na profesión e no estamento nos que xa Deus o puxo e manter as súas aspiracións terrenais dentro das barreiras desta súa posición dada na vida. Se nun primeiro momento o tradicionalismo económico era o resultado da indiferenza paulina, máis tarde é, xa que logo, o froito da fe, que se vai volvendo cada vez máis intensa, na providencia<sup>80</sup>, que identifica a obediencia incondicional antes Deus<sup>81</sup> coa submisión incondicional na situación dada. Deste xeito, Lutero non chegou nin de lonxe a propoñer unha interrelación do traballo profesional cos principios relixiosos<sup>82</sup> sobre unha base radicalmente nova ou de carácter funda-

---

<sup>79</sup> [53] Xa na carta a H. v. Sternberg, na que lle dedica en 1530 a esexese do salmo 117, o estamento da (baixa) nobreza figura, malia a súa corrupción moral, como fundado por Deus (*Luthers Werke*, ed. de Erlangen, t. 40, p. 282 ao final). Desta carta despréndese con claridade a importancia decisiva que as revoltas de Münzer tiveran para o desenvolvemento desta concepción (p. 282, ao principio). V. tamén Eger, op. cit., p. 150.

<sup>80</sup> [54] Tamén na interpretación do salmo 111, vv. 5 e 6 (*Luthers Werke*, ed. de Erlangen, t. 40, p. 215 s.) foi tida en conta, como punto de partida, a polémica contra a tese da superación da orde temporal polos conventos, etc. Mais agora a *lex naturae* (en contraste co dereito positivo, tal como o “fabrican” os emperadores e os xuristas) é absolutamente idéntica coa “xustiza de Deus”: é unha creación de Deus e abrangue de modo especial a estrutura *estamentaria* do pobo (p. 215, par. 2, ao final), onde só é nidiamente subliñada a equivalencia dos estamentos ante Deus.

<sup>81</sup> [55] Tal como é ensinado de xeito especial nos escritos *Von Konzilien und Kirchen*, de 1539 e *Kurzes Bekenntnis vom heiligen Sakrament*.

<sup>82</sup> [56] A seguinte pasaxe de *Von Konzilien und Kirchen* (1539; edic. de Erlangen, t. 25, p. 376 ao final) permite ver con claridade como a idea de *acreditación*, para nós tan importante e absolutamente central para o calvinismo, para Lutero permanece nun segundo plano: “Ademais destes sete elementos principais” (polos que se recoñece a verdadeira Igrexa) “hay agora máis signos externos polos que se recoñece a verdadeira santa Igrexa de Cristo ... se non somos impúdicos e bébedos, orgullosos, soberbios, ostentosos, senón castos, honestos, sobrios ...” Estes sinais non son para Lutero tan seguros coma “os de alá arriba” (doutrina pura, oración, etc.) “porque tamén moitos pagáns practicaron estas obras e a miúdo parecen mesmo máis santos ca cristiáns”. Calvin, como aínda exporemos máis adiante, non tiña persoalmente un posicionamento esencialmente diferente, mais si

mental; a pureza da *doutrina* como criterio único e infalible da Igrexa, tal como Lutero sostivo con firmeza crecente despois das loitas dos anos 1520, coutou xa de feito o desenvolvemento de novos puntos de vista no terreo ético.

Deste modo, pois, o concepto de profesión continuou estando xunguido á tradición<sup>83</sup>. A profesión é aquilo que o home ten que aceptar como sometemento a Deus, aquilo ao que se ten que “destinar”; este matiz sobreponse tamén á idea igualmente presente do traballo profesional como unha ou, máis ben, como *a tarefa* posta por Deus<sup>84</sup>. O desenvolvemento do luteranismo ortodoxo reforzou aínda máis este aspecto, no que existe tamén

---

certamente o puritanismo ... En calquera caso, para Lutero o cristián serve a Deus só “*in vocatione*” e non “*per vocationem*” (Eger, pp. 117 ss.). Por contra, precisamente para a idea de *acreditación* (desde logo, máis na súa versión pietista ca na calvinista) atópanse polo menos algúns indicios (por exemplo, na pasaxe de Suso [de Soest, NdoT] citada na *Dogmengeschichte* de Seeberg, p. 195 ao principio, así coma nas palabras de Tauler anteriormente citadas), aínda que desde unha óptica puramente psicolóxica.

<sup>83</sup> [57] O seu posicionamento definitivo está sen dúbida recollido nalgunhas exposicións da esexese do libro da Xénese (nas “*Opera latina exegetica*”, edición de Elspeger): no vol. IV, p. 109: “*Neque haec fuit levis tentatio, intentum esse suae vocationi et de aliis non esse curiosum ... Paucissimi sunt, qui sua sorte vivant contenti*” ... (Ibid., p. 111) *Nostrum autem est ut vocanti Deo pa-reamus ...* (112) *Regula igitur haec servanda est, ut unusquisque maneat in sua vocatione et suo dono contentus vivat, de aliis autem non sit curiosus*”. Isto correspóndese enteiraamente no seu resultado coa formulación do tradicionalismo en Tomé de Aquino (Th. V, 2 gen 118 art. 1 c): “*Unde necesse est, quod bonum hominis circa ea consistat in quadam mensura, dum scilicet homo ... quaerit habere exteriores divitias, prout sunt necessariae ad vitam ejus secundum suam conditionem Et ideo in excessu hujus mensurae consistit peccatum, dum scilicet aliquis supra debitum modum vult eas vel acquirere vel retinere, quod pertinet ad avaritiam*”. A condición pecaminosa da superación da medida do afán de lucro dada pola necesidade axeitada ao propio estamento é fundamentada por Tomé na *lex naturae*, tal como se manifesta na *finalidade* (ratio) dos bens exteriores e por Lutero no designio divino. Sobre a relación entre fe e profesión en Lutero v. aínda op. cit., vol. VII, p. 225: “... quando es fidelis, tum placent Deo etiam physica, carnalia, animalia officia, sive edas, sive bibas, sive vigiles, sive dormias, quae mere corporalia et animalia sunt. *Tanta res es fides ... verum est quidem, placere Dei etiam in impiis sedulitatem et industriam in officio* [esta actividade na vida profesional é unha virtude *lege naturae*]. Sed obstat incredulitas et vana gloria, ne possint opera sua referre ad gloriam Dei [con resonancias que recordan expresións calvinistas] ... *Merentur igitur etiam impiorum bona opera in ac quidem vita praemia sua* [en contraposición cos “*vitia specie virtutum palliata*” de Agostiño] sed non numerantur, non colliguntur in altro”.

<sup>84</sup> [58] Na postilla sobre a Igrexa [*Kirchenpostille*] (*Luthers Werke*, ed. de Erlangen, t. 10. p. 233, 235 s.) dise: “*Cadaquén* está chamado a algunha profesión. Esta profesión [na p. 236 pon mesmo “*orde*”] ha de ser seguida para así servir a Deus nela. Deus non se alegra polo rendemento senón pola *obediencia* que nel se contém”.

unha compoñente negativa: o abandono da superación das obrigas intramundanas polas ascéticas, aínda que xunguido á predicación da obediencia á autoridade e do destino na situación vital dada, foi nun primeiro momento o seu único froito ético<sup>85</sup>. Como expoñeremos máis adiante<sup>86</sup>, a idea do traballo profesional na súa caracterización luterana xa fora amplamente preparada polos místicos alemáns, en conceto a través da equiparación avaliativa das profesións espirituais e mundanas en Tauler<sup>87</sup> e a minusvaloración das formas tradicionais de ganancia polo traballo<sup>88</sup>, como consecuencia da significación absolutamente decisiva da acollida extáticocontemplativa do espírito divino pola alma. O luteranismo representa mesmo, en certo sentido, un recuamento con relación aos místicos, na medida en que en Lutero (e aínda máis na súa igrexa) as bases psicolóxicas para unha ética profesional racional, enfrontadas ás dos místicos, cuxas consideracións sobre este particular fan recordar a miúdo, por unha parte, a psicoloxía da fe pietista<sup>89</sup> e, en parte, a cuáquera, se volveron moito máis inseguras, precisamente –como aínda amosaremos– *porque* a tendencia cara

---

<sup>85</sup> [59] A isto corresponden os feitos, cando (en *oposición* directa co que máis arriba se dixo sobre o efecto do pietismo no rendemento económico das traballadoras) en ocasións se di de empresarios modernos que, por exemplo, pequenos industriais domésticos de confesión luterana en Westfalia, poñamos por caso, teñen unha mentalidade conservadora moi forte, que se opoñen a remodelar o sistema de traballo (mesmo sen a transición ao sistema fabril), malia o prometedor incremento de beneficio e, como justificación disto, fan referencia ao alén, onde xa se sabe que todo se igualará. Queda así patente que o simple feito de *pertencer a unha igrexa* así como a condición de crente non revisten ningunha importancia esencial para a orientación do modo de vida na súa complexidade: foron sobre todo contidos vitais *máis concretos* os que, polos seus efectos, xogaron un papel na época de formación do capitalismo e, en certa medida, aínda o xogan hoxe.

<sup>86</sup> [60] “Máis adiante” significa en todo este apartado: no curso do seguimento retrospectivo do concepto puritano de profesión unha vez exposto.

<sup>87</sup> Johannes Tauler (1300-1361), monxe dominico estrasburgués e célebre predicador na conca do Rin (Basilea, Estrasburgo, Colonia). Seguindo ao Mestre Eckhart, cultivou un pensamento místico de orientación práctica-ética con elementos voluntaristas. Da súa obra consérvanse sermóns e cartas. [NdoT].

<sup>88</sup> [61] V. Tauler, ed. de Basilea, fol. 161 s.

<sup>89</sup> [62] V. o particularmente impresionante sermón de Tauler en op.cit. e fol. 17, 18 e 20.

á *autodisciplina ascética* lle producía a Lutero desconfianza en canto santidade polo traballo e, por isto, na súa igrexa, se viu forzada a ir retrocedendo progresivamente a un segundo plano.

Así pois, a simple idea de profesión, no sentido de Lutero –e isto, unicamente, é o que se tería que probar aquí–, por canto puidemos ver até agora, era en calquera caso algo de transcendencia só problemática para o que aquí *buscamos*. Con isto non queda minimamente dito que non existise tamén con anterioridade unha significación práctica para os obxectos da nosa consideración da forma luterana de reorganización da vida relixiosa. Temos, con todo, que dicir que non é deducible *inmediatamente* do posicionamento de *Lutero* e da súa igrexa ante a profesión profana e, certamente, tampouco facilmente accesible como podía ser o caso doutras manifestacións do protestantismo. Xa que logo, o máis razoable para nós sería estudar as formas do protestantismo nas que a interdependencia de práctica da vida e pautas relixiosas sexa máis doada de investigar ca no luteranismo. Xa se mencionou máis arriba o papel destacado do calvinismo e das seitas protestantes na historia do desenvolvemento capitalista. Así como Lutero encontrou en Zwingli<sup>90</sup> “outro espírito” vivo diferente do que habitaba nel, do mesmo xeito sucedeu tamén cos seus sucesores intelectuais, en especial dentro do calvinismo. Con razón considerou sempre o catolicismo ao calvinismo como o seu verdadeiro rival. Isto débese, en primeiro lugar, a razóns *políticas*: do mesmo xeito que a Reforma sería inconcibible sen a evolución relixiosa totalmente persoal de Lutero e foi determinada de modo duradeiro no plano intelectual pola súa personalidade, así tamén tampouco a súa

---

<sup>90</sup> Huldrych Zwingli (1484-1531), teólogo, pastor e predicador. Foi influído por Erasmo de R.: defendía un cristianismo baseado na moral e na razón. Apoiándose en Paulo e en Agostiño propuxo a súa propia visión da Reforma, que consideraba a fe como un sinal da xustificación, vía á Igrexa e ao Estado como complementarios. Nisto e na doutrina eucarística difería de Lutero. A partir de 1523 a cidade de Zúric adoptou a reforma de Zwingli, levando adiante moitos cambios na disciplina e no culto. O movemento estendeuse pola Suíza de fala alemá, mais tropezoou cunha forte resistencia, dando lugar a dúas guerras. Na segunda guerra de Kappel caeu Zwingli.

V. E. Egli (ed.) H. Zwingli, *Sämtliche Werke* ; 14 vol.; (1905-1968). [NdOT].

obra tería sido exteriormente duradeira sen o calvinismo. Mais a razón da *común* repugnancia de católicos e luteranos reside tamén fundamentalmente na especificidade do calvinismo. Abonda xa cunha ollada superficial para comprender que se estableceu unha relación entre vida relixiosa e actividade terrena moi distinta da que é característica tanto do interior do catolicismo coma do luteranismo. Isto sobrancea mesmo na literatura que emprega motivos especificamente relixiosos. Tomemos, por exemplo, o final da Divina Comedia, onde o poeta, no paraíso, na súa contemplación plácida e apática dos misterios de Deus, queda sen fala; poñamos agora ao seu carón a conclusión daquel poema que se deu en chamar “a Divina Comedia do puritanismo”. Milton<sup>91</sup>, unha vez descrita a expulsión do paraíso, pecha así o derradeiro canto do “Paraíso perdido”<sup>92</sup>:

---

<sup>91</sup> John Milton (1608-1674). Escritor londinense, considerado un dos máis grandes poetas en lingua inglesa e tamén historiador, erudito, panfletista e publicista ao servizo do parlamentarismo e a comunidade puritana.

Titulado por Cambridge (Magister Artium; 1625-1632), viviu durante seis anos retirado na propiedade de seu pai, para viaxar durante un ano por Italia e Francia, contactando, entre outros, con Galileo Galilei (1638-1639). Á volta do seu *tour* por Italia achegouse á causa puritana, á que serviu até a restauración monárquica. Despois dun tempo como docente particular, asumiu a función de secretario para linguas estranxeiras no Consello de Estado a carón de O. Cromwell. Perdida a vista desde 1652, consagrouse á súa obra literaria, que foi dictando, primeiro a familiares e máis tarde a amanuenses contratados. Versificou en inglés, latín e italiano.

Cos seus escritos Milton loitou pola liberdade civil e relixiosa, defendeu mesmo o divorcio (na hipótese do matrimonio desfeito), defendeu unha educación práctica cultivadora das ciencias naturais, reclamou o dereito fundamental da liberdade de opinión e de prensa, xustificou a revolución republicana e a execución do rei, rexeitou o absolutismo e defendeu a democracia. (*Of Education; Areopagitica*, de 1644; *The Second Defence of the People of England*, de 1654).

Coa restauración de Carlos II foi encarcerado como defensor declarado da Commonwealth of the Puritans (1660) e posto en liberdade ao pouco tempo.

A súa obra máis famosa, o *Paradise Lost* [O paraíso perdido] composta entre 1660 e 1671, trata a materia bíblica do pecado orixinal desde un punto de vista histórico-cósmico e mundano: o home, ente racional e libre, é quen de recuperar o estado de harmonía con Deus. No *Paradise Regained* defende o optimismo da salvación, máis alá do pesimismo da idea da predestinación.

V. F. A. Patterson e o. (ed.), *The Works of John Milton*, 23 vol. (1931-1940); M. Y. Hughes, (ed.), *Complete Poems and Major Prose* (1975).

V. o dito na nota [71] a propósito de John Milton. [NdoT].

<sup>92</sup> Para a versión galega dos versos de J. Milton seguimos o texto original inglés, respectando o espírito da versión alemá que propón Max Weber. [NdoT].

“Viráronse e viron do paraíso  
o Leste, –un intre antes morada feliz–  
de rubras lapas terribles inzado,  
a porta por xigantescas figuras,  
nas mans armas flameantes, cuberta.  
Lentas bágoas esbararon: perlas.  
Mais as meixelas axiña secaron:  
diante deles o grande e largo mundo;  
podían elixir lugar de folgo  
sob a guía da providencia divina.  
Camiñaban con paso incerto e lento,  
da man, xa fóra do Edén, avanzando.

Xa un pouco antes dixéralle Miguel a Adán:

“Agora engade ao saber a acción;  
Despois ponlle fe, virtude e paciencia  
e moderación con aquel amor  
que será prezado por cristiano  
e será alma de toda virtude.  
E este Edén sen pena deixarás;  
levas en ti un moito máis feliz.

Calquera percibe inmediatamente que esta poderosísima expresión do serio espírito de *ledicia mundana* puritana, é dicir, a valoración da vida como *arefa*, sería imposible na boca dun escritor medieval. Porén, tampouco sintoniza co luteranismo como se amosa, por exemplo, nas cántigas corais de Lutero e de Paul Gerhard<sup>93</sup>. No lugar desta sensación imprecisa cómpre agora poñer unha *formulación* algo máis conceptual e preguntarse polas razóns destas diferenzas. A apelación ao “carácter de pobo”<sup>94</sup> non só é en si unicamente un recoñecemento de “*ignorancia*” senón tamén, no noso caso, algo completamente

---

<sup>93</sup> Paul Gerhardt (1607-1676), teólogo luterano, poeta autor de himnos e cancións litúrxicas moi coñecidas nas igrexas luteranas. [NdoT].

<sup>94</sup> *Volkscharakter* [=carácter de pobo, carácter “nacional”] no orixinal. [NdoT].



caduco. Atribuír aos ingleses do século XVII un “carácter de pobo” unitario sería sinxelamente falso desde o punto de vista histórico. “Cabaleiros” e “cabezas redondas”<sup>95</sup> non se percibían a si mesmos simplemente como dous partidos, senón como dúas especies de homes radicalmente distintas e un observador atento tenlles que dar a razón nisto<sup>96</sup>. Mais tampouco é posible atopar unha diferenza de carácter entre os “*merchant adventurers*” ingleses e os antigos mercaderes hanseáticos, como tampouco é posible en absoluto constatar ningunha outra diferenza entre o modo de ser inglés e o alemán ao fin da Idade Media que se poida explicar polas diferenzas nos seus destinos *políticos*. Só o poder dos distintos movementos *relixiosos* –non única, mais sí primordialmente– creou diferenzas que percibimos hoxe.

Por tanto, se, ao estudar as relacións entre a antiga ética protestante e o espírito capitalista, partimos das aportacións orixinais de Calvino, do calvinismo e das seitas puritanas, non se deberá, porén, entender que agardamos atopar nalgún dos fundadores ou representantes destas comunidades relixiosas o espertar daquilo que aquí chamamos o “espírito capitalis-

---

<sup>95</sup> “Rundköpfe” no orixinal; “Roundheads” en inglés: os adherentes ao Partido Parlamentario durante a guerra civil (1642-1651). A denominación seguiu en vixencia moito tempo despois; fai referencia ao pelo moi curto que moitos puritanos levaban en violento contraste coa moda imperante na corte do rei Carlos I; inicialmente foi expresión denigrante, posiblemente empregada por primeira vez en 1641. V. John Rushworth, *Historical Collections of Private Passages of State (1680-1701)*; Richard Baxter, *Reliquiae Baxterianae*; 1696) [NdoT].

<sup>96</sup> [63] Certamente, quen compartise a construción da Historia que facían os *levellers*\* veríase na situación afortunada de reducir todo este fenómeno unha vez máis a diferenzas de raza: os *levellers* crían que, como representantes dos anglosaxóns, defendían o seu *birthright* contra os descendentes de Guillermo o Conquistador e dos normandos.

\* Os *levellers* [niveladores, igualadores], movemento radical xurdido dentro do exército de O. Cromwell a partir de 1647 a raíz das tensións creadas entre a oficialidade e a tropa. En 1647, vencido o exército real no ano anterior, unha asemblea do exército na que dominaron os sectores radicais aprobou o “Agreement of the people” [acordo do pobo], no que se transmitía ao Parlamento o dereito de soberanía, se recoñecía a igualdade de dereitos electorais ao pobo, se prevían eleccións regulares e se recoñecían dereitos básicos, como o dereito de liberdade relixiosa. Os *levellers* acabaron gañando a maioría parlamentaria ao eliminar *manu militari* (1648) toda a oposición presbiteriana, convertindo deste xeito ao Parlamento nun instrumento da revolución puritana [NdoT].

ta”, coma se dalgún xeito fose o obxectivo da súa obra vital. E tampouco podemos dar por suposto que para un calquera deles o afán polos bens terrenais concibidos como *fin absoluto* tivese o peso dun *valor ético*. Mais temos que deixar definitivamente sentada unha cousa: os programas *éticos* de reforma nunca constituíron o núcleo *central* da óptica de ningún dos “reformadores” (entre os que temos que incluír tamén no noso estudo a homes coma Menno<sup>97</sup>, George Fox<sup>98</sup> ou Wesley<sup>99</sup>). Non se trata de fundadores de sociedades para o cultivo da “cultura ética” nin de representantes de programas humanitarios de

---

<sup>97</sup> Menno Simons (1496-1561); teólogo holandés adherido ao movemento basptista (1536). A súa actividade desenvolveuse en Holanda e en Alemaña. Impulsou a ala pacifista dos baptistas mennonitas. Defendía unha fe madura, adulta, que requiría a experiencia da conversión. Entre os principios que defende destacan a pureza doutrinal, o uso espiritual dos sacramentos, o servizo ao próximo, a disposición para o sufrimento, o claro testemuño da fe, a superación da dicotomía Estado-Igrexa, a supresión do bautizo dos nenos, o rexeitamento de toda violencia, a oposición ao servizo militar, ao xuramento e ao divorcio; no terreo da ética propón como modelo o seguimento de Cristo segundo o exemplo do Sermón da Montaña.

Menno Simons non se propuxo fundar unha nova igrexa, cousa que emprenderon os seus seguidores. V. Menno Simons, *Opera omnia theologica* (1681) [NdoT].

<sup>98</sup> George Fox (1624-1691). Predicador e misioneiro inglés, fundador da *Society of Friends* ou cuáqueros. Zapateiro de profesión e de orixe máis puritana ca anglicana, revelou a súa experiencia persoal dunha “luz interior” (*openings*) que para el sería a verdadeira fonte da autoridade por encima dos credos e da escritura: rexeita todo tipo de convencións relixiosas e civís; defendía a predicación dos leigos. En 1652 funda a “Sociedade dos fillos da luz”; algún tempo despois a xente deu en chamar aos seus membros “cuáqueros” (=os que treman ou tremantes) polo carácter estático-entusiástico das súas xuntanzas.

G. Fox sufriu prisión en varias ocasións entre 1649 e 1673. Os cuáqueros foron perseguidos pola lei da monarquía até a Acta de Tolerancia de 1689. Entre 1671 e 1673 G. Fox visitou algunhas colonias inglesas na América do Norte nas que deixou fundacións de comunidades da Sociedade dos Irmáns.

V. *Works of George Fox* (8 vol., 1831) [NdoT].

<sup>99</sup> John Wesley (1703-1791). Teólogo anglicano inglés, predicador, fundador co seu irmán Charles do movemento metodista dentro da Igrexa de Inglaterra. En Oxford (1729) únese a seu irmán, membro da Christ Church; con outros compañeiros crean a “Holy Church”; pola súa énfase no estudo e nas devocións metódicos foron chamados “metodistas”. Intensifican a súa actividade social, caritativa. Disolto o grupo, os dous irmáns inician na colonia de Xeorxia unha experiencia misioneira que fracasou aos dous anos. A partir de 1738 J. Wesley tomou contacto cos Irmáns Moravos. As lecturas de Lutero sobre as cartas de Paulo convénceno da salvación pola fe. En 1743 publicou as súas “normas” para as igrexas metodistas nas que recolle a predicación itinerante dos leigos. En 1784 proclama a súa independencia operativa total da Igrexa de Inglaterra.

V. *Union Catalogue of the Publications of John and Charles Wesley* (1966) [NdoT].

reforma social ou de ideais culturais. A *salvación das almas*, e unicamente esta, constitúe o eixo central da súa vida e da súa acción. Os seus obxectivos éticos e os efectos prácticos da súa doutrina teñen, todos, o seu fundamento aquí e son *consecuencia* de motivos puramente relixiosos. Xa que logo, nós non temos que partir do feito de que os efectos culturais da Reforma foron en boa parte –se cadra, mesmo de modo predominante– consecuencias imprevistas e na práctica *involuntarias* do traballo dos reformadores, a miúdo moi alonxadas e mesmo opostas a todo o seu pensamento.

Por tanto, as análises que seguirán a continuación poden, pola parte que modestamente lles toca, significar unha contribución á representación da maneira na que as “ideas” actúan na Historia. Deste preciso obxectivo derívase o dereito a recollelas nesta revista<sup>100</sup>, que, de acordo co seu programa, non se ocupa en xeral da temática histórica pura. Mais, para evitar xa de entrada que xurdan malentendidos sobre o sentido que aquí se lle dá a esta actuación efectiva de motivos puramente ideais, permítaseme, como conclusión desta longa e pesada exposición, formular algunhas suxestións.

Nestes estudos non se trata en ningún caso –permítaseme observalo expresamente– de facer a tentativa de avaliar en ningún sentido o contido intelectual da Reforma, tanto na dimensión socialpolítica como na relixiosa. Polo que se refire aos nosos obxectivos, aquí enfrontámonos con aspectos da Reforma que á conciencia relixiosa lle parecen francamente periféricos ou directamente superficiais, xa que o que se pretende é simplemente facer ver cun pouco máis de claridade a influencia que as motivacións relixiosas exerceron sobre o tecido evolutivo da nosa cultura moderna formada a partir de innumerables motivos históricos concretos. Preguntamos simplemente qué elementos compoñentes de certos contidos característicos desta cultura se

---

<sup>100</sup> O *Archiv für Sozialwissenschaften und Sozialpolitik* [NdoT].

poderían, por exemplo, *atribuír* á influencia da Reforma como causa histórica. É certo que, ao facelo, temos que desprendernos da idea de que a Reforma podería ser deducida, como froito necesario da evolución histórica, partindo de certos cambios económicos. Para que as igrexas neonatas fosen quen de continuar existindo foi precisa a acción combinada dun número incalculable de circunstancias históricas que non só non obedecen a ningunha “lei”, senón que nin sequera se encadran dentro de ningún tipo de teoría económica, nomeadamente dentro de ningún proceso político. Por outra banda, porén, non é preciso en ningún caso refutar unha tese tan insensatamente doutrinaria coma aquela que defende que o “espírito capitalista” —sempre no sentido provisorio que se lle da aquí a este termo— ou mesmo o capitalismo en absoluto unicamente *poden* xurdir como emanación de determinadas efectos da Reforma. Xa o feito de que certas *formas* do mecanismo comercial capitalista son considerablemente máis antigas ca Reforma sería un impedimento para unha tese destas características. Por contra, a única cousa que é preciso comprobar é *se* existiron influencias relixiosas, e en qué medida, que participaron *realmente* na caracterización cualitativa e na expansión cuantitativa daquel “espírito” polo mundo e qué *aspectos* concretos da cultura capitalista se derivan delas. Por tanto, ante o enorme embrullo de influencias recíprocas entre as bases materiais, as formas políticas e de organización social e o contido espiritual das épocas culturais reformadoras, só se pode proceder dun modo: investigando antes de nada se e en qué puntos é posible detectar determinadas *afinidades electivas* entre certas formas da fe relixiosa e da ética profesional. Explicítanse así, ao mesmo tempo, na medida do posible, o modo e a orientación xeral nos que, como consecuencia destas afinidades electivas, o movemento relixioso exerceu un efecto sobre o desenvolvemento da cultura material. Só entón será posible avaliar ata qué punto contidos culturais modernos deben ser atribuídos, na dimensión da súa formación histórica, a aqueles motivos relixiosos ou ben a outros.

## II A IDEA DE PROFESIÓN DO PROTESTANTISMO ASCÉTICO

### **Sumario: 1. Os fundamentos relixiosos do protestantismo ascético 2. Ascetismo e capitalismo**

#### 1

Os representantes do protestantismo ascético (no sentido que aquí lle damos a esta expresión) son esencialmente catro: 1) O calvinismo na forma que adquiriu nos principais territorios nos que dominou, en especial no curso do século XVII; 2) O pietismo; 3) O metodismo; 4) As seitas xurdidas do movemento baptista<sup>101</sup>. Ningún destes movementos se atopaba de modo definitivo en situación de separación conflitiva dos restantes e tampouco a separación das igrexas reformadas non ascéticas foi executada de xeito radical. O metodismo xurdiu inicialmente a mediados do século XVIII no seo da igrexa oficial de Inglaterra e, segundo a intención dos seus fundadores, non pretendía tanto constituír unha igrexa como espertar o espírito ascético no interior da antiga; no curso do seu desenvolvemento, en especial da súa propagación en América, foi separado da Igrexa Anglicana. O pietismo agromou inicialmente no terreo do calvinismo en Inglaterra e, sobre todo, en Holanda; mantívose xunguido á ortodoxia por cambios practicamente imperceptibles e, máis

---

<sup>101</sup> [64] Non tratamos o zwinglianismo separadamente, porque, despois dunha breve e sólida posición de poder, foi perdendo rápidamente importancia. O "arminianismo", cuxa particularidade dogmática consistía no rexeitamento da doutrina da predestinación na súa expresión rixida, está constituído como seita en Holanda e nos Estados Unidos de América e non reviste interese para nós neste capítulo. A súa doutrina dogmática obtivo o recoñecemento dentro da Igrexa Anglicana e na maior parte das denominacións metodistas.

tarde, contra a fin do século XVII, efectuou a súa entrada no luteranismo, grazas ao traballo de Spener, sobre fundamentos dogmáticos en parte novos; sobrevivíu en forma de movemento *dentro* da Igrexa e só a corrente herrenhuteriana, vencellada a Zinzendorf, condicionada por ecos husitas e influencias calvinistas sobre a comunidade das Irmandades Moravas, se viu forzada, contra a súa vontade, a crear unha forma particular de seita, de modo similar ao metodismo. O calvinismo e o baptismo, nos primeiros tempos do seu desenvolvemento, estiveron estritamente separados e enfrontados, mais achegáronse moito entre sí no baptismo de finais do século XVII e a transición entre eles xa era gradual nas seitas independentistas de Inglaterra e Holanda nos primeiros anos dese século. Como se aprecia no caso do pietismo, tamén a transición ao luteranismo foi paulatina e o mesmo sucede entre o calvinismo e a Igrexa Anglicana, achegada ao catolicismo polo seu carácter externo e polo espírito dos seus adeptos máis consecuentes. Aquel movemento ascético que, no sentida máis largo desta polisémica palabra, se chamou “puritanismo”<sup>102</sup>, atacou, coa masa dos seus militantes e, sobre todo, por medio dos seus defensores máis consecuentes, os fundamentos do anglicanismo, aínda que neste caso os contrastes tamén se foron acentuando ao longo da confrontación. Malia, de momento, deixarmos completamente a un lado as cuestións de carácter normativo e organizativo, que non nos interesan aquí, a situación segue sendo, e precisamente por isto aínda máis, exactamente a mesma. As disputas dogmáticas, mesmo as máis importantes, como as que trataban sobre a predestinación ou a doutrina da xustificación, desembocan

---

<sup>102</sup> [65] Sobre o desenvolvemento do concepto de “puritanismo” v., a modo de representación, o traballo de Andrer Sanford en *Studies and Reflections of the Great Rebellion*, p. 65 s. Empregamos aquí a expresión, cando chegamos a facelo, sempre no sentido que tomou na lingua popular do século XVII: os movementos relixiosos de orientación ascética en Holanda e Inglaterra, sen distinción de programas de confesionalidade relixiosa e de dogmas, é dicir, incluíndo aos “independentes”, aos congregacionalistas, aos baptistas, aos mennonitas e aos cuáqueros.

nas máis variadas combinacións entre si e xa a primeiros do século XVII impediron polo regular, agás excepcións, manter en pé a comunidade eclesial. Mais, sobre todo, os para nós máis importantes fenómenos da conduta *moral* maniféstanse de xeito similar entre os adeptos das máis variadas denominacións xurdidas dunha das catro fontes máis arriba referidas ou da combinación de varias delas. Imos ver de que modo máximas éticas semellantes entre sí poden estar relacionadas con fundamentos dogmáticos diferentes. Pero tamén os compendios morais das confesións máis diversas se influían recíprocamente e, malia as, como é notorio, moi variadas prácticas de conduta, tamén entre elas se encontran grandes semellanzas. Xa que logo, podería parecer que o mellor que se pode facer sería esquecer os fundamentos dogmáticos e a teoría ética para nos ater á práctica moral na medida en que esta é constatable. Sucede, porén, que a realidade non é esta. As raíces dogmáticas da moralidade ascética secaron con certeza despois de loitas terribles, pero a cimentación orixinaria sobre aqueles dogmas deixou fortes pegadas non só na ética posterior “non dogmática”, senón que *unicamente* o coñecemento do pensamento orixinario ensina a comprender de qué modo aquela mentalidade estaba vinculada á idea do *alén*, dominadora absoluta do máis profundo do home daquel tempo, cunha forza tan esmagadora que sen ela non foi posta en práctica ningunha renovación moral dotada da capacidade de influír seriamente sobre a conduta vital. O importante para nós non é, en primeira liña, o que, por exemplo, se ensinaba na teoría dos compendios éticos da época (sen negar con isto a súa influencia práctica exercida a través da disciplina eclesiástica, da pastoral e da predicación) senón, ante todo, a determinación dos impulsos psicolóxicos que orientaban a conduta e mantiñan ao individuo firmemente na mesma. Estes impulsos, porén, xurdían maiormente de crenzas relixiosas. O home daquel tempo reflexionaba sobre dogmas en aparencia abstractos dun modo que, á súa vez, só é comprensible se

descubrimos a súa relación con intereses relixiosos prácticos. Resulta, xa que logo, ineludible emprender un percorrido a través dalgunhas consideracións<sup>103</sup> dogmáticas que ao lector non teólogo lle poderán parecer tan ásperas coma precipitadas

---

<sup>103</sup> [66] Non é preciso que subliñe de modo especial que este esbozo, na medida en que se move dentro do terreo puramente dogmático, se apoia en cada caso nas formulacións das publicacións sobre a historia da Igrexa e a historia do dogma, é dicir, sobre fontes de "segunda man" e, desde xeito, non reclama para si ningunha "orixinalidade". Como é evidente, esforceime en ir ao fondo, na medida da miña capacidade, das fontes da historia da Reforma. Pero pretender ignorar, ao facelo, o intenso e profundo traballo teolóxico de moitas décadas en vez de deixarse guiar (como é absolutamente inevitable) por el cara á comprensión das fontes, sería proba dunha gran presunción. Só me cabe agardar que a forzosa brevidade deste esbozo non teña levado a formulacións incorrectas e que eu, cando menos, teña evitado, malentendidos obxectivos graves. Para quen estea familiarizado coa bibliografía teolóxica esta exposición só contén *algo novo* na medida en que nela todo está disposto, como é natural, en dependencia dos puntos de vista que son importantes para nós, dos que algúns, para nós de relevancia decisiva (por exemplo, o *carácter racional do ascetismo* e a súa significación para o "estilo de vida" moderno), eran pola súa natureza estraños para os relatores teolóxicos. Así, algúns outros puntos de vista (por exemplo, os apenas rozados na p. 72 e seguintes) só se tratan aquí superficialmente tamén pola razón de que, como espero, E. Troeltsch na súa aportación ás obras completas de Hinneberg, analizará e, despois, como especialista, dará mellor conclusión do que eu, coa miña mellor vontade, podería facer, a materias (*a lex naturae*, entre outras), ás que el se dedica desde hai anos, como o proban, ademais do seu *Gerhard und Melancton* e tamén, de modo especial, as súas numerosas recensións nos Gött. Gel. Anzeigen Por razóns de escaseza de espazo, non se cita todo canto foi empregado, senón tan só aqueles traballos que serviron de guía ou dos que se fai referencia na parte correspondente do texto; en non poucas ocasións trátase precisamente de autores de certa antigüidade, por se teren ocupado de máis pero cos temas aquí tratados. A dotación completamente insuficiente das bibliotecas alemás ten como consecuencia que na "provincia" as máis importantes fontes textuais e traballos só se poden conseguir na forma de empréstitos para unhas escasas semanas de Berlín ou doutras grandes bibliotecas. É o caso para Voët, Baxter, para o Wesley de Tyerman, para todos os escritores metodistas, baptistas e cuáqueros e para moitos escritores da primeira época non incluídos no *Corpus Reformatorum*\*. Para moitos temas é indispensable a visita de bibliotecas inglesas e norteamericanas para calquera investigación en *profundidade*. Para o esbozo que segue tiña que (e tamén podía) certamente que abondar, en xeral, co que era posible obter en Alemaña. En América, a característica e premeditada negación do pasado "sectario" por parte das universidades ten como consecuencia que as bibliotecas posúen poucas ou, a miúdo, absolutamente ningunha publicación recente deste xénero de bibliografía, o que constitúe un trazo particular daquela tendencia xeral á "secularización" da vida norteamericana que, nun prazo de tempo non moi longo, vai eliminar o "carácter de pobo" herdado do pasado e cambiará completa e definitivamente o sentido de máis dunha institución fundamental do país. É preciso ir ao interior do país, aos pequenos *colleges* ortodoxos das seitas.

\* O *Corpus Reformatorum*, edición da obras dos "pais e fundadores" da Igrexa Evanxélica, concibida e iniciada por K. G. Bretschneider (1776-1848) en Halle (Saxonia) coa publicación das obras de Melancton. Na actualidade o proxecto está próximo á súa conclusión, despois de máis de 170 anos e de máis de cen volumes. [NdoT].



e superficiais ao teolóxicamente instruído. Nós só podemos proceder presentando os conceptos relixiosos agrupados nunha secuencia “idealmente tipificada” que só raramente se dá na realidade, pois, precisamente *pola* imposibilidade de trazar límites precisos na realidade histórica, só podemos esperar encontrar os seus efectos específicos por medio da investigación das súas formas máis *consecuentemente constituídas*.

A fe<sup>104</sup>, por mor da que foron levadas adiante as grandes loitas políticas e culturais nos países de cultura de máximo desenvolvemento capitalista (os Países Baixos, Inglaterra, Francia) nos séculos XVI e XVII, foi o *calvinismo*<sup>105</sup>. Tanto entón coma

---

<sup>104</sup> [67] No que segue non centraremos en ningún caso o noso interese *inicialmente* na orixe nin nos antecedentes ou na historia do desenvolvemento das formas ascéticas senón que tomaremos o seu contido ideolóxico tal como chegou a ser no cumio do seu desenvolvemento, como unha magnitude dada.

<sup>105</sup> [68] Sobre Calvino e o calvinismo en xeral a mellor información, a carón da obra fundamental de Kampschulte, apórtaa con seguridade a exposición de Erich Marcks (no seu *Coligny*). Campbell non é crítico en todos os puntos nin carece de ribetes tendenciosos nos dous tomos do seu *The Puritans in Holland, England and America*. A obra de Pierson *Studien over Johann Calvijn* é un puro escrito partidista e anticalvinista. Sobre o desenvolvemento do calvinismo holandés é preciso consultar contrastivamente, ademais de Motley, aos clásicos holandeses, en especial aos *Tien Jaren uit den tachtigjarigen oorlog* de Fruins e agora, sobre todo, o *Calvinist of Libertijnsch* de Naber; para Francia cómpre consultar, ademais de Polenz, agora tamén a Baird co seu *Raise of the Huguenots*; para Inglaterra, a carón de Carlyle, a Macaulay, Masson e –non por derradeiro menos importante– a Ranke e agora, sobre todo, aos diferentes traballos de Gartner e de Firth que citaremos máis adiante e tamén, entre outros, a Taylor co seu *Retrospect of the Religious Life in England*, de 1845, ademais do excelente libro de Weingarten, *Die englischen Revolutionskirchen*, sen esquecer o artigo de E. Troeltsch sobre os “moralistas” ingleses na RE (3ª ed.) e o notable ensaio de Ed. Bernstein na *Geschichte des Sozialismus* (Stuttgart, 1895, t. I, p. 308 s.) sobre o que volveremos en profundidade noutro contexto. A mellor bibliografía (con máis de 7.000 entradas) é a que ofrece Dexter en *Congregationalism of the Last 300 Years* (trata en especial, aínda que non exclusivamente, cuestións constitucionais eclesiásticas); este libro ten un nivel moi considerablemente superior aos de Price (*History of Nonconformism*), Skeats e outras descripcións. A propósito do tema das colonias norteamericanas sobrancea agora por encima da abundante bibliografía pormenorizada, a obra de Doyle *The English in America*. Polo que se refire ás diferenzas *doutrinais*, a exposición que segue débelle moito en especial ao ciclo de leccións maxistras de Schneckenger citadas xa no primeiro artigo [na primeira parte deste libro, NdoT]. A obra fundamental de Ritschl, *Die Lehre von der Rechtfertigung und der Versöhnung* (3 tomos, citada aquí na súa terceira edición) amosa, na súa forte combinación de exposición histórica e xuízos de valor, a marcada personalidade do autor, que, malia a grandiosidade de precisión de pensamento, non sempre lle aporta ao consultante a garantía total da “obxectividade”. Así, por exemplo, cando rexeita a exposición de Schneckenger, a min entroume máis dunha vez a dúbida sobre o dereito a facelo, aínda

hoxe a doutrina da *predestinación* foi considerada, en xeral, o seu dogma máis característico. Debateuse se se trataba do dogma “máis esencial” da igrexa reformada ou unicamente dun “anexo”. Por outra parte, os xuízos sobre a “esencialidade” dun fenómeno histórico ou son xuízos de valor e de fe –cando nos referimos só a aquilo que nese fenómeno é “interesante” e ao que nel é “valioso”– ou ben xuízos de imputación histórica (cando nos referimos só a aquilo que nese fenómeno é *causalmente* significativo pola súa influencia sobre outros procesos históricos). Agora ben, se partimos deste último punto de vista (como ten que acontecer aquí) e se preguntamos pola significación que cómpre atribuír a cada dogma segundo os seus *efectos* histórico-culturais, entón, noso caso, a significación ten que ser considerada moi alta<sup>106</sup>. A loita cultural que dirixíu Oldenbarneveldt <sup>107</sup>

---

que eu case nin me atrevo a emitir un xuízo propio ao respecto. Por outra parte, o que para el, de entre a variadísima riqueza de ideas e estímulos relixiosos (xa no mesmo Lutero) ten o rango de doutrina luterana, parece a miúdo establecido sobre xuízos de valor. Isto é que para Ritschl ten *validez permanente* no luteranismo: luteranismo tal como *debería ser* (segundo Ritschl) e non como realmente *era*. Non é preciso facer mención especial de que fixo uso *xeneralizado* das obras de Karl Müller, Seeberg e outros. Se eu, desde este momento, lle impuxen ao lector a penitencia dun espantoso absceso de notas a pé de páxina, isto débese, por unha banda, a razóns absolutamente coercitivas de economía de espazo, mais, por outra parte, contribuíu tamén decisivamente a elo a necesidade de posibilitar á vez para o lector non versado en teoloxía unha verificación polo menos provisoria das ideas contidas neste esbozo, adiantando ao mesmo tempo algúns puntos de vista que se engadirán máis tarde ao conxunto do traballo, a fin de que, por mor da súa brevidade, non dese en exceso a impresión de ser froito dunha ocorrencia fortuíta.

<sup>106</sup> [69] Con respecto ao esbozo que segue cómpre advertir por adiantado e con insistencia que aquí *non* tomamos en consideración os puntos de vista persoais de *Calvino*, senón a doutrina do *calvinismo* tal como se desenvolveu a finais do século XVI e no 17 nos grandes territorios nos que exerceu a súa influencia dominante, que, coma Holanda e Inglaterra, eran ao mesmo tempo os expoñentes da cultura capitalista. De momento deixamos *completamente a un lado* a Alemaña, porque nela o calvinismo non *dominou* territorios extensos en ningunha parte.

<sup>107</sup> Johan van Oldenbarneveldt (1547-1619), xurista e político holandés. Convertido ao calvinismo, sumouse ao partido de Guillerme I de Oranxe, o Silandeiro; a carón deste foi un dos actores decisivos na loita dos Países Baixos pola independencia de España. Destacou pola súa xestión diplomática a prol da causa holandesa. Á morte de Guillerme foi o persoeiro máis importante da política holandesa até o seu conflito con Mauricio, fillo de Guillerme, polarizado arredor do debate de Arminius e Gomarus sobre a predestinación, que evoluiu cara a unha guerra aberta entre unionistas e provincialistas; a derrota destes levou a Oldenbarneveldt ao cárcere; xulgado e condenado a morte, foi decapitado na Haia (1519). V. Croen van Prinsterer, *Maurice et Barneveldt* (1875). [NdoT].

estrelouse contra este dogma; a división da Igrexa de Inglaterra volveuse insuperable baixo Xacobe I a partir do momento no que a coroa e o puritanismo diverxeron tamén dogmáticamente –precisamente sobre esta doutrina– e *esta* foi considerada, ante todo, o maior perigo que o calvinismo representaba para o Estado e perseguida pola autoridade. Os grandes sínodos do século XVII, sobre todo os de Dordrecht e Westminster<sup>108</sup> e a carón deles moitos outros menores, colocaron no centro do seu traballo a elevación desta doutrina a principio canónico, que lle servirá de sólido apoio a innumerables heroes da “ecclesia militans”. Non a podemos pasar por alto e coñeceremos en primeiro lugar o seu contido, que hoxe xa non se pode dar por coñecido por calquera persoa culta, directamente desde o articulado da “Confesión de Westminster” de 1647, que nesta materia foron simplemente repetidos polas profesións de fe dos independentistas e dos baptistas.<sup>109</sup>

Capítulo 9 (Do libre arbitrio), nº 3: O home, pola súa caída na situación de pecado, perdeu completamente toda a capacidade da súa vontade para calquera clase de ben espiritual e portador de salvación, até tal punto

---

<sup>108</sup> Nos primeiros tempos da Reforma e en momentos de crise os sínodos ou asembleas contituían os mecanismos de decisión relixioso-política, de precisión doutrinal e disciplinaria. Resoan aquí ecos da Igrexa primitiva e do conciliarismo. O Sínodo de Dordrecht (1618-1619) foi de importancia capital para o desenvolvemento da Reforma en Holanda. Emitiu os Canons de Dordrecht, de 1619, e dirimiu a polémica entre calvinistas e arminianos. A representación das igrexas reformadas foi moi ampla.

O sínodo ou asemblea de Westminster (1644-1649) foi de carácter xeral desde o punto de vista doutrinal; por outra banda reunía ás igrexas de Escocia e de Inglaterra. Emitiu a *Confesión de Westminster*, de tintura marcadamente presbiteriana\*, o que acabou provocando a ruptura entre anglicanos e presbiterianos, mais, en cambio, creou o máis importante instrumento de referencia para as igrexas anglo-presbiterianas no sucesivo, xuntamente co seu *Catecismo breve*.

\*A Igrexa presbiteriana, extendida polos territorios británicos e as súas antigas colonias, en especial os EUA e Escocia, é unha igrexa reformada de constitución presbiterial e sinodal: na igrexa só reconece unha función: a presbiterial electiva. Xurdidas sobre a base da teoloxía calvinista en Francia e en Escocia todas as constitucións presbiterianas teñen como base confesional común a confesión de Westminster. [NdoT].

<sup>109</sup> [70] V. o texto íntegro dos símbolos calvinistas aquí e máis tarde citados, en: Karl Müller, *Die Bekenntnisschriften der reformierten Kirche* (Leipzig, 1903).

que un home natural, en canto totalmente distanciado do ben e morto no pecado, non é quen de converterse e nin sequera de prepararse para a conversión.

Capítulo 3 (Do eterno designio divino), nº 3: Para a revelación da súa gloria, Deus determinou (*determined*) por decisión súa a algúns homes para a vida eterna e a outros mandounos (*foreordained*) á morte eterna. Nº 5: A aqueles membros do xénero humano que están destinados para a vida escolleunos Deus en Cristo para a vida eterna, antes de que fosen postos os alicerces do mundo, segundo a súa eterna e inmutable decisión e o designio secreto e o capricho da súa vontade, e isto por graza e amor puros e libres e non como se a provisión da fe e das boas obras ou a constancia nunha das dúas ou calquera outra cousa nas criaturas o tivesen movido a facelo, como condición ou causa, senón todo só para loanza da súa gloriosa graza. Nº 7: Prúgolle a Deus abandonar o resto do xénero humano e sometelo á deshonra e á cólera polos pecados segundo o inescrutable designio da súa vontade, polo que concede ou retén a graza como lle parece, para glorificación do seu poder sen límite sobre as súas criaturas, para loanza da súa gloriosa xustiza.

Capítulo 10 (Da chamada efectiva), Nº 1: Prácelle a Deus chamar efectivamente pola súa palabra e polo seu Espírito a todos aqueles que El destinou para a vida, e só a eles, no tempo xusto e por El fixado ... , arrancándolles o seu corazón de pedra e dándolles un corazón de carne, renovando a súa vontade e dándolles, polo seu poder omnipotente, a decisión para o que é bo ...

Capítulo 5 (Da providencia), Nº 6: Polo que se refire aos homes malos e sen Deus, aos que Deus, como xuíz xusto, cega e endurece por causa dos seus vellos pecados, Deus non só lles retira a súa graza, pola que o seu entendemento podería ser iluminado e os seus corazóns cativados, senón que ás veces tamén lles retira os dons que posuían e ponos en relación con aqueles obxectos dos que a súa corrupción crea unha

ocasión para o pecado e, ademais, entrégaos aos seus propios praceres, ás tentacións do mundo e ao poder de Satanás, polo que acontece que eles mesmos se endurecen precisamente a través dos mesmos instrumentos dos que Deus se serve para o amolecemento doutros.

Pode que eu vaia ao inferno, pero un Deus coma este nunca ganará o meu respecto. Este era, como é notorio, o xuízo de Milton sobre a doutrina<sup>110</sup>. Mais o importante para nós aquí non é a avaliación, senón a posición histórica do dogma. Só lle imos poder dedicar pouco tempo á cuestión da orixe desta doutrina e ás circunstancias e relacións conceptuais baixo as que entrou na teoloxía calvinista. Eran posibles dúas vías de acceso a ela. O fenómeno do sentimento relixioso da redención dos precisamente máis activos e apaixonados de entre aqueles grandes devotos coma os que a historia do cristianismo desde Agostiño víu e repetidas ocasións está ligada a aquel firme sentimento de que todo se ha de agradecer á efectividade exclusiva dun poder obxectivo e nin unha mínima parte se debe ao mérito propio. O poderoso estado de ánimo dunha leda seguridade no que se descarga, naqueles devotos, a convulsión tremenda da sensación de pecado, parece estourar directamente sobre eles e destrúe toda posibilidade de que ese increíble don da graza poida ser debido a algún tipo de colaboración ou estar

---

<sup>110</sup> [71] Sobre a teoloxía de Milton v. o artigo de Eibach en *Theol. Studien und Kritiken* (1879) (O ensaio de Macaulay sobre este tema, con ocasión da tradución que Sumner fixo da "Doctrina Christiana", redescuberta en 1823 (Ed. Tauchnitz, 1857, p. 1 s.) é superficial). Para todo tipo de precisións recomendo, naturalmente, a principal obra de Masson, se cadra un pouco excesivamente esquematizada, en seis tomos e a biografía alemá de Milton que Stern compuxo baseada naquela obra. Milton empezou moi cedo a evolucionar desde a doutrina da predestinación baixo a forma do duplo decreto até a cristiandade totalmente libre da súa vellez. Polo seu desprendemento de toda atadura ao seu propio tempo pódese comparar en certo sentido con Sebastian Franck. Só cómpre precisar que Milton posuía unha natureza práctica positiva mentres a de Franck era esencialmente crítica. Milton só é "puritano" no sentido lato da orientación *racional* da vida, no interior do mundo, sobre a vontade de Deus que representou a herdanza duradeira do calvinismo para a posteriridade. Nun sentido moi semellante poderíase chamar "puritano" a Franck. Ámbolos dous, como figuras illadas, quedan fóra da nosa consideración.

relacionado con méritos ou calidades da fe ou da vontade propias. Nos tempos da súa máis alta xenialidade relixiosa, cando Lutero foi quen de escribir o *Da liberdade dun cristián*, tamén para el o “misterioso designio” de Deus era en absoluto a máis firme, única e gratuíta fonte do seu estado de graza relixioso<sup>111</sup>. Máis tarde tampouco renunciou formalmente a este principio, pero a idea non só non pasou a ocupar unha posición central para el senón que se foi esvaecendo pouco a pouco cara a un segundo plano na medida en que a realidade o foi forzando a ser “pragmático” en canto politicamente responsable na Igrexa. Melanchton<sup>112</sup> evitou intencionadamente recoller a doutrina “perigosa e escura” na Confesión de Augsburgo e para os pais da igrexa luterana é unha verdade de fe que a graza é “perdible (*amissibilis*) e recuperable a través da humillación do arrepentimento, na confianza crente na palabra e nos sacramentos. O proceso é xustamente o oposto en Calvino<sup>113</sup>, para o cal a

---

<sup>111</sup> [72] A famosa pasaxe do libro *De servo arbitrio* di: “Hic est fidei summus gradus: credere Deum esse clementem, qui tam paucos salvat, justum, qui sua voluntate nos damnabiles facit”.

<sup>112</sup> Philipp Melanchton [Ph. Schwarzert] (1497-1560), teólogo, humanista. Docente de Humanidades en Tubinga e en Wittenberg, adheriuse á Reforma en 1519. Foi colaborador e compañeiro de Lutero e autor do primeiro tratado de teoloxía reformada: *Loci communes theologiarum* (1521). Melanchton sinalouse pola súa busca da harmonía, da non violencia e da unidade na Igrexa, trazos que evidenciou na Dieta de Augsburgo (1530) para a que foi o principal redactor da *Confessio Augustana*.

Melanchton exerceu unha notable influencia na organización das nacentes igrexas protestantes e en especial no campo da educación en Alemaña, de aí o seu apelativo de “Praeceptor Germaniae”.

V. C. G. Bretschneider/E. Bindseil (ed.): Ph. Melanchton, *Opera quae supersunt omnia*; 28 vol. (1834-1860; reimpr. 1990). [NdoT].

<sup>113</sup> [73] Ambos os dous, Lutero e Calvino, coñecían no fondo –v. as observacións de Ritschl na *Geschichte des Pietismus* e a voz “Gott” de Kóstlin na RE, 3ªed.– un duplo Deus, o Pai revelado, misericordioso e bondadoso do Novo Testamento, que domina os primeiros libros da *Institutio Christiana* e, detrás del, o “*Deus absconditus*” como déspota que decide caprichosamente. En Lutero o Deus do Novo Testamento mantivo un claro predominio, porque Lutero eludiu cada vez máis a *reflexión* sobre a dimensión metafísica por considerala inútil e perigosa. Para Calvino, o pensamento na divindade transcendente foise impondo sobre a vida. O certo é que no desenvolvemento popular do calvinismo esta idea non se puido manter, pero o seu lugar non foi ocupado polo Pai celestial do Novo Testamento senón polo Xehová do Antigo.

significación da doutrina se vai incrementando sensiblemente no curso do seu enfrontamento polémico cos seus oponentes en materia dogmática: non está completamente desenvolvida até a terceira edición da súa *Institutio* e ocupa unha posición central por primeira vez nas grandes loitas culturais ás que os sínodos de Dordrecht e Westminster trataron de poñer fin.

Para Calvino, a diferenza de Lutero, o *decretum horribile* non é algo *vivido*, senón *pensado* e, xa que logo, dunha significación cada vez máis importante a medida que vai gañando en coherencia e consecuencia o seu pensamento ao servizo do seu interese relixioso dirixido a Deus e non aos homes<sup>114</sup>. Non existe Deus por mor dos homes, senón os homes por mor de Deus e todo canto acontece –e, consecuentemente, tamén o feito, para Calvino fóra de dúbida, de que só unha pequena parte da Humanidade está chamada á salvación– pode ter o seu sentido exclusivamente como medio para o fin da autoglorificación da maxestade divina. Carece de sentido aplicar criterios de “xustiza” humana aos seus designios soberanos<sup>115</sup>, o que é, a máis, unha ofensa á súa maxestade, posto que El, e só El, é libre, é dicir, non está sometido a ningunha lei e os seus designios só nos poden ser comprensibles, ou mesmo tan sequera coñecidos, na medida en que El teña a ben comunicárnolos. Só nos podemos referir a estes fragmentos da verdade eterna; todo o resto (o *sentido* do noso destino individual) está envolto en escuros misterios que é imposible investigar ou medir. Así, por exemplo, se os réprobos quixesen queixarse do seu destino por consideralo inmerecido, estaríamos ante algo semellante a se os animais quixesen protestar por non naceren como humanos, pois toda criatura está separada de Deus por un abismo insuperable e

---

<sup>114</sup> [74] Para o que segue v. Scheibe, *Calvins Prädestinationslehre* (Halle, 1897). Sobre a teoloxía calvinista en xeral v. Heppe, *Dogmatik der evangelisch-reformierten Kirche* (Eberfeld, 1861).

<sup>115</sup> [75] *Corpus Reformatorum*, t. 77, pp. 186 ss. V. nota [66].

ante El só se merece a morte eterna, se El non decidiu outra cousa para glorificación da súa maxestade. Nós só sabemos unha cousa: que unha parte dos homes se salva e que a outra se condena. Supoñer que os méritos ou as culpas dos homes participan na determinación deste destino sería o mesmo ca considerar modificables por intervención humana as decisións totalmente libres de Deus tomadas desde toda a eternidade: unha idea imposible. O “pai [que está] no ceo” do Novo Testamento, que se alegra pola volta do pecador o mesmo ca unha muller por atopar un pataco perdido, convértese en Calvino nun ser transcendente, arredado de toda comprensión humana, que desde a eternidade e por designios absolutamente inexplorables lle atribuíu a cada individuo o seu destino e tomou disposicións sobre as máis pequenas cousas do Cosmos<sup>116</sup>. Posto que os designios de Deus son firmes e inmutables, a súa graza é tan imposible de perder para aqueles aos que El lla dá coma intangible para aqueles aos que lla nega.

Na súa patética inhumanidade esta doutrina tiña que ter, sobre todo, unha consecuencia para o ánimo dunha xeración que se rendeu ante a súa grandiosa coherencia: o sentimento dunha enorme *soidade do individuo illado*<sup>117</sup>. Na cuestión máis decisiva da vida para os homes da época da Reforma, a da salvación eterna, o home era condenado deste xeito a andar só o seu camiño facendo fronte a un destino fixado desde a eternidade. Ninguén lle podía axudar: ningún predicador, pois só o escollido é quen de entender espiritualmente a palabra de Deus; ningún sacramento, posto que todos os sacramentos

---

<sup>116</sup> [76] Pódese encontrar esta exposición do concepto doutrinal calvinista, case nesta mesma forma, en Hoornbeek, *Theologia practica*, Utrecht, 1663, I, II, c. 1: de praedestinatione –este apartado atópase, de modo característico, *inmediatamente* despois do do título “De Deo”–. A base bíblica de Hoornbeek é, sobre todo, o primeiro capítulo da primeira carta aos Efesios. Non é necesario que analicemos as diversas tentativas incoherentes de combinar a responsabilidade do individuo coa predestinación e a providencia divinas e de salvar a “liberdade” empírica da vontade.

<sup>117</sup> [77] No seu libro *Puritan and Anglican* Dowden formula así o punto decisivo: “The deepest community [con Deus] is found not in institutions or corporations or churches, but in the secrets of a solitary heart”.



están dispostos por Deus para a multiplicación da súa gloria e, xa que logo, para seren conservados intactos, mais non son medio para acadar a graza de Deus senón só, subxectivamente, “*externa subsidia*” da fe; tampouco ningunha igrexa, pois, aínda mantendo a validez da expresión “*extra ecclesiam nulla salus*”, no sentido de que quen se mantén afastado da verdadeira igrexa nunca máis pode pertencer ao grupo dos elixidos de Deus<sup>118</sup>, con todo á Igrexa (externa) pertencen tamén os réprobos, máis aínda: *deben* pertencer a ela e seren sometidos aos seus correctivos disciplinarios non para obter deste xeito a salvación –o que é imposible– senón por teren que ser obrigados para a gloria de Deus a respectaren os seus mandamentos; e, finalmente, tampouco ningún Deus, pois tamén Cristo morreu só para os elixidos, aos que Deus decidira desde toda a eternidade aplicarlles o seu sacrificio. Xunguido a esta áspera doutrina do afastamento absoluto de Deus e da carencia de valor de todo o criatural, este illamento interior do home contén, por unha banda, o fundamento da postura absolutamente negativa do puritanismo ante todos os elementos relativos ao mundo do *sensitivo*-sensible e ante a relixiosidade subxectiva –porque son inútiles para a salvación e alimentadores de ilusións sentimentais e da superstición divinizadora das criaturas– e, en consecuencia, o fundamento do afastamento radical de toda cultura dos sentidos<sup>119</sup>. Porén, por outra banda, constitúe unha das raíces daquel *individualismo*<sup>120</sup> carente de ilusións e de

---

<sup>118</sup> [78] “Contra qui hujusmodi coetum (é dicir, unha igrexa na que existen a doutrina, os sacramentos e a disciplina) contemnunt ... salutis suae certi esse non possunt; et qui in illo contemtu perseverat electus non est” (Olevian, *De subst. foed.*, p. 222).

<sup>119</sup> [79] Esta relación negativa coa “cultura dos sentidos” é, como xa expuxo Dowden, op. cit., practicamente o elemento constitutivo do puritanismo.

<sup>120</sup> [80] O termo “individualismo” abrangue todo o máis heteroxéneo que se poida imaxinar. Confiamos en que o que aquí entendemos por individualismo fique claro nas explicacións que seguen. Noutro sentido da palabra, o luteranismo foi chamado “individualista” porque *descoñece* unha regulamentación ascética da vida. Dietrich Schaefer emprega a palabra nun sentido completamente distinto, cando, nun moi instructivo libro (*Zur Beurteilung des Wormser Konkordats*, Abh. d. Berl. Akad. d. Wiss., 1905) denomina á Idade Media unha época de “marcada individualidade” porque para o acontecer relevante

*cariz pesimista* aínda hoxe vivo no “carácter nacional” e nas institucións dos pobos con pasado puritano, en moi chocante contraste coa óptica tan distinta a través da cal máis tarde a Ilustración viu ao home. Atopamos de novo distintamente as pegadas deste influxo da doutrina da predestinación na época obxecto do noso estudo en manifestacións básicas do modo de vida e da concepción da mesma e mesmo alí onde a súa validez como dogma xa esmorecía: era xusto só a forma máis *extrema* daquela *exclusividade da confianza de Deus* que aquí se trata de analizar. É o caso, por exemplo, da chamada, tan reiterada na literatura inglesa, á prevención ante toda confianza na axuda e na amizade humana. Mesmo o moderado Baxter recomenda unha desconfianza profunda ante o amigo máis íntimo e Bailey aconsella abertamente non fiarse de ninguén nin informar a ninguén de nada comprometedor: só Deus ha de ser o teu confidente<sup>121</sup>. Na contraposición máis rechamante co luteranismo,

---

para o historiador déronse naquel tempo momentos irracionais dunha importancia hoxe descoñecida. Ten razón, mais aqueles contra os que presenta as súas observacións tamén pode que a teñan, posto que falan de cousas moi distintas cando falan de “individualidade” e de “individualismo”. As xeniais formulacións de Jakob Burckhardt están hoxe en parte superadas e quizais sería precisamente agora de gran valor científico unha análise de carácter histórico e profunda deste fenómeno. O diametralmente oposto a isto é, naturalmente, aquilo que sucede cando a manía do xogo leva a certos historiadores a “definir” o concepto en estilo cartelista, simplemente para etiquetar con el unha época histórica.

<sup>121</sup> [81] L. Bailey, *Praxis pietatis* (ed. alemá, Leipzig, 1724, p.187) desde unha posición semellante, coma Ph. J. Spener no seu *Theologische Bedenken* (citado aquí pola terceira edición de Halle de 1712): O amigo raras veces da o seu consello en consideración da gloria de Deus, senón maiormente con intencións carnaís (non necesariamente egoístas). Th. Adams filósofa: “He” –the “knowing man”– “is blind in no man’s cause, but best sighted in his own. He confines himself to the circle of own affairs, and thrusts not his fingers in needles fires ... He sees the falseness of it [do mundo] and therefore learns to trust himself ever, others so far, as not to be damaged by their disappointment” (WPD, p. LI). Bailey (*Praxis pietatis*, op. cit., p. 176) recomenda asemade imaxinarse cada mañán, antes de saír da casa, que un vai a unha selva chea de perigos e pedirlle a Deus o “gabán da prudencia e da xustiza”. Este espírito empapa tódalas denominacións ascéticas e, no caso dalgúns pietistas, conducía directamente a unha especie de vida eremítica dentro do mundo. O mesmo Spannenberg recorda expresamente na (herrenhuteriana) *Idea fidei frateum* (p.382) a cita de Xeremías 17, 5: “Maldito é o home que confía no home”. Para ter unha medida da particular misantropía desta filosofía da vida, téñanse tamén en conta, por exemplo, os comentarios de Hoornbeek (*Theologia practica*, I, p. 882) sobre a obriga do *amor ao inimigo*: “Denique hoc magis nos ulciscitur, quo proximum inultum nobis, tradimus ultori Deo ... Quo quis plus se ulciscimur, eo minus id pro ipso agit Deus”. Nótese a refinada elevación con respecto ao tradicional xudaico “ollo po ollo” e ¡qué espécime de “amor ao próximo” cristiano! Sobre isto v. tamén a nota 87.

nos territorios de desenvolvemento pleno do calvinismo, tamén foi desaparecendo silandeira a confesión privada, contra a que o mesmo Calvino tiña reparos pola súa posible interpretación sacramental. A relación do calvinista co seu Deus ten lugar no illamento interior, malia a necesidade salvífica de pertenza á verdadeira Igrexa<sup>122</sup>. Quen queira sentir os efectos específicos desta atmosfera particular debe observar no libro, con moito, máis lido de toda a literatura puritana, o *Pilgrim's progress*<sup>123</sup> de Bunyan<sup>124</sup>, o comportamento do “Christian” despois de que tomase conciencia de atoparse na “cidade da perdición” e recibir a chamada a emprender sen perda de tempo a peregrinación á cidade celeste. Muller e fillos cólganse nel, mais el sae correndo campo a través, ao tempo que espeta os dedos nos óídos e berra “vida!, vida eterna!” e ningún refinamento podería reproducir mellor cao sentimento inxénuo do caldeireiro que, preso no cárcere, compoñía poemas e recibía o aplauso de todo o mundo o estado de ánimo do crente puritano, no fondo ocupado consigo mesmo pensando na súa propia salvación, como o expresan aquelas untuosas conversas que recordan fatalmente ás que “o xusto facedor de pieites” de Gottfried Keller<sup>125</sup> mantén

---

<sup>122</sup> [82] Esta precisa combinación é dunha grande importancia para a crítica dos fundamentos psicolóxicos das *organizacions* sociais calvinistas, baseadas todas en motivacións internamente “individualísticas”. O individuo nunca entra nelas deixándose levar polo *sentimento*. A “gloria de Deus” e a propia salvación mantense sempre por encima do “limiar da conciencia”. Isto imprimelle aínda hoxe certos trazos característicos á especificidade da organización social de pobos con pasado puritano.

<sup>123</sup> [83] Sobre Bunyan v. a biografía de Froude na colección Morley (*English Men of Letters*) e o esbozo (superficial) de Macaulay (*Miscell. Works* II, p. 227). Bunyan é insensible ante as diferenzas de denominación dentro do calvinismo, aínda que, pola súa parte, é un baptista estrito.

<sup>124</sup> John Bunyan (1628-1688), escritor e predicador puritano inglés. Tivo unha existencia difícil; por razóns políticas e relixiosas sufriu prisión moitos anos. É autor dun dos libros de máis éxito na historia da literatura inglesa e máis traducidos: *The Pilgrim's Progress* (1678-1684): o camiño do cristián a través dos perigos e dores da vida cara á cidade celeste. Entre o resto da súa obra destacan a súa autobiografía espiritual *Grace Abounding* (1666) e a alegoría *The Holy War* (1682). [NdoT].

<sup>125</sup> Gottfried Keller (1819-1890); escritor suízo, coñecido especialmente nos países de fala alemá e popular no século XIX sobre todo polas súas novelas. As obras da súa primeira época sitúanse denro da literatura de formación (*Bildungsroman*). A esta fai alusión a observación de Max Weber. [NdoT].

polo camiño cos seus compañeiros de afán. Só cando el mesmo se atopa acomodado esperta nel a idea de ter a súa familia ao seu carón. É o mesmo medo torturador ante a morte e o alén que percibimos penetrándoo todo en Alfonso María de Liguori<sup>126</sup>, tal como o describiu<sup>127</sup> Döllinger<sup>128</sup> (a mundos de distancia daquel espírito de orgullosa mundanidade ao que Machiavelli dá expresión na fama daqueles cidadáns florentinos para os que –na súa loita contra o papa e o interdito– o amor da patria estaba por encima do temor pola salvación das súas almas).

Parece a primeira vista algo misterioso como, con esta tendencia, á liberación interior do individuo das estreitas ataduras coas que o mundo o envolve, se puido ir tecendo a indubidable superioridade do calvinismo no terreo da organización social<sup>129</sup>.

---

<sup>126</sup> Alfonso Maria di Liguori (1696-1787); teólogo italiano, fundador da orde dos Redentoristas (1732). Teólogo moral de grande autoridade e influencia non só entre os católicos. Santo.

V. *Theologia moralis* (1749).

<sup>127</sup> [84] Certamente, os efectos deste medo son caracteristicamente distintos en Bunyan e en Liguori: o mesmo medo que empuxa a este a toda clase de autotortura imaxinable esporea ao outro a un esforzo sen acougo e sistemático na súa varonil actividade vital.

<sup>128</sup> Ignaz von Döllinger (1799-1890), teólogo católico e historiador da Igrexa. Foi emembro da Asemblea Nacional de Frankfurt/M. (1848-1849) na que defendeu unha igrexa nacional alemá xun guía a Roma. Opúxose ao dogma da infalibilidade papal (1870), o que lle valeu a excomuñón (1871). Este feito e os seus escritos achegárono á Igrexa Veterocatólica, na que, malia todo, non chegou a entrar. [NdoT].

<sup>129</sup> [85] Espero que E. Troeltsch no seu artigo xa anteriormente mencionado estude a grande importancia da idea calvinista da necesidade da salvación, derivada da existencia da "integración no Corpo de Cristo" (Calvino, *Institutio* III; 11, 10), da integración nunha comunidade que responda ás normas divinas referentes ao carácter social do cristianismo reformado. Porén, para o noso especial punto de vista, o meolo do problema reside nun lugar algo distinto. Aquela idea tamén se podería ter formado no caso dunha igrexa de carácter puramente institucional e de feito así foi; e precisamente tamén fóra dos esquemas comunitarios de prescrición divina acada a súa repercusión esta tendencia a crear comunidade. Aquí, pois, é determinante a idea xeral de que o cristián acredita (v. infra) o seu estado de graza pola súa acción efectiva "*in maiorem Dei gloriam*" e o claro rexeitamento da idolización das criaturas tiña que dirixir esta enerxía imperceptiblemente cara as vías de acción *obxectiva* (*impersonal*). Na ética puritana, coma en calquera ética ascética, toda relación *persoal* puramente instintiva-*sentimental* (por tanto, non *racionalmente* condicionada) entre humanos cae moi facilmente na sospeita de ser idolatría das criaturas. Isto fica patente, polo que se refire á amizade –a carón do xa dito na nota 81–, por exemplo, na seguinte advertencia: "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 mens minds so as to hinder their love of God". (Baxter, *Christian Directory* IV, p. 253). Volveremos a encontrar estes argumentos

Pois ben, por extraño que pareza nun primeiro momento, esta derívase, antes de nada, do tinxe específico que o “amor ao próximo” cristián tivo que tomar baixo a presión do illamento interior do individuo como consecuencia do concepto calvinista de Deus. O mundo está destinado a servir á autoglorificación de Deus e o cristián está aquí para multiplicar na parte que lle toca a gloria de Deus a través do cumprimento dos seus mandamentos. Deus quere a actividade social dos cristiáns, porque quere que a configuración social da vida se ordene segundo os seus mandamentos de tal xeito que se adapte a cada finalidade. O traballo *social*<sup>130</sup> do calvinista non é outra cousa que traballo “ad maiorem gloriam Dei”. Tamén o traballo *profesional* ten este carácter, que está ao servizo da vida terrena da comunidade. Xa en Lutero atopamos a derivación deste “amor ao próximo” do traballo profesional como traballo dividido. Mais, o que en Lutero non foi máis alá de ser unha proposta insegura, cos calvinistas converteuse nunha parte característica do seu sistema ético. O “amor ao próximo” maniféstase *primordialmente* –pois só pode ser un servizo á gloria de Deus e non servizo á crea-

---

unha e outra vez, como tamén a idea de que o proveito “público”, ou tamén “the good of the many”, como o formula Baxter (*Christian Directory* IV, p. 262, coa cita un pouco forzada de Rom 9, 3) totalmente no sentido do racionalismo liberal tardío, se ten que antepoñer a todo “ben” “persoal” ou “privado” dos individuos, nacía para o puritanismo –malia xa non ser nada novo– do rexeitamento da idolización das criaturas. O moderno rexeitamento norteamericano das prestacións persoais de *servizos* está naturalmente tamén en relación –de modo indirecto– con aquela tradición, pero tamén a *relativamente* grande inmunidade contra o cesarismo dos pobos que foron puritanos e certamente a postura, internamente máis libre, dos ingleses de fronte aos homes de Estado, propensa, por unha banda, máis a “deixar estar” ao grande, pero, por outra, oposta a todo tipo de “namoramento” histórico e á idea inxenua de que se podería estar obrigado á obediencia política por “agradecemento”, en contraste con máis dunha realidade por nós vivida, por exemplo, en Alemaña desde 1878 –positiva ou negativa–. Sobre a pecaminosidade da fe na autoridade –que só é admisible como fe *impersoal* dirixida ao contido da escritura– e tamén da avaliación excesiva mesmo dos humanos máis santos e excelentes –porque podería poñer en perigo a obediencia a Deus– v. Baxter (*Christian Directory* I, p. 56; 2ª edic., 1678). Máis adiante volveremos sobre a significación política do rexeitamento da “idolización das criaturas” e sobre o principio de que primeiro na Igrexa e finalmente en toda a vida só debe *dominar* Deus.

<sup>130</sup> [86] Naturalmente, “social” sen ningunha aproximación ao sentido moderno da palabra, simplemente no sentido dunha actividade no seo de organizacións comunitarias políticas, eclesiais e outras.

tura<sup>131</sup>– na realización das *tarefas profissionais* dadas pola *lex naturae* ao tempo que vai cobrando un particular carácter técnico-impersoal, o do servizo á configuración racional do *cosmos* social que nos envolve. En efecto, a configuración e disposición admirablemente eficaz deste cosmos, que está deseñado especificamente seguindo a revelación bíblica e tamén o entendemento natural para servir ao “proveito” do xénero humano, permite recoñecer o traballo ao servizo deste proveito social como promotor da gloria de Deus e, xa que logo, querido por El. Máis adiante analizaremos a significación destes puntos de vista para

---

<sup>131</sup> [87] O que significa unha “impersonalidade” do “amor ao próximo” coma esta, condicionada pola exclusiva relación da vida con Deus, no terreo da vida relixiosa en comunidade, pódese ver moi ben, por exemplo, á luz dos procedementos da “China Inland Mission” e da “International Missionaries’ Alliance” (v. a este respecto Warneck, *Geschichte der protestantischen Mission*, 5ª edic., pp. 99 e 111). A costa do investimento de grandes sumas de diñeiro son preparados grupos enormes de misioneiros (por exemplo, só para China perto dun milleiro), para que, por medio da predicación ambulante, “ofrezan” en sentido estritamente literal o evanxeo a *todos* os pagáns, porque Cristo ordenou e fixo depender disto o seu retorno. Que os así interpelados pola predicación abrazen o cristianismo e, por conseguinte, se fagan partícipes da santidad é, *en principio*, completamente *secundario* e incumbencia de Deus, que é o único que dispón sobre isto. Segundo Hudson Taylor (v. Warneck, op. cit.) China tería uns 50 millóns de familias; 1000 misioneiros poderían “acadar” 50 familias cada día (¡!) e desta maneira o evanxeo podería ser “ofrecido” a tódolos chineses en mil días ou sexa en menos de tres anos. Este é exactamente o esquema que seguiu o calvinismo para levar adiante, por exemplo, a súa disciplina eclesial: a finalidade principal *non* era a salvación da alma dos reprendidos –que é exclusivamente cousa de Deus (e na práctica a do mesmo reprendido)–, senón a multiplicación da gloria de Deus. O calvinismo en canto tal *non* é responsable daquelas *modernas* prestacións misioneras, por estaren fundadas sobre unha base interconfesional (o mesmo Calvino rexeita a obriga de misionar aos pagáns, porque a propagación da Igrexa sería “unius Dei opus”), porén, indubidablemente, estas teñen as súas raíces con seguridade naquel círculo de ideas que se expandiu a través da ética puritana segundo a cal se lle dá satisfacción ao “amor ao próximo” cumprindo os mandamentos de *Deus* pola súa gloria. Deste xeito tamén se lle dá ao próximo o que se lle debe e todo o resto é xa incumbencia de Deus. A “humanidade” das relacións co próximo está, por dicilo así, esmorecida. Isto maniféstase nas máis diversas situacións. Por exemplo –por propoñer un elemento daquel ambiente de vida– no terreo da famosa *charitas* reformada, relacionada en certo sentido co dereito: os orfos de Amsterdam, ataviados aínda hoxe coas súas faldras e pantalóns partidos en metades verticais negras e vermellas ou vermellas e verdes –unha especie de vestimenta de tolos– e levados en formación á igrexa, para a sensibilidade do pasado eran con seguridade un espectáculo dun altísimo valor edificante e servían para a “gloria de Deus” xusto no grao no que toda sensibilidade persoal-“humana” se tería que sentir ofendida. E así de seguido –como aínda imos ver– ata os pequenos pormenores da “actividade profesional” privada. Naturalmente, todo isto só describe unha “tendencia”; *máis adiante nós mesmos teremos que facer certas acotacións*. *Máis* tiñamos que facelo constar aquí *como* unha tendencia– e, ademais, moi importante– da relixiosidade ascética.

o racionalismo político e económico do calvinismo: aquí reside a orixe do carácter utilitarista e de aquí proceden tamén importantes particularidades do concepto calvinista de profesión. Mais, como primeiro paso, retornemos agora de novo á contemplación da doutrina da predestinación en especial. Así pois, o problema fundamental para nós é investigar como foi *tolerada*<sup>132</sup> esta doutrina nunha época na que o alén non só era máis importante senón tamén, desde moitos puntos de vista, máis seguro ca todos os intereses vitais deste mundo<sup>133</sup>. A todo crente en canto individuo tiña que xurdirlle inmediatamente unha pregunta, arrombando a un segundo plano tódolos outros intereses: Estou elixido?, e ¿cómo poido chegar a estar seguro desta elección?<sup>134</sup>.

---

<sup>132</sup> [88] Hundeshagen (*Beiträge zur Kirchenverfassungsgeschichte und Kirchenpolitik*, 1864, I, p. 37) mantén a posición –repetida a miúdo posteriormente– de que o dogma da predestinación foi sempre doutrina dos teólogos e non doutrina do pobo. Isto só pode ser certo se se identifica o concepto de “pobo” coa “masa” das capas inferiores ignorantes. Non só Cromwell –que xa Zeller en *Das theologische System Zwinglis*, p. 17 presentara como exemplo paradigmático da eficacia do dogma–, senón tamén os seus santos sabían moi ben de que se trataba e os canons dos sínodos de Dordrecht e Westminster sobre a doutrina constituían un asunto nacional de gran relevancia. É algo que está completamente excluído que os pietistas reformados, os participantes nos conventículos ingleses e holandeses tivesen dúbidas sobre a doutrina, pois esta foi o elemento que os aglutinaba na busca da *certitudo salutis*. O catolicismo, para o que desde logo a predestinación como doutrina esotérica e formalmente inestable non lle foi allea, alí onde era doutrina dos teólogos, pode mostrar o que esta significou e aínda hoxe significa, (O decisivo foi certamente que a idea de que o individuo se *considerase* elixido e se acreditase sempre foi rexeitada. Sobre a doutrina católica v., por exemplo, Ad. Van Wyck, *Tractatus de praedestinatione*, Colonia, 1708). Hundeshagen, ao que esta doutrina lle repugna, recolle as súas impresións preferentemente de casos concretos alemáns. Esta súa aversión ten o seu fundamento na opinión, obtida por pura dedución, de que esta doutrina ten que levar ao fatalismo moral e ao antinomismo e xa foi rexeitada por Zeller, op. cit. Que esta visión fose *posible* é, por outra parte, algo innegable; Melancthon e Wesley falan dela; mais é algo característico que en ámbolos dous casos se trataba dunha combinación coa relixiosidade *sentimental* da “fe”. Para esta, que carecía da idea racional da *acreditación*, esta visión estaba contida na mesma esencia da cuestión. As *atenuacións* da doutrina que a praxe trouxo consigo –por ex., Baxter– non se achegaron en exceso á súa esencia en tanto non se tocou a idea da decisión divina da elección, referida ao individuo *illado concreto*, e da *comprobación* da mesma. Mais, sobre todo, finalmente tódalas grandes figuras do puritanismo (no sentido máis largo da palabra) partiron desta doutrina, cuxa rixida seriedade influíu no desenvolvemento da súa xuventude: tanto Milton coma Baxter ou aínda Franklin. A súa posterior emancipación da interpretación estrita daquela doutrina responde, no concreto, completamente á evolución do movemento relixioso no seu conxunto.

<sup>133</sup> [89] Isto tamén conforma aínda dun modo esmagador o espírito fundamental do “*The Pilgrim’s progress*” de Bunyan.

Para o mesmo Calvino isto non era un problema. El sentíase coma un “instrumento” e estaba seguro do seu estado de graza. En consecuencia, á pregunta sobre o coñecemento individual da certeza de estar entre os escollidos finalmente só respondeu que deberíamos conformarnos co coñecemento da decisión de Deus e coa confianza sen fallas en Cristo nacida da verdadeira fe. Rexeita por principio o suposto de que polo que se refire a outros se poida recoñecer no seu comportamento se están elixidos ou reprobados e considera temeraria a tentativa de penetrar nos secretos de Deus; nesta vida os elixidos non se diferencian en nada dos réprobos<sup>135</sup> e mesmo todas as experiencias subxectivas dos elixidos son posibles –como “*ludibria spiritus sancti*”– entre os réprobos coa única excepción daquela confiante crente “finaliter” perseverante. Os elixidos, xa que logo, son e seguen sendo, a Igrexa Invisible de Deus. A posición dos seus epígonos é, loxicamente, distinta, –empezando por Beza<sup>136</sup>– e seguindo, en especial, pola larga masa da xente ordinaria. Para eles a “*certitudo salutis*”, no sentido da *recoñecibilidade* do estado de graza, tiña que atinxir a máxima importancia, dominadora de todo o demais, e, deste xeito, en ningún daqueles lugares nos que mantivo a doutrina da predestinación faltou o interrogante

---

<sup>134</sup> [90] Esta *cuestión* xa era menos primordial para o luterano do tempo dos epígonos que para o calvinista, non porque aquel se interesase menos pola salvación da súa alma, senón porque coa evolución que sufrira a igrexa luterana o carácter de *institución salvífica* da Igrexa pasou ao primeiro plano e o individuo sentiuse obxecto da actividade desta. Foi o pietismo o que –de xeito ca racterístico– fixo espertar de novo este problema no luteranismo.

<sup>135</sup> [91] Así, literalmente, na carta a Bucer\* (*Corpus Reformatorum* 29, 883 s.). V. sobre isto, Scheibe, op. cit., p. 30.

\* Martin Bucer (1491-1551), teólogo luterano alsaciano, moi activo na Alemaña meridional. Participou na Dieta de Augsburgo (1530), na que presentou a súa *Confessio Tetrapolitana*. Expulsado do Imperio, foi acollido en Inglaterra. Ensinou en Cambridge. Para Eduardo VI compuxo a súa obra máis famosa: *De regno Christi* (1550). Bucer esforzouse por obter e manter a paz entre os grupos protestantes. A súa influencia foi grande no campo da litúrxia. Foi alcumado “Pai da confirmación evanxélica”. [NdoT].

<sup>136</sup> Beza (Théodore de Bèze, 1519-1605), teólogo suízo reformado, de orixe francesa, promoveu a Reforma protestante en Francia; en 1564 asumiu a sucesión de Calvino. [NdoT].



sobre a existencia de sinais seguros nos que poida recoñecer a pertenza ao grupo dos “*electi*”. Esta cuestión tivo sempre unha importancia capital non só para o desenvolvemento do pietismo nacido primeiro na igrexa reformada e que, en certo sentido, foi practicamente constitutiva do mesmo. Máis adiante, cando analicemos a importancia política e socialmente tan transcendente da doutrina e da praxe eucarística da Reforma, volveremos a falar do papel que tamén fóra do pietismo xogou durante todo o século XVII a constatabilidade do estado de graza do individuo para, por exemplo, a autorización da participación na eucaristía, é dicir, para o acto de culto central decisivo para a avaliación social dos participantes.

Polo menos a partir do momento no que xurdíu a cuestión sobre o estado de graza *dun mesmo* fíxose imposible manterse no nivel da referencia de Calvino ao autotestemuño da fe perseverante que a graza produce no home<sup>137</sup>, referencia nunca abandonada formalmente<sup>138</sup> pola doutrina ortodoxa, polo menos en principio. Especialmente a praxe pastoral, que se tiña que enfrontar a cada paso cos sufrimentos producidos pola doutrina, era incapaz de facelo e enfrontouse a estes problemas de diferentes maneiras<sup>139</sup>. Mentres neste proceso a predestinación

---

<sup>137</sup> [92] V., por exemplo, Olevian, “*De substantia foederis gratuiti inter Deum et electos*”, (1885), p. 257, Johann Heinrich Heidegger, *Corpus Theologiae*, XXIV, p. 87 s. E outras pasaxes de Heinrich Hepe, “*Dogmatik der evangelischen reformierten Kirche*”, (1861), p. 425.

<sup>138</sup> [93] A doutrina calvinista xenuína remitía á fe e á conciencia da comunidade con Deus nos sacramentos e só mencionaba de paso os “outros froitos do espírito”; v. pasaxes en Hepe, *Dogmatik der reformierten evangelischen Kirche*, p. 425. O mesmo Calvino rexeitou moi enerxicamente as obras como sinais do valemto antes Deus, malia para el, como para os luteranos, seren froito da fe (*Instit*, III, 2, 37, 38). A virada práctica cara á acreditación da fe nas obras, que é característica precisamente do *ascetismo*, faise en paralelo coa paulatina transformación da doutrina de Calvino, segundo a cal (como para Lutero) a doutrina pura e os sacramentos caracterizan nun *primeiro* nivel á verdadeira Igrexa, de cara á equiparación da “disciplina” como característica a carón das outras dúas. Esta evolución pódese seguir, por exemplo, nas pasaxes de Hepe, op. cit., p. 194 s., como tamén na maneira na que xa ao remate do século XVI en Holanda se obtiña a categoría de membro nunha comunidade (sometemento expreso contractual á disciplina como condición central).

<sup>139</sup> [94] V. sobre isto tamén as observacións de Schneckenburger, op. cit., p. 48.

non foi reinterpretada, suavizada e no fondo abandonada<sup>140</sup>, destacan como característicos dous tipos de consellos pastorais relacionados entre si. Por unha banda, impónse radicalmente e de modo obrigatorio *considerarse* elixido e rexeitar toda dúbida como tentación demoníaca<sup>141</sup> pois a escasa seguridade en si mesmo é consecuencia da insuficiente eficacia da graza. A admonición do apóstolo a “consolidar” a propia chamada é, xa que logo, interpretada como obriga de conquistar na loita diaria a seguridade da propia condición de elixido e da propia xustificación. En vez dos humildes pecadores aos que Lutero promete a graza se se confían a Deus na fe penitente, son cultivados aqueles “santos” seguros de si mesmos que encontramos nos rexos comerciantes puritanos daquela época heroica do capitalismo e en casos concretos aínda hoxe. Por outra banda, como medio excelente para *acadar* aquela seguridade en si mesmo foi encarecidamente recomendado o *traballo profesional sen descanso*<sup>142</sup>, único eficaz para disipar as dúbidas relixiosas e de aportar a certeza do estado de graza.

A idoneidade do traballo profesional mundano para *este* aporte baséase en particularidades profundamentes enraizadas da sensibilidade cultivada na igrexa reformada que manifesta as súas diferenzas máis claras co luteranismo precisamente na doutrina da natureza da fe xustificante. Estas diferenzas foron analizadas con tanta precisión e tanta obxectividade, prescindindo de suízos de valor, no magnífico ciclo de leccións maxistras<sup>143</sup> de Schneckenburg, que as breves observacións

---

<sup>140</sup> [95] Así reaparece en Baxter, por exemplo, a distinción entre “mortal” e “venial sin” (totalmente no sentido católico). O primeiro é sinal de carencia ou de non existencia actual do estado de graza e só unha “conversion” de todo o home pode fornecer inmediatamente a garantía da súa posesión. O segundo non é incompatible co estado de graza.

<sup>141</sup> [96] Como, en variadísima matización, o sosteñen Baxter, Bailey, Sedgwick ou Hoornbeek. V. exemplos en Schneckenburger, op. cit., p. 262.

<sup>142</sup> [97] Así (como se tratará máis adiante) en innumerables pasaxes do “*Christian Directory*” de Baxter e no seu parágrafo final.

<sup>143</sup> [98] Por repetir unha vez máis o título: “*Vergleichende Darstellung des lutherischen und reformierten Lehrbegriffs*” (ed. Güder, Stassfurt, 1855). Coas súas teses relacións

que seguen a continuación se poden apoiar simplemente, no esencial, na súa exposición.

A vivencia relixiosa máis elevada á que aspiraba a relixiosidade luterana tal como se desenvolveu no curso do século XVII é a “unio mystica” coa divinidad<sup>144</sup>.

Como xa o suxire a denominación, que nesta versión é descoñecida para a doutrina reformada, trátase dunha sensación perceptiva substancial de Deus, da percepción dunha entrada

---

nase tamén o esbozo escrito con moita claridade por Lobstein no libro-homenaxe a H. Holtzmann, que tamén cómpre consultar para o que segue. Foille reprochada a acentuación excesiva do leitmotiv da “certitudo salutis”. Mais neste punto é preciso distinguir entre a teoloxía de Calvino e o *calvinismo* e entre o sistema teolóxico e as necesidades da pastoral. Da cuestión: “Como podo estar *seguro* da miña santidade?” saíron *todos* os movementos relixiosos que abranguen importantes grupos sociais.

<sup>144</sup> [99] Certamente é innegable que o desenvolvemento *pleno* deste concepto non se produciu até a época posterior a Lutero (Praetorius, Nicolai, Meissner; tamén hai que incluír a Johannes Gerhard\* e ademais no sentido aquí exposto). Por iso Ritschl reivindica, no cuarto libro da súa *Geschichte des Pietismus* (II, p. 3 s.), a introdución deste concepto na relixiosidade luterana como unha revitalización ou unha incorporación de relixiosidade católica; non discute que o problema da seguridade individual da salvación fose o mesmo en Lutero e nos místicos católicos, pero cre que a solución sería xustamente a contraria en ámbalas dúas partes. Eu de ningún modo me podo permitir un xuízo propio nesta cuestión. Calquera poder percibir certamente que o aire que corre en “*Da liberdade dun cristián*” é algo ben distinto do dulzón flirteo co “*querido Xesusiño*” da literatura posterior e mesmo distinto do espírito relixioso de Tauler. Do mesmo xeito, a conservación do elemento místico-máxico na doutrina eucarística luterana ten de certo outros motivos fóra daquela relixiosidade “bernardina” (o “ánimo do Cantar dos Cantares”) á que Ritschl volve a recorrer reiteradamente como fonte do cultivo da relación “nupcial” con Cristo. Mais, con todo, ¿aquela doutrina eucarística non debía ter *co-condicionado*, entre outros efectos, o espertar da relixiosidade de espírito místico? Non é de ningún modo correcto que a liberdade do místico consistise simplemente no *distanciamiento* do mundo. Tamén Tauler, en explicacións moi interesantes desde o punto de vista relixioso-psicolóxico, presentou como efecto *práctico* daquelas contemplacións nocturnas que el recomenda para, entre outras situacións, os casos de insomnio, a *orde* que deste xeito tamén se aporta aos pensamentos voltos cara o traballo profesional mundano: “Só por este medio (a través da unión mística con Deus á noite, antes de dormir) a razón é *aclarada* e, por ela, o *cerebro* é *fortalecido* e o home é, durante todo o día, tanto máis pacífica e divinamente abranguido polo exercicio interior que se uniu verdadeiramente con Deus: entón son *ordenadas* tódalas súas obras. Por iso, cando o home preparou o seu traballo e se dispuxo para a virtude (é dicir, cando volta á realidade) as súas obras tamén se volven *virtuosas* e *divinas*” (*Prädigten*, fol. 318). En todo caso, isto é o que se ve: a contemplación mística e o ascetismo racional na profesión *non* se *exclúen reciprocamente*. O oposto prodúcese a partir do momento no que a relixiosidade adquire un carácter histórico, cousa que non aconteceu con tódolos místicos e aínda menos con tódolos pietistas.

\*Johannes Gerhard (1582-1637), teólogo luterano, autor dos *Loci theologici* (1610-1622, 9 vol.), obra senlleira da ortodoxia luterana. [NdoT].

real do divino na alma crente, que é cualitativamente da mesma natureza caos efectos da contemplación dos místicos alemáns e que se distingue polo seu carácter *pasivo*, tendente a buscar o cumprimento da súa nostalxia do *repouso en Deus* e pola súa interioridade puramente anímica-sentimental. No luteranismo está combinada con aquela profunda sensación de indignidade nacida do pecado orixinal, responsable da atenta defensa daquela “poenitentia quotidiana” do crente luterano dirixida cara á obtención da humildade e da simplicidade imprescindibles para o perdón dos pecados. A relixiosidade especificamente reformada descoñece, xa desde o seu inicio, esta piedade sentimental puramente interiorista. A entrada real do divino na alma humana é imposible en virtude da transcendencia absoluta de Deus sobre todo o creado: “finitum non est capax infiniti”. Ou, mellor dito, a comunión de Deus cos beneficiarios da súa graza só pode producirse deste xeito e levar á toma de conciencia de que Deus actúa (*operatur*) neles e de que eles teñen conciencia disto (é dicir, de que o seu actuar xorde da fe xerada pola graza de Deus). Tamén a alma reformada quere santificarse pola “sola fide”, mais, como xa segundo Calvino todos os osentimentos e estados de ánimo, por moi pobres que parezan, son enganosos<sup>145</sup>, a fe ten que confirmarse nos seus *efectos* obxectivos para poder servir de fundamento seguro para a *certitudo salutis*: cómpre que sexa unha *fidex efficax*<sup>146</sup>. Porén, se agora

---

<sup>145</sup> [100] Neste suposto o calvinismo tócase co catolicismo. Porén, de aquí derivase para os católicos a necesidade do sacramento da penitencia e para os reformados a da acreditación práctica a través da acción efectiva dentro do mundo.

<sup>146</sup> [101] Así, por exemplo, xa Beza escribía (*De praedestinat. Doct. Ex praelect. in Rom. 9. a Raph. Eglino exc. 1584, p 133*): “... sicut ex operibus vere bonis ad sanctificationis donum, 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 praedestinationis in Christo tam firmam quam immotus est Dei thronus certissima connexionem effectorum et causarum colligimus ...” Só é preciso ser precavido con respecto aos sinais da *reprobación*, posto que o importante é o estado *final* (antes do pietismo non se pensou doutro modo neste punto). V. tamén sobre isto as profundas explicacións de Schneckengerber, op. cit., que, claro está, só cita unha determinada clase de publicacións. Ao longo de toda a literatura puritana destaca sempre este trazo. “It will not be said: did

se pregunta polos froitos *concretos* por medio dos que o reformado pode entón recoñecer sen sombra de dúbida a verdadeira fe, a resposta é de novo: nunha conduta do cristián que está ao servizo do incremento da *gloria de Deus*. Que cousa é útil para isto hase de extraer da súa vontade, revelada directamente na Biblia ou observable indirectamente nas súas racionais disposicións do mundo<sup>147</sup>. Un pode controlar o estado da súa propia alma, en especial comparándoo co que segundo a Biblia era propio dos elixidos, por exemplo o dos primeiros pais<sup>148</sup>. Só un elixido posúe realmente a *fides efficax*, só el é quen de multiplicar realmente e non só en aparencia a gloria de Deus por medio da rexeneración (*regeneratio*) e da conseguinte santificación (*sanctificatio*) de toda a vida. Polo feito de ser consciente de que o seu cambio, polo menos segundo o seu carácter fundamental e o propósito constante (*propositum oboedientiae*), pousa sobre unha forza que móra nel<sup>149</sup> e, por conseguinte, é vontade de Deus e, sobre todo, é obra de Deus<sup>150</sup>, obtén aquel ben supremo ao que esta relixiosidade aspira, a certeza da

---

you believe? –but: were you Doers, or Talkers only?”, di Bunyan. Para Baxter, que ensina a forma máis moderada da predestinación (*The Saints’ Everlasting Rest*, cap. XII), a fe é o submetemento a Cristo de corazón e coa acción. “Do what you are able first, and than complain of God for denying you grace if *you have cause*” respostou á obxección de que a vontade é escrava e Deus é o único que detenta a capacidade de salvación (WPD, t. IV, p. 155). O mesmo di Howe na pasaxe citada noutro lugar (v. nota 65). Toda nova busca nas WPD aporta probas a cada paso. En non poucas ocasións foron escritos ascéticos claramente *católicos* os que produciron a “conversión” ao *puritanismo* como no caso de Baxter o foi un tratado xesuítico.

<sup>147</sup> [102] Sobre o significado *destas* para o contido material da ética social xa se adiantou algo con anterioridade. De momento, o importante para nós non é o *contido*, senón o *pulo* para unha acción moral.

<sup>148</sup> [103] É algo evidente que esta concepción tiña que facilitar a entrada do espírito udeu vetero-testamentario no puritanismo.

<sup>149</sup> [104] “A principle of godness”: Charnock nas WPD, p. 175

<sup>150</sup> [105] A conversión, como o expresa Sedgwick nalgunha ocasión, é unha “copia literal do decreto da predestinación”. E Bailey ensina: “O que está elixido, está tamén chamado e *capacitado* para a obediencia”. “Só aqueles que Deus chama á fe (que se manifesta na conduta) son crentes verdadeiros, non simples “*temporary believers*”, ensina a confesión (baptista) de Hanserd Knollys.

graza<sup>151</sup>. Que esta se podía acadar estaba confirmado por 2 Cor 13, 5<sup>152</sup>. Xa que logo, malia seren tan mal apropiadas as boas obras como instrumento para acadar a santidad (pois tamén o elixido segue sendo criatura e todo canto el fai mantense a unha distancia infinita por detrás das esixencias de Deus) tanto máis indispensables son como sinal da elección<sup>153</sup>. Neste sentido, en ocasións son chamadas directamente “imprescindibles para santidad”<sup>154</sup> ou é vinculada a elas a “*possessio salutis*”<sup>155</sup>. Na práctica isto significa que Deus axuda a quen se axuda<sup>156</sup>, que, por tanto, o calvinista, como se dí en ocasións, crea por si mesmo a súa santidad, aínda que a expresión correcta sería: “*crea por si mesmo a certeza da súa santidad*”<sup>157</sup>, pero tamén significa que este crear non pode consistir, como no catolicismo, nunha acumulación paulatina de accións meritorias illadas, senón nun *autocontrol sistemático* permanente ante a alternativa de ser elixido ou rexeitado. Chegamos así a un punto moi importante nas nosas reflexións.

---

<sup>151</sup> [106] V., por exemplo, o remate do *Christian Directory* de Baxter.

<sup>152</sup> [107] Así, por exemplo, en Charnock, “*Self-examination*”, p. 183, para a refutación da doutrina católica da “*dubitatio*”.

<sup>153</sup> [108] Esta argumentación volve a aparecer repetidamente, por exemplo, en Hoornbeek\*, *Theologia practica*, II, pp. 70, 72, 182; I, 160.

\* Johannes Hoornbeek (1617-1666), teólogo calvinista holandés. Foi alumno de Voët en Utrecht, universidade na que el mesmo chegou a ser profesor e predicador. Reputado polemista, destacou con ocasión da cuestión arminiana. Suliñou a importancia da *praxis pietatis*. Ademais da obra aquí citada sobresa a súa *Summa controversarum religionis* (1653). [NdoT].

<sup>154</sup> [109] Por exemplo, a Conf. Helvet. 16 dí: “et improprie his (ás obras) *salus attribuitur*”.

<sup>155</sup> [110] V., para todo o que antecede, Schneckeburger, p. 80 s.

<sup>156</sup> [111] “Si non es praedestinator fac ut praedestineris”, atribúeselle a Agostiño.

<sup>157</sup> [112] Isto recórdalle a un a sentença de Goethe, que na súa esencia tén o mesmo significado: “Cómo pode un coñecerse a si mesmo? Nunca pola contemplación, máis sí pola acción. Procura facer o teu deber e de contado coñecerás o que hai de valor en ti. Mais, qué é o teu deber? O desafío de cada día”.

Como é sabido, a este proceso de pensamento, que cada vez máis claramente<sup>158</sup> vai cristalizando nas igrexas e seitas reformadas, foille feito desde as filas luteranas en repetidas ocasións o reproche da “santidade polas obras”<sup>159</sup>. Por moi xustificada que a protesta dos atacados estivese contra a identificación da súa posición dogmática coa doutrina católica (o reproche é seguramente razoable, sobre todo considerando as consecuencias prácticas

---

<sup>158</sup> [113] Pois no mesmo Calvino está claramente establecido que a “santidade” tamén ten que ter a súa “manifestación” (*Institut.* IV, 1, par. 2, 7, 9), mais a fronteira entre o santo e o non santo é inescrutable para o coñecemento humano. Temos que crer que alí onde a palabra de Deus é predicada en pureza nunha igrexa organizada e administrada segundo a súa lei tamén hai elixidos, aínda que sexan irrecoñecibles como tales.

<sup>159</sup> [114] A relixiosidade calvinista é asemade un exemplo da relación existente, para o comportamento práctico do individuo, entre as consecuencias transmitidas loxicamente e as transmitidas psicolxicamente desde determinadas ideas relixiosas. Naturalmente, o fatalismo sería *loxicamente* deducible como consecuencia da predestinación, mais o *efecto psicolóxico* foi o diametralmente oposto despois da introdución da idea da “acreditación”. Xa Hoornbeek (*Theologia practica*, I, p. 159) o analiza fermosamente –na linguaxe do seu tempo–: Os elixidos (*electi*) son inaccesibles para o fatalismo xustamente en virtude da súa elección e *acreditanse* precisamente polo seu *rexeitamento* das consecuencias fatalistas, “*quos ipsa electio sollicitos reddit et dilligentes officiorum*”. Por outra parte, o *caudal de pensamento* dunha relixión (como o amosa precisamente o calvinismo) ten unha significación *considerablemente* maior ca que, por exemplo, William James (*The Varieties of Religious Experience*, 1902, p. 444 s.) está disposto a recoñecer. A importancia do racional na metafísica relixiosa móstrase de modo clásico precisamente nos grandiosos efectos que, de modo especial, a estrutura *conceptual* da idea de Deus da Reforma exerceu sobre a vida. Se o Deus dos puritanos actuou con tanta eficacia coma ningún outro antes ou despois del, isto débese ao feito de que foi capacitado por aqueles seus atributos cos que o poder do *pensamento* o dotara. A avaliación “pragmática” que James fai da importancia das ideas relixiosas de acordo co seu *nivel* de acreditación na vida é, por certo, en si mesma unha filla auténtica daquel mundo conceptual da patria puritana deste extraordinario erudito. A experiencia relixiosa en canto tal é evidentemente irracional como *toda* experiencia. Na súa forma máis elevada, a mística, é directamente a experiencia *ἐξοχήν* –como James expuxo con tanta beleza– distinguida pola súa absoluta incomunicabilidade: ten carácter específico e aparece como *coñecemento*, mais non permite a súa adecuada reprodución polos medios da nosa ferramenta lingüística e conceptual. Por outra parte, é certo que *toda* experiencia relixiosa perde inmediatamente contido no intento da súa formulación *racional* e cada vez máis na medida en que progresa na súa formulación conceptual. Aquí reside o fundamento de conflitos tráxicos de toda teoloxía racional, cousa que xa sabían as seitas baptistas no século XVII. Mais esta irracionalidade –que, por certo, non é de ningún xeito exclusiva da experiencia *relixiosa* senón, en diferentes sentidos e medidas, propia de *toda* experiencia– non impide que desde o punto de vista práctico teña a máxima importancia o tipo de sistema de *pensamento* que, nun momento dado, confisca –por dicilo así– para si e orienta polas súas propias vías a vivencia relixiosa inmediatamente “experimentada”, pois *por aquel* sistema de pensamento guíanse aquelas diferenzas, na práctica tan importantes, nas consecuencias éticas existentes entre as distintas relixións da Terra.

para a vida diaria do cristián reformado medio<sup>160</sup>) probablemente nunca houbo unha forma máis intensa de valoración relixiosa da acción moral cá que o calvinismo xerou nos seus seguidores.

Mais para a xustificación práctica deste tipo de “santificación polas obras” é decisivo o coñecemento das *calidades* que caracterizan o modo de vida correspondente e o diferencian da vida diaria dun cristián medio da Idade Media. Iso si, pódese tentar describilo deste xeito: o católico medieval<sup>161</sup>, desde o punto de vista ético, vive, por dicilo así, ao día. Ante todo cumpre en conciencia coas súas obrigas tradicionais. As súas “boas obras” que se saen deste marco consisten polo regular nunha serie caótica de accións *illadas* que el realiza para compensar determinados pecados ou baixo o influxo da cura de almas ou aínda, contra a fin da súa vida, en certo sentido, coma unha prima de seguros. Por contra, o Deus do calvinismo non pide dos seus “boas obras concretas” nin as produce neles, senón unha vida santa, é dicir, unha xustificación polas obras elevada a *sistema*<sup>162</sup>. A praxe ética do home é despoxada da carencia de plano e de sistema e disposta para a aplicación dun método coherente de todo o seu sistema de vida. Non é, por tanto, o

---

<sup>160</sup> [115] Baxter (*The Saint's Everlasting Rest*, I, 16) responde á pregunta: “Wether to make salvation to be mercenary or legal?” o seguinte: “It is properly mercenary when we expect it as wages for work done ... Otherwise it is only such a mercenarism as Christ commandeth ... and if seeking Christ be mercenary ...” Claro que en moitos que pasan por ser calvinistas ortodoxos tampouco falta o caida nunha moi crasa xustificación polas obras. Segundo Bailey (*Praxis pietatis*, p. 262), as esmolos son un medio para evitar a pena temporal. Outros teólogos recomendan as boas obras aos *reprobados* coa motivación de que quizais Deus non só os amaría sen razón ningunha, senón *ob causam fidei*, o que xa obtería a súa recompensa. Tamén a apoloxía fixo certas concesións de pouco peso sobre a importancia das boas obras para o grao da santidad (Schneckenburger, op. cit., p. 101).

<sup>161</sup> [116] Tamén aquí, para poñer de relevo inicialmene as diferenzas características, tense que recorrer forzosamene a falar nunha linguaxe “idealmente tipificada” que en certo sentido violenta a realidade histórica, mais, doutro modo, por mor do enorme reduccionismo, sería totalmente imposible unha formulación clara. Máis adiante expoñeremos até qué punto son relativas as contraposicións aquí deseñadas co máxima precisión posible.

<sup>162</sup> [117] Por exemplo, Sedgwick *Buss und Gnadenlehre* (Versión alemá de Röscher, 1689): o arrependido dispón dunha “regra sólida” á que se atén e pola que ordena e administra toda a súa vida (p. 591). Vive (intelixente, vixiante, prudente) segundo a lei (p. 596). Isto só pode ser producido por un cambio duradeiro de *todo* o home, porque é consecuencia da predestinación (p. 852). A diferenza entre as obras só “moralmente” boas e as *opera spiritualia* consiste –como o expón, por exemplo, Hoornbeek (op. cit., I, IX, c. 2)– precisamente



froito de ningunha casualidade que o nome dos “metodistas” ficase adherido aos actores da derradeira grande revitalización do pensamento puritano no século XVIII do mesmo xeito que para os seus antecesores intelectuais do século XVII se empregara ao mesmo nivel a denominación de “precisionistas”<sup>163</sup>. Evidentemente, só un cambio fundamental do sentido de toda a vida en cada intre e en cada acción<sup>164</sup> pode confirmar a acción da graza como unha elevación do home desde o *status naturae* ao *satus gratiae*. A vida do “santo” está orientada en exclusiva cara á meta transcendental, a santidad, mais, precisamente por iso, no seu percorrido pola terra é racionalizada e dominada polo exclusivo punto de vista do “*omnia ad maiorem Dei gloriam*”<sup>165</sup>. Mais, só unha vida dirixida por unha reflexión constante pode levar ao acto da superación do *status naturalis*: o “*cogito, ergo sum*” de Descartes<sup>166</sup> foi incorporado

---

en que estas son consecuencia dunha *vida* rexenerada, en que nelas (op. cit., I, p. 160) é perceptible un progreso continuado que só é posible lograr por obra da acción sobrenatural da graza de Deus (op. cit., p. 190 s.), ideas todas que son comúns á globalidade do protestantismo e, porén, amosan as súas consecuencias por primeira vez nas tendencias ascéticas.

<sup>163</sup> [118] Este último termo derivase en Holanda da vida dos “finos” [“Feinen”, do holandés, no orixinal; NdoT], regulada con precisión segundo as prescricións da *Biblia* (como refire Voët). Por outra parte, tamén o termo “metodistas” aparece empregado illadamente no século XVII para designar aos puritanos.

<sup>164</sup> [119] Pois –como o fan resaltar os predicadores puritanos (por exemplo Bunyan en “*The Pharisee and the Publican*, WPD, p. 126)–: cada pecado individual destrúe *todo* canto puidera ter sido acumulado como “mérito” a través das “boas obras” no curso de toda unha vida, se (cousa inconcibible) o home fose capaz por si mesmo de *producir* algo que Deus lle tivese que *ter en conta* como mérito ou mesmo puidese *vivir* permanentemente na perfección. Non existe aquí, como no catolicismo, unha especie de conta corrente con liquidación de saldo, senón que para *toda a vida* ten validez o brutal “ou-ou”: ou estado de graza ou reprobación. V., por outra parte, máis adiante a nota [141]

<sup>165</sup> [120] Nisto reside a diferenza ente a simple *legality* e a *civility*, que en Bunyan, como socias de *Mr. Wordly-Wiseman* residen na *City*, aquí chamada *Morality*.

<sup>166</sup> Renatus Cartesius/René Descartes (1596-1650), filósofo, matemático, científico francés. Estudou en Poitiers, viaxou por Europa (1625-1629) e, despois dunha estadia en París, estableceu en Holanda (1629), onde compuxo unha gran parte da súa obra; en 1649 viaxou a Estocolmo seguindo a invitación da raíña Cristina de Suecia.

A súa obra (v. *Oeuvres*, ed. por C. Adam e P. Tannery; 12 vol., reed. 1965-1974) significou unha renovación do pensamento europeo e exerceu un influxo poderoso na filosofía, nas matemáticas e nas ciencias naturais. Para o que aquí interesa destacamos os seus *Essais* (1637), en especial o *Discours de la méthode pour bien conduire sa raison et chercher la vérité* e os *Principia philosophiae* (1644).

polos puritanos a esta nova interpretación ética<sup>167</sup>. Así pois, esta racionalización dalle á relixiosidade reformada o seu trazo ascético específico e fundamental ao mesmo tempo tanto para a súa afinidade como para a súa diferenza específica co catolicismo. O ascetismo cristián porta claramente xa na Idade Media este carácter racional nas súas manifestacións máis elevadas. A dimensión histórica universal do modo de vida do monacato occidental, no que o distingue do oriental, fundaméntase neste carácter racional. En principio, xa na regra de San Bieito e máis aínda cos cluniacenses e os cistercienses e, finalmente, de xeito definitivo, cos xesuítas libérase da fuxida desordenada do mundo e da autotortura dos virtuosos. Foise volvendo un método racional de conduta, sistematicamente elaborado, coa finalidade de superar o *status naturae*, arrancar ao home do poder das pulsións irracionais, da dependencia do mundo e da natureza para sometelo á supremacía da vontade planificada<sup>168</sup>, poñer as súas accións baixo un *autocontrol* constante e baixo a *avaliación* da súa dimensión ética para, deste modo, educar obxectivamente ao monxe como traballador ao servizo do reino de Deus e, polo menos, darlle tamén subxectivamente a garantía da salvación da súa alma. Este autodomínio incondicionado é tamén o obxectivo dos *exercitia* de San Ignacio e das máis elevadas formas de virtudes monacais racionais e asemade o ideal de vida práctico decisivo do puritanismo. Xa no profundo desprezo co que nos relatos dos interrogatorios dos seus mártires se presenta o contraste entre o balbordo descontrolado dos prelados nobles e dos funcionarios, por unha banda, e a fría e

---

A observación, a razón, a dúbida metódica (*cogito, ergo sum*; a seguridade da propia existencia como substancia pensante), a demostración racional da existencia de Deus son puntos centrais do seu pensamento. [NdoT].

<sup>167</sup> [121] Charnock, *Self-examination* (WPD, p. 172): "Reflection and knowledge of self is a prerogative of a *rational* nature". Na nota a pé de páxina engade: "*cogito, ergo sum* is the first principle of the new philosophy".

<sup>168</sup> [122] Exactamente así explica o seu sentido a entrada "*Askese*" do *Katholischer Kirchenlexikon*, en clara coincidencia coas súas máis altas manifestacións históricas. Na mesma liña está Seeberg na RE.

reservada serenidade dos seus fieis<sup>169</sup>, por outra, resalta aquela estima do autocontrol reservado que cultivan os mellores espécimes de *gentlemen* ingleses e angloamericanos de hoxe<sup>170</sup>. Na nosa fala corrente<sup>171</sup> o ascetismo puritano –coma todo ascetismo “racional”– actúa no sentido de capacitar ao home para a imposición dos seus “*motivos constantes*” –en especial aqueles que el adquiríu polo seu propio esforzo– por encima dos “afectos” e poñelos en valor, é dicir, para, xa que logo, *educalo* a fin de que desenvolva unha “personalidade” neste sentido formalpsicolóxico da palabra. O *obxectivo* era, en contra de máis dunha idea popular, poder levar unha vida esperta, consciente e clara –a aniquilación da *libertinaxe* do goce instintivo da vida era a máis urxente– e introducir *orde* na conduta dos seus seguidores era o instrumento máis importante do ascetismo. Todos estes decisivos puntos de vista atópanse impresos<sup>172</sup> tanto nas regras do monacato católico coma nos ordenamentos sobre o modo de vida dos calvinistas<sup>173</sup>. Sobre esta concepción metódica da

---

<sup>169</sup> [123] Como nos moitos relatos sobre os interrogatorios dos herexes puritanos reproducidos na *History of the Puritans* de Neal e en *English Baptists* de Crosby.

<sup>170</sup> [124] Xa Sanford (op. cit.) –e moitos outros, tanto antes coma despois del– facían derivar do puritanismo a orixe do ideal da *reserve*. Sobre este ideal v., por exemplo, as observacións de James Bryce a propósito do *college* norteamericano no segundo tomo do seu *American Commonwealth*. O principio ascético do “dominio de si mesmo” fixo que o puritanismo compartía a paternidade da *disciplina militar* moderna. (Sobre Mauricio de Oranien como creador das institucións militares modernas v. o traballo e Roloff en: *Preuss. Jahrb.*, 1903, . III, p. 255). Os “*Ironsides*” de Cromwell, coa pistola amartelada na man, sen pegar un tiro, dirixidos a trote cara ao inimigo, impoñíanse non polo seu apaixonamento de derviches, senón, ao contrario, polo seu sereno dominio de si mesmos que os facía permanecer sempre baixo o control do seu capitán, superiores aos “*Cavalieren*”, que atacaban dun xeito impetuoso que sempre espallaba ás propias tropas. V. máis sobre isto en: Firth, *Cromwell's Army*.

<sup>171</sup> [125] Sobre isto, v., especialmente: Windelband, *Über Willensfreiheit*, p. 77 s.

<sup>172</sup> [126] Mais non dun xeito tan puro. A contemplación, combinada ocasionalmente con factores do sentimento, entrecruzouse numerosas veces con estes elementos racionais. Porén, por iso tamén a contemplación, á súa vez, está *metodicamente* regulamentada.

<sup>173</sup> [127] Segundo Richard Baxter *pecaminoso* é todo o que está en contra da *reason* que Deus nos deu como parte integrante da nosa natureza como elemento normativo: non só, por exemplo, paixóns constitutivamente pecaminosas, senón todos os afectos dalgún xeito carentes de sentido ou proporción por destruíren a “*countenance*” e, como procesos puramente criaturais, nos arredan da relación racional de toda acción e de todo sentir con Deus, ofendéndoo a El. V., por exemplo, o que se di sobre a pecaminosidade do enfado

totalidade do home pouosa para ámbolos dous o seu tremendo poder universal e, en especial, polo que toca ao calvinismo en comparanza co luteranismo, a súa capacidade, como *ecclesia militans*, de garantir a existencia do protestantismo.

Por outra parte, é evidente en qué consiste a *diverxencia* do calvinismo con respecto ao ascetismo medieval: no abandono dos *consilia evangelica* e, en consecuencia, na súa transformación nun ascetismo puramente intramundano. Non queremos dicir con isto que dentro do catolicismo a vida metódica estivese confinada no interior das celas monásticas; non era de ningún modo así na teoría nin na práctica; máis ben cómpre recoñecer con reparos que, malia a maior sobriedade de moderación moral do catolicismo, unha vida eticamente carente de sistema *non* está á altura dos grandes ideais que o mesmo catolicismo sinalou mesmo para a vida intramundana. A Orde Terceira de San Francisco significou un esforzo poderoso no sentido da permeación ascética da vida de cada día e non foi, nin moito menos, o único. Certamente, obras como “*A imitación de Cristo*” fan ver precisamente *a través* do xeito de exercer a súa forte influencia que o modo de conduta na vida que predicaban era percibido como algo *superior* en comparación coa moralidade do día a día, sentida como suficiente en canto nivel mínimo, e que esta *non* foi calibrada con criterios comparables a aqueles dos que o puritanismo dispoñía. A *praxe* de certas institucións eclesiásticas, en especial a da indulxencia tiña forzosamente que tropezar unha e outra vez coas propostas do ascetismo intramundano sistemático e por iso non foi vista na época da Reforma como un abuso periférico senón coma un mal decisivo e fundamental. Mais o decisivo foi que o home de vida metódica por excelencia era precisamente, e seguíuno sendo, *só o monxe* e que, xa que logo, o ascetismo canto máis intensamente abranguíña ao individuo, tanto máis fortemente o *botaba* fóra da vida diaria, pois a vida especialmente santa consistía xustamente na *superación* da moralidade intramun-

dana<sup>174</sup>. Isto suprimírao primeiro Lutero –e non como executor de ningunha especie de “tendencia evolutiva” senón totalmente a partir das súas propias experiencias e máis tarde presionado pola situación *política*– e o calvinismo simplemente o tomou del<sup>175</sup> Ficaba así erguido un dique para impedir que o ascetismo superase os bordes da vida diaria profana e aquelas naturezas intimistas apaixonadamente serias que até entón lle aportaran ao monacato os seus mellores representantes tiñan a encomenda de perseguiren ideais ascéticos no interior da vida profesional profana<sup>176</sup>. Deulle deste xeito o pulo positivo ao ascetismo e coa fundamentación da súa vida ética na doutrina da predestinación, no posto da aristocracia espiritual dos monxes, desde fóra do mundo e por encima del entrou nel a aristocracia dos santos predestinados<sup>177</sup> por Deus desde a eternidade, unha aristocracia

---

(*Christian Directory*, 2ª ed., 1678, t. I, p. 285; na p. 287 é citado Tauler sobre esta materia). Sobre a pecaminosidade do medo v. *Ibid.*, p. 287, col. 2. Como se trata de divinización criatural (*idolatry*) cando o noso *apetito* é “rule of measure of eating” analízase con moita énfase a pasaxe de t. I, pp. 310; 316, col. 1, entre outras. Con ocasión destas exposicións cítanse, ademais dos omnipresentes e primordiais Proverbios de Salomón, Plutarco, “*De tranquillitate animi*” e non poucas veces tamén os escritos ascéticos da Idade Media: San Bernardo, Bonaventura, etc. A contraposición con “Quen non ama viño, muller e canto ...” con pouca máis precisión podía ser formulada que por medio da extensión a todas as alegrías dos sentidos do concepto da *idolatry*, na medida en que non se autoxustifican por razóns *hixiénicas*, o que as faría lícitas (como, dentro destes límites, o deporte, mais tamén outras “*recreations*”). (Sobre isto volveremos máis adiante).

<sup>174</sup> [128] V. a este propósito, en concreto, a entrada “*Moralisten, englische*”, de E. Troeltsch na RE, 3ª ed.

<sup>175</sup> [129] O modo de actuación que tiveron aquí moi concretos contidos relixiosos de conciencia vese con especial claridade no feito de que nos círculos do pietismo xurdido sobre unha base reformada, se *lamentou* directamente nalgunhas ocasións, por exemplo, a carencia de conventos e que os experimentos “comunistas” de Labadie\*, entre outros, non pasaban de ser un sucedáneo da vida conventual.

\* Jean Labadie (1610-1672), teólogo francés; inicialmente xesuíta, entrou na igrexa reformada (1650). Despois dalgunhas dificultades rematou fundando unha comunidade pietista en Rotterdam. Exerceu unha influencia importante no Norte de Alemaña. [NdoT].

<sup>176</sup> [130] Concretamente, xa en varias confesións da mesma época da Reforma. Con todo, tampouco Ritschl discute (*Pietismus*, I, p. 258 s.), malia considerar o desenvolvemento posterior unha dexeneración da idea reformadora, que, por exemplo, a *Conf. Gall.*, 25, 26, a *Conf. Belg.*, 29, a *Conf. Helvet.* Post. 17 “describen a igrexa particular reformada con características completamente empíricas e que os fieis *non* son considerados membros desta verdadeira igrexa sen o *signal da actividade moral*” (v. tamén a nota 93).

<sup>177</sup> [131] “Bless God and we are of the many” (Th. Adams, WPD, p. 138).

que no seu carácter indeleble estaba separada<sup>178</sup> do resto da Humanidade, condenada desde a eternidade, por un abismo por principio máis insuperable e pola súa invisibilidade máis temible do que o monxe da Idade Media estaba illado do mundo, un abismo que con dura aspereza tallou un corte transversal a través de tódalas sensibilidades sociais, pois a esta aristocracia dos elixidos pola graza de Deus e, por tanto, santos ante o pecado do próximo non lle acae unha disposición bondadosa na conciencia da súa propia debilidade, senón o odio e o desprezo contra este, en canto inimigo de Deus, portador do sinal da reprobación eterna<sup>179</sup>. Este xénero de sensibilidade era susceptible dun grao de intensificación tal que podía desembocar, dadas as circunstancias, na formación dunha seita. E este era o caso cando –como con certas tendencias dos independentistas do século XVII– a crenza xenuínamente calvinista de que a gloria de Deus esixía submeter á lei aos reprobados pola Igrexa foi superada pola convicción de que a Deus lle abundaba para consideralo vergoñento que na súa igrexa haxa un non rexenerado que participe nos sacramentos ou mesmo que –como predicador de servizo– os administre<sup>180</sup>. Mais tamén, cando se

---

<sup>178</sup> [132] A idea do “*birthright*”, tan importante historicamente, recibiu por este medio un apoio considerable. “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” (Th. Adams, WPD, XIV).

<sup>179</sup> [133] A sensación luterana de arrepentimento penitente élle allea ao calvinismo, non na teoría, mais si na praxe, pois para el carece de valor ético, non lle aproveita en nada aos reprobados e para o que está seguro da súa elección é o propio pecado, que el dalgún xeito se confesa a si mesmo, un síntoma de regresión e de santificación incompleta que el, en vez de arrepentirse, se esforza en superar a través da acción e que *aborrece*. V. as explicacións de Howes (capelán de Cromwell de 1656 a 1658) en “*Of Men’s Enemy against God and of Reconciliation between God and Man*” (WEPD, p. 237): “The carnal mind is enemy against God. It is the mind, therefore, not as speculative merely, but as practical and active, that must be renewed” (Ibid., p. 246): “Reconciliation ... must begin in 1) a deep conviction ... of your former *enemity* ... I have been alienated from God ... , 2) (p. 251) a clear and lively apprehension ... of the monstrous iniquity and wickedness thereof”. Aquí fálase unicamente de odio do pecado, non de odio do pecador. Porén, a fermosa carta da duquesa Renata\* d’Este (Nai de “Leonoren”) a Calvino, na que fala do “odio” que alimentaría contra o seu pai e contra o seu home *no caso de* que tivese que chegar ao convencemento de que eles estivesen entre os réprobos), amosa a transposición á persoa e, ao mesmo tempo, é un

chegaba ao extremo da creación dunha nova seita, producíanse as máis variadas modificacións, como veremos máis adiante, produto do intento de diferenciar aos cristiáns rexenerados dos non rexenerados nin preparados para os sacramentos e de autorizar unicamente predicadores rexenerados.

Esta conduta ascética recibía a súa norma fixa, pola que sempre se podía orientar e da que tiña necesidade manifesta, da Biblia, como é natural; na a miúdo chamada “bibliocracia” do calvinismo o importante para nós é que o Antigo Testamento, por ser inspirado en igualdade co Novo, tiña para o crente o mesmo nivel de dignidade nas súas prescricións morais sempre que estas non estivesen manifestamente destinadas para as circunstancias históricas do xudaísmo ou foran abrogadas expresamente por Cristo. A lei foi dada exclusivamente para os *crentes* como norma ideal de imposible satisfacción na súa integridade, mais válida<sup>181</sup>, mentres Lutero, por contra, inicialmente loara a liberdade da escravitude da lei como privilexio divino dos crentes<sup>182</sup>. O efecto da sobria filosofía hebrea da

---

exemplo do arriba dito sobre a liberación interior do individuo a través da predestinación das ataduras das comunidades ligadas polo sentimento “natural”.

\* Renata d’Este, duquesa de Ferrara (1510-1574), nacida Renée de France, filla de Luís XII de Francia, casou con Ercole d’Este, fillo de Alfonso d’Este e de Lucrezia Borgia. Foi unha figura importante da Reforma protestante en Italia e en Francia. Na corte de Ferrara creou un centro de encontro que frecuentou o mesmo Calvino. Acusada de herexía, foi encarcerada (1554) e axiña liberada. Á morte de Ercole d’Este (1559) retornou a Francia. Da súa residencia de Montargis fixo un centro de propaganda protestante. Ao inicio das guerras de relixión (1562) sufríu persecución de parte dos católicos. Á súa filla Leonora dedicoulle versos apaixonados Torcuato Tasso. [NdoT]

<sup>180</sup> [134] “None but those who give evidence of being *regenerated or holy* persons, ought to be recieved or counted fit members of visible churches. Where this is wanting, *the very essence of a church is lost*”. Así formula este principio Owen, o independentista (calvinista) vicechancellor de Oxford baixo Cromwell (*Inv. Into the Origin of Ev. Church*).

<sup>181</sup> [135] *Cat. Genev.*, 149. Bailey, *Praxis pietatis*, p. 125: “Na vida deberíamos facer coma se ninguén fóra de Moisés tivese mando sobre nós”.

<sup>182</sup> [136] Os reformados teñen a lei como norma ideal; aos luteranos preséntaselles coma unha norma inacadable; no catecismo de Lutero a lei *antecede* ao evanxeo, para espertar a necesaria humildade, mentres nos catecismos reformados vai polo regular *detrás* do evanxeo. Os reformados reprochábanlles aos luteranos que tivesen un auténtico “medo de ser santos” (Möhler) e os luteranos aos reformados “escravitude servil diante da lei” e soberbia.

vida recollida nos libros da Biblia máis lidos polos puritanos, os Proverbios de Salomón e moitos salmos, percébase en toda a súa actitude ante a vida; en especial o carácter *racional* e a prohibición da parte *sensible* da relixiosidade foron atribuídos por Sanford con razón ao influxo do Antigo Testamento<sup>183</sup>. Con todo, este racionalismo veterotestamentario é en si de carácter basicamente pequenoburgués e deixa a un lado non só á poderosa grandilocuencia dos profetas e de moitos salmos senón mesmo elementos que xa na Idade Media proporcionaran puntos de partida para o desenvolvemento da relixiosidade específica da sentimentalidade<sup>184</sup>. De modo que, en último termo, foi novamente o carácter ascético básico propio do calvinismo o que asimilou e escolmou os elementos do Antigo Testamento que lle eran acaentes.

Aquela sistematización da conduta que o ascetismo do protestantismo reformado comparte coas formas racionais da vida regulada católica maniféstase externamente no xeito en que o cristianismo controla en permanencia “con precisión” o seu estado de graza<sup>185</sup>. O diario relixioso, no que os pecados, as tentacións e os progresos feitos na graza son anotados consecutiva ou tabularmente foi, en principio, común para a piedade católica moderna creada polos xesuítas (concretamente en Francia) e para os círculos reformados eclesialmente máis activos<sup>186</sup>. Mais, mentres no catolicismo o diario servía para facilitar a confesión ou lle ofrecía ao “directeur de l’âme” a base para unha dirección autoritaria do ou (maiormente) dos

---

<sup>183</sup> [137] “*Studies and Reflections of the Great Rebellion*”, p. 79 s.

<sup>184</sup> [138] De entre estes non se debe esquecer o *Cantar dos Cantares* (simplemente ignorado pola maioría dos puritanos), cuxa erótica oriental marcou decisivamente, por exemplo, o desenvolvemento do tipo de relixiosidade de San Bernardo.

<sup>185</sup> [139] Sobre a necesidade deste autocontrol v., por exemplo, o xa citado sermón de Charnock sobre 2Cor 13, 5 (WPD, p. 161 s.).

<sup>186</sup> [140] A maioría dos teólogos moralistas aconséllano, coma Baxter (*Christian Directory*, t. II, p. 77 s.), que, con todo, non disimula os “perigos”.



fieis, o cristián reformado “tómase o pulso” a *si mesmo*. O diario é citado por todos os teólogos morais de relevo e mesmo a contabilidade tabulada estatística que Benjamin Franklin leva sobre os seus avances en cada unha das virtudes é un exemplo clásico. Por outra parte, a vella (e xa antiga) imaxe medieval da contabilidade de Deus de Bunyan é elevada até a característica falta de gusto do parangón entre a relación do pecador con Deus e a dun cliente co seu tendeiro: o que acabou contraendo débedas, co produto de todas as súas ganancias chegará, como moito, a amortizar os xuros, mais nunca a pagar o total debido. Así, o puritano que veu despois, do mesmo xeito que controla o seu comportamento faino tamén co de Deus e ve o dedo deste en cada un dos acontecementos da vida e por isto, contrariamente á doutrina xenuína de Calvino, sabe por que Deus toma unha ou outra decisión. Deste modo a santificación da vida pode atinxir case o carácter dunha empresa<sup>187</sup>. A consecuencia desta regulación *metódica* de toda a conduta moral é unha cristianización profunda de toda a existencia, regularización que o calvinismo, ao contrario do luteranismo, impuxo.

Até aquí movémonos no terreo da relixiosidade calvinista e, xa que logo, sobre o presuposto da doutrina da predestinación como fondo dogmático da moralidade puritana entendida como unha conduta ética moralmente racionalizada. Isto foi así inicialmente porque aquela doutrina foi establecida como pedra angular do conxunto da doutrina reformada moito por encima dos círculos daquel partido relixioso que, desde calquera punto

---

<sup>187</sup> [141] Tamén Baxter (*Saints' Everlasting Rest*, c. XII) explica a *invisibilidade* de Deus por medio desta observación: así como pola vía da correspondencia se pode facer comercio con beneficios cun extraño ao que nunca se viu, así tamén se pode “adquirir aquela única preciosa perla” por medio dun “comercio santo” co Deus invisible. Estas metáforas comerciais no posto das forenses habituais nos vellos moralistas e no luteranismo son moi características do puritanismo, que, efectivamente, obriga a “negociar” a súa santidade ao mesmo home. Véxase ademais, por exemplo, esta pasaxe dun sermón: “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*, WPD, p. 313).

de vista, se mantivo estritamente dentro do terreo de Calvino, os presbiterianos: está contida non só na declaración de independencia do pazo Savoy de 1658<sup>188</sup>, senón tamén na confesión batista de Hanserd Knollys<sup>189</sup> de 1689 e, ademais, dentro do metodismo John Wesley foi o gran talento organizador do seu movemento, o defensor da universalidade da graza, mentres o gran axitador da primeira xeración metodista e o seu pensador máis consecuente, Whitefield<sup>190</sup>, xuntamente co círculo apiñado arredor de lady Huntington<sup>191</sup>, moi influínte durante certo tempo, eran partidarios do “particularismo da graza” Esta doutrina foi, na súa grandiosa harmonía, a que na época decisiva do século XVII mantivo viva nos loitadores representantes da “vida santa” a idea de seren instrumentos de Deus e executores dos seus designios providenciais<sup>192</sup> ao tempo que impedía a caída prematura nunha santidade polas obras puramente utilitarista que só dispoñía da súa orientación terrena e que nunca tería

---

<sup>188</sup> A *Savoy Declaration*. Declaración de fe elaborada en 1658 por unha asemblea de congregacionalistas ingleses reunidos no londinense pazo Savoy. Reafirmaba a Confesión presbiteriana de Westminster de 1646, reclamaba a autonomía de goberno das igrexas locais e a consideración de base doutrinal. O congregacionalismo naceu en Inglaterra dacadalo dos séculos XVI e XVII, a partir dun sector do movemento baptista e suliñaba o dereito e o deber de toda congregación ou asemblea relixiosa de tomar as súas propias decisións en materia do seu interese con independencia de toda autoridade humana superior, de aí a denominación de independentes. [NdoT].

<sup>189</sup> Hanserd Knollys (1597-1691), predicador e ministro da Igrexa de Inglaterra, simpaticizou coa fe baptista, cousa que lle valeu persecución e cárcere (1638). Despois dunha estada en América, volta a Inglaterra. En plena guerra civil entra oficialmente no baptismo. Asina a Confesión de Londres (1689). V. Muriel James, *Religions Liberty on Trail: Hanserd Knollys-Early Baptist*. (Franklin/Rhode Island, 1987). [NdoT].

<sup>190</sup> George Whitefield (1714-1770). Evanxalista da Igrexa de Inglaterra, animador do renacemento protestante do século XVIII en Inglaterra e en América. En Oxford contactou aos irmáns Wesley. Até a súa morte nos EUA continuou a súa tarefa de predicador. Whitefield xogou un importante papel no grande despertar de vida relixiosa nas colonias inglesas de América e no primeiro movemento metodista. [NdoT].

<sup>191</sup> Selina Hastings, condesa de Huntingdon (1707-1791), é unha figura central do renacemento evanxélico do século XVIII en Inglaterra, fundadora da Conexión da Condesa de Huntingdon, secta metodista. Apoiou o movemento metodista en Inglaterra e América, aínda sen perder por completo a súa realación coa Igrexa de Inglaterra. [NdoT].

<sup>192</sup> [142] Xa o mesmo Lutero di ante isto: “O chorar precede ao actuar e o sufrir supera a todo facer”.

sido capaz de tan inauditos sacrificios por mor de obxectivos irracionais e ideais. A asociación da crenza en normas absolutamente válidas cun determinismo absoluto e a transcendencia total do suprasensible que esta doutrina xerou dunha maneira, ao seu xeito, xenial foi –en principio– ao mesmo tempo extraordinariamente máis “moderna” que aquela outra doutrina máis moderada, máis volta cara ao sentimento. Mais, sobre todo, a idea, fundamental para as nosas reflexións –como continuamente se volverá a demostrar–, da *acreditación* como punto de partida psicolóxico da moralidade metódica ten que ser estudada precisamente en relación coa doutrina da predestinación e a súa significación para a vida diaria, e isto tanto en “cultivo puro” que tivemos que partir daquela doutrina como forma máis coherente, visto que aquela idea da acreditación retorna con moita regularidade como esquema da conexión entre fe e moralidade nas confesións que imos considerar. As consecuencias que esta doutrina tiña que presentar, dentro do protestantismo, nos seus primeiros seguidores á hora de configurar a súa conduta constitúen a antítese *básica* da (relativa) impotencia moral do luteranismo. A “*gratia amissibilis*” luterana, recuperable en todo momento por medio do arrepentimento penitente, non contén manifestamente en si ningunha clase de pulo para o que aquí é importante para nós como produto do protestantismo ascético, é dicir, para unha configuración sistemática racional de toda a vida moral<sup>193</sup>. Xa que logo, a relixiosidade luterana deixou máis

---

<sup>193</sup> [143] Tamén no desenvolvemento da teoría ética do luteranismo se amosa isto coa maior claridade. Sobre esta teoría v. Hoennicke, “*Studien zur altprotestantischen Ethik*”, Berlin, 1902, complementado coa recensión de E. Troeltsch en *Gött. Gel. Anz.*, 1902, nº 8. Nesta interpretación apréciase que a aproximación da doutrina luterana concretamente á vella *ortodoxia* calvinista é a miúdo moi larga. Pero a diferenza de orientación relixiosa sempre se volve a abrir camiño. Para obter un pretexto para a vinculación da moralidade á fe, Melanchton colocou en primeiro plano o concepto de *penitencia*. A penitencia actuada pola lei ten que preceder á fe, máis ten que ir seguida polas boas obras, do contrario a fe pode (en formulación case puritana) non ser a verdadeira fe xustificante. Tamén se considera posible lograr unha certa medida de perfección relativa na terra, é máis, o mesmo Melanchton ensinou nun principio que a xustificación se produce para facer ao home *apto* para as boas obras e no progresivo perfeccionamento residiría polo menos xa aquela medida de santidad terrena que a fe pode acerditar. E tamén entre os dogmáticos luteranos posteriores é presentada exteriormente de maneira moi similar á dos reformados a

intacta a vitalidade natural da actividade instintiva e da vida pura dos sentimentos; faltaba aquel pulo cara ao autocontrol constante e, con iso, a regulamentación planificada da propia vida contida na estraña doutrina do calvinismo. O xenio religio-

---

idea de que as boas obras son os *fruits* necesarios da fe, de que a fe produce unha nova vida. Á pregunta sobre a esencia das “boas obras” responde xa Melanchton e aínda máis os luteranos posteriores, cada vez en maior número, coa referencia á lei. Como reminiscencia das ideas orixinais de Lutero ficou únicamente a máis escasa seriedade coa que foi tomada a bibliocracia, en especial no que se refire á orientación nas normas concretas do Antigo Testamento. No esencial, o decálogo queda (como codificación dos principios máis importantes da lei moral *natural*) como norma para a actividade humana. *Mais*: ningunha ponte segura leva desde a estatutaria validez á outra banda, á continuamente encarecida e exclusiva importancia da fe para a xustificación, xa porque esta fe (v. supra) tiña un carácter psicolóxico moi distinto do da calvinista. A xenuína posición luterana da primeira época fora abandonada e tiña que ser deixada tamén por unha igrexa que se consideraba a si mesma unha institución salvífica, mais non foi conseguida outra. Sobre todo, non se podía (concretamente, aínda que non fora máis ca polo temor de perder o fundamento dogmático) –“*sola fide*”– chegar á racionalización *ascética* da totalidade da vida como tarefa moral do individuo. Faltaba un *pulo*, facer medrar a idea da *acreditación* até que tivese unha importancia coma a que a doutrina da predestinación conseguía no calvinismo. Tamén a interpretación máxica dos sacramentos (en consonancia coa caída desta doutrina), concretamente o traslado da “*regeneratio*” (ou, polo menos, do seu inicio) ao *bautismo*, coa aceptación do *universalismo* da graza, tivo que actuar en contra do desenvolvemento dunha moralidade *metódica*, porque para a *percepción* reducía a distancia entre o *status naturalis* e o estado de graza (en especial se temos en conta a forte acentuación luterana do pecado orixinal) e non menos a interpretación *exclusivamente forense* do acto de xustificación, que presupón a modificabilidade dos designios de Deus baixo o efecto do acto conceto de penitencia do pecador convertido. Mais esta precisamente foi a interpretación progresivamente acentuada por Melanchton. Toda aquela transformación da súa doutrina que destaca na progresiva acentuación da *penitencia* está, xa que logo, internamente relacionada coa súa defensa da “*liberdade da vontade*”. Todo isto decidiu o carácter ametódico do modo de vida luterano. Na concepción do luterano medio, accións de graza *concretas* por pecados concretos tiñan que constituír o contido da salvación (xa como consecuencia do mantemento da existencia da confesión) e non o desenvolvemento dunha aristocracia dos santos creadora da súa propia seguridade salvífica. Deste xeito non era posible chegar a unha moralidade *anómica* nin a un ascetismo racional baseado na lei, senón que a lei segue estando inorganicamente a carón da “fe” como estatuto e esixencia ideal e, amais diso, porque se eludía a bibliocracia estrita da xustificación polas obras, moi insegura e imprecisa e, sobre todo, carente de sistema no seu contido máis profundo. Mais a vida, como E. Troeltsch (op. cit.) dixo da teoría ética, seguiu sendo “unha suma de simples tomas de impulso, que nunca saen totalmente ben” que, “conservadas no esnaquizamento de inseguras instrucións illadas”, non estaban orientadas cara á “acción efectiva sobre un todo vital coherente”, senón que representaban no esencial un conformarse coa situación vital dada tanto no pequeno coma no grande, segundo o proceso evolutivo que xa o mesmo Lutero seguira (v. supra). A tan vituperada “adaptación” do alemán ás culturas alleas, o seu rápido cambio de nacionalidade, tense que anotar na conta tamén (*además* de certos destinos políticos da nación) esencialmente deste proceso que aínda hoxe deixa sentir o seu efecto. A apropiación subxectiva da cultura segue sendo escasa, porque se produce esencialmente pola vía da aceptación do “autoritariamente” ofrecido.

so, caso de Lutero, vivía neste aire libre de apertura ao mundo con naturalidade –até onde chegase o vigor das súas ás!– lonxe do perigo de precipitarse no “*status naturalis*”. E aquela sinxela, fina e resolta forma de relixiosidade que adornaba a moitas das mellores figuras do luteranismo encontra raramente, como a súa moralidade sen lei, paralelos no terreo do puritanismo xenuíno, mentres, pola contra, os atopa máis ben no seo do anglicanismo moderado de Hooker<sup>194</sup>, Chillingsworth<sup>195</sup> e outros. Mais para o luterano ordinario e mesmo para os dilixentes nada era máis seguro que seren elevados algún tempo máis alá do “*status temporalis*” ata onde chega a influencia da confesión individual ou da predicación. É coñecida a diferenza, tan rechamante para os contemporáneos, entre o *standard* moral das cortes dos príncipes reformados, por unha banda, e os luteranos, caídos tan a miúdo na ebriedade ou na brutalidade<sup>196</sup>, por outra, e asemade a impotencia do clero luterano coa súa predicación sobre a fe de fronte ao movemento ascético dos baptistas. O que nos alemáns é percibido como “serenidade” e “naturalidade” en contraste coa atmosfera angloamericana da vida, perceptible mesmo na mesma fisionomía da xente condicionada aínda hoxe polos efectos da destrución radical da inocencia do “*status naturalis*”, e o que os alemáns adoitan encontrar estraño, polo regular, nos segundos como “estreitura” ou “falta de liberdade” e dependencia interior son diferenzas da conduta que proceden daquela máis escasa *penetración* ascética da vida polo naturalismo en con-

---

<sup>194</sup> Richard Hooker (1554?-1600), teólogo anglicano; alumno e despois profesor en Oxford e mestre da Orde do Temple, xogou un papel de relevo na defensa da fe anglicana contra o puritanismo. Na súa obra capital, *Of the lawes of ecclesiasticall politie* (a *Politie*) (1593), defendeu á Igrexa de Inglaterra á vez contra os católicos e os puritanos en oito libros, os tres últimos póstumos. [NdoT].

<sup>195</sup> William Chillingworth (1602-1644), teólogo inglés, principal representante do latitudinarismo (fundador do Broad Church Party). Convertido ao catolicismo, pasou a vivir en Francia. En 1534 voltou ao anglicanismo. Para Chillingworth a base da fe é a escritura. Na guerra civil estivo no partido monárquico. Liberado, despois da restauración foi tolerante cos “disidentes”. [NdoT].

<sup>196</sup> [144] Sobre estes temas v., por exemplo, o opúsculo de Tholuck: *Vorgeschichte des Rationalismus*.

traste co calvinismo. A antipatía do inocente “fillo do mundo” contra o ascetismo atopa a súa exteriorización naquelas percepcións. Como consecuencia da súa doutrina da graza, ao luteranismo fáltalle o pulo psicolóxico para a sistematización do modo de vida, que impón necesariamente a súa racionalización. Este pulo, que condiciona tamén o carácter ascético da relixiosidade, podía certamente ser producido por motivos relixiosos diversos, como logo veremos: a doutrina da predestinación do calvinismo só é unha possibilidade entre varias. Mais o certo é que nós podemos chegar ao convencemento de que, ao seu xeito, non só posuía unha coherencia interna única, senón tamén unha eficacia psicolóxica moi elevada. En consecuencia, os movementos ascéticos non calvinistas, considerados unicamente desde o punto de vista da motivación relixiosa do seu ascetismo, parécenos debilitamentos da coherencia do calvinismo.

Mais, tamén na realidade do desenvolvemento histórico, se non sempre en absoluto si na maioría dos casos, sucedeu que o tipo do ascetismo reformado foi sexa imitado sexa tomado como referencia comparativa para completalo á hora da creación duns principios propios por desviación ou por superación do mesmo.

En calquera caso, *historicamente*, a idea da predestinación foi o punto de partida da tendencia ascética denominada “*pietismo*”. Mentres este movemento se mantivo dentro da igrexa reformada, é practicamente imposible trazar unha fronteira clara entre os calvinistas pietistas e os non pietistas<sup>197</sup>. Case todos os represen-

---

<sup>197</sup> [145] Ritschl (*Geschichte des Pietismus*, I, p. 152) búscas para a época anterior a Labadie (por certo, só sobre a base de casos específicos holandeses) no feito de que 1) Os pietistas formaron conventículos, 2) A idea da “nulidade da existencia criatural” foi cultivada “dun xeito que está en contradición co interese evanxélico pola santidad”, 3) “A seguridade da graza foi buscada na relación afectuosa con Xesús” dun xeito non reformador. Esta última característica só é atinada nesa primeira época para *un* dos representantes por el estudados, a idea da “nulidade da criatura” é en si unha creación típica do espírito calvinista e só onde axuda á fuxida práctica do mundo abandona as vías do protestantismo normal. Por último, o mesmo sínodo de Dordrecht ordenara a creación dun certo número de conventículos (sobre todo para finalidades catequéticas). De entre as características da relixiosidade pietista analizadas na precedente exposición de Ritschl ofrecerían interese:

1) O “precisionismo”, no sentido do amoldamento máis forte á literalidade da Biblia en todas as “*manifestacións externas*” da vida, representado algún tempo por Gisbert Voët; 2) O tratamento da xustificación e da reconciliación con Deus non como fin en si,

tantes declarados foron considerados ocasionalmente pietistas e é perfectamente lícito considerar xa todas as conexións entre a idea de predestinación e a de acreditación, tal como foron descritas arriba, como continuación pietística da doutrina de Calvino<sup>198</sup>, xuntamente co interese, no que ambas as dúas se

---

senón como simple *medio* para a vi da santa ascética, como se pode atopar ao mellor en Lodensteyn, mais insinuado xa en Melancton (v. nota 143); 3) A alta avaliación da “expiación” como sinal da auténtica rexeneración, ensinada por primeira vez por W. Teelinck ; 4) A abstinencia da eucaristía no caso de participaren nela persoas non rexeneradas (da que falaremos aínda noutro contexto) e a formación (relacionada con isto) de conventículos situados fóra dos límites dos canons de Dordrecht, coa recuperación de “profecía”, é dicir, coa interpretación da Escritura por non teólogos, mesmo mulleres (Ana Maria Schurmann). Todas estas son cousas que representan desviacións, en parte considerables, da doutrina e da praxe dos reformadores, mais con respecto ás tendencias non recollidas por Ritschl na súa exposición, sobre todo as dos puritanos ingleses, só representan finalmente, coa excepción do punto terceiro, un reforzamento de tendencias que estaban contidas en todo o proceso de desenvolvemento desta relixiosidade. A imparcialidade da exposición de Ritschl adoece do feito de que o grande erudito introduce os seus xuízos de valor político-eclesiásticos –ou se cadra, mellor dito– político-relixiosos e, coa súa antipatía contra toda relixiosidade especificamente *ascética*, sempre que se produce o cambio a esta, introduce a interpretación de recaída no “catolicismo”. Mais, do mesmo xeito ca o catolicismo, o protestantismo tamén inclúe en si “all sorts and conditions of men” e *tamén* a igrexa católica rexeitou o rigorismo do ascetismo intramundano na figura do xansenismo como o pietismo o fixo co quietismo especificamente católico do século XVII. Para as *nosas* consideracións *especiais*, o pietismo, en todo caso, só se volve algo *efectivamente actuante*, non dun modo gradual senón cualitativamente diferente, onde o medo intensificado ante o “mundo” levou á fuxida da vida profesional privada e, xa que logo, á creación de conventículos sobre unha base conventual-comunista (Labadie) ou (como lles foi atribuído a algúns pietistas extremos concretos por parte dos seus contemporáneos), á *desatención* intencionada do traballo profesional profano en beneficio da contemplación. Esta consecuencia produciuse, como é natural, con especial frecuencia onde a contemplación iniciou aquel trazo característico que Ritschl denomina “bernardinismo”, porque foi desenvolvido claramente por primeira vez na esexese dos “Cantar dos Cantares” por San Bernardo: unha relixiosidade do sentimento mística de fundamento histórico-sensual (que buscaba a “*unio mystica*” vulgarizada por resonancias sexuais) que sen dúbida ningunha representa un “*aliud*” xa desde o punto de vista puramente psicolóxico-relixioso de fronte á relixiosidade reformada, pero tamén de fronte ás súas manifestacións *ascéticas* en homes como Voët. Mais Ritschl intenta por todas partes casar este quietismo co ascetismo pietista para conducir así a este último á mesma perda e pon o dedo sobre cada cita da mística ou da ascética católicas que atopa na bibliografía pietista. Porén, só teólogos moralistas totalmente “libres de sospeita” citan a Bernardo, a Bonaventura ou a Tomé de Kempis. A relación co pasado católico é moi complexa en todas as igrexas reformadas e, dependendo do punto de vista que se poña no primeiro plano, dá a impresión de que aquí é unha e alí outra a que está máis próxima ao catolicismo (ou a determinadas partes do mesmo).

<sup>198</sup> [146] Pois así trata tamén o moi instrutivo artigo “Pietismus” de Mirbt (RE) o nacemento do pietismo simplemente como unha vivencia relixiosa persoal de Spener, cousa que, con todo, produce unha impresión algo estraña. Como introdución ao pietismo segue sendo lectura recomendable a descrición de Gustav Freytag en “*Bilder aus der deutschen Vergangenheit*”.

fundamentan, pola obtención da “*certitudo salutis*” subxectiva. Por esta razón, adóitase normalmente non empregar en absoluto o concepto de “pietismo” para referirse a Inglaterra. Mais tamén o pietismo continental reformado (dos Países Baixos e do Baixo Rin), polo menos no que toca ao seu punto forte, como era, por exemplo, a relixiosidade de Bailey, nun primeiro momento non era máis ca unha intensificación do ascetismo reformado. A insistencia decisiva sobre a “*praxis pietatis*” é tan forte que ante isto o principio da rectitude da fe pasa a un segundo plano e mesmo chega a parecer totalmente indiferente. Erros dogmáticos poden tentar ocasionalmente aos predestinados, ademais doutros pecados e a experiencia ensina que moitos cristiáns completamente carentes de formación en teoloxía sistemática maduran os froitos da fe<sup>199</sup>. Por tanto, co saber teolóxico non se pode en absoluto acreditar a condición de elixido<sup>200</sup>.

---

<sup>199</sup> [147] Esta concepción puxo ao pietismo, como é sabido, en condicións de ser un dos principais soportes da idea da *tolerancia*. Historicamente esta ten, se deixamos a un lado a *indiferenza* humanístico-ilustrada (que por si sóa non exerceu grandes influencias en ningures) as seguintes fontes principais: 1) A puramente política razón de Estado (arquetipo: Guillerme de Oranien); 2) O mercantilismo (moi especialmente claro, por exemplo, na cidade de Amsterdam e nas numerosas cidades, señores feudais e potentados que deron acubillo aos sectarios como valiosos portadores de progreso); 3) O cambio radical da relixiosidade calvinista. A predestinación excluía, no fondo, que o Estado promovesese realmente a relixión a través da intolerancia, porque así non podía salvar ningunha alma e só a idea da “*gloria de Deus*” movía á Igrexa a reclamar o seu apoio para o sostemento da herexía. Porén, por máis que se insistía sobre a pertenza ao círculo dos elixidos do predicador e de todos os participantes na eucaristía, tanto máis insoportable tiña que ser toda intromisión do Estado na provisión da función de predicador e cada concesión de postos en parroquias como beneficios a pupilos universitarios posiblemente non rexenerados só porque estaban instruídos na teoloxía. O pietismo reformado reforzou esta concepción só a través da desvalorización da corrección dogmática e do paulatino enfeblecemento da máxima “*extra ecclesiam nulla salus*”. *Calvino* considerara o *sometemento*, mesmo o dos réprobos, baixo a fundación divina da Igrexa como único compatible coa gloria de Deus; na Nova Inglaterra buscábase constituír a Igrexa como aristocracia dos santos acreditados; mais xa os radicais independentes rexeitaron indistintamente toda inxerencia dos poderes burgueses ou mesmo xerárquicos no control da “acreditación”, posible só dentro da *comunidade concreta*. A idea de que a gloria de Deus esixe tamén submeter aos réprobos á disciplina da Igrexa foi desbancada por aquela outra –presente xa desde o primeiro momento, mais cada vez máis apaixonadamente acentuada– de que compartir a eucaristía cun reprobado por Deus ofendía á gloria de Deus. Isto tiña que desembocar no “voluntarismo”, pois levou á “*believers’ Church*”, a comunidade relixiosa que acolle só aos rexenerados. O baptismo calvinista, ao que pertencía, por exemplo, Praisegod Barebone, cabeza do “Parlamento dos santos” tirou con máis decisión ca ninguén as consecuencias desta cadea de ideas. O exército de Cromwell asumiu a defensa da liberdade de conciencia e o Parlamento dos “santos”



Por isto o pietismo, na súa desconfianza profunda da igrexa dos teólogos, á que , con todo, segue pertencendo claramente (esta é unha das súas características), empeza a reunir aos defensores da “*praxis pietatis*” en conventículos, arredándose do mundo. O pietismo quería baixar a facer visible na terra a igrexa invisible dos “santos” e, sen chegar á conclusión de formar seita, acollido nesta comunidade, levar unha vida morta para as influencias do mundo, orientada até nos máis nimios

---

defendeu mesmo a separación de Estado e Igrexa, porque os seus membros eran pietistas píos, é dicir, pietistas por razóns relixioso-positivas; 4) As seitas baptistas sostiveron sempre desde o primeiro momento da súa existencia, como aínda veremos, o principio de que só os persoalmente renacidos poden ser acollidos na comunidade da Igrexa e, en consecuencia, aborrece todo carácter “institucional” da Igrexa e toda intromisión do poder mundano. Por tanto, tamén neste caso é un motivo *relixioso-positivo* o que xera a esixencia de tolerancia absoluta. Roger Williams, fundador da primeira colonia tolerante por estas razóns relixioso-positivas e contraria a todo resto de mentalidade de igrexa oficial en Rhode-Island, foi bautizado alí de novo e despois foi –durante un tempo– predicador baptista, con todo non parece posible documentar a proveniencia dos seus principios opostos á idea dunha igrexa oficial. A colonia de Maryland, fundada polo católico lord Baltimore proclamou a tolerancia –que a igrexa católica, como institución salvífica en exclusiva, non *pode* conceder por principio– unicamente por oportunismo, pois unha colonia exclusivamente católica sería esmagada. Pennsylvania tiña, naturalmente, desde o seu mesmo inicio o principio da tolerancia e da separación de Igrexa e Estado por razóns relixiosas. As observacións precedentes –sobre as que se volverá aínda a insistir en profundidade– foron introducidas neste contexto, entre outras razóns, porque ultimamente o deputado Gröber volveu a reivindicar unha vez máis no Reichstag para Maryland a prioridade da “tolerancia” diante de Rhode-Island. Mais a tolerancia por razóns de *oportunismo* político (ou, no seu caso, eclesial-político) e a tolerancia como *principio* relixioso son dúas cousas moi distintas. Esta última non pode ser admitida pola Igrexa Católica, porque, como fundación de Deus, ten a *obriga* de protexer aos homes da condenación á que a herexia os leva indefectiblemente. Coa tolerancia non sucede outra cousa que coa idea “liberal” moderna: a fundamentación relixiosa do principio do rexeitamento de todas as autoridades *humanas* como “divinización das criaturas” e a desvalorización do sometemento absoluto da propia vontade, debido só a Deus e á súa lei –tal como sucedeu de modo máis radical entre os cuáqueros e de forma, con todo, menos consecuenta en todas as seitas ascéticas–; esta derivación do “autoritarismo” por motivos relixioso-positivos foi a base “psicolóxica” historicamente decisiva da liberdade nos países puritanos. Por moi alta estima que se teña pola importancia histórica da “ilustración”, aos seus ideais liberais faltáballes aquela fundamentación, garantía da súa continuidade, en pulos *positivos* como os que deron ao traballo político de Gladstone a súa verdadeira nota “construtiva”. Sobre a historia da orixe e a significación *política* de “liberdade de conciencia” é fundamental, como é sabido, a obra de Jellinek “*Erklärung der Menschenrechte*”. Tamén eu lle debo persoalmente a esta obra o estímulo para a miña renovada ocupación co puritanismo.

<sup>200</sup> [148] Na súa utilización práctica, esta idea sae á luz cos “*tryers*” de Cromwell, examinadores dos candidatos a predicador. Os “*tryers*” non buscaban tanto comprobar a formación teolóxico-técnica como comprobar o estado de graza do candidato.

detalles segundo a vontade de Deus, para obter así a seguridade do propio renacer mesmo nos aspectos exteriores do día a día da conduta. A “*ecclesiola*” dos verdadeiramente convertidos desexa (isto é común a todo pietismo específico) degustar *xa neste mundo* a comunión con Deus na súa santidade a través dun ascetismo intensificado. Esta última arela ten algunha afinidade íntima coa “*unio mystica*” luterana e moi a miúdo desemboca nunha atención máis acentuada da faceta *sentimental* da relixión, normalmente propia do cristianismo reformado medio. Esta sería a principal característica do “pietismo”, sempre desde o *noso* punto de vista. En efecto, aquel momento sentimental orixinalmente alleo á relixiosidade calvinista no seu conxunto, mais, por contra, intimamente relacionado con certas formas da relixiosidade medieval, dirixe a relixiosidade práctica pola vía do *disfrute* da santidade *neste mundo* en vez da loita ascética en busca da súa garantía para o *futuro* da outra vida. Esta sensación, ademais, pode acadar unha intensidade tal que a relixiosidade adquira un carácter propiamente histórico e despois, por medio daquela alternancia –coñecida a través de incontables casos e psico-fisicamente fundamentada– de estados semisensoriais de éxtase relixiosa e períodos de aletargamento nervioso sentidos como “distanciamento de Deus” se obtén o *efecto* diametralmente oposto á austera e ríxida disciplina na que a sistematizada “vida santa” do puritano pon a un home: un afrouxamento daqueles “fres” que dan apoio á personalidade racional do calvinista en contra dos “afectos”<sup>201</sup>. Neste proce-

---

<sup>201</sup> [149] Por razóns de peso prescínlese aquí intencionadamente de tratar as “relacións psicolóxicas” –no sentido científico-técnico da palabra– destes contidos relixiosos da conciencia e mesmo se evita, dentro do posible, o emprego da terminoloxía correspondente. Os até certo punto consolidados recursos terminolóxicos da psicoloxía *non* son por agora nin *con moito suficientes* como para poderen servir aos fins da investigación histórica no terreo da nosa problemática. A utilización desta terminoloxía só xeraría a tentación de poñerlle un velo de erudición diletante, a base de estranxeirismos, a realidades en ocasións francamente triviais, creando así a falsa aparencia dunha maior precisión terminolóxica, cousa que se volveu lamentablemente típica en Lamprecht. V. propostas dignas de ser tomadas moito máis en serio sobre o aproveitamento de conceptos psicopatolóxicos para a explicación de

so o pensamento calvinista sobre a reprobación do criatural considerado desde o sentimento –por exemplo, na chamada “sensación de verme”– pode levar ao aniquilamento da enerxía de acción na vida profesional<sup>202</sup>. Por outra parte, a idea da predestinación pode levar ao fatalismo, se, ao contrario das tendencias xenuínas da relixiosidade racional calvinista, se volve obxecto da aprobación intuitiva e caprichosa<sup>203</sup>. Finalmente, o pulo dos santos cara ao illamento do mundo pode, baixo o efecto dunha intensificación do compoñente *sentimental*, levar á creación dunha especie de organización comunitaria monacal de carácter semicomunista como as que o pietismo producíu en repetidas ocasións, mesmo dentro da igrexa reformada<sup>204</sup>. Mais mentres este efecto extremo, condicionado, como vimos, por aquel cultivo da sentimentalidade intuitiva, non sexa acadado e, en consecuencia, o pietismo reformado busca asegurarse a súa santidad dentro do marco da vida profesional mundana, o efecto práctico dos principios pietistas non é máis que un control ascético, aínda máis rigoroso, da conduta na vida profesional e unha consolidación relixiosa aínda máis forte da vida profesional cá que é capaz de crear a simple “honorabilidade” dos cristiáns reformados correntes, que os pietistas “finos” consideran cristianismo de segunda clase. A aristocracia relixiosa dos “santos”, que no desenvolvemento de todo ascetismo reformado aparece actuando con tanta maior seguridade canto

---

certos fenómenos de masas históricos en W. Hellpach, “*Grundlinien zur einer Psychologie der Hysterie*”, cap. 12 e tamén a súa obra “*Nervosität der Kultur*”. Non podo intentar explicar aquí que, na miña opinión, tamén este moi polifacético escritor foi prexudicado pola influxo de certas teorías de Lamprecht sobre o pietismo. Calquera que coñeza aínda que só sexa a bibliografía corrente sabe perfectamente até que punto as esquemáticas observacións de Lamprecht sobre o pietismo no tomo VII da *Deutsche Geschichte* carecen completamente de valor de fronte á bibliografía máis antiga.

<sup>202</sup> [150] Como, por exemplo, entre os seguidores do “innigen Christendom” de W. Shortingshuis.

<sup>203</sup> [151] Isto deuse en casos illados entre pietistas holandeses e, máis tarde, baixo influxos *spinozistas*.

<sup>204</sup> [152] Labadie, Tersteegen, etc.

maior é o respecto que suscita, está no primeiro momento –como era o caso en Holanda– organizada voluntaristicamente dentro da igrexa baixo a forma de creación de conventículos, mentres que o puritanismo inglés, como se expoñerá máis adiante, presionou en parte para a distinción formal entre cristiáns activos e cristiáns pasivos na *constitución* da igrexa e, en parte, en concordancia co que xa dixemos anteriormente, presionou para a formación de seitas.

O desenvolvemento do pietismo alemán, xunguido aos nomes de Spener<sup>205</sup>, Francke<sup>206</sup> ou Zinzendorf<sup>207</sup>, asentado sobre a base

---

<sup>205</sup> Philipp Jacob Spener (1635-1705), teólogo alemán, predicador e pastor. É considerado o fundador do pietismo en Alemaña. Creou os *collegia pietatis* (1670, Frankfurt a. Main). Nos *Pia desideria* propuxo un programa de reforma da Igrexa luterana: intensificación do traballo coa Biblia, sacerdocio xeral, realización práctica do cristianismo, xuntanzas piadosas nas casas, formación relixiosa bíblica da xuventude (catecismo, confirmación). Spener exerceu unha influencia moi forte a través da súa correspondencia. Ao gran número de seguidores que tivo contribuíu tamén o traballo de A. H. Francke desde a súa cátedra de teoloxía na universidade de Halle.

V. K. Aland/B. Foster, *Ph. J. Speners Werke* (1996 ss. En fase de publicación). [NdoT].

<sup>206</sup> August Hermann Francke (1663-1727), teólogo protestante e pedagogo. Estableceuse en Saxonia, en Leipzig e máis tarde en Halle, en cuxa recén fundada universidade ensinou linguas orientais e teoloxía. O seu pensamento e a súa acción estiveron moi influídos por P. J. Spener.

O traballo de A. H. Francke marcou fortemente ao pietismo alemán en especial a través das súas fundacións (*frankesche Stiftungen*) claramente orientadas cara a praxe cristiana na vida diaria. [NdoT].

<sup>207</sup> Nikolaus Ludwig, Graf von Zinzendorf (1700-1760). Teólogo alemán. Educado na fe pietista na Franckesche Stiftung de Halle (v. nota precedente), cursou estudos de dereito en Wittemberg. No ano 1722 creou a colonia de Herrnhut (Saxonia) con exulantes moravos membros da comunidade dos Irmáns Moravos. Zinzendorf logrou apaciguar as tensións internas do grupo baixo criterios de fe e traballo. En 1727 fundou en Herrnhut a Comunidade dos Irmáns. Por razóns prácticas ordeouse crego luterano en 1734. Nese mesmo ano foi expulsado de Saxonia. Viaxa por Europa fundando novas comunidades dos Irmáns. En 1737 foi ordeado bispo. Dez anos máis tarde volta a Herrnhut. Aceptou a Confessio Augustana (1748). Entre 1751 e 1755 residiu en Londres onde exerceu un forte influxo sobre o metodismo nacente.

O cristianismo de Zinzendorf representa un tipo especial dentro do pietismo alemán. No centro do seu pensamento relixioso está o Cristo crucificado. Para Z. as diferentes comunidades eclesiais non son máis que diferentes “tropoi” ou manifestacións da única Igrexa; deste xeito mantivo a un tempo o recoñecemento das formas eclesiais concretas e a unidade da Igrexa. Resonancias zinzendorfianas atópanse aínda no século XIX en autores como F. D. E. Schleiermacher ou Sören Kierkegaard. Por outra parte, aínda no século 21 se seguen a empregar fórmulas e himnos compostos por Zinzendorf. [NdoT].

do luteranismo, afástanos do terreo da predestinación, mais non necesariamente do ámbito daqueles procesos de pensamento dos que esta era a coroación lóxica, en especial a corrente de Spener, influída polo pietismo anglo-holandés (como testemuña el mesmo) e que, por exemplo, saía á luz na lectura de Bailey<sup>208</sup> nos seus primeiros conventículos<sup>209</sup>. En calquera caso, para os nosos puntos de vista particulares o pietismo non significa simplemente a entrada dunha conduta vital metodicamente coidada e controlada, é dicir, por tanto, da conduta ascética tamén nos territorios de relixiosidade non calvinista<sup>210</sup>. Mais o luteranismo tiña que sentir ese ascetismo racional como un

---

<sup>208</sup> Lewis Bailey (1565-1631), teólogo anglicano galés. Despois de estudar en Oxford, foi capelán do Príncipe de Gales e do rei Xacobe I. Mais tarde foi bispo de Bangor. V. *Practice of Piety*, ademais da bibliografía reseñada polo autor. [NdoT].

<sup>209</sup> [153] Esta resalta máis claramente cando el (péñese: Spener!) nega a competencia da autoridade para o control dos conventículos, agás para casos de desordes ou abusos, por tratarse dun *dereito fundamental* garantido polo ordenamento apostólico (*Theologische Bedenken*, t. II, p. 81 s.). Este é, en principio, o preciso punto de vista puritano en relación coa situación e co ámbito de validez dos dereitos do individuo derivados *ex jure divino* e, xa que logo, inalienables. A Ritschl non lle pasou desapercibida esta herexía (*Pietismus*, II, p. 157) nin a citada máis adiante no texto (*Ibid.*, p. 115). Por ahistórica que sexa a crítica positivista (por non dicir pedantesca) que el fai do concepto de “dereito fundamental”, á que nós lle debemos practicamente *todo* o que hoxe mesmo os máis “reaccionarios” consideran un mínimo da súa esfera individual de liberdade, con todo débese naturalmente concordar con el en que nos dous casos a posición luterana de Spener carece dunha estrutura orgánica.

Os mesmos conventículos (*collegia pietatis*), que os famosos “*pia desideria*” de Spener fundamentaran teoricamente e que el practicamente creou, na súa esencia equivalían por enteiro aos “*prophesyings*” ingleses, que se encontran primeiro nas xuntanzas bíblicas londinenses de Joh. De Lasco\* (1547) e a partir dese momento formaron parte do inventario permanente de formas de piedade perseguidas por levantamento contra a autoridade da Igrexa. Concluindo, o rexeitamento da disciplina eclesial de Xenebra está fundado, ao seu parecer, como é sabido, no feito de que o chamado a ser o seu portador, o “terceiro estado”, (*status oeconomicus*: os laicos cristiáns) non está integrado na organización eclesiástica na igrexa luterana. Por outra parte, o recoñecemento –na exposición da excomuñón– como representantes do “terceiro estado” dos membros laicos do Konsistorium delegados dos señores é moi escasamente luterano.

\*Johannes de Lasco (1499-1560), humanista e reformador polaco, foi discípulo de Erasmo de Rotterdam, reformador da Frisia Oriental e superintendente da comunidade dos exulantes en Londres antes de actuar nos Países Baixos e en Alemaña. Puxo os fundamentos da Reforma en Polonia. [NdoT].

<sup>210</sup> [154] Xa o nome *Pietismus*, xurdido inicialmente nos territorios do luteranismo, amosa que, na concepción dos contemporáneos, o característico nel era que da “piedade” se fixo unha *actividade* metódica.

corpo estraño e a escasa coherencia da doutrina pietista alemá é consecuencia das dificultades derivadas deste feito. Para a fundamentación dogmática do modo de vida relixioso sistemático en Spener combínanse asociacións de ideas luteranas cun trazo especificamente reformado das boas obras en canto tales, que son realizadas para a “gloria de Deus”<sup>211</sup> e coa fe, de resonancias reformadas, na posibilidade para os rexenerados de acadar unha medida relativa de perfección cristiá<sup>212</sup>. Só botamos de menos a coherencia da teoría: o carácter sistemático do modo de vida cristián, que tamén é fundamental para o pietismo, que Spener, fortemente influído polos místicos<sup>213</sup>, intenta dun modo impreciso aínda que basicamente luterano máis describir que razoar, a “*certitudo salutis*” non é deducida da santificación e para esta elíxese, en vez da idea de acreditación, a xa mencionada lixeira vinculación luterana coa fe<sup>214</sup>. Mais na medida en que o elemento ascético no pietismo mantivo a superioridade sobre o sentimental impuxéronse as ideas decisivas para o noso punto de vista é dicir: 1) que a evolución metódica da propia santificación de cara a unha consolidación aínda máis firme,

---

<sup>211</sup> [155] Recoñécese, certamente, que esta motivación é propia en especial, mais non en exclusiva, do calvinismo. Aparece tamén con moita frecuencia precisamente nas ordenanzas eclesiásticas luteranas máis antigas.

<sup>212</sup> [156] No sentido da Carta aos Hebreos 5, 13 e 14. V. Spener, *Theologische Bedenken*, t. I, p. 306.

<sup>213</sup> [157] Ademais de Bailey e Baxter (v. *Consilia Theologica* III, 6, 1, dist. 1, 47; ib. dist. 3, 6). Spener ten un aprezo especial de Tomé de Kempis e sobre todo de Tauler –do que non o comprende todo: *Consilia Theologica* III, 6, 1, dist. 1, 1–. Trata a fondo a este último especialmente en *Cons. Theol* I, 1, 1, n° 7. Para Spener Lutero xurdiu de Tauler.

<sup>214</sup> [158] V. Ritschl, op. cit., t. II, p. 113. Rexeita a “expiación” dos pietistas posteriores –e de Lutero– como único sinal determinante da verdadeira confesión (*Theol. Bedenken* III, p. 476). Sobre a santidad como froito do agradecemento pola fe na reconciliación –formulación especificamente luterana; v. nota 43– V. en Ritschl, op. cit., p. 115, nota 2, as pasaxes engadidas. Por unha parte, sobre a *certitudo salutis*, *Theol. Bedenken* I, 324: a verdadeira fe non é tanto *percibida sentimentalmente* como *recoñecida* nos seus *froitos* –amor e obediencia a Deus–. Por outra parte, *Theol. Bedenken* I, p. 335 s.: “Mais, polo que toca á súa preocupación polo o modo no que poden estar seguros do seu estado de salvación e de graza, será máis seguramente obtido dos nosos” –dos luteranos– “libros ca dos ‘escribáns’ ingleses”. Sobre a esencia da santificación concorda cos ingleses.

controlada pola lei, é un *senal* do estado de graza<sup>215</sup> e 2) que a providencia divina é a que actúa nos perfectos, dándolles un sinal despois dunha paciente espera na constancia e dunha *reflexión metódica*<sup>216</sup>. Tamén para A. H. Francke o traballo é o instrumento ascético por excelencia<sup>217</sup>: Deus en persoa é quen bendice aos seus por medio do éxito no traballo; isto é para el unha verdade incontrovertible do mesmo xeito que o é para os puritanos. Ademais, como sucedáneo do “duplo decreto”<sup>218</sup>, o pietismo creou conceptos que establecían dunha maneira esencialmente idéntica, aínda que máis apagada ca aquela doutrina, unha aristocracia dos rexenerados<sup>219</sup> baseada na graza especial

---

<sup>215</sup> [159] Os diarios relixiosos que A. H. Francke recomenda son tamén aquí o sinal exterior disto. –O exercicio metódico e o *hábito* da santificación deben xerar o crecemento da mesma e a *separación* do ben e do mal– Este é, aproximadamente, o tema de fondo do libro de Francke “*Von des Christen Vollkommenheit*”.

<sup>216</sup> [160] A desviación desta fe pietista na providencia con relación á súa interpretación ortodoxa púxose de manifesto na famosa disputa entre os pietistas de Halle e o representante da ortodoxia luterana, *Löscher*, que no seu “*Timotheus Verinus*” vai tan lonxe que *opón* todo o que se obtén po la acción *humana* aos designios da providencia. Por contra, a posición sempre firmemente defendida por *Francke* era considerar un “sinal de Deus” aquel relumbro de claridade sobre o que debe acontecer, que é o resultado da serena *espera* da decisión: de modo totalmente análogo á psicología cuáquera e en concordancia coa concepción ascética xeral de que o *método* racional é o camiño para achegarse a Deus. Desde logo, Zinzendorf, que nunha das súas decisións máis determinantes chegou a poñer nas mans da sorte o destino na formación da súa comunidade, está lonxe da forma de *Francke* de crer na providencia. *Spener* (*Theol. Bedenken*, I, p. 314) mantivo no esencial a súa referencia a *Tauler* con respecto á característica da “serenidade” cristiá, na que un se debería *entregar* á acción de Deus sen obstaculizala cunha actuación precipitada pola súa propia conta. A actividade da relixiosidade pietista, moito menos dinámica cá do puritanismo e dirixida á busca da paz (neste mundo), aparece con claridade por todas partes. En contraste con isto, aínda en 1904 un alto responsable baptista (G. White, nunha alocución que aínda se citará máis adiante) definía así o programa ético da súa confesión: “First righteousness, than peace” (*Baptist Handbook 1904*, p. 107).

<sup>217</sup> [161] *Lect. paraenet.* IV, p. 271.

<sup>218</sup> Chamado tamén por algúns principio da dupla predestinación. En breve: 1) Deus decretou desde toda a eternidade qué membros da familia humana estarían destinados á felicidade eterna. 2) A salvación tamén pode ser obtida a través da confianza do perdón e na misericordia divina, dons posuídos polos elixidos que se sinten na fe en Cristo: a estes pecadores Deus recoñécelles os méritos de Cristo. A santidad é necesaria para a xustificación.

V. X. Calvino, *Instit. Christ. Rel.* [NdoT].

<sup>219</sup> [162] A crítica de *Ritschl* diríxese en especial contra esta concepción que reaparece unha e outra vez. V. a obra de *Francke* citada na nota [159] na que se contén a doutrina.

de Deus con todas as consecuencias psicolóxicas máis arriba descritas para o calvinismo; entre estas está, por exemplo, o “terminismo”<sup>220</sup>, que os adversarios do pietismo lle imputan a este (inxustamente, por certo), é dicir: a conxectura de que a graza élle ofrecida a todos, mais a cada individuo élle ofrecida sexa unha única vez, nun intre moi determinado da vida, sexa tamén unha última vez, nalgún momento<sup>221</sup>. A quen desaproveitou este intre xa non lle pode acudir en axuda o universalismo da graza; atópase na situación do esquecido por Deus da doutrina calvinista. A esta doutrina achégase moito tamén a crenza que A. H. Francke abstraía de vivenzas persoais súas e moi difundida –diríase mesmo dominante– entre os pietistas de que a graza só pode irromper baixo condicións ou “fenómenos” específicos, únicos e moi especiais, é dicir, despois dunha “expiación”<sup>222</sup>. Posto que, segundo a concepción dos mesmos pietistas, non todos están preparados para aquela vivenza, aquel que non a experimenta en si, malia o *método* que segundo precepto pietista cómpre empregar para provocala, pasa a ser unha especie de cristián pasivo aos ollos dos rexenerados. Por outra parte, coa creación do método para a provocación da “expiación” de feito tamén a obtención da graza divina se volve obxecto da organización *racional* do home. Tamén os reparos contra a confesión privada, non alimentados precisamente por todos –por exemplo, non por Francke– aínda que si por moitos pietistas en concreto, como o proban as repetidas reservas feitas

---

<sup>220</sup> [163] Este ecóntrase tamén entre os pietistas ingleses *non* predestinacionistas, como Goodwin. Sobre este e outros v. Hepppe, *Geschichte des Pietismus in der reformierten Kirche*, Leiden, 1879, un libro que, para o que se refire a Inglaterra e en parte tamén para Holanda, aínda despois da obra de referencia de Ritchl, segue sendo imprescindible.

<sup>221</sup> [164] Intentábase combater así a frouxa consistencia da doutrina luterana da recuperabilidade da graza (en particular a habitual “conversión” *in extremis*).

<sup>222</sup> [165] Contra a necesidade, xunguida a esta teoría, de coñecer o día e a hora da conversión como sinal *necesario* da súa autenticidade v. Spener, *Theol. Bedenken*, II, 6, p. 197. Para el a “expiación” era tan descoñecida coma para Melancton os *terrores conscientiae* de Lutero.



a Spener precisamente por *pastores* pietistas e que contribuíron a minarlle as raíces tamén no luteranismo, procedían deste aristocratismo da graza: o *efecto* visible no *cambio* santo da graza obtida pola penitencia tiña certamente que decidir sobre a legalidade da absolución e, xa que logo, para a súa impartición era imposible conformarse coa simple “*attritio*”<sup>223</sup>.

A autoavaliación relixiosa de *Zinzendorf* desemboca unha e outra vez, aínda que xa dubidando ante as acometidas da ortodoxia, na idea do “instrumento”, mais, polo resto, a posición intelectual deste singular “afeccionado relixioso”, como o chama Ritschl, parece ser dificilmente comprensible nos puntos importantes para nós<sup>224</sup>. El mesmo denominouse en repetidas ocasións representante da “liña paulino-luterana” en contra da “pietista-xacobina”, que se agarra á *lei*. Mais a Comunidade dos Irmáns e a súa praxe, que el, malia o seu sempre marcado luteranismo<sup>225</sup>, autorizou e promoveu xa no seu protocolo notarial de 12 de agosto de 1729, atópase nunha posición que desde moitos puntos de vista é comparable á aristocracia dos santos

---

<sup>223</sup> [166] A carón disto tiña tamén unha función a interpretación antiautoritaria do “sacerdocio universal” propia de todo ascetismo; disto volveremos a tratar máis adiante. Nalgunhas ocasións éralle recomendado ao párroco postergar a absolución até a “acreditación” do auténtico arrepentimento, cousa que Ritschl califica con razón como en principio calvinista.

<sup>224</sup> [167] Os puntos esenciais para nós atópanse do xeito máis doado en: Plitt, *Zinzendorfs Theologie* (3 tomos; Gotha, 1869 s.): t. I, pp. 325, 345, 381, 412, 429, 433 s., 444, 448; t. II, pp. 372, 381, 409 s.; t. III, pp. 131, 167, 176. V. tamén Bernhard Becker, *Zinzendorf und sein Christentum*, Leipzig, 1900; libro 3, cap. III.

<sup>225</sup> [168] Claro que el só consideraba a Confesión de Augsburgo como un documento axeitado da vida de fe cristiá-luterana, se previamente se lle aplicara por encima unha “cocción para feridas” – tal como el o expresa na súa noxenta terminoloxía–. Lelo é unha penitencia, porque a súa lingua, co seu mol efecto diluidor das ideas, é aínda máis nociva ca o “Cristoaugarrás” que tan terrible foi para F. Th. Vischer\* na súa polémica coa “Christoterpe”\*\* muniquesa.

\* Friedrich Theodor von Vischer (1807-1887), escritor, filósofo; profesor de filosofía en Tubinga. Polemista, satírico. Liberal. Foi deputado na Asemblea Nacional de Frankfurt (1849). [NdoT].

\*\* Christoterpe (neogrecismo: “ledicia de Cristo”). Publicación e tendencia pietista (1833 ss.) editada por Knapp. Tivo unha continuación na “Neue Christoterpe” (1843 ss.). [NdoT].

calvinista<sup>226</sup>. A moi comentada transmisión da “función de ancián” a Cristo o 12 de novembro de 1741<sup>227</sup> expresou tamén exteriormente algo semellante. Dos tres “tropos” ou liñas da Comunidade dos Irmáns, dous, o calvinista e o moravo, estaban orientados desde o primeiro momento basicamente sobre a ética profesional reformada. Tamén Zinzendorf mantiña de xeito tipicamente puritano, de fronte a John Wesley, a tese de que, aínda que non sempre, o xustificado podía recoñecer persoalmente a xustificación e *outros*, en cambio, si a podían *recoñecer* no modo de conduta<sup>228</sup> daquel. Mais, por outra parte, na relixiosidade específica dos Irmáns Moravos o peso do sentimento cobrou unha grande importancia e Zinzendorf en especial tratou persoalmente de desbaratar na súa comunidade a tendencia á santificación ascética no sentido puritano<sup>229</sup> e de interpretar a santificación polas obras en sentido luterano<sup>230</sup>. Baixo a influencia da conde-

---

<sup>226</sup> [169] Non recoñecemos por irmáns en ningunha relixión aos que non fosen lavados polo sangue de Cristo e *sigan avanzando completamente cambiados* na santificación do Espírito. Non recoñecemos ningunha comunidade de Cristo patente (=visible) máis que aquela na que a palabra de Deus é ensinada pura e claramente e na que [os seus membros; NdoT] viven tamén *segundo ela santamente* como fillos de Deus”. Esta última frase está sacada do pequeno catecismo de Lutero, mais –como xa Ritschl destacou– *naquel* serve para responder á pregunta sobre o *modo* de santificación do nome de Deus, mentres que aquí serve para *delimitar* a igrexa dos santos.

<sup>227</sup> Aquel día a asemblea da Comunidade dos Irmáns pechou una alianza especial co Salvador, no que depositara unha confianza absoluta. Recollendo a tradición vétero e neotestamentaria, recoñécelle a función de “ancián” (v. nota [13]) ou o que é o mesmo, autoridade, presidencia, consello ... A vontade do Salvador foi consultada até 1889 para elixir o presidente da asemblea mediante sorteo. [NdoT].

<sup>228</sup> [170] V. Plitt, I, p. 346. –Aínda máis rotunda é a resposta, citada en Plitt, I, p. 381, á pregunta sobre a “necesidade das boas obras para a santidade”– “Innecesarias e perxudiciais para a obtención da salvación, mais, unha vez obtida esta, tan necesarias que quen non as faga tampouco está salvo”

<sup>229</sup> [171] Por exemplo por aquelas as caricaturas da “Liberdade cristiá” que Ritschl critica duramente. *Ibid.*, III, p. 381.

<sup>230</sup> [172] Por exemplo, por medio da forte acentuación, na doutrina da salvación, da idea da satisfacción polo castigo que el converteu en fundamento do método da santificación despois de que as seitas americanas rexeitaran os seus intentos de achegamento misioneiro. Desde aquel intre puxo en primeiro lugar como obxectivo do ascetismo herrenhuteriano o mantemento da *inocencia infantil* e das virtudes da humilde resignación, en contraposición directa con tendencias claramente análogas ao ascetismo puritano existentes na comunidade.

nación dos conventículos e da praxe confesional, foise mantendo un apeamento de corte esencialmente luterano á mediación salvífica sacramental. Ademais, algúns factores actuaron fortemente en contra do racionalismo da conduta, como, por exemplo, o principio específico de Zinzendorf de que o carácter infantil do sentimento relixioso é un sinal da súa autenticidade ou a utilización do *azar* como medio para a revelación da vontade de Deus de tal modo que, xeneralizando, até onde chegou a influencia do conde<sup>231</sup>, os elementos antirracionalistas, sentimentais, da relixiosidade dos Irmáns Moravos pesan moito máis que no pietismo<sup>232</sup>. A asociación de moralidade e perdón dos pecados é tan pouco segura<sup>233</sup> na “*Idea fidei patrum*” de Spannenberg coma no mesmo luteranismo. O rexeitamento zinzendorfiano da pretensión metodista de perfección correspóndese aquí e en todas partes co seu ideal, no fondo eudemonístico, de facerlles posible aos homes gozar *sensiblemente* da santidad<sup>234</sup> xa no *presente* en vez de aleccionalos a buscar a súa garantía para o *alén* a través do traballo racional en si<sup>235</sup>. Por outra parte, tamén aquí

---

<sup>231</sup> [173] Que tamén tiña os seus límites. Xa por esta mesma razón é un erro pretender encaixonar a relixiosidade de Zinzendorf nun nivel de evolución “psíquico-social”, como o fai Lamprecht. Ademais, toda a súa relixiosidade está condicionada especialmente pola circunstancia de que el era un *conde* con instintos no fondo feudais. Precisamente o seu lado *sentimental* estaría no seu sitio desde o punto de vista “psíquico-social” tanto na época da decadencia sentimental da cabaleiría como na do “sentimentalismo”. No seu contraste co racionalismo europeo occidental, se fose posible entendela desde a óptica “psíquico-social”, sería, sobre todo, a través do atraso e dos lazos patriarcais do leste de Alemaña, como veremos máis adiante.

<sup>232</sup> [174] Isto mesmo resulta das controversias de Zinzendorf con Dippel, do mesmo xeito que –despois da súa morte– as declaracións do sínodo de 1764 poñen claramente de relevo o carácter de *institución* salvífica da comunidade herrenhuteriana. V. a crítica que Ritschl fai a isto en: *Ibid.*, III, p. 443 s.

<sup>233</sup> [175] Cfr., por exemplo, §§ 151, 153, 160. Das notas de observación da p. 311 colíxese a posibilidade da ausencia de santificación, malia un arrepentimento verdadeiro e a absolución dos pecados, o que concorda coa doutrina luterana da salvación, por unha banda, e, por outra, contradí á dos calvinistas e metodistas.

<sup>234</sup> [176] Cfr. as manifestacións de Zinzendorf citadas en Plitt, II, p. 345 e tamén Spannenberg, *Idea fidei*, p. 325.

<sup>235</sup> [177] Cfr., por exemplo, o comentario de Zinzendorf sobre Mt. 20, 28, citado por Plitt, III, p. 131: “Se vexo un ao que Deus lle deu un don especial, alégrome e sívome dese don con placer. Mais, se observo que non está satisfeito co seu senón que aínda o

seguía viva a idea de que o valor decisivo da Comunidade dos Irmáns, ao contrario doutras igrexas, consiste na actividade da vida cristiá, na misión (e isto foi posto en relación co anterior) no traballo profesional<sup>236</sup>. Ademais, a racionalización práctica da vida desde o criterio da *utilidade* era tamén unha parte moi importante da concepción zinzendorfiana da vida<sup>237</sup>. Esta derivábase para el (como para outros representantes do pietismo), por unha parte, do firme rexeitamento das especulacións filosóficas, perigosas para o dogma, xuntamente coa correspondente preferencia polo saber empírico concreto<sup>238</sup> e, por outra,

---

quere requintar máis, entón considero que isto é o inicio da ruína desa persoa". En efecto, Zinzendorf negou –de modo especial no seu coloquio de 1743 con John Wesley– o *progreso* na santificación, porque a identificaba coa xustificación e só a encontraba na relación con Cristo obtida pola vía sentimental.

<sup>236</sup> [178] Mais, precisamente por esta deducción, non foi eticamente ben fundamentado. Zinzendorf rexeita a idea luterana do "servizo divino" na profesión como punto de vista *determinante* para a fidelidade á profesión, que, para Zinzendorf, sería máis ben unha *recompensa* á fidelidade da "tarefa do Salvador".

<sup>237</sup> [179] É coñecido o seu dito: "Un home razonable non debe ser incrente e un home crente non debe ser irracional" publicado no seu libro "*Sócrates, d.i. Aufrichtige Anzeige verschiedener nicht sowohl unbekannter als vielmehr in Abfall geratener Hauptwahrheiten* (1725), ademais da súa preferencia por escritores como Bayle.

<sup>238</sup> [180] É sabida a marcada preferencia do ascetismo protestante polo empirismo racionalizado a través da fundamentación matemática que non é preciso espoñer aquí máis polo miúdo. Sobre o xiro das ciencias cara á investigación "exacta" racionalizada-matemática, os motivos filosóficos para isto e súa oposición contra os puntos de vista de Bacon, v. Windelband, *Geschichte der Philosophie*, pp. 305-307, e especialmente a nota ao pé da páxina 305, que rexeita atinadamente a idea de que haxa que entender a ciencia natural moderna como *produto* de intereses tecnolóxico-materiais. Existen naturalmente relacións da máis alta importancia, aínda que moito máis complicadas. V. tamén Windelband, *Neuere Philosophie*, I, p. 40 s. Tal como destaca certamente coa maior claridade nos *Theologische Bedenken* de Spener, I, p. 232; III, p. 260 o punto de vista decisivo para a toma de posición da ética protestante foi que, así como se recoñece ao cristián nos froitos da súa fe, así tamén o coñecemento de Deus e dos seus designios só se pode promover a partir do coñecemento das súas obras. En consecuencia, a disciplina académica preferida do todo o cristianismo puritano, baptista e pietista é a *física* e a continuación dela outras disciplinas científicas naturais-matemáticas que traballan co mesmo método. Criáse efectivamente que partindo da comprensión empírica das leis divinas na natureza se podería ascender até o coñecemento do "sentido" do mundo, que pola vía das especulacións conceptuais, ante o carácter fragmentario da revelación divina –unha idea calvinista– nuncha podería ser comprendido. O empirismo do século XVII foi para o ascetismo o medio para buscar "a Deus na natureza". Parecía levar a Deus, mentres a especulación filosófica parecía apartar del. Para Spener a filosofía aristotélica en especial constituía o mal fundamental do cristianismo. *Calquera* outra sería mellor, en especial a "platónica": *Const. Theol.*, III, 6, 1, dist. 2, n° 13. Cfr. ademais

da súa experiencia do mundo como misionero profesional. A Comunidade dos Irmáns, como centro misionero, era ao mesmo tempo empresa comercial e orientaba aos seus membros polas vías do ascetismo intramundano, que na vida, en todas as situacións, busca as “tarefas” e despois, en función destas, organiza aquela planificadamente. O único obstáculo que se presenta é, unha vez máis, a glorificación do carisma da *pobreza* apostólica nos discípulos “elixidos”<sup>239</sup> por Deus pola predestinación, segundo o modelo de vida de misión dos apóstolos, que de feito significaba unha recuperación parcial dos “consilia apostolica”. Deste modo a creación dunha ética profesional racional segundo o modelo da ética calvinista foi, polo menos, mantida nun segundo plano e –como o amosa o exemplo da transformación do movemento baptista– non excluída.

Se, a modo de recapitulación, consideramos o pietismo alemán desde os puntos de vista que nos ocupan aquí, na fundamentación relixiosa do seu ascetismo imos ter que constatar unha certa vacilación e unha inseguridade, que contrasta moi desfavorablemente coa férrea coherencia do calvinismo, condicionadas polos influxos luteranos e en parte tamén polo carácter *sentimental* da súa relixiosidade. Claro que é moi uni-

---

esta pasaxe característica: “Unde pro Cartesio quid dicam non habeo (non o lera) semper tamen optavi et opto, ut Deus viros excitet, qui veram philosophiam vel tandem oculis sistent, *in qua nullius hominis attenderetur auctoritas, sed sana tantum magistri nescia ratio*”. Spener, *Cons. Theol* II, 5, nº 2. –É coñecida a significación que estas concepcións do protestantismo ascético tiveron para o desenvolvemento da *educación*, especialmente para o ensino das materias científicas naturais. A combinación destas concepcións coa súa posición con respecto á “fides implicita” produciu o seu programa pedagóxico.

<sup>239</sup> [181] “Esta é unha clase de homes, que poñen a súa felicidade máis ou menos en catro cousas: 1) en chegar a ser insignificantes, desprezados, aldraxados ...; 2) en desprezar tódolos sentidos que non necesitan para a o servizo do seu Señor ...; 3) en non posuír nada ou en dar a outros o que reciben ...; 4) traballar *como xornaleiros*, mais non pola ganancia, senón *por mor da profesión* e por mor do interese do Señor e do seu próximo ... (*Berliner Reden*, II, p. 180; Plitt, I, p. 445). *Non todos* son quen nin a todos lles é permitido chegar a ser “discípulos”, senón só a aqueles aos que o Señor chama; con todo, segundo o mesmo Zinzendorf recoñeceu (Plitt, I, p. 449), segue habendo algunhas dificultades, xa que o Sermón da Montaña se dirixe formalmente a *todos*... É patente a afinidade deste “libre acosmismo do amor” cos vellos ideais baptistas.

lateral calificar a este elemento sentimental de específico do pietismo en contraste co *luteranismo*<sup>240</sup>, mais, en comparación co *calvinismo*, a súa intensidade da racionalización da vida tiña que ser necesariamente menor, porque o pulo interior do pensamento no estado de graza que se ha de estar acreditando de contínuo e que é garante do *futuro* eterno, é desviado na sentimentalidade ao *presente*, e no lugar daquela certeza absoluta que o predestinado se esforza continuamente por obter de novo no traballo profesional sen descanso e exitoso foron postas aquela humildade e fragilidade<sup>241</sup> do ser que eran, en parte, consecuencia da estimulación dos sentimentos orientados cara a vivencias puramente interiores e, en parte, nados da institución da confesión luterana moitas veces xulgada criticamente polo pietismo, mais, con todo, case sempre tolerada<sup>242</sup>. En todo isto aparece aquel xeito tipicamente luterano de buscar a salvación no que o decisivo é o “perdón dos pecados” e non a santificación práctica. En lugar da aspiración racional e planificada a obter e reter o *coñecemento* seguro da salvación futura –no *alén*– está aquí a necesidade de *sentir* a reconciliación e a comunión con Deus agora – neste mundo–. Mais así como na vida exterior “material” a tendencia ao disfrute do presente choca contra a configuración racional da “economía”, baseada na previsión para o futuro, tamén no terreo da vida relixiosa acontece o mesmo. De toda evidencia, xa que logo, a orientación

---

<sup>240</sup> [182] Pois a interiorización sentimental da relixiosidade non é en absoluto allea ao luteranismo, mesmo ao da época dos epígonos. O compoñente *ascético*, a regulamentación da vida, que aos ollos dos luteranos tén un gusto a “santificación polas obras”, é aquí máis ben o elemento constitutivo.

<sup>241</sup> [183] Para Spener un “temor de corazón” sería un mellor sinal da graza ca “seguridade” (*Theol. Bedenken*, I, 324. Tamén entre os escritores puritanos se encontran advertencias insistentes contra a “falsa seguridade”, mais polo menos a doutrina da predestinación, na medida na que o seu influxo determinaba a pastoral, actuou sempre na dirección oposta.

<sup>242</sup> [184] Pois o efecto *psicolóxico* da existencia da confesión foi por todas partes a *descarga* da propia responsabilidade do subxecto do seu propio cambio de conduta –por iso mesmo se buscaba a confesión– e, polo mesmo, das rigorosas consecuencias da esixencias ascéticas.

da necesidade relixiosa cara a un afecto sentimental presente contiña un “minus” no pulo para a racionalización da *actividade* intramundana en comparación coa necesidade de acreditación dos “santos” reformados, orientada só cara ao alén, mentres que, comparada coa fe dos luteranos ortodoxos, ancorada na palabra e nos sacramentos, certamente era quen de desenvolver un “plus” de penetración relixiosa *metódica* do modo de vida. Considerado no seu conxunto, o pietismo, desde Franck Spener até Zinzendorf, moveuse dentro dunha liña de acentuación *progresiva* do seu carácter sentimental intuitivo. Porén, aquí non se manifesta ningunha “tendencia evolutiva” senón que as diferenzas se derivan de conflitos do medio relixioso e social do que procedían os seus principais representantes. Disto volveremos a tratar noutro contexto. Máis adiante falaremos do modo no que se manifesta a especificidade do pietismo alemán na súa difusión social e xeográfica<sup>243</sup>. Temos que recordar aquí unha vez máis que, como é natural, a diferenciación deste pietismo do sentimento con respecto ao modo de vida relixiosa dos puritanos se foi realizando a pasos moi lentos. Se houbese que caracterizar xa aquí, cando menos provisoriamente, unha consecuencia práctica desta diferenza, poderíanse chamar tamén virtudes que o pietismo cultivaba de modo especial ás que podían desenvolver, por unha parte, o empregado “fiel á profesión”, o obreiro e o artesán doméstico e, por outra, maiormente os patróns de mentalidade patriarcal *condescendentes* de maneira grata a Deus (á maneira de Zinzendorf). En comparación con isto o calvinismo amósase selectivamente máis afín á dura e xurística mentalidade activa dos empresarios burgueses capitalistas<sup>244</sup>.

---

<sup>243</sup> [185] Xa Ritschl na súa exposición do pietismo en Württemberg (Cfr. *ibid.*, III) deixou entrever o importante papel que xogaron aquí –tamén para a relixiosidade pietista– elementos puramente *políticos*.

<sup>244</sup> [186] Evidentemente, o calvinismo, en todo caso o xenuíno, é “patriarcal”. Así, a relación do éxito, por exemplo, da actividade de Baxter co carácter industrial doméstico da industria artesanal en Kidderminster destaca claramente na súa autobiografía. V. a pasaxe citada nas WPD, p. XXXVIII: “The town liveth upon the weaving of Kidderminster stuffs,

Concluindo, o pietismo sentimental puro é –como xa Ritschl puxo de relevo<sup>245</sup>– un divertimento espiritual para clases ociosas –“*leisure classes*” –. Por pouco exhaustiva que sexa, esta clasificación ten –como aínda se verá–, con todo, aínda hoxe, correspondencias en certas diferenzas mesmo da personalidade propia dos pobos que estiveron sometidos á influencia dunha ou outra destas dúas tendencias ascéticas.

A asociación da relixiosidade a un tempo sentimental e ascética cunha progresiva indiferenza ou rexeitamento dos fundamentos dogmáticos do ascetismo calvinista caracteriza tamén a parte anglo-americana do pietismo continental: o *metodismo*<sup>246</sup>. Xa o seu nome permite ver aquela particularidade dos seus seguidores que chamou a atención dos contemporáneos: a metódica sistematización da conduta co obxectivo de lograr a “*certitudo salutis*”: pois desde o primeiro intre tamén aquí se trata desta, que, ademais, se mantivo no centro dos afáns relixiosos.

A indubidable afinidade, malia certas diferenzas, do pietismo alemán<sup>247</sup> con certas tendencias maniféstase sobre todo

---

and as they stand in their loom, they can set a book before them, or edify each other ...” Aínda así, o patriarcalismo no terreo da ética reformada e sobre todo da baptista é dun xénero distinto ao existente no terreo do pietismo. Ocupáremosnos deste problema nouro contexto.

<sup>245</sup> [187] *Lehre von der Rechtfertigung und Versöhnung*, 3ª edic., I, p. 598. Cando Federico Guillerme I calificaba ao pietismo como un asunto especialmente axeitado para *rentistas*, temos que entender isto como algo que nos dí máis sobre o rei ca sobre o pietismo de Spener e de Francke e, ademais, o rei sabía moi ben por que razón lle abría os seus estados co seu edicto de tolerancia.

<sup>246</sup> [188] Como introdución orientativa ao coñecemento do metodismo é moi especialmente axeitado o excelente artigo “*Methodismus*” de Loofs na RE, 3ª edic. E tamén poden ser útiles os traballos de Jacoby (en especial o *Handbuch des Methodismus*), de Kolde e de Jüngst. Sobre Wesley: Tyerman, *Life and Times of John Wesley*, London, 1870 s. O libro de Watson, *Life of Wesley* –tamén traducido [ao alemán, NdoT]– é divulgativo. Unha das mellores bibliotecas sobre a historia do metodismo é a da Northwestern University de Evanston perto de Chicago.

<sup>247</sup> [189] Se deixamos a un lado as influencias persoais dos Wesley, esta afinidade está historicamente causada pola desaparición do dogma da predestinación, por unha parte, e polo violento espertar da “*sola fide*” entre os fundadores do metodismo, mais sobre todo polo carácter de *misión* do metodismo, que trouxo consigo unha repristinación (transformadora) de certos métodos medievais de predicación da “resurrección”, combinando esta con



en que este método se transferiu tamén á produción do acto *sentimental* da “conversión”. En efecto, a intuición sentimental, espertada en John Wesley por influencias dos Irmáns Moravos e do luteranismo, tomou aquí, ao estar o metodismo orientado desde os seus inicios cara á misión entre as masas, un forte carácter emocional, especialmente no territorio norteamericano. Unha loita expiatoria enconada, segundo as circunstancias, até os éxtases máis terribles, realizada en América preferentemente no “banco do medo”, levou á fe na graza divina inmerecida e, con ela de modo inmediato, á conciencia da xustificación e da reconciliación. Superando non pequenas dificultades, esta relixiosidade emocional asociouse con aquela ética á que o puritanismo puxera dunha vez por todas o carimbo de *racional*. No primeiro momento, á diferenza do calvinismo, que desconfiaba de todo o emocional por sospeitoso de falsidade, foi considerada como único e indubidable fundamento da “*certitudo salutis*” unha certeza absoluta do agrazado, en principio puramente *sentida*, emanada da inmediatez do testemuño do espírito e cuxo nacemento debía estar fixado normalmente polo menos en día e hora. Segundo a doutrina de Wesley, que representa un nivel superior coherente da doutrina da santificación e tamén, ao mesmo tempo, unha clara desviación da versión ortodoxa da mesma, este rexenerado pode acadar xa nesta vida a conciencia da *perfección* no sentido da liberación do pecado, por efecto da acción da graza nel a través dun proceso interior que se produce polo regular independentemente do anterior e a miúdo de modo repentino: a “santificación”. Por moi duro de lograr que este obxectivo sexa (maiormente contra o final da vida), tanto máis importante é acadalo, pois garante definitivamente a “*certitudo salutis*” e pon seguridade e ledicia no sitio da fosca preocupa-

---

formas pietistas. Este fenómeno non se inscribe con seguridade nunha liña evolutiva *xeral* cara ao “subxectivismo”, pois desde este punto de vista non só se situaba por detrás do pietismo, senón tamén por detrás da relixiosidade bernardina da Idade Media.

ción do calvinista<sup>248</sup>. Ademáis, en calquera caso, o autenticamente convertido tense que identificar como tal ante si e ante os demais polo feito de que o pecado “xa non ten ningún poder sobre el”. Malia a importancia decisiva do autotestemuño do *sentimento*, mantense naturalmente ao mesmo tempo a conduta santa baseada na *lei*. Cando Wesley loita contra a contemporánea xustificación polas obras, non fai máis ca reavivar a idea do vello puritanismo que di que as obras non son fundamento obxectivo do estado de graza senón só fundamento cognoscitivo do mesmo e isto aínda só cando son feitas unicamente pola gloria de Deus. Para logralo non abonda coa sóa conduta correcta –como el experimentou en si mesmo– senón que, ademais, é preciso que se manifeste a *sensación* do estado de graza. El mesmo denomina nalgunha ocasión as obras “condición” da graza e, na declaración do 19 de agosto de 1771<sup>249</sup>, subliña que quen non fai ningunha obra boa non é un home crente<sup>250</sup>. Aínda así xurdiron dificultades. Para aqueles metodistas que eran seguidores da doutrina da predestinación a ubicación da “*certitudo salutis*” na sensación inmediata da graza e da perfección<sup>251</sup>—porque entón a seguridade da “*perseverantia*” se xuntaba coa *única* loita expiatoria—, en lugar da conciencia da graza derivada da mesma conduta ascética en acreditación sempre renovada, significaba unha destas dúas cousas: ou, nas naturezas débiles, unha interpretación antinómica da “liberdade cristiá” e, como consecuencia, o colapso do modo de vida

---

<sup>248</sup> [190] Así caracterizou Wesley nalgunha ocasión o efecto da fe metodista. É evidente o seu parentesco coa “felicidade” de Zinzendorf.

<sup>249</sup> [191] V. a mesma, por exemplo, no *Leben Wesleys* de Watson (edición alemá), p. 331.

<sup>250</sup> [192] J. Schneckenburger, *Vorlesungen über die Lehrbegriffe der kleinen protestantischen Kirchenparteien*. Edición de Hundeshagen. Frankfurt, 1863, p. 147.

<sup>251</sup> [193] Whitefield, cabeza do grupo predestinacionista, que se descompuxo despois da súa morte pola súa carencia de organización, rexeitou no esencial a doutrina da “perfección” de Wesley. De feito, esta doutrina non é outra cousa que un *sucedáneo* da “idea da acreditación” dos calvinistas.

metódico, ou ben, onde esta consecuencia era rexeitada, unha certeza absoluta do “santo” elevada até alturas vertixinosas<sup>252</sup>: unha intensificacións *instintiva* de tipo puritano. Ante os ataques dos adversarios tentouse encarar estas consecuencias por medio da acentuación da validez normativa da Biblia e da esixencia absoluta de acreditación<sup>253</sup>, por unha parte, mentres, pola outra, aquelas levaron con éxito a un reforzamento da posición de Wesley dentro do movemento anticalvinista defensor da amisibilidade da graza. As fortes influencias luteranas ás que Wesley estaba exposto por mediación da Comunidade dos Irmáns<sup>254</sup> fortaleceron esta liña evolutiva e incrementaron a *indeterminabilidade* da orientación relixiosa da moralidade metodista<sup>255</sup>. Como resultado final só se mantiveron no esencial o concepto de “*regeneration*” –unha certeza intuitiva da salvación manifestada inmediatamente como froito da fe– como fundamento imprescindible e o concepto de santificación co seu corolario da liberación –polo menos virtual– do poder do pecado como proba do estado de graza derivado da liberdade; en correspondencia diminuíuse a significación dos medios de graza exteriores, en especial a dos sacramentos.

Por isto, desde o noso punto de vista o metodismo aparece como unha construción, de xeito idéntico ao pietismo, erguida

---

<sup>252</sup> [194] Schneckenburger, op. cit., p. 145. Algo distinta é a visión de Loofs en: op. cit.

<sup>253</sup> [195] Como, por exemplo, na conferencia de 1770. Xa a primeira conferencia, de 1744, recoñecera que ás palabras da Biblia lles “faltaba un pelo” para rozar ao calvinismo, por unha parte, e ao antinomismo, pola outra e que, ademais, en vista da súa escuridade, non se deberían separar uns dos outros por mor de diferenzas doutrinais, mentres se manteña a validez da Biblia como norma *práctica*.

<sup>254</sup> [196] Aos metodistas *separábaos* dos Irmáns Moravos a súa doutrina da posibilidade da perfección sen pecado que tamén rexeitaba en especial Zinzendorf, mentres, por outra parte, Wesley calificaba de “mística” o elemento sentimental dos herrenhuterianos e tildaba de “blasfemas” ás consideracións de Lutero sobre a “lei”.

<sup>255</sup> [197] John Wesley fai resaltar ocasionalmente que por todas partes, entre os cuáqueros, os presbiterianos e os episcopalianos, hai que crer en *dogmas*, e, por contra, non entre os metodistas. Sobre o que acabamos de tratar, v. tamén a certamente sumaria exposición que fai Keats na súa *History of the Free Churches of England 1688-1851*.

sobre un fundamento ético inestable. Porén, polo menos na busca da “*high life*” e da “segunda bendición” era precisa a función dunha especie de sucedáneo da doutrina da predestinación e, sendo nacido en chan inglés, na práctica da súa ética orientábase claramente segundo aquel cristianismo reformado que quería ser un “*revival*”. O acto emocional da conversión é producido *metodicamente* e, unha vez realizado, non ten lugar un *disfrute* relixioso da comunidade con Deus á maneira do pietismo sentimental de Zinzendorf senón que o sentimento espartado é dirixido inmediatamente pola vía da busca racional da perfección. Por esta razón, o carácter emocional da relixiosidade non levaba a un cristianismo sentimental interior, á maneira do pietismo alemán. Xa Schneckeburger demostrou que isto –en parte, precisamente como consecuencia do proceso emocional da conversión– garda relación co *menor* desenvolvemento do *sentimento* de pecado e seguíu sendo un punto permanente de crítica do metodismo. Aquí foi determinante o carácter fundamental *reformado* da sensibilidade relixiosa. A excitación do sentimento cobra o carácter dun entusiasmo só ocasionalmente avivado mais despois activado ao xeito dos coribantes, que, por outra banda, non prexudica en nada ao carácter do modo de vida.<sup>256</sup> Xa que logo, a “rexeneración” do metodismo só produciu un complemento de xustificación polas obras: unha fundamentación do modo de vida relixioso, unha vez que a predestinación fora abandonada. Os sinais do comportamento, imprescindibles como control da verdadeira conversión, en canto condición da mesma, como Wesley di nalgunha ocasión, son de

---

<sup>256</sup> [198] Anque, naturalmente, o *pode* prexudicar, como o fai hoxe en día entre os negros americanos. Polo demais o carácter a miúdo marcadamente patolóxico da emoción metodista, en contraste coa relativamente moderada sentimentalidade do pietismo, *podería* depender tamén da máis intensa penetración *ascética* da vida nos territorios nos que se expandiu o metodismo, con independencia de razóns históricas e da publicidade do proceso. Mais, decidir isto sería só competencia dos neurólogos. (V. unha boa parte das hipóteses enxeñosas sobre o efecto da “represión dos afectos”, etc. na obra anteriormente citada de W. Hellpach).

feito os mesmos do calvinismo. No esencial, a partir deste punto podemos deixar ao metodismo a un lado, por ser froito tardío<sup>257</sup>, cando analicemos a idea de profesión a cuxo desenvolvemento non aportou nada novo. Volverá de novo a ser importante para nós cando entremos no estudo da ética social e, por tanto, da regulamentación da vida profesional polas organizacións das igrexas, xa que o peculiar da súa acción reside no seu tipo de organización.

O pietismo do continente europeo e o metodismo dos pobos anglosaxóns son fenómenos secundarios considerados tanto desde o punto de vista do contido do seu pensamento como do da súa evolución histórica. Porén, como segundo e *independente* portador do ascetismo protestante a carón do calvinismo aparecen o baptismo e as seitas xurdidas do mesmo nos séculos XVI e XVII directamente ou por medio da incorporación das súas formas de pensamento<sup>258</sup>: os baptistas, os mennonitas e,

---

<sup>257</sup> [199] Loofs (op. cit., p. 750) destaca expresamente que o metodismo se diferencia doutros movementos ascéticos polo feito de que se sitúa *despois* da ilustración inglesa e pono en paralelo co renacemento –de certo moito máis inconsistente– do pietismo entre nós no primeiro terzo deste século [do século XIX; NdoT]. Mais, con todo, sumándonos a Ritschl (*Lehre von der Rechtfertigung und Versöhnung*, t. I, p. 568 s.) tamén é admisible establecer a súa posta en paralelo coa modalidade zinzendorfiana do pietismo, que –en contraste con Spener e Francke– xa é unha reacción contra a ilustración. No metodismo esta mesma reacción toma, como vimos, unha dirección moi distinta á que levou no herrenhute-riismo, cando menos mentres estivo baixo o influxo de Zinzendorf.

<sup>258</sup> [200] Do colectivo baptista só os chamados "*general Baptists*" proceden dos antigos baptistas. Os "*particular Baptists*" son –como xa se dixo anteriormente– calvinistas que limitan a pertenza á Igrexa aos rexenerados ou aos *persoalmente* confesos e, polo mesmo, se manteñen, por principio, como voluntaristas e inimigos de toda igrexa de Estado aínda que, na práctica, baixo Cromwell non sempre foron consecuentes cos seus principios. Por isto nos interesan sobre todo noutro contexto. Mais tampouco os "*general Baptists*", malia a súa importancia histórica como portadores da tradición baptista, nos merecen aquí unha consideración especial. A nós interésannos no esencial os mennonitas e –de modo especial– os cuáqueros. Está fora de toda discusión que estes, que formalmente son unha nova fundación de George Fox e dos seus compañeiros, nas súas ideas fundamentais son simples continuadores da tradición baptista. A mellor introdución á súa historia e ao mesmo tempo descrición da súa relación con baptistas e mennonitas ofrécea Robert Barclay: *The Inner Life of the Religious Societies of the Commonwealth*, 1876. A mellor biblioteca baptista parece encontrarse no Colgate College, no Estado de Nova York, nos Estados Unidos de América.

sobre todo, os cuáqueros<sup>259</sup>. A través deles entramos en contacto con comunidades relixiosas cuxa ética pousa sobre un fundamento heteroxéneo con respecto á doutrina reformada. O

---

<sup>259</sup> [201] Un dos moitos méritos da *Historia da Igrexa* de Karl Müller é haberlle reservado a súa ben gañada posición na súa exposición ao movemento baptista, ao seu modo grandioso, aínda que exteriormente modesto. Máis ca ningún outro movemento padeceu a persecución despiadada de parte de *todas as "igrexas"* –precisamente porque *quería ser seita* no sentido específico da palabra–. Aínda cinco xeracións despois da catástrofe da tendencia escatolóxica de Múnster xurdida del este movemento sufría descrédito en todo o mundo (por exemplo, en Inglaterra). Por outra parte, sempre oprimido e escorrentado á marxe da sociedade, non chegou á formulación do seu contido *conceptual* relixioso coherente ata moito tempo despois do seu nacemento. Deste xeito, produciu *aínda* menos "teoloxía" da que cabería esperar dos seus principios básicos en si contrarios á xestión especializada da fe en Deus como "ciencia". Isto tróuxolle moi pouca simpatía de parte da vella teoloxía profesional –xa na súa propia época– á que tampouco impresionou. Mais a situación tampouco era diferente entre moitos dos máis modernos. Na obra de Ritschl, por exemplo (*Pietismus*, I, p. 22 s.), os "anabaptistas" son tratados desconsideradamente e mesmo con desprezo: un síntese tentado a falar dun posicionamento teolóxico "burgués". Porén, a fermosa obra de Cornelius, *Geschichte des münsterschen Aufruhrs* levaba anos publicada. Ritschl constrúe un colapso xeral –desde o seu punto de vista– cara ao "católico" e venta influxos directos dos Espirituais e dos Franciscanos observantes. Aínda se estes se poidesen demostrar en casos concretos, as súas conexións serían coma fíos moi quebradizos. E, sobre todo, a realidade histórica é moi distinta: a igrexa católica oficial tratou coa máxima desconfianza ao ascetismo *intramundano* dos laicos en *todas as partes* nas que este lograra a constitución de conventículos, buscando dirixilos cara á vía da creación de ordes –é dicir, cara a *fóra* do mundo– ou anexándoos planificadamente ás ordes mendicantes como ascetismo de segundo grao, someténdoo así ao seu control. Onde isto non era posible, a igrexa católica vía, polo mesmo, o perigo de que o cultivo da moralidade ascética subxectivista levase á negación da autoridade e á herexía, como fixera tamén –co mesmo dereito– a igrexa de Elizabeth I con respecto aos "*prophesyings*", os conventículos bíblicos medio pietistas aínda cando eran correctos con relación ao "*conformism*" e tal como o expresaron os Stuarts no seu *Book of sports* –do que volveremos tratar–. Isto próboa a historia de numerosos movementos heréticos, mais tamén, por exemplo, a dos *humiliati* e das beguinas e tamén o destino de San Francisco de Asís. A predicación dos monxes mendicantes, alomenos a dos franciscanos, axudou certamente en moitas ocasións a preparar o terreo para a moralidade ascética laica do protestantismo reformado-baptista. Porén, os trazos masivos de parentesco entre o ascetismo no interior do monacato de Occidente e o modo de vida ascético no interior do protestantismo –que, no noso contexto, se deberán sinalar continuamente como altamente instructivos– fundaméntanse en definitiva no feito que, como é natural, *todo* ascetismo asentado sobre o cristianismo bíblico ten necesariamente que ter algúns trazos en común e tamén se fundamentan aínda no feito de que todo ascetismo precisa algunha clase de confesión de determinados instrumentos probados para "mortificar" a carne. Con respecto ao esbozo que segue cómpre aínda observar que a súa brevidade se debe atribuír á circunstancia de que a ética baptista só ten unha importancia moi escasa para o problema a tratar neste capítulo: os fundamentos relixiosos da idea "burguesa" de *profesión*. O lado social é deixado de momento deliberadamente á marxe. Por mor do plantexamento do problema só pode chegar a ser exposta aquí aquela parte do contido do movemento baptista *antigo* que influíu posteriormente sobre a especificidade das seitas que para nós son importantes: os cuáqueros e (máis secundariamente) os mennonitas.

esbozo que segue, que só salienta aquilo que é provisoriamente máis importante para nós, non pode aportar ningunha idea sobre a variedade deste movemento. Como é natural, trataremos sobre todo a súa evolución nos vellos países capitalistas. Xa coñecemos en esbozo a idea, tanto historicamente como por principio, máis importante de todas estas comunidades, cuxa transcendencia para o desenvolvemento da cultura só pode ser ben comprendida noutro contexto: a igrexa dos “*believers*”<sup>260</sup>. Iso significa que a comunidade relixiosa, a “igrexa visible”, na linguaxe das igrexas da Reforma<sup>261</sup>, non é concibida xa como unha especie de fundación fideicomisionada para obxectivos supraterranais, unha institución que abrangue necesariamente a xustos e a inxustos –sexa para acrecentar a gloria de Deus (calvinistas), sexa para a intermediación dos bens da salvación para a humanidade (católicos e luteranos)– senón exclusivamente como unha comunidade *dos que cren persoalmente e dos renacidos* e só destes; con outras palabras: non como unha “igrexa”, senón como unha “seita”<sup>262</sup>. Só isto era o que debía simbolizar o principio, en si puramente externo, de bautizar

---

<sup>260</sup> [202] V. supra nota [134].

<sup>261</sup> [203] Sobre a súa orixe e evolución v. tamén Ritschl nos seus “*Gesammelte Aufsätzen*”, p. 69 s.

<sup>262</sup> [204] Naturalmente, os baptistas sempre rexeitaron a súa denominación como “seita”. Eles son a Igrexa no sentido de Ef 5, 27. Mais, na *nosa* terminoloxía, son “seita” *non* só por renunciaren a toda relación co Estado. A relación entre Igrexa e Estado nos primeiros tempos do cristianismo era, desde logo, o seu ideal, aínda para os cuáqueros (Barclay), pois para estes, como para moitos pietistas (Tersteegen), só a pureza das igrexas perseguidas estaba libre de sospeita. Mais baixo un Estado *íncrante* ou mesmo na persecución tamén os calvinistas, *faute de mieux*, tiñan que ser partidarios da separación de Estado e Igrexa –como a Igrexa Católica no mesmo caso–. *Tampouco* son unha “seita” polo feito de que a admisión na comunidade da Igrexa se efectuaba *de facto* a través dun contrato entre Igrexa e catecúmeno. Isto era tamén *formalmente* o que sucedía (como consecuencia da situación política orixinaria) segundo as vellas constitucións eclesiásticas nas comunidades reformadas holandesas (v. sobre isto Hoffmann, *Kirchenverfassungsrecht der niederländischen Reformierten*; Leipzig, 1902). Porén, si son unha “seita” porque, de acordo coas súas constitucións, que se van expoñer de seguido, a Igrexa só *debería* estar organizada sobre un principio voluntarista, se non quería incluír en si rexenerados e, xa que logo, distanciarse do modelo paleocristiano. Para as comunidades baptistas no *concepto* de “Igrexa” está contido o que entre os reformados se daba facticamente na realidade.

exclusivamente a adultos que adquiriron no seu interior a fe e a confesaron persoalmente<sup>263</sup>. A xustificación *por* esta fe, segundo os baptistas, é, como eles repetiron con insistencia en todos os coloquios relixiosos, radicalmente distinta da idea dunha atribución “legalista” dos méritos de Cristo como a que domina a dogmática ortodoxa do vello protestantismo<sup>264</sup>; consiste máis ben na *apropiación interior* da obra de redención de Cristo. Esta apropiación ten lugar a través da *revelación* individual, a acción do Espírito divino en cada un e só por medio dela. Ofréceselle a cada un e abonda con ser fiel ao Espírito e non opoñerse á súa chegada co apego pecedor ao mundo. A significación da fe no sentido do coñecemento da doutrina da Igrexa como tamén no sentido dunha obtención penitencial da graza divina pasou, como é natural, a un segundo plano ante isto, orixinándose así un forte renacemento (loxicamente, moi transformado) de ideas pneumático-relixiosas paleocristianas. A seita para a que Menno Simons, antes ca ningún outro, creou no seu *Fondamentboek* (1539) unha doutrina aceptablemente acabada, quería ser, como as outras seitas baptistas, a verdadeira impecable igrexa de Cristo, composta exclusivamente por espertados e chamados *persoalmente* por Deus, o mesmo cá comunidade primitiva. Os rexenerados, e só eles, son irmáns de Cristo, porque, coma el, son espiritualmente xerados directamente por el<sup>265</sup>. O afastamento estrito do “mundo”, é dicir, de toda relación non absolutamente necesaria coas xen-

---

<sup>263</sup> [205] Cornelius op. cit. expuxo con gran claridade a importancia histórica do símbolo para a conservación da comunidade das igrexas partindo do feito de que aquel xeraba para esta unha marca característica inequívoca e manifesta.

<sup>264</sup> [206] Pódense deixar aquí sen considerar certas aproximacións a esta idea existentes na doutrina da xustificación dos menonitas.

<sup>265</sup> [207] Sobre esta idea descansa posiblemente o interese relixioso pola exposición das cuestións que xorden sobre o xeito de entender a encarnación de Cristo e a súa relación coa Virxe María que a miúdo aparece tan extrañamente como *único* compoñente puramente dogmático xa nos documentos máis antigos dos baptistas (por exemplo, nas “confesións” reproducidas no apéndice ao libro II de Cornelius, op. cit.). Sobre isto v., entre outros, K. Müller, *Kirchengeschichte*, II, I, p. 330. As diferenzas entre a cristoloxía dos reformados e a luterana (na doutrina da chamada *communicatio idiomatum*) baseábanse en intereses relixiosos semellantes aos reseñados.



tes do mundo, xunto coa máis estrita bibliocracia no sentido da exemplaridade modélica da vida da primeira xeración de cristiáns, foron consecuencia desta idea e este principio de distanciamento do mundo non desapareceu nunca por completo mentres o vello espírito permaneceu vivo<sup>266</sup>. Destes motivos dominantes dos seus primeiros tempos as seitas baptistas gardaron como propiedade permanente aquel principio que, cunha fundamentación algo distinta, xa coñecemos de Calvino e cuxa importancia fundamental sempre volverá a sobresaír: o *rexeitamento incondicional de toda divinización das criaturas* en canto desvalorización do respecto que só se debe a Deus<sup>267</sup>. O modo de vida bíblico estaba concibido con radicalismo semellante na primeira xeración de baptistas suízos e alemáns meridionais do mesmo xeito co que tamén fora proposto orixinalmente por San Francisco de Asís, como unha vida levada estritamente segundo o exemplo dos apóstolos. Verdadeiramente, a vida de moitos dos primeiros membros recorda á de San Exidio<sup>268</sup>. Mais esta rigo-

---

<sup>266</sup> [208] Este principio encontra a súa expresión concretamente no esforzo dos primeiros tempos por evitar estritamente aos excomungados mesmo nos intercambios da vida civil, un punto no que mesmo os calvinistas fixeron concesións á concepción de que, por principio, as relacións civís non deben ser tocadas polas censuras espirituais. Sobre isto volveremos máis adiante.

<sup>267</sup> [209] É sabido como se manifestaba este principio entre os cuáqueros nas cousas exteriores aparentemente carentes de importancia (rexeitamento de quitarse o sombreiro, de axeonllarse, de inclinarse e de empregar o plural de respecto). Mais a idea *básica* en si é propia en certa medida de *todo* ascetismo, que, por isto, na súa forma *xenuína* é "inimigo de toda autoridade". No calvinismo esta idea manifestouse no principio de que na *Igrexa* só debe dominar *Cristo*. Polo que toca ao pietismo, pénsese no esforzo de Spener por xustificar bíblicamente as *titulaturas*. O ascetismo *católico*, na medida en que a xerarquía *eclesiástica* entra en consideración, quebrou este trazo co voto de *obediencia* ao interpretar esta en clave ascética. A "reviravolta" deste principio no ascetismo protestante constitúe o fundamento histórico aínda da especificidade da *democracia* actual dos pobos de influencia puritana e da súa diferenza cos de "espírito latino". E tamén se atopa historicamente na base desa "falta de respecto" dos norteamericanos que –segundo casos– a uns lles provoca repugnancia e a outros lles refresca o ánimo.

<sup>268</sup> San Exidio ou san Xil. Nobre ateniense que abandona a boa vida, levando despois unha vida de soidade e penitencia na Provenza alimentado por unha cervá. Estando o rei de caza, o dardo dirixido á cervá dálle a Exidio, que así é descuberto. Impresionado o rei, obtén de Exidio que acepte o cargo de abade do mosteiro de St. Gilles. É unha lenda do Camiño de Santiago. [NdoT].

rosísima observación da Biblia<sup>269</sup> non estaba moi solidamente fundamentada diante do carácter espiritual da relixiosidade. O que Deus revelou aos profetas e apóstolos non é todo o que el pode e quere revelar. Ben ao contrario, a permanencia da palabra, non como documento escrito, senón como unha forza do Espírito Santo actuante na vida diaria dos crentes, que lle fala directamente a todo o que a quere oír, é –como xa Schwenckfeld proclamou contra Lutero e máis tarde Fox contra os presbiterianos–, despois do testemuño da comunidade primitiva, o único sinal da verdadeira Igrexa. Desta idea da revelación continuada xurdíu a coñecida doutrina, máis tarde desenvolvida polos cuáqueros, da significación, en última instancia decisiva, do testemuño interior do Espírito na razón e na conciencia. Con isto non eliminaba a validez, mais si a dominación única da Biblia e por medio dela poñíase a andar un proceso que eliminou radicalmente todos os restos exteriores e máxicos da doutrina eclesíastica da salvación e finalmente, entre os cuáqueros, tamén o bautismo e a eucaristía<sup>270</sup>.

Só a “luz interior” capacita realmente para a verdadeira comprensión tamén das revelacións bíblicas de Deus<sup>271</sup>. O seu

---

<sup>269</sup> [210] Naturalmente, para os baptistas esta observancia só era válida esencialmente para o Novo Testamento e de modo distinto para o Antigo. O Sermón da montaña goza dun aprezo especial en todas as denominacións como programa ético social.

<sup>270</sup> [211] Xa Schwenckfeld\* calificara de adiáforon\*\* á administración externa dos sacramentos, mentres que os “general baptists” e os menonitas sostiveron estritamente o bautismo e a eucaristía e os últimos, ademais, o lavatorio dos pés.

\* Kaspar von Schwenckfeld (1489-1561), teólogo protestante alemán. Reformador e escritor. Activo inicialmente en Silesia e máis tarde no Alto Rin. Coñecido polas súas diverxencias en materia eucarística con Lutero e Zwingli. [NdoT].

\*\* Do grego ἀδιάφορον, indiferente. En teoloxía, a opinión de que algunhas doutrinas ou prácticas relixiosas ou morais son indiferentes se carecen de referencia bíblica.[NdoT].

<sup>271</sup> [212] Para isto as denominacións baptistas, especialmente os cuáqueros (v. Barclay, *Apology for the true Christian Divinity*, 4ª edición, Londres, 1701, que Ed. Bernstein puxo amablemente á miña disposición) apoiábanse nunha definición de Calvino na *Inst. Christ. Theol.*, III, 2 na que se encontran aproximacións moi evidentes á doutrina baptista. Tamén a vella *distinción* entre a dignidade da “palabra de Deus” –como aquilo que Deus revelou aos patriarcas, aos profetas e aos apóstolos– e a Sagrada Escritura –como aquilo que eles *anotaron* daquela palabra– relacionábase internamente, aínda sen que existise unha

efecto, por outra parte, pódese estender, polo menos segundo a doutrina dos cuáqueros, que aquí chegaron até o último extremo, a homes que nunca coñeceron a forma bíblica da revelación divina. A expresión “*extra ecclesiam nulla salus*” ten validez só para esta igrexa invisible dos iluminados polo Espírito. *Sen* a luz interior o home natural, mesmo tamén o guiado pola razón natural<sup>272</sup>, segue sendo un ser puramente criatural cuxo afastamento total de Deus sentiron os baptistas e tamén os cuáqueros aínda máis brutalmente ca o calvinismo.

Por outra parte, o renacer que o Espírito xera, cando confiamos cegamente nel e nos entregamos interiormente a el,

---

relación histórica, coa concepción baptista da esencia da revelación. A doutrina mecánica da inspiración e con ela a bibliocracia estrita dos calvinistas, é tamén resultado dunha evolución iniciada no curso do século XVI no primeiro destes sentidos, do mesmo xeito que a doutrina da “luz interior”, dentro do conxunto da doutrina cuáquera apoiada sobre unha base baptista, é o froito dun proceso evolutivo de signo completamente oposto. Esta neta separación foi tamén en parte consecuencia da discusión permanente.

<sup>272</sup> [213] Isto é claramente recalcado contra certas tendencias dos sozinianos\*. A razón “natural” non sabe *absolutamente nada* de Deus (Barclay, op. cit., p. 102). Deste xeito, a posición que a “*lex naturae*” ocupa no protestantismo en xeral vese novamente modificada. En principio non pode haber ningunhas “*general rules*”, ningún código moral, porque a profesión que cada quen ten, e que é *individual* para cada un, énos indicada por Deus por medio da *conciencia*. Non debemos facer o “ben” (no sentido xeneralizador da “razón natural”), senón a *vontade de Deus* tal como está escrito nos corazóns na Nova Alianza e se manifesta na conciencia (Barclay, op. cit., pp. 73 s., 76). Esta *irracionalidade* do moral (consecutiva á oposición crecente entre o divino e o criatural) exprésase nestas frases fundamentais para a ética cuáquera: “*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, op. cit., p. 487). Naturalmente, esta irracionalidade non era sostible na práctica. Os “*moral and perpetual statutes acknowledged by all Christians*” son, por exemplo, para Barclay o límite da *tolerancia*. Na práctica os seus contemporáneos encontraron a ética dos cuáqueros idéntica –coa diferenza dalgunhas particularidades propias– á dos pietistas reformados. “Todo canto é bo na Igrexa é considerado sospeitoso de cuaquerismo” salienta Spener repetidamente. Velaí a razón pola que Spener de boa gana envexaría a súa sona (*Cas. Theol.*, 6, 1, dist. 2, nº 64). O rexeitamento do xuramento por mor dunha cita da Biblia abonda xa para deixar ver o pouco que avanzara a emancipación real da literalidade da Escritura. Máis adiante trataremos a importancia ético-social da frase que máis dun cuáquero considera a esencia mesma de *toda* a ética cristiãna: “*Facede a outros unicamente o que queredes que eles vos fagan a vós*”.

\* Movemento relixioso, iniciado en Polonia por Lelio († 1562) e Fausto († 1604) Sozzini. De tendencia antitrinitaria, propoñía unha conduta vital ao seguimento da Biblia. Rexeitaba a Trindade, a Encarnación e os sacramentos por seren contrarios á palabra de Deus e, xa que logo, á razón. Expulsados de Polonia pousaron, entre outros puntos, en Holanda e en Inglaterra. Contribuíron ao xurdimento do unitarismo [NdoT].

pode, por ser producido por Deus, levar a unha situación de superación tan absoluta do poder do pecado<sup>273</sup>, que de feito se volvan imposibles recaídas ou mesmo a perda do estado de graza, aínda que, como máis tarde no metodismo, lograr aquel estado non ten valor de norma senón que máis ben o grao de perfección de cada un se considera sometido a un proceso evolutivo: con todo, todas as comunidades baptistas queren ser comunidades “*puras*” no sentido dun comportamento impecable de tódolos seus membros. O desprendemento interior do mundo e dos seus intereses, co sometemento incondicional á soberanía de Deus que nos fala na conciencia, é o único sinal seguro de rexeneración verdadeira e o comportamento correspondente é, xa que logo, esixencia da santidad, que non pode ser gañada senón que é agasallo gracioso de Deus; mais só quen vive segundo a súa conciencia se pode considerar rexenerado. Neste sentido, as “boas obras” son “*causa sine qua non*”. Vese que estas últimas series de pensamentos de Barclay<sup>274</sup>, sobre as que nos detivemos aquí, veñen equivalendo practicamente á doutrina reformada e seguramente están desenvolvidas baixo a influencia do ascetismo calvinista que as seitas baptistas atoparon en Inglaterra e nos Países Baixos e cuxa apropiación seria e profunda constituía a materia que ocupou todo o tempo da primeira fase da actividade misioneira de G. Fox.

Desde a perspectiva psicolóxica, en cambio, e posto que se rexeita a predestinación, o carácter especificamente *metódi-*

---

<sup>273</sup> [214] Barclay fundamenta a necesidade da concepción desta *posibilidade* en que sen ela “there should never be a place known by Saints wherein they might be free of doubting and despair, which [...] is most absurd”. Como se ve, a *certitudo salutis* depende disto. V. Barclay, op. cit., p. 20.

<sup>274</sup> Robert Barclay (1648-1690), escocés, un dos líderes dos cuáqueros, formado en París, á súa volta (1666) adhirose á Society of Friends (cuáqueros). En 1675 compuxo as *Theses theologicae*, ampliadas na *Apology for the True Christian Divinity* (1678): O cuaquerismo é a relixión da Luz Interior. Para Barclay tanto a Biblia como a Igrexa son accesorias ao traballo do Espírito Santo. Con William Penn (1644-1718) visitou Holanda e Alemaña gañando prosélitos. O favor do duque de York (futuro Xacobe II) librouno dalgunhas persecucións e concedeu-lle a colonización dun territorio na actual New Jersey (EUA). [NdoT].

co da moralidade baptista pousa principalmente sobre a idea da “*confianza perseverante*” na acción do Espírito, que aínda hoxe lle imprime o seu carácter ao “*meeting*” cuáquero e está belamente descrito por Barclay: “A finalidade desta confianza perseverante relixiosa é a superación do compoñente impulsivo e irracional das paixóns e do subxectivismo do home “natural”, que debe gardar silencio para crear así aquela profunda tranquilidade na alma, único xeito de que Deus poida falar. Naturalmente, o efecto desta confianza perseverante *pode* desembocar en estados de histeria, de profecía e, na medida en que se dean esperanzas escatolóxicas, mesmo nun estoupido de celo reformista entusiástico, como no caso da tendencia desfeita en Münster. Mais, coa incorporación do baptismo á vida profana profesional normal, a idea de que Deus só fala cando a criatura cala era un claro sinal, por outra parte, dunha educación para unha *consideración* tranquila da acción e para a súa orientación no coidadoso exame de conciencia individual<sup>275</sup>. Este carácter tranquilo, prudente, extraordinariamente concienzudo, foi asimilado tamén pola praxe da vida das comunidades baptistas tardías, de modo moi especial pola praxe dos cuáqueros. Con isto estaba directamente relacionada a acomodación ao traballo profesional. Mentres os guías do primeiro movemento baptista foran radicalmente inconsiderados no seu distanciamento do mundo, xa na primeira xeración, como é natural, a conduta estritamente apostólica *non* foi considerada necesaria e *universalmente* esixible para a certificación da rexeneración. A esta xeración pertencían elementos burgueses ricos e, xa antes de Menno, que se atopaba claramente dentro do terreo da virtude

---

<sup>275</sup> [215] Xa que logo, segue habendo unha diferenza de tono entre a racionalización cuáquera da vida e a calvinista. Mais, cando Baxter a formula dicindo que para os cuáqueros o “Espírito” debería actuar sobre a alma como sobre un cadáver, mentres que o principio fundamental reformado (exposto de xeito característico) sería: “reason and spirit are conjunct principles” (*Christ. Dir.*, II, p. 76), entón, en todo caso, unha contraposición destas características xa non existía na súa época.

profesional intramundana e do sistema da propiedade privada, a seria dureza moral dos baptistas se dirixira na práctica cara a este rego cavado pola ética reformada<sup>276</sup> xustamente porque a evolución cara á forma monacal, extramundana, do ascetismo estaba excluída desde Lutero –e os baptistas secundárono neste punto– por antibíblica e por caer na xustificación polas obras. Con todo, deixando a un lado as comunidades semicomunistas dos primeiros tempos, das que non imos tratar aquí, non só unha seita baptista, os chamados “*tunker*” (“*dompelaers*”, “*dunkards*”)<sup>277</sup> se mantivo firme no rexeitamento da educación e de toda propiedade que superase o imprescindible para a supervivencia senón que, ademais, para Barclay a fidelidade á profesión non está concibida á maneira calvinista ou só á luterana, senón máis ben á maneira tomista, como consecuencia inevitable “*naturali ratione*” da imbricación do crente no mundo<sup>278</sup>. Se ben nestas concepcións estaba contida unha debilitación da idea calvinista de profesión como tamén en moitas expresións de Spener e dos pietistas alemáns, por outra parte creceu considerablemente a intensidade do interese económico pola profesión por varios factores. En primeiro lugar, a través do rexei-

---

<sup>276</sup> [216] V. os moi coidadosamente elaborados artigos “*Menno*” e “*Mennoniten*” de Cramer na RE, en especial a p. 604. No momento de comentar as relacións de clase do ascetismo protestante volveremos a tratar isto. Por certo, o que estes artigos que acabamos de citar teñen de bos, teno de pouco profundo e, en parte, claramente inexacto o artigo “*Baptisten*” na mesma obra. O seu autor descoñece, por exemplo, as *Publications of the Hanserd Knollys Society*, que son imprescindibles para a historia do baptismo.

<sup>277</sup> Grupo pietista alemán (Schwarzenau/Hessen), fundado en 1708, que deu orixe á Church of Brethren, unha das “igrexas pacifistas”. Unha das súas ramas, expulsada de Alemaña en 1718, instalouse en Pensilvania. [NdoT].

<sup>278</sup> [217] Así Barclay (op. cit., p. 404) expón que o comer, o beber e o *gañar* son “*natural*” e non “*spiritual acts*” que tamén se poden efectuar sen unha chamada especial de Deus. Esta explicación foi a resposta a obxección –típica– que dicía que, se, como ensinan os cuáqueros, non se debe pregar sen “*special motion of the spirit*”, entón, sen ese pulo tampouco se podería arar. Tamén é certamente significativo que en resolucións de sínodos modernos dos cuáqueros se encontre a recomendación de retirarse da vida de lucro, unha vez obtida unha fortuna suficiente, a fin de, no sosego xa liberado da axitación do mundo, poder vivir en dedicación completa ao Reino de Deus, aínda que estas ideas tamén se encontran ocasionalmente nas denominacións, entre elas na calvinista. Isto mostra claramente que a aceptación da ética profesional burguesa polos seus defensores viña a ser unha acomodación dun ascetismo orixinalmente fuxido do mundo.

tamento, concebido orixinalmente como unha obriga relixiosa conseguinte ao afastamento do mundo, da aceptación de cargos públicos, que despois do seu abandono como principio sobrevívú na práctica, polo menos entre os mennonitas e os cuáqueros, como consecuencia do seu rexeitamento estrito do emprego das armas e do xuramento, do que se derivaba a súa descualificación para cargos públicos. Con isto ía inseparablemente unida a hostilidade, insuperable para todas as denominacións baptistas, contra todo estilo de vida aristocrático, en parte porque, como para os calvinistas, era unha consecuencia daqueles principios non políticos ou mesmo antipolíticos. Deste modo, todo o sereno e concienzudo método de vida baptista foi forzado a seguir a vía da vida profesional non política. Así, a enorme importancia que a doutrina baptista da salvación lle daba ao control por medio da conciencia como revelación individual de Deus imprimiulle á súa concreción na vida profesional un carácter que, como veremos máis adiante ao analizar a ética social do ascetismo protestante, tivo unha grande importancia para o desenvolvemento de aspectos importantes do espírito capitalista. Despois veremos –por adiantar polo menos isto– que a forma específica que aquel ascetismo intramundano tomou entre os baptistas e, de modo especial, entre os cuáqueros<sup>279</sup>, xa se manifestaba, segundo a mentalidade do século XVII, no respecto práctico daquel principio da ”ética” capitalista que se adoita formular así. “*honesty is the best policy*”<sup>280</sup>, que no tratado de Benjamin Franklin máis arriba citado atopou a súa expresión clásica. Por contra, seguiremos buscando os efectos do calvinismo máis na

---

<sup>279</sup> [218] Queremos remitir aquí unha vez máis expresamente ás excelentes exposicións de E. Bernstein en op. cit. A exposición de Kautsky do movemento anabaptista e da súa teoría do “comunismo herético” (no primeiro volume da mesma obra) será tratada máis adiante.

<sup>280</sup> [219] Vleben (Chicago) no seu estimulante libro *Theory of Business Enterprise* defende a opinión de que esta máxima é simplemente “precapitalista”. Con todo, sempre houbo “superhomes” económicos situados, como os actuais “captains of industry”, máis alá do ben e do mal e no largo espectro de condutas capitalistas a eles subxacentes aquela frase aínda é válida hoxe.

dirección do desencadeamento da enerxía de lucro baseada na propiedade privada, pois, malia toda a legalidade formal do “santo”, a final de contas seguía valendo moi a miúdo aquela frase de Goethe: “Quen actúa carece sempre de conciencia; ninguén, fóra do observador, ten conciencia”<sup>281</sup>.

Outro elemento que tamén favoreceu a intensidade do ascetismo intramundano das denominacións baptistas pode tamén chegar a ser analizado na súa significación plena noutro contexto. Con todo, adianto algunhas observacións a fin de que sirvan xa de xustificación da vía expositiva aquí escollida. De modo provisorio, *non* se tomaron intencionalmente como punto de partida as institucións sociais obxectivas das vellas igrejas protestantes e as súas influencias éticas, en especial a súa disciplina eclesiástica, senón os efectos que a apropiación subxectiva da relixiosidade ascética por parte do individuo era capaz de producir na conduta; e isto non só porque esta cara da cuestión é aquela que menos atención recibiu até agora, senón tamén porque o efecto da disciplina eclesiástica non actuou sempre na mesma dirección. O control eclesiástico-policial da vida do individuo, tal como foi practicado nos territorios das *igrejas* de Estado calvinistas, até o límite da inquisición, podía máis ben actuar en contra daquela liberación de forzas individuais que estaba condicionada pola busca ascética da apropiación metódica da salvación e eventualmente así o fixo. Así como a regulamentación mercantilista do Estado podía certamente crear industrias, mais, polo menos por sí soa, non podía xerar o “espírito” capitalista –que mais ben era directamente un obstáculo en moitos casos, cando adquiría un carácter policial-autoritario– así tamén se podía producir o mesmo efecto da

---

<sup>281</sup> [220] “In civil actions it is good to be as *the many*, in religious, to be as *the best*” opina, por exemplo, Th. Adams (WPD, p. 138). Isto semella certamente ter unha dimensión maior da que aparenta. Significa que a honradez puritana é unha legalidade *formalista* do mesmo xeito que a “sinceridade” ou “*uprightness*” reivindicada como virtude nacional polos pobos de pasado puritano é algo especificamente *distinto*, formal e reflexivamente transformado con respecto á “honestidade” [*Ehrlichkeit*]. A este propósito hai uns bos comentarios da autoría dun pedagogo nos *Preuss. Jahrb.*, Vol. 112 (1903), p. 226. O *formalismo* da ética puritana, pola súa parte, é a consecuencia completamente coherente da vinculación á *Jei*.



regulamentación eclesiástica do ascetismo cando esta evolucionaba cunha orientación excesivamente policial, provocando, en consecuencia, a adopción dunha determinada conduta exterior, mais cercenaba os pulos cara a un modo de vida metódico. Volveremos máis adiante sobre isto cando analicemos a política social do protestantismo ascético e teñamos que considerar a gran diferenza que existía entre o efecto da policía dos costumes<sup>282</sup> autoritaria das igrexas oficiais e o da policía dos costumes das seitas, fundada na submisión voluntaria. O feito de que o movemento baptista, en tódalas súas variantes, crease por principio “seitas” e non “igrexas” favoreceu en todo caso a intensidade do seu ascetismo como sucedeu tamén –en distinta medida– con aquelas comunidades calvinistas, pietistas ou metodistas que *de feito* foron forzadas a seguir a vía da creación voluntarista de comunidades.

A nosa tarefa consistirá agora en facer un seguimento da idea puritana de profesión nos seus efectos sobre a vida produtiva, unha vez que no precedente esbozo tratamos de expoñer a súa fundamentación relixiosa. Malia todas as desviacións en materias concretas e de todas as diferenzas de intensidade existentes nas distintas comunidades relixiosas ascéticas nos puntos de vista importantes para nós, estes efectos móstranse presentes nelas e activos. Porén, en resumo, o decisivo para a nosa consideración foi, en todo caso, a concepción, sempre recorrente en todas as denominacións, do “estado de graza” relixioso, precisamente como un “*status*” que arreda ao home da reprobación do criatural do “mundo”<sup>283</sup> cuxa propiedade, porén, –independentemente do xeito da súa adquisición segundo a dogmática das respectivas confesións– só pode ser garantida por medio da acreditación

---

<sup>282</sup> A policía dos costumes ou Sittenpolizei, máis tarde Sittendezernat da policía, era un corpo ou un servizo e en ocasións un departamento policial coa misión de velar pola observancia da moralidade pública, entre outras. Algunhas igrexas dotáronse de servizos de policía dos costumes no interior das súas comunidades. [NdoT].

<sup>283</sup> [221] “Since God hath gathered us to be a people” ... di, por exemplo, Barclay, op. cit. p. 357 e eu mesmo escoitei un sermón cuáquero no que toda a énfase foi posta na interpretación de “saints” como “sancti” no sentido de “separati”.

nunha conduta de configuración específica inconfundiblemente distinta do estilo de vida do home “natural”. A consecuencia para o individuo foi o *pulo* cara a un control *metódico* do seu estado de graza no modo de vida e, por tanto, a penetración *ascética* deste. Mais este modo de vida ascético significaba, como vimos, unha configuración racional de toda a existencia orientada na vontade de Deus. Este ascetismo, á súa vez, xa *non é* un “*opus supererogationis*”, senón un esforzo que se lle supón a todo o que quere ter a certeza da súa salvación. Nesta *racionalización* da conduta dentro do mundo na perspectiva do alén consiste a *idea da profesión* do protestantismo ascético.

O ascetismo cristián, que nun principio fuxiu do mundo cara á soidade, xa dominara ao mundo eclesialmente desde o claustro pola súa renuncia a aquel. Mais, ao facelo, deixoulle á vida mundana de cada día o seu despreocupado carácter natural. Agora o ascetismo entrou no mercado da vida diaria, pechou detrás de si a porta do convento e púxose a enchoupar precisamente a *vida de cada día* co seu método, a transformala para unha vida racional no mundo, mais, aínda así, non deste mundo ou para este mundo. Propoñémonos mostrar o resultado deste esforzo no seguinte capítulo.

## 2

Para comprender as relacións entre as ideas relixiosas fundamentais do protestantismo ascético e as máximas da vida económica diaria é necesario, sobre todo, percorrer aqueles escritos teolóxicos que se poden recoñecer como xurdidos e formados desde a praxe pastoral. En efecto, nunha época na que o alén o era todo, da admisión á eucaristía dependía a posición social do cristián; a actividade do clero na pastoral, na disciplina eclesiástica e na predicación exercía un influxo do que –como se comproba cunha simple ollada ás coleccións de “*consilia*”, “*casus conscientiae*”, etc.– nós, homes modernos, *non* somos xa quen de *darnos unha idea*, e as forzas relixiosas

que se impoñen *nesta praxe* son os “modeladores” decisivos do “carácter do pobo”.

Para a exposición *desta* sección, a diferenza doutras exposicións futuras, podemos tratar o protestantismo ascético como un bloque. Mais, posto que o puritanismo inglés, xurdido do calvinismo, ofrece a fundamentación máis coherente da idea de profesión, de acordo co noso principio poñemos no centro a un dos seus representantes. Richard Baxter<sup>284</sup> sobresaie por encima de outros representantes literarios da ética puritana pola súa posición eminentemente práctica e irénica e a semade polo recoñecemento universal dos seus escritos, repetidamente editados e traducidos. Presbiteriano e apoloxeta do sínodo de Westminster, foise alonxando paulatinamente –coma moitos dos mellores espíritos do seu tempo– do calvinismo clásico no terreo dogmático. Contrario no seu foro interno á usurpación de Cromwell por repugnarlle toda revolución, ao sectarismo e, xa que logo, ao celo fanático dos “santos”, mais dotado dunha gran largueza de corazón ante as particularidades exteriores e home obxectivo diante dos seus rivais, buscou o seu campo de traballo moi concretamente na promoción práctica da vida moral eclesial e, como un dos máis eficaces pastores que a historia coñeceu, púxose, servindo ao seu traballo, á disposición do goberno parlamentario, de Cromwell e da Restauración<sup>285</sup> até que baixo esta última –xa perto dos días de San Bertomeu– abandonou a súa función. O seu *Christian Directory* é o compendio

---

<sup>284</sup> Richard Baxter (1615-1691), teólogo anglicano. Predicador de campaña con Oliver Cromwell, puritano moderado e escritor. Exerceu unha forte influencia sobre o pietismo alemán. Escribiu máis de 200 obras, entre as que sobresaie *The Saint's Everlasting Rest* (1650). [NdoT].

<sup>285</sup> [222] V. a fermosa caracterización del en Dowden, op. cit. Sobre a teoloxía de Baxter, despois do seu paulatino distanciamento da fe estrita do “duplo decreto”, proporcióna unha orientación aceptable a introdución (de Jenkyn) a varios traballos seus editados nas *Works of the Puritan Divines*. O seu intento de combinar “universal redemption” e “personal election” non satisfaciú a ninguén. O único esencial para nós é que el defendeu firmemente entón tamén a *personal election*, é dicir, o punto eticamente decisivo da doutrina da predestinación. Por outra parte, é importante a súa atenuación da concepción *forense* da xustificación, en canto significa ata certo punto un achegamento aos baptistas.

máis amplo da teoloxía moral puritana, dirixido sempre cara ás experiencias prácticas da propia actividade pastoral. Como referencias comparativas escollemos os *Theologische Bedenken* de Spener, como representante do pietismo alemán, a *Apology* de Barclay, para o punto de vista cuáquero, ademais doutros representantes da ética ascética<sup>286</sup>, aínda que, por escaseza de espazo, teremos que tratalos coa máxima brevidade<sup>287</sup>.

Se consultamos a obra "*Descanso eterno dos santos*" de Baxter e o seu *Christian Directory* ou mesmo traballos semellantes de outros autores, chama a atención a primeira vista, nos xuízos sobre a riqueza e a súa obtención, a acentuación precisamente dos elementos ebioníticos da mensaxe neotestamentaria<sup>288</sup>. A riqueza en canto tal é un grave perigo, as súas tentacións non son explícitas, aspirar a ela non só carece de sentido en comparación coa significación superior do reino de Deus, senón

---

<sup>286</sup> [223] Nos dez tomos das WPD (Londres, 1845-1848) están reunidos nunha selección un tanto caprichosa tratados e sermóns de Th. Adams, John Howe, Matthew Henry, J. Janeway, St. Charnock, Baxter, Bunyan [...]. As edicións das obras de Bailey, Sedgwick e Hoornbeek xa foron indicadas máis arriba na súa primeira mención. As Ἀσκητικά de Gisbert Voët, ás que tamén se podería facer recurso, non estiveron lamentablemente á miña disposición no tempo da redacción definitiva deste artigo.

<sup>287</sup> [224] A escolma apóiase no desexo de darlle a palabra non de xeito exclusivo, aínda que sí en toda a medida do posible, ao movemento ascético da segunda metade do século XVII, que precede inmediatamente ao tránsito ao utilitarismo. Lamentablemente, no marco deste esbozo tivemos que prescindir transitoriamente da atractiva tarefa de ilustrar o modo de vida do protestantismo ascético tamén desde a literatura biográfica, da que habería que estudar sobre todo a cuáquera por ser relativamente descoñecida entre nós.

<sup>288</sup> [225] *Saints Everlasting Rest*, cap. X, XI. V. Matthew Henry, *The Worth of the Soul*, en: WPD, p. 319: "Those that are eager on pursuit of worldly wealth despise there [sic] soul, not only because their soul is neglected and the body preferred before it, but because it is employed in these pursuits": salmo 127, 2 (Porén, na mesma páxina figura a observación que citaremos máis adiante sobre a pecaminosidade de toda clase de dispendio de tempo, de modo especial nas *recreations*). O mesmo pódese atopar en toda a literatura do puritanismo anglo-holandés. V., por exemplo, a invectiva de Hoornbeek contra a *avaritia* (op. cit., I, X, cap. 18 e filípica 18 contra a *avaritia*) –Por certo, neste autor actúan influxos sentimentais-pietísticos: v., por exemplo, a loanza da "tranquillitas animi" agradable a Deus confrontada á "sollicitudo" deste mundo–. Tamén Bailey –en referencia a unha coñecida expresión bíblica– di que "un rico non se salvará facilmente" (Ibid., p. 182). Tamén os catecismos metodistas fan advertencias contra "amorear tesouros na terra". Polo que se refire ao pietismo, isto é algo absolutamente evidente e para os cuáqueros a situación non era diferente. V. Barclay, Ibid., p. 517: "... and therefore beware of such temptation as to use their callings and engine to be *reacher*".

que é moralmente discutible. A diferenza de Calvino, que na riqueza dos clérigos non vía ningún impedimento para a súa eficiencia senón, ao contrario, un acrecentamento moi desexable da súa respectabilidade e, por tanto, permitíalles investir os seus bens con lucro baixo a única imposición de evitar o escándalo, en Baxter o acetismo parece estar dirixido *contra* toda pretensión de adquisición de bens temporais. Estas reservas son feitas con total seriedade, mais é preciso analízalas desde máis perto para percibir o seu decisivo sentido ético e o seu contexto. O que en verdade é moralmente reprobable é, de feito, *folgar* sobre a propiedade<sup>289</sup>, o *disfrute* da riqueza coa súa consecuencia de ociosidade e apetito carnal, mais, sobre todo, a desviación da aspiración á vida “santa”. A propiedade é perigosa *só porque* implica o perigo desta folganza ... Por tanto, o “descanso eterno dos santos” atópase no alén, mais na terra o home, para obter o seu estado de graza, ten que “producir as obras do que o enviou, mentres é de día”. Non a folganza nin o disfrute, senón *só a acción* serve, segundo a vontade de Deus inequivocamente revelada, á multiplicación da súa gloria<sup>290</sup>. O *malgasto do tempo* é, xa que logo, o primeiro e fundamentalmente máis grave de todos os pecados. A duración da vida é inconcibiblemente breve e preciosa como para “amarrar” a propia vocación. Perder tempo por mor das relacións sociais, do chismorreio<sup>291</sup>, do luxo<sup>292</sup>, do durmir en exceso máis tempo

---

<sup>289</sup> [226] Desenvolvido en profundidade en *Saints Everlasting Rest*, cap. 10: O que na “pousada”, que é como Deus dá a propiedade, quixese folgar en permanencia, a este golpéao Deus xa nesta vida. A folganza na satisfacción da riqueza acadada é case sempre a precursora da ruína. Se tivéssemos todo canto *puidésemos* ter no mundo, xa sería isto tamén todo o que esperabamos ter? A *felicidade* [= a carencia de desexos, NdT] non se pode acadar na terra, precisamente porque non pode existir, por vontade de Deus.

<sup>290</sup> [227] *Christ. Dir.*, I, p. 375 s.: “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 as honoured by ... *The public welfare or the good of many* is to be valued above our own”. Aquí amósase o punto de partida para o cambio por vontade de Deus cara puntos de vista puramente utilitaristas da teoría liberal que viría máis tarde. Sobre as fontes relixiosas do utilitarismo v. infra a nota 249 e supra a nota 85.

<sup>291</sup> [228] O precepto de *gardar silencio* –fundamentado na ameaza bíblica de castigo por “cada palabra inútil”– é xa desde o tempo dos cluniacenses un acreditado instrumento

do necesario para a propia saúde –de seis a un máximo de oito horas<sup>293</sup>– son absolutamente reprobables moralmente<sup>294</sup>. Non se trata aínda do “o tempo é diñeiro” de Benjamin Franklin, mais esta expresión ten validez en sentido, por dicilo así, espiritual: é infinitamente valiosa, pois cada hora perdida é substraída ao traballo pola gloria de Deus<sup>295</sup>. Por isto tamén carece de valor e pode chegar a ser directamente reproducible a contemplación inactiva, polo menos cando se realiza en prexuízo do traballo profesional<sup>296</sup>, xa que é *menos* agradable a Deus ca o cumpri-

---

ascético da educación para o dominio de si mesmo. Tamén Baxter se estende en profundidade sobre o pecado do falar inútil. Xa Sanford, op. cit., p. 90 s., apreciou a súa significación caracteriolóxica. A *melancholy* e a *moroseness* dos puritanos, tan profundamente sentidas polos contemporáneos, veñen sendo consecuencia da ruptura da *inocencia* do *status naturalis* e ao servizo destes fins estaba tamén a desaprobación do falar oco. Cando Washington Irving (*Bracebridge Hall*, cap. XXX) busca a razón disto, por unha parte, no *calculating spirit* do capitalismo e, por outra, no efecto da liberdade política que levaba á autonomía responsable, hai que dicir que para os pobos latinos este mesmo efecto non se produciu, mentres para Inglaterra as cousas eran como segue: 1) O puritanismo capacitaba aos seus seguidores para crearen institucións libres e, por ende, para chegaren a ser unha potencia mundial; 2) O puritanismo transformou aquela “calculabilidade” –como chama Sombart a aquel “espírito”–, que de feito é constitutiva do capitalismo, dunha ferramenta da economía nun principio para a totalidade do modo de vida.

<sup>292</sup> [229] *Ibid.*, I, p. 111.

<sup>293</sup> [230] *Ibid.*, I, p. 383 s.

<sup>294</sup> [231] De xeito similar, sobre o precioso valor do tempo.

<sup>295</sup> [232] Baxter, op. cit., p. 79: “Keep up a high esteem of time and be every day more careful that you lose none of your time, then you are that you lose none of your gold or silver. And if vain recreation, 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”. “Those that are prodigal of their time despise their own souls”, di Matthew Henry (*Worth of the Soul*, en: WPD, p. 315). O ascetismo protestante móvese tamén aquí por vías contrastadas. Estamos afeitos a ver como elemento específico do home profesional moderno que “non ten tempo” e a empregar, por exemplo, –coma Goethe en *Wanderjahre*– como referencia de medida do desenvolvemento capitalista o feito de que os *reloxos* dan os cuartos (cousa que tamén reseñou Sombart no seu *Kapitalismus*). Mais non é a nosa vontade esquecer que o primeiro home que –na Idade Media– vivía co seu tempo *repartido* foi o monxe e que os sinos das igrexas tiñan que estar sobre todo ao servizo da súa función de repartir o tempo.

<sup>296</sup> [233] V. as explicacións que Baxter fai da profesión en op. cit., I, p. 108, onde encontramos esta pasaxe: “Question: But may I not cut 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. Every one as member of Church or Commonwealth must employ their parts to the utmost for the good of the Church and

mento activo da súa vontade na profesión<sup>297</sup>. Ademais, para a contemplación está reservado o domingo e, segundo Baxter, os que son preguiceiros na súa profesión son sempre os mesmos que tampouco teñen tempo para Deus cando chega a hora<sup>298</sup>. Xa que logo, a obra principal<sup>299</sup> de Baxter está penetrada por unha predicación repetitiva, en ocasións case apaixonada, do traballo duro, constante, tanto corporal como intelectual. Conflúen nisto os efectos de dous motivos<sup>300</sup>: o traballo é primeiramente o *instrumento ascético* acreditado de vello, tal como foi considerado

---

the Commonwealth. To neglect this and say: I will pray and meditate, is as if your servant should refuse your *greatest* work and tye himself to some lesser easier part. And *God hath commandeth* you some way or other to *labour for your daly bread and not to leave as drones of the sweat of others only*". Seguen despois as citas da orde de Deus a Adán: "Coa túa suor ..." e da instrución de Paulo: "Quen non traballe, que non coma".

<sup>297</sup> [234] Hai aquí algúns puntos nos que o pietismo diverxe polo seu carácter sentimental. Para Spener (*Theol. Bedenken*, III, p. 445) é un feito (malia a súa acentuación totalmente en sentido luterano do traballo profesional como servizo de Deus) indiscutible (e tamén isto é luterano) que a *axitación* dos negocios profesionais aparta de Deus: velai unha síntese altamente característica do puritanismo.

<sup>298</sup> [235] *Ibid.*, p. 42: "It's they that are lazy in their callings that can find no time for holy duties". De aquí derivase a consideración de que sexan preferentemente as cidades – onde reside a burguesía orientada cara ao lucro racional– o domicilio das virtudes ascéticas. Así, Baxter, na súa autobiografía, di, falando dos seus tecedores manuais de Kidderminster: "And their constant *converse and traffic with London* doth much to promote civility and piety among tradesmen" (Extracto da súa autobiografía en: WPD, p. XXXVIII). Que a proximidade da cidade deba favorecer o cultivo das virtudes provocará o asombro dos clérigos de hoxe, polo menos o dos alemáns. Mais tamén no pietismo existen concepcións semellantes. Spener, por exemplo, escribe en certo momento a un irmán na súa función: "Polo menos deixarase ver que entre o gran número na cidade e, sendo a maioría impíos, aínda así sempre se atoparán algunhas almas boas nas que se pode practicar algún ben; pois, e isto é o preocupante, nos pobos rurais moi raramente se atopa algo verdadeiramente bo en toda unha comunidade parroquial" (*Theol. Bedenken*, I, 66, p. 303). O campesiño adáptase mal ao modo de vida racional e ascético. A súa glorificación *ética* é moi moderna. Non entramos aquí aínda no tema da importancia deste e de similares xuízos para a cuestión do condicionamento de *clase* do ascetismo.

<sup>299</sup> [236] Tómense, por exemplo, as seguintes pasaxes (op. cit., pp. 336 s.): "Be wholly taken up in dilligent 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 Gods immediate service spareth".

<sup>300</sup> [237] Aínda hai pouco que Harnack suliuou con moita énfase (*Mitt. des Ev. Soz. Kongr.*, 14. Folge, 1905, nº 3/4, p. 48) que a avaliación ética específica do traballo e da súa "dignidade" non foi *orixinalmente* unha idea propia ou mesmo particular do cristianismo.

desde sempre na igrexa de Occidente<sup>301</sup>. O traballo é certamente o medio preventivo específico contra todas as tentacións que o puritanismo condensa baixo o concepto de “*unclean life*” e o seu papel nisto non é insignificante. O ascetismo sexual do puritanismo só se diferencia do monacal no seu grao e non polo seu principio fundamental e, a consecuencia tamén da concepción da vida matrimonial, de maior alcance cá aquel, pois as relacións sexuais só son permitidas no matrimonio como medio querido por Deus para a multiplicación da súa gloria, segundo o mandamento “sede fecundos e multiplicádevos”<sup>302</sup>. Contra

---

<sup>301</sup> [238] Como tamén no pietismo (Spener, op. cit., III, pp. 429 s.). A variante tipicamente pietista é que a fidelidade á profesión, que nos é imposta como castigo pola caída no pecado orixinal, está ao servizo da *mortificación* da propia *vontade*. O traballo profesional como servizo de amor ao próximo é unha obriga de agradecemento pola graza de Deus –concepción de Lutero!– e por iso non é grato a Deus cando se fai contra a propia vontade e a contragusto (op. cit., III, p. 272). Xa que logo, o cristián “farase ver no seu traballo tan aplicado coma un home de mundo” (op. cit., III, p.278). Isto queda manifestamente moito por detrás da concepción puritana.

<sup>302</sup> [239] “A sober procreation of children” é, segundo Baxter, a súa finalidade. De modo semellante pensa Spener, aínda facendo concesións á rudimentaria concepción luterana segundo a cal evitar a amoralidade –noutro caso irreprimible– é unha finalidade secundaria. A concupiscencia, en canto fenómeno concomitante do coito, é pecaminosa dentro do matrimonio e, na concepción de Spener, é consecuencia do pecado orixinal, que transformou así un proceso natural e querido por Deus en algo vinculado inevitablemente coas sensacións pecaminosas e, xa que logo, nun *prudendum*. Segundo a concepción de máis dunha corrente pietista, a forma máis elevada do matrimonio cristián é a do mantemento da virxinalidade; a seguinte en rango sería aquela na que a relación sexual serve exclusivamente para a procreación de fillos e así de seguido ata chegar a aquelas nas que os matrimonios son contraídos por razóns eróticas ou puramente externas e desde o punto de vista ético son considerados concubinatos. Nestes niveis inferiores os matrimonios contraídos por razóns puramente externas, ao proceder polo menos dunha deliberación *racional*, son preferidos aos que teñen unha motivación erótica. Deixemos neste punto a un lado a teoría e a praxe dos Irmáns Moravos. A filosofía racionalista (Chr. Wolf) incorporou a teoría ascética na versión segundo a cal o que está ordenado como *medio* para un fin –é dicir, a concupiscencia e a súa satisfacción– non debe ser convertido nun fin *absoluto*. A transición ao utilitarismo “hixienicamente” dirixido xa está realizada en Franklin, que se atopa aproximadamente na posición ética dos médicos modernos: por “castidade” entende a limitación das relacións sexuais ao desexable desde o *punto de vista sanitario*; ademais, como é sabido, tamén se manifestou teóricamente sobre o cómo. Así, este proceso evolutivo foise producindo despois por todas partes unha vez que estas cuestións se foron convertendo en obxecto de consideracións puramente racionais. O racionalista sexual puritano e o hixiénico seguen camiños distintos; só neste punto se “entenden de inmediato”. Un celoso representante da “prostitución hixiénica” defendeu nunha conferencia –tratábase da instalación de bordeis e da súa regulamentación– e xustificaba a consistencia moral das “relacións sexuais extramatrimoniais” –consideradas hixienicamente útiles– poñéndoas en relación coa súa apoteose poética en *Faust und Gretchen*. O tratamento de Gretchen como prostituta e a equiparación do poderoso imperio das paixóns humanas coas “relacións sexuais” “por mor da saúde” –ámbolos dous termos correspóndense completamente coa posición puritana, do mesmo



as tentacións relixiosas, como contra as dúbidas relixiosas e a autoflaxelación escrupulosa prescribe, á parte de dieta frugal, menú vexetariano e baños fríos, tamén “traballa duramente na túa profesión”<sup>303</sup>.

Mais, por encima disto, o traballo é, sobre todo, o fin absoluto da vida, ordenado por Deus<sup>304</sup>. A frase de San Paulo “quen non traballe non coma” é válida sen condicións para todo o mundo<sup>305</sup>. A desgana do traballo é un síntoma de ausencia do estado de graza<sup>306</sup>.

---

xeito cá concepción verdadeiramente “de especialistas”, mantida nalgunhas ocasións por excelentes médicos, de que unha cuestión que tan profundamente incide nos problemas máis delicados da personalidade e da cultura como a significación da abstinencia sexual ten o seu posto “exclusivo” ante o foro do médico (como “*especialista*”). Para os puritanos o “especialista” é o moralista; aquí éo o teórico hixienista, mentres que o principio é o mesmo (naturalmente, con signos parcialmente opostos): trivialidade especializada combinada con trivialidade sexual. Porén, é preciso observar que o poderoso idealismo da concepción puritana –aínda que as súas beaterías nos parezan estreitas, ás veces ridículas e mesmo repugnantes–, considerado tamén desde puntos de vista de “*conservación da raza*” e puramente hixiénicos, tiña algúns resultados positivos que presentar, mentres a hixiene sexual moderna –aínda que xa só fora pola chamada para ela inevitable ao “abandono dos prexuízos”– corre sempre o risco de romperlle o fondo ao barril do que se está servindo. Como é natural, non entraremos aquí na explicación de cómo, malia aquela interpretación racional das relacións sexuais entre os pobos de influencia puritana, con todo ao final acabaron xurdindo aquel refinamento e aquela impregnación das relacións matrimoniais e as máis altas excelencias da cabaleirosidade matrimonial, contrapostas a aquel tuforento vapor campesiño e patriarcal presente aínda entre nós en restos ás veces moi perceptibles até nos círculos da “aristocracia intelectual”. Nisto xogaron tamén un papel importante os influxos baptistas; neste contexto, as primeiras brechas abertas no patriarcalismo foron a protección da *liberdade de conciencia* da muller e a extensión a esta da idea do “sacerdocio universal”.

<sup>303</sup> [240] Isto aparece repetidamente en Baxter. A súa base bíblica está constituída, polo regular, sexa pola pasaxe que xa coñecemos a través de Franklin (Pr 22, 29) ou pola loanza do traballo (Pr 31, 10). V. op. cit., I, p. 377, 382, etc.

<sup>304</sup> [241] Mesmo Zinzendorf di nalgunha ocasión: “Un non traballa só para vivir, senón que vive por mor do traballo e, cando un non ten máis que facer, sofre ou morre” (Plitt, I, p. 428).

<sup>305</sup> [242] Tamén un símbolo dos *mormóns* –que non teño agora diante–, despois dalgunhas citas, conclúe con estas palabras: “Mais un indolente ou un preguiceiro non pode ser cristián nin chegar a salvarse. Está destinado a ser aguillado a morte e a ser guindado para fóra da colmea” Con todo, neste caso foi ante todo a grandiosa *disciplina*, que mantiña o termo medio entre o convento e a manufactura, a que puxo ao individuo diante da alternativa entre o traballo e a desaparición e (*unida*, certamente, ao entusiasmo relixioso e só por este feita posible) produciu os admirables logros económicos desta seita.

<sup>306</sup> [243] Por esta razón é analizada coidadosamente nos seus síntomas en: op. cit., I, p. 390. *Sloth* e *idleness* son pecados tan tremendamente graves por teren un carácter *contínuo*. Son considerados por Baxter nada menos que “destrutores do estado de graza” (op. cit., I, p. 279 s.). Son xustamente a antítese da vida *metódica*.

Nisto amósase con claridade o distanciamento da posición de Baxter da doutrina medieval. Tamén Tomé de Aquino fixo unha interpretación da frase paulina. Mais na súa interpretación<sup>307</sup> o traballo só é necesario “*naturali ratione*” para a conservación da vida do individuo e do colectivo. Cando esta finalidade está ausente, desaparece tamén a validez do precepto; só afecta ao xénero e non a cada individuo. Non se refire a aquel que pode vivir da súa propiedade sen traballar e a contemplación, como unha forma espiritual da acción no reino de Deus, está naturalmente por encima do precepto na súa interpretación literal. Para a teoloxía popular, finalmente, a forma superior de produtividade “monacal” residía na multiplicación do “*thesaurus ecclesiae*” na da oración e no oficio coral. Para Baxter, como é natural, non só desaparecen necesariamente estas excepcións do deber moral de traballar, senón que, coa maior énfase, acentúa o principio de que tampouco a riqueza dispensa daquela norma incondicional<sup>308</sup>. Tampouco quen posúe propiedades pode comer sen traballar, pois, aínda que non necesita o traballo para a cobertura das súas necesidades, segue en pé o mandamento divino ao que el ten que prestar obediencia do mesmo xeito ca o pobre<sup>309</sup>, pois a providencia divina ten disposta para cada un, sen excepción, unha profesión (*calling*) que cada un deberá recoñecer e traballar nela; ademáis, esta chamada non é un destino ao que un se ten que someter e co que se ten que

---

<sup>307</sup> [244] V. nota 42.

<sup>308</sup> [245] Baxter, op. cit., I, p. 198 ss. Chama especialmente a atención sobre a seguinte pasaxe: “Question: But will nor wealth excuse us? –Answer: It may excuse you from some sordid sort of work, by making you more serviceable to another, but you are not more excused from service of work ... than the poorest man ...” E a isto engade (Ibid., I, p. 376): “Though they [os ricos] have no outward want to urge them, they have as great a necessity to obey God ... God had strictly commandeth it [o traballo] to all”

<sup>309</sup> [246] Así tamén Spener (op. cit., III, p 338, 425), que por esta razón combate por moralmente grave a tendencia a xubilarse antes de tempo e –defendéndose dunha obxección contra a legalidade de cobrar xuros, porque o disfrute destes leva a preguiza– salienta que quen poida vivir dos seus xuros está, con todo, *obrigado* a traballar por mandato de Deus.

conformar, coma no luteranismo<sup>310</sup> senón unha orde de Deus ao individuo para que actúe en prol da súa gloria. Este matiz sen peso aparente está directamente relacionado coa liña evolutiva daquela interpretación *providencial* do cosmos económico que xa era corrente na escolástica.

Xa Tomé de Aquino, ao que de novo é máis doado recorrer, concibira a división do traballo e a estruturación das profesións na sociedade como emanación do plan de Deus para o mundo. Mais a integración do home neste cosmos faise “*ex causibus naturalibus*” e é casual (“continxente”, segundo a terminoloxía escolástica). Para Lutero, como xa vimos, a integración do home nos estamentos e profesións existentes, como consecuencia da ordenación histórica obxectiva, era unha emanación directa da vontade divina e, xa que logo, o *aferramento* do individuo aos postos e nos límites que Deus lle atribuíra era unha obriga relixiosa; e iso aínda con máis razón por seren inseguras desde o primeiro momento as relacións da relixiosidade luterana co “mundo” e seguíreno sendo. Non era posible extraer do complexo de ideas de Lutero, que nunca perderon completamente a súa pátina paulina de indiferenza ante o mundo, *principios* éticos para a configuración do mundo e, por conseguinte, era preciso tomar o mundo tal como era e isto só podía ser cualificado como obriga relixiosa. Na concepción puritana, en cambio, matízase doutro xeito o carácter providencial do xogo interaccionante dos intereses económicos privados. De acordo co esquema puritano de interpretación pragmática, o fin providencial da organización das profesións recoñécese polos seus *froitos*. Sobre estes mani-féstase con largueza Baxter facendo lembrar con claridade en máis dun punto a coñecida apoteose da división do traballo de

---

<sup>310</sup> [247] Incluíndo o pietismo. Spener, cando se trata a cuestión do *cambio* de profesión, recorre sempre á súa idea de que, *unha* vez abrazada unha profesión determinada, a continuidade e o seu hábito son un deber de obediencia ante a providencia de Deus.

Adam Smith<sup>311</sup>. A especialización das profesións, ao posibilitar o exercicio (“*skill*”) do traballador, favorece o aumento tanto cualitativo como cuantitativo da produtividade do traballo e está ao servizo do ben común (“*common best*”), que se identifica co ben do maior número posible. Até aquí a motivación é, por tanto, puramente utilitarista e, desde logo, próxima a moitos puntos de vista xa habituais na literatura profana da época<sup>312</sup>, mais non tarda en aparecer a marca puritana característica cando Baxter pon en primeiro lugar nos seus debates este motivo: “Fóra dunha profesión segura os rendementos laborais dun home só son eventuais e inestables e este pasa máis tempo folgando ca traballando” e tamén cando conclúe a súa exposición deste modo: “e el (o traballador profesional) fará o seu traballo con orde, mentres outro é presa dunha confusión sen fin e a súa actividade non coñece lugar nin tempo<sup>313</sup>... por isto unha profe-

---

<sup>311</sup> [248] Baxter, op. cit., I, p. 377.

Adam Smith (1723-1790), filósofo moral e economista político escocés; foi profesor en Glasgow. É autor da importante obra *An Inquiry into the Nature and Causes of the Wealth of Nations* (1776). Aquí interesa tamén o seu *Theory of Moral Sentiments* (1759). [NdoT].

<sup>312</sup> [249] Mais por iso, *por exemplo*, historicamente *non derivables* deles. Mais ben é a concepción tan xenuinamente calvinista de que o “cosmos” do mundo serve á gloria de Deus, á súa autoglorificación, a que está actuando aquí. A interpretación *utilitarista* de que o cosmos económico debería estar ao servizo do mantemento da existencia de *todos* (good of the many, common good, etc.) é consecuencia da idea de que calquera outra interpretación leva á (aristocrática) divinización das criaturas ou, xa que logo, non á gloria de Deus senón que serve a “finalidades culturais” criaturas. Mais, a vontade de Deus, tal como se manifesta (v. nota 85) na configuración funcional do cosmos económico, só pode ser o ben da “totalidade”, a “utilidade” *impersoal*, na medida na que as finalidades deste mundo son tomadas en consideración. Como xa foi dito, o utilitarismo é consecuencia da configuración *impersoal* do “amor ao próximo” e do rexeitamento de toda glorificación do mundo por medio da exclusividade do “in maiorem Dei gloriam” puritano. E isto é así, porque o nivel de intensidade co que domina *todo* o protestantismo ascético a idea de que toda glorificación do *creatural* prexudica á gloria de Deus e, en consecuencia, é condenable, móstrase claramente nos reparos e no esforzo que lle custou mesmo a Spener –de certo non “democraticamente” inspirado– manter en pé o emprego dos títulos, como ἀδιάφον, diante das numerosas solicitudes. Acaba tranquilizándose con que mesmo na Biblia o pretor Festus é tratado polo apóstolo co título de κράτιστος<sup>3</sup>. O aspecto político da cuestión entra dentro doutro contexto.

<sup>313</sup> [250] Tamén Th. Adams di: “The inconstant man is a stranger in his own house” (WPD. P. 77).

sión segura (“*certain calling*”) é o millor para todo o mundo”. O traballo inestable ao que se ve forzado o xornaleiro é un estado intermedio a miúdo inevitable, pero sempre indesexado. Á vida do que está “sen profesión” fáltalle o carácter sistemáticometódico que, como vimos, esixe o ascetismo intramundano. Tamén para a ética cuáquera a vida profesional do home ten que ser un exercicio de virtudes ascético e coherente, unha acreditación do seu estado de graza sobre a súa escrupulosidade, que se repercute no esmero<sup>314</sup> e no método cos que se entrega ao seu traballo. O que Deus esixe non é traballo en si, senón traballo profesional racional: a énfase da idea puritana de profesión pousa sempre sobre este carácter metódico do ascetismo da profesión e non, como para Lutero, sobre a resignación á sorte concedida por Deus. Por isto, a pregunta sobre a licitude da combinación de varios “*callings*” non só recibe unha resposta absolutamente afirmativa –se é bo para o ben común ou para o propio<sup>315</sup> sen ser prexudicial para ninguén e non ten por resultado que un se volva irresponsable (“*unfaithful*”) nunha das profesións combinadas–. Mais tampouco o cambio de profesión é considerado nin moito menos como reprobable en si, se non se produce frivolamente senón para abrazar unha profesión máis agradable a Deus<sup>316</sup>, é dicir, segundo o principio máis

---

<sup>314</sup> [251] Sobre isto v. en especial as afirmacións de George Fox en *The Friends' Library* (ed. W. & Th. Evans, Filadelfia, 1837; Vol. I, p. 130.).

<sup>315</sup> [252] Pois Deus –como se subliña moi a miúdo na literatura puritana– nunca ordeinou que se deba amar máis do que a si mesmo, senón *coma* a si mesmo. Por tanto, tamén se ten a *obriga* de si mesmo. Así, se, por exemplo, un sabe que emprega as súas propiedades máis razoablemente e, por tanto, máis en beneficio da honra de Deus do que o podería facer o seu próximo, non está obrigado por amor do próximo a darlle a este parte da súa propiedade.

<sup>316</sup> [253] Tamén Spener se achega a esta posición. Mais, aínda así mantén unha actitude altamente reservada ou mesmo disuasiva (Ibid., III, pp. 435, 443; I, p. 524) cando se trata do paso da profesión –especialmente perigosa moralmente– de comerciante á teoloxía. A alta frecuencia da reiteración da resposta a esta precisa pregunta nos informes de Spener, naturalmente moi lidos, amosa, dito sexa de paso, a eminencia que na *práctica* tiña na vida diaria a variedade de interpretacións de 1 Cor 7.

xeral, máis práctica. Mais, sobre todo: a utilidade dunha profesión e a súa correspondente característica da compracencia de Deus oriéntase ante todo sobre as escalas morais e despois en criterios baseados na importancia para o “conxunto da colectividade” dos bens nela producidos, e inmediatamente segue o terceiro criterio, naturalmente máis importante desde o punto de vista práctico: a súa potencialidade de “*creación de proveito económico*” privado<sup>317</sup>. En efecto, se aquel Deus que o puritano ve actuando en todas as ocasións da vida lle amosa a un dos seus unha oportunidade de ganancia, ao facelo segue os seus propios designios. Polo mesmo, o cristián fiel ten que obedecer a esta chamada aproveitándose dela<sup>318</sup>. “Se Deus vos amosa un camiño no que vós podedes gañar máis de modo legal ca noutro, sen dano para a vosa alma ou para outros, e o rexeitades e seguides o camiño menos gañancioso, *entón contradicades un dos fins da vosa chamada (calling), negádesvos a ser administradores (stewart) de Deus* e a aceptar os seus dons para poder empregalos para El, se El o chegara a esixir. Non debedes *traballar* para a sensualidade e para o pecado, mais si *para Deus*

---

<sup>317</sup> [254] Un contido desta natureza non se encontra nas obras dos pietistas continentais, polo menos non nas dos máis eminentes. A posición de Spener ante a “ganancia” oscila, dun extremo ao outro, entre o luteranismo (punto de vista do “alimento”) e as argumentacións mercantilistas sobre a utilidade das “Flors der Commerzien” e similares. (Op. cit., III, p. 330, 332; I, p. 148; o *cultivo do tabaco* aporta diñeiro ao país e *por iso* é útil e, *xa que logo*, non pecaminoso!) (v. op. cit. III, pp. 426 s., 429, 434), pero non deixa de chamar a atención sobre o feito de que, como o fai ver o exemplo dos cuáqueros e dos mennonitas, se poden facer ganancias sen deixar de seguir sendo piadoso e que mesmo o lucro especialmente grande –sobre isto volveremos máis adiante– pode ser froito directo da honradez piadosa (Ibid., p. 435).

<sup>318</sup> [255] En Baxter estas opinións *non* son algo así como o reflexo do ambiente económico no que el vivía. Ao *contrario*, a súa autobiografía salienta que para os éxitos do seu traballo misionero interior un dos elementos decisivos era o feito de que aqueles comerciantes que estaban establecidos en Kidderminster *non* fosen ricos, senón que unicamente gañasen “food and raiment” e que os mestres non tiñan para vivir mellor caos seus obreiros “from hand to mouth”. “It is *the poor* that receive the glad tidings of the Gospel”. –Th. Adams observa sobre o afán d lucro: “He (the knowing man) knows ... that the money may made 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*”–, mais, *con todo, quere tamén outro tanto*. (Th. Adams, WPD, LI).

a *fin de ser ricos*”<sup>319</sup>. A riqueza só é perigosa como tentación para a folganza preguiceira e para o disfrute pecaminoso da vida e a súa busca só é perigosa cando se produce para vivir despois despreocupada e alegremente. Con todo, como posta en práctica do deber profesional, non só está moralmente permitida, senón mesmo ordenada<sup>320</sup>. A parábola do servo infiel que foi reprobado por non ter sacado ganancia do talento que Deus lle confiara<sup>321</sup> parecía expresar directamente isto<sup>322</sup>. Querer ser pobre significaría, como se argüíu a miúdo, o mesmo que querer

---

<sup>319</sup> [256] Así para Baxter (op. cit., I, ch. X, tit. I, dis. § 24: Vol. I, p. 378, col. 2, a propósito de Pr 23, 4: “Non te esgotes en facer fortuna”, só significa: “riches for our fleshly ends must not ultimately be intended”. O odio é a propiedade na forma señorial-feudal do seu *emprego* (v. a observación en op. cit., I, p. 380, sobre a “debauched part of the gentry”) e non a propiedade en *si mesma*. Milton, na primeira “defensio par [=pro, NdoT] populo anglicano”, presenta a coñecida teoría de que só o “estamento medio” pode ser portador da *virtude*, e aquí “estamento medio” só está concibido como “clase burguesa” en contraposición á “aristocracia”, como o proba a fundamentación sobre que tanto o “*luxo*” como a necesidade obstaculizan o exercicio da virtude.

<sup>320</sup> [257] Isto é o decisivo. Engadimos aínda unha observación de carácter xeral: naturalmente, o que nos interesa aquí non é o que a teoría ética teolóxica desenvolveu conceptualmente senón o que foi moral *vixente* na vida práctica dos fieis e de que modo actuou na práctica a orientación relixiosa da ética profesional. Cando menos de vez en cando pódense ler na literatura casuística do catolicismo, concretamente na dos xesuítas, disquisicións –por exemplo, sobre a cuestión da licitude dos xuros, da que volveremos a tratar noutro capítulo– que soan de modo semellante ás de moitos casuistas protestantes e en materia de “permisión” ou de “probabilidade” parecen ir mesmo máis lonxe. Así como os calvinistas adoitan citar a teólogos morais católicos, non só a Tomé de Aquino, Bernardo de Clairvaux ou Bonaventura senón tamén a teólogos do seu tempo, do mesmo xeito os casuistas católicos repararon regularmente na ética herética (cousa que non imos tratar aquí con maior profundidade). Porén a enorme diferenza radica en que estas opinións marxinais no catolicismo eran produtos, non sancionados pola autoridade eclesiástica, de teorías éticas *laxas* e específicas, das que se mantiñan distantes precisamente os máis serios e estritos seguidores da Igrexa, mentres, por contra, a idea *protestante* de profesión poñía aos máis serios seguidores da vida ascética ao servizo da vida de produción capitalista. O que alí podía ser condicionadamente *permitido* aparecía aquí como algo positivo e moralmente *bo*. As diferenzas fundamentais, moi importantes na práctica, entre ámbalas dúas éticas quedarán definitivamente fixadas despois da polémica xansenista e da bula “Unigenitus”.

<sup>321</sup> Mt 25, 14-30; Lc 19, 11-28.

<sup>322</sup> [258] “You may labour in that manner as tendeth most to your succes and lawful gain. You are *bound* to improve all your talents ...” continúa a pasaxe traducida arriba no corpo do texto. V. a posta directa en paralelo do afán pola riqueza no reino de Deus co afán polo éxito na profesión terrena, por exemplo, en: Janeway, *Heaven upon earth* (WPD), p. 275 ao final.

estar doente<sup>323</sup>; sería reprochable como santificación polas obras e prexudicial para a gloria de Deus. E, finalmente, que pida esmola un que está capacitado para o traballo non só é un pecado de preguiza senón tamén un pecado contra o próximo, segundo as palabras do apóstolo<sup>324</sup>.

Así como o inculcamento da significación ética da profesion estable transfigura éticamente a especialización profesional moderna, do mesmo modo a interpretación providencialista das oportunidades de lucro glorifica ao home de negocios<sup>325</sup>. A laxitude distinguida do señor e a ostentación de novo rico do potentado son aborrecidos por igual polo ascetismo. Por contra o austero home burgués que se fixo a si mesmo disfruta da clara raiola da tolerancia ética<sup>326</sup>. “*God blesseth his trade*” é unha expresión de valor permanente para aqueles santos<sup>327</sup> que se-

---

<sup>323</sup> [259] Xa na Confesión (luterana) do conde Christoph de Württemberg, presentada ao concilio de Trento, se argumenta contra o voto de pobreza: quen é pobre segundo o seu estado, sígao sendo, mais quen xura *seguido sendo* fai o mesmo que se fixese o voto de estar sempre *doente* ou de ter *mala sona*.

<sup>324</sup> [260] Eo que se le en Baxter e, por exemplo, na Confesión do conde Christoph. V. ademais pasaxes coma esta. “... the vagrant rogues whose lives are nothing but an exorbitant course: the main begging”, etc. (Th. Adams, WPD, p. 259).

<sup>325</sup> [261] O presidente da Baptist Union of Great Britain and Ireland, G. White, dixo no seu discurso de apertura da Assembly de 1903, en Londres (*Baptist Handbook 1904*, p. 104): “the best men on the roll of our Puritan churches were *men of affairs*, who believed, that religion should permeate the whole of life”.

<sup>326</sup> [262] Xustamente *aquí* reside a característica contraposición coa concepción feudal, segundo a cal o *descendente* do arrivista (político ou social) é o primeiro beneficiario do éxito daquel e do ennobrecemento do sangue (isto maniféstase de modo característico no español “hidalgo”= hijo d’algo – filius alicujus). Malia estas diferenzas se estaren esvaíndo no rápido proceso de transformación e europeización do “carácter nacional” mexicano, aínda así a concepción *directamente oposta*, especificamente burguesa e gloriadora do éxito nos negocios e do *lucro* como síntoma de *logro* espiritual que, por contra, non considerara merecedora de respecto a simple *propiedade* (herdada), está alí tan establecida coma o feito de que, inversamente, en Europa –cousa que xa observou nunha ocasión James Bryce– con diñeiro é posible efectivamente comprar por diñeiro toda clase de honra social –sempre que o propietario non estivese *en persoa* detrás do seu mostrador e execute todas as transformacións necesarias da súa propiedade (creación dun fideicomiso, etc.)– *Contra* a honra do *sangue* v. , por exemplo, Th. Adams WPD, p. 216.

<sup>327</sup> [263] Así, por exemplo, xa para o fundador da seita dos “familistas”, Hendrik Niklaes, que era comerciante. (Barclay, *Inner Life of the Religious Communities of the Commonwealth*, p. 34).



guiron os designios divinos e toda a potencia de Deus do Antigo Testamento, que recompensa aos seus xa neste mundo pola súa relixiosidade<sup>328</sup>, tiña certamente que actuar no mesmo sentido para o puritano que, seguindo o consello de Baxter, controlaba o seu estado de graza por medio da comparación co estado anímico dos heroes bíblicos<sup>329</sup>e, ao facelo, interpretaba as sentencias da Biblia coma “os artigos dun código legal”. Mais as sentencias da Biblia non eran totalmente claras. Xa vimos que Lutero, desde o punto de vista lingüístico, empregou por primeira vez o concepto de profesión no sentido profano na tradución dunha parte do Eclesiástico. O libro do Eclesiástico<sup>330</sup>, polo espírito que o habita, pertence sen ningunha dúbida ás partes do Antigo Testamento (ampliado) que dan unha impresión máis tradicionalista, como o proba o feito de que até os noso días a miúdo

---

<sup>328</sup> [264] Isto é absolutamente certo para o que se refire a Hoornbeek, por exemplo, porque tamén en Mt 5, 5 e Tim 4, 8 foron feitas promesas puramente terrenas para os santos (op. cit., vol. I, p. 193). *Todo* é produto da providencia de Deus, mais El mira *especialmente* polos seus: op.cit., p. 192: “super alios autem summa cura et modis singularissimis versatur Dei providentia *circa fideles*”. Segue a continuación a exposición dos sinais polos que se pode recoñecer que un golpe de sorte non procede da “communis providentia”, senón daquela asistencia *especial*. Tamén Bailey (op. cit., p. 191) remite á providencia divina polo que se refire ao éxito no traballo profesional. Que a *prosperity* é “a miúdo” a paga pola vida de santidade en Deus é unha expresión constante nos escritos dos cuáqueros (v., por exemplo, unha destas expresións, aínda do ano 1848, en *Selection from the Christian Advices issued by the General Meeting of the S. of Fr. In London*”; 6ª edic., Londres, 1851, p. 209). Aínda volveremos a falar da ética cuáquera.

<sup>329</sup> [265] A análise que Thomas Adams fai da disputa entre Xacobe e Esaú pode servir de exemplo desta orientación nos patriarcas –algo característico tamén para a concepción puritana da vida– (WPD, p. 235): “His (de Esaú) folly may be argued from the base estimation of the birthright”. (A pasaxe é importante tamén para o desenvolvemento da dea de *birthright*; volveremos sobre isto). “that he would so lightly pass from it and on so easy conditions as a pottage”. Mais era algo *pérfido* que el despois, por mor da súa posición privilexiada, non quería recoñecer a validez da compra. Por iso é un “cunning hunter, a man of the fields”, a incultura que vive irracionalmente, mentres Xacobe, “a plain man, dwelling intents”, representa ao “man of grace”.

<sup>330</sup> O Eclesiástico, chamado tamén Xesús Ben Xirah/Sirach, foi un libro lido na Igrexa xa desde o século II por razóns pedagóxicas ou catecumenais. Entrou tarde no Canon. O orixinal hebreo (sec. terceiro a C.) perdeuse. O concilio de Trento impuxo a aceptación da tradición alexandrina no Canon, recuperando así algúns libros esquecidos. Os protestantes deixaron ao Eclesiástico fóra do seu canon, aínda que, no seu momento, o recuperaron os pietistas. [NdoT].

parece disfrutar dunha simpatía especial entre os campesiños alemáns<sup>331</sup>, do mesmo xeito que o carácter da impronta luterana de largas correntes do pietismo alemán adoitaba manifestarse a través da súa preferencia polo Eclesiástico<sup>332</sup>. Os puritanos rexeitaron os libros apócrifos por consideralos non inspirados, en coherencia coa súa radical disxuntiva entre o divino e o criatural<sup>333</sup>. Precisamente isto potenciou máis a influencia do libro de Xob entre os libros canónicos coa súa combinación do grandioso encumiamiento da maxestade de Deus absolutamente soberana, afastada da dimensión humana, que sintonizaba tan perfectamente cos puntos de vista calvinistas e por outra parte, coa seguridade, finalmente de novo tan secundaria para Calvino como importante para o puritanismo, de que Deus procura bendicir aos seus tamén nesta vida e tamén desde o punto de vista material<sup>334</sup>. O quietismo oriental, que se manifesta en moitos dos máis inspirados versos dos Salmos e dos Proverbios (de Salomón) foi excluído da interpretación, como fixo Baxter co matiz tradicionalista da pasaxe da primeira carta aos Corintios, decisiva para o concepto de profesión. En cambio, insistiuse moito naquelas pasaxes do Antigo Testamento que ensalzan a *rectitude formal* como sinal de comportamento grato a Deus. A teoría que di que a lei mosaica só perdería a súa vixencia na

---

<sup>331</sup> [266] V. *Zur bauerlichen Glaubens- und Sittenlehre. Von einem thuringischen Landpfarrer* (2ª edic., Gotha, 1890), p. 16. Os campesiños que aquí se describen son, dun xeito característico, produtos do mundo eclesial *luterano*. Eu fun anotando á marxe “luterano” cada vez que este excelente autor cría ver relixiosidade campesiña.

<sup>332</sup> [267] V., por exemplo, a cita de Ritschl, en *Pietismus*, II, p. 158. Spener fundamenta os seus reparos contra o cambio de profesión e contra o afán de lucro tamén, entre outros lugares, en máximas do Eclesiástico. *Theol. Bedenken*, III, p. 426.

<sup>333</sup> [268] Con todo, Bailey recomenda, naturalmente, a súa lectura; ademais aparecen polo menos algunhas citas espalladas dos apócrifos, mais, como é normal, en raras ocasións. Casualmente, non recordo ningunha cita do Eclesiástico.

<sup>334</sup> [269] Cando aos claramente reprobados lles é concedido éxito externo, o calvinista tranquilízase (v., por exemplo, Hoornbeek), de acordo coa teoría do “endurecemento”, coa convicción de que Deus lles concede isto para endurecelos máis e botalos a perder aínda con máis seguridade.

Nova Alianza na medida en que contén prescricións cerimoniais ou historicamente condicionadas para o pobo xudeu, mais, polo resto, como expresións da “lex naturae”, posuiría a súa validez desde sempre e por iso mesmo a tería mantido<sup>335</sup>, fixo posible, por unha banda, a eliminación deste tipo de preceptos que non eran absolutamente compatibles coa vida moderna e deixou vía libre ao intenso reforzamento daquel espírito de legalidade presuntuosa e austera que era propia do ascetismo intramundano deste protestantismo a través dos numerosos trazos afíns da moralidade veterotestamentaria<sup>336</sup>. Deste xeito, cando os escritores modernos califican, como o fixeron xa moitas veces os contemporáneos, de “English Hebraism”<sup>337</sup> especialmente ao talante do puritanismo inglés, trátase, ben entendido, de algo perfectamente correcto. Mais non debemos pensar aquí no xudaísmo palestino do tempo da creación das escrituras do Antigo Testamento senón no xudaísmo tal como se foi formando paulatinamente baixo o influxo dos moitos séculos de educación formalista legal e talmúdica, pois o talante do xudaísmo antigo, dirixido no seu conxunto cara á valoración sen prexuízos da vida como tal, está certamente a gran distancia do puritanismo. No marco deste resume esquemático é imposible amosar nos seus pormenores as consecuencias caracteriolóxicas da impregnación da vida polas normas do Antigo Testamento, tarefa fascinante, mais que até hoxe non foi verdadeiramente resolta nin sequera para o mesmo xudaísmo<sup>338</sup>. Ademais das

---

<sup>335</sup> [270] Trataremos este punto con maior profundidade noutro contexto. Aquí interesa só o carácter *fomalista* da “rectitude formal”.

<sup>336</sup> [271] Segundo Baxter (*Christian Directory*, III, p. 173 s.) o carácter vinculante das normas éticas da Escritura ten alcance na medida en que 1) só son un “transcript” da *Law of nature* ou 2) levan en si o “express character of universality and perpetuity”.

<sup>337</sup> [272] V., por exemplo, Dowden (en referencia a Bunyan), op. cit., p. 39.

<sup>338</sup> [273] Non é posible analizar aquí a enorme influencia que, en especial o segundo mandamento (“non farás imaxe ningunha...”) tivo para o desenvolvemento caracteriolóxico do xudaísmo, sobre o seu carácter racional, alleo á cultura dos sentidos. Porén, quizais se poida mencionar como algo representativo o que un dos directivos da “Educational

relacións sinaladas, para o espírito interior global do puritano cómpre ter especialmente en conta que a convicción de ser o pobo escollido por Deus experimentou nel un renacemento grandioso<sup>339</sup>. Así como mesmo o moderado Baxter lle da grazas a Deus por traelo ao mundo en Inglaterra e na verdadeira Igrexa e non noutra parte, tamén o agradecemento pola propia impecabilidade<sup>340</sup> producida pola graza de Deus impregna a ac-

---

Alliance" dos Estados Unidos (unha organización que con éxito admirable e moi considerables medios fomenta a "americanización" dos inmigrantes xudeus) calificaba como primeiro obxectivo da "conversión en homes de cultura": que se busque por medio de todas as formas de educación artística e social a "emancipación do segundo mandamento". No puritanismo, o desprezo israelita de toda humanización (se me é permitida a expresión!) equival á prohibición da divinización das criaturas, que actúa dun modo algo distinto, mais aínda así semellante. É certo que moitos trazos básicos da moralidade puritana están emparentados co xudaísmo talmúdico. Así, por exemplo, cando no Talmud (citado segundo Wünsche, *Babylonischer Talmud*, II, p. 34) se insiste en que: é mellor e máis ricamente recompensado por Deus, se un fai algún ben por *deber* do que unha boa obra á que un non está obrigado pola lei; con outras palabras, a satisfacción do deber sen amor está eticamente por encima da filantropía sentimental; así, a ética puritana aceptaría isto pola súa esencia do mesmo xeito que Kant, que era de orixe escocesa e fora moi influído polo pietismo na súa educación, se achega a esta frase na súa conclusión (como tamén moitas das súas formulacións conectan directamente con ideas do protestantismo ascético, cousa que non se pode expoñer aquí). Porén, nunha ocasión aparece a ética talmúdica profundamente impregnada de tradicionalismo oriental.: "R. Tanchum ben Chanilai dixo nunha ocasión: Nunca cambie o home un costume" (Xemara da Mixna VII, I fol 86b, nº 93; segundo Wünsche trátase da alimentación dos xornaleiros), aínda que esta obriga non rixe con respecto aos estraños. Mais, despois a concepción puritana da "legalidade" como *acreditación*, de fronte á xudía como puro cumprimento dos mandamentos, aportou motivos manifestamente máis fortes para a *acción* positiva. Non é o meu obxectivo abordar aquí a cuestión do forte desprazamento que sufríu o posicionamento interior ante o mundo a través da concepción cristiana das ideas de "graza" e "redención", portadoras sempre en si mesmas dun xeito peculiar do xerme de novas posibilidades de evolución. Sobre a "legalidade" veterotestamentaria v. unha vez máis Ritschl, *Rechtfertigung und Versöhnung*, II, p. 265.

<sup>339</sup> [274] Para Baxter a verdade das Sagradas Escrituras procede en última instancia da "wonderful difference of the godly and ungodly", da absoluta diversidade do "renewed man" con respecto a outros e da evidente e totalmente especial preocupación de Deus pola salvación das almas dos seus (que, naturalmente, tamén se *pode* manifestar en *probas*). *Christian Directory* I, p. 165, col. 2 á marxe

<sup>340</sup> [275] Como elemento característico disto abonda só con observar no texto cantas voltas da o mesmo Bunyan –no que de vez en cando se advirte polo menos algún achegamento ao espírito de "*Da liberdade dun cristián*" de Lutero (por exemplo en *Of the Law and a Christian*, WPD, p. 254 ao final) para enfrontarse á parábola do fariseo e o publicano (v. o sermón *The Pharisee and the Publican*" en: op. cit., pp. 100 s.). Por qué é reprobado o fariseo? O fariseo non respecta verdadeiramente os mandamentos de Deus por ser manifestamente un *sectario* que unicamente se preocupa por pequeneces exteriores e cerimoniais (p. 107), máis sobre todo atribúese a si mesmo o mérito e, porén, da grazas, "como o fan os

titude vital da burguesía puritana, xerando aquel carácter recio e formalmente correcto propio dos representantes daquela época heroica do capitalismo.

Propoñémonos agora explicar de modo especial os puntos nos que a concepción puritana da confesión e a esixencia dunha conduta ascética tiñan que influir *directamente* sobre o desenvolvemento do estilo de vida capitalista. O ascetismo vólvese con toda a súa forza de modo especial contra un punto: o disfrute despreocupado da existencia e da alegría que esta pode ofrecer. A mellor proba disto atopámola no “*book of sports*”<sup>341</sup> que Xacobe I e Carlos I elevaron a Lei coa finalidade expresa de combater o puritanismo, para o que Carlos I ordenou, ademais, que fose lido desde os púlpitos. Se os puritanos combateron coma posesos a disposición do rei obrigando a permitir certas diversións populares fóra do tempo dos oficios relixiosos, o que os rebelou non foi a violación do descanso sabático senón a perturbación permanente do ordenado modo de vida dos santos e, se o rei ameaza con pesadas sancións todo ataque á legalidade daquel “*sport*”, a súa intención era precisamente quebrar aquela tendencia perigosa para o Estado polo seu carácter *ascético* e *antiautoritario*. A sociedade monárquico-feudal protexía aos

---

cuáqueros”, a Deus, abusando así do Seu nome, pola súa virtude, sobre cuxo valor *edifica* de modo pecaminoso, poñendo implicitamente en causa deste xeito a *predestinación* de Deus (p. 139). A súa oración é, por tanto, idolatría; velaí o que ten de pecaminoso. Por contra, o publicano está rexenerado interiormente, como o amosa a sinceridade da súa confesión, *pois* –como se di, atenuando de modo tipicamente puritano o sentimento luterano de pecado– “to a right and sincere conviction of sin there must be a conviction of the *probability* of mercy” (p. 209).

<sup>341</sup> [276] Publicado, por exemplo, en *Constitutional Documents* de Gardiner. Dalgún xeito pódese comparar esta loita contra o ascetismo coa persecución de Port Royal e dos xansenistas por Luís XIV\*

\* O convento feminino cisterciense de Port Royal, perto de Versailles, chegou a ser un centro de primeira importancia do xansenismo, orientación teolóxica iniciada polo holandés Cornelius Jansen (1585-1638) que suliñaba o poder da graza para a salvación. O movemento reformista de C. Jansen marcou fortemente a teoloxía e a espiritualidade de Francia. A súa defensa da liberdade de conciencia preocupou ao rei de Francia, Luís XIV, que obtivo o peche do mosteiro e do papa Clemente XI a condena do xansenismo coa bula *Unigenitus* (1713). [NdoT].

que desexaban diversión contra a moral burguesa e do convencional ascético e antiautoritario do mesmo xeito que a sociedade capitalista de hoxe adoita defender aos “desexosos” de traballo contra a moral de clase dos traballadores e o sindicato autoritario. Contra isto os puritanos defendían o *principio* do modo de vida ascético. Polo demais, a aversión do puritanismo contra o “*sport*”, mesmo entre os cuáqueros, non era radical por principio; o “*sport*” tiña que estar sometido ao obxectivo *racional* do repouso necesario para a produtividade. Claro que lles era sospeitoso como instrumento para o disfrute individual de pulsións salvaxes e, a maiores, éralles abertamente reprobable na medida na que se volvía un puro medio para o disfrute ou espertaba a ambición agonística, os instintos brutos ou o pracer irracional do xogo de apostas. O gozo *impulsivo* da vida, que emana do traballo profesional como tamén da relixiosidade, era, como tal, o inimigo do ascetismo racional, tanto se se presentaba en forma “*sport*” señorial como en forma de frecuentación de pistas de baile ou de tabernas da xente común<sup>342</sup>.

Por conseguinte, o posicionamento con respecto aos “bens culturais” non directamente avaliábeles como relixiosos era de desconfianza e a miúdo belicoso. Non queremos dicir que unha vulgaridade lúgubre e desprezadora da cultura formase parte integrante do ideal de vida do puritanismo; xusto o contrario é a verdade, polo menos para a ciencia, coa excepción da abominada “escolástica”; e, máis aínda, os máis sobranceiros representantes do movemento puritano estaban profundamente

---

<sup>342</sup> [277] A posición de Calvino *nesta materia* era aínda fundamentalmente máis moderada, mentres se consideraban as máis finas formas aristocráticas do goce da vida. Mais velá a barreira da Biblia: quen, aténdose a ela, cobra unha boa *conciencia* non está obrigado a desconfiar de *cada* estímulo ao disfrute da vida. As explicacións a este propósito no capítulo X da *Institutio Christianae Religionis* (por exemplo: “*nec fugere ea quoque possumus quae videntur oblectationi magis quam necessitati inservire*”) poderían en si abrir completamente a porta a unha praxe moi laxa. *Nisto* influíu tamén, ademais do medo crecente pola *certitudo salutis* entre os epígonos, a circunstancia –que comentaremos debidamente máis adiante– de que no terreo da “*ecclesia militans*” os *pequenos burgueses* foron os verdadeiros protagonistas do desenvolvemento ético do calvinismo.

imbuídos da cultura do Renacemento: as predicacións do sector presbiteriano están ateigadas de clasicismos<sup>343</sup> e tampouco as dos radicais desprezan esta clase de erudición na polémica teolóxica, malia se teren escandalizado precisamente por iso. Posiblemente nunca un país tivo tal riqueza de “*graduates*” como a Nova Inglaterra na primeira xeración da súa existencia. A sátira dos seus inimigos, como, por exemplo, o “*Hudibras*” de Butler, incide precisamente sobre a erudición de gabinete e de dialéctica consumada dos puritanos: isto está en relación, como veremos máis adiante, en parte coa avaliación relixiosa do saber, derivada do posicionamento ante a “*fides implicita*” católica. A situación é xa distinta en canto se entra no terreo da literatura non científica<sup>344</sup> e, en sentido máis amplo, no da cultura “dos sentidos”. Neste aspecto, o ascetismo pousou coma unha capa de xeada sobre a vida da vella e leda Inglaterra e o feito de que en Holanda houbera espazo libre para o desenvolvemento dunha grande arte<sup>345</sup>, con frecuencia groseiramente realista, só proba

---

<sup>343</sup> [278] Th. Adams (WPD, p. 3), por exemplo, inicia un sermón sobre as “three divine sisters” (“Mais o amor é a máis grande delas”) recordando que tamén Paris lle entregara a mazá a Afrodita!

<sup>344</sup> [279] Novelas e escritos similares non se deben ler por seren “wastetimes” (Baxter, *Christian Directory*, I, p. 51, col. 2). É cousa coñecida que en Inglaterra, despois da época elisabetiana, murcharon non só o drama senón tamén a lírica e a canción popular. Segundo parece, o puritanismo non encontrou demasiado que reprimir nas artes plásticas. Chama a atención a caída desde a altura dunha permanente e moi boa disposición musical ata aquela nada absoluta que observamos máis tarde e aínda hoxe neste terreo entre os pobos anglosaxóns. Fóra das igrexas dos negros –e das actuacións daqueles cantores profesionais que as igrexas contratan agora como “attractions” (A Trinity Church de Boston gasta nisto 8.000 dólares ao ano)–, en América só se sente maiormente, como “canto comunitario”, aquilo que para unhas orellas alemás é un insoportable berreo estridente (A situación é en parte semellante en Holanda).

<sup>345</sup> [280] É unha cousa evidente que o “renacemento do Antigo Testamento” tiña que contribuir no campo das artes a posibilitar aínda máis a *fealdade* como obxecto artístico e tamén que o rexeitamento puritano da “divinización das criaturas” tamén exerceu unha influencia nisto. Con todo, non existe seguridade para os casos concretos. Na Igrexa Romana outros motivos completamente distintos –demagóxicos– xeraron fenómenos externamente semellantes aínda que con resultados artísticos certamente moi diferentes. Quen contemple na Haia o *Xaúl* e *David* de Rembrandt cre percibir directamente o efecto daquela idea puritana. A brillante análise das influencias culturais en Holanda que Carl Neumann fai no seu *Rembrandt* podería sen dúbida marcar a referencia do que neste intre é posible *saber* sobre a medida en que son actualmente atribuíbles ao protestantismo ascético efectos *positivos* e fecundadores da arte.

o pouco excluínte que era a capacidade de influencia da regulamentación alí administrada autoritariamente en comparación co influxo da corte e do estamento gobernante, mais tamén da ledicia de vivir dos pequenos burgueses enriquecidos, despois de que un curto dominio da teocracia calvinista desembocara nunha discreta igrexa de Estado e polo menos o calvinismo perdera a súa forza propagandística ascética<sup>346</sup>. O teatro é condenable para os puritanos e, despois da exclusión estrita do erotismo e do nu do ámbito do posible, a concepción máis radical non se perdurou na literatura nin na arte. Os conceptos de “*idle talk*”, “*superfluities*”<sup>347</sup>, “*vain ostentation*” –todos eles denominacións dunha actitude irracional, desnortada e, xa que logo, non ascética e, amais diso, non ao servizo da gloria de Deus senón do home– eran un recurso rápido para favorecer decididamente a conveniencia do trivial contra o emprego de motivos artísticos.

---

<sup>346</sup> [281] Da relativamente escasa penetración da ética calvinista na praxe vital e do enfraquecemento do espírito ascético en Holanda baixo o gobernador Friedrich Heinrich así como tamén da diminución da forza expansiva do protestantismo holandés en xeral foron responsables unha ampla variedade de causas que, en parte, tiñan as súas raíces na constitución política (federación particularista de cidades e provincias) e na moito máis escasa capacidade de defensa a guerra de liberación foi feita ao pouco tempo basicamente con diñeiro de Amsterdam e con exércitos de mercenarios: os predicadores ingleses ilustraban a confusión babilónica das linguas con referencias ao exército holandés). Deste xeito a parte dura da loita relixiosa foi posto ás costas doutros reducindo así ao ridículo a participación do poder político nela. Moi ao contrario disto, o exército de Cromwell –aínda que en parte reprimido– sentíase como un exército de *cidadáns*. Por isto é tan característica desta situación o feito de que *precisamente* este exército asumise no seu programa a supresión do servizo militar obrigatorio –xustamente porque só se pode loitar pola honra de Deus nunha causa que en conciencia se recoñece como boa e non polo capricho dun príncipe–. A regulamentación militar inglesa, “inmoral” segundo os principios alemáns, ten *historicamente* motivos moi “morais” e era a esixencia de soldados nunca vencidos. Os *schutterijen*\* holandeses, soportes do calvinismo na época da gran guerra, vense, media xeración xa despois do sínodo de Dordrecht, nas pinturas de Hals con maneiras ben pouco “ascéticas”. O concepto holandés da “*solidez tosca*” é unha mestura de “honradez” racional-burguesa e de “conciencia estamentaria patricia”. A ordenación escalonada por clases nas igrexas holandesas permite ver aínda hoxe o carácter aristocrático deste sistema eclesiástico. Volveremos sobre isto máis tarde. Sobre Holanda v., por exemplo, Busken-Huët, *Het land van Rembrandt* (editado en alemán por von der Ropp).

\* Unidades militares non profesionais compostas por voluntarios. [NdoT].

<sup>347</sup> [282] Tamén é decisivo aquí que para o puritano só existía a radical alternativa: vontade divina ou vanidade criatural. Por isto, para el non podía existir ningunha adiaforía.



Finalmente, estes criterios rexían tamén cando se trataba do adorno da persoa como, por exemplo, da vestimenta<sup>348</sup>. Esta poderosa tendencia á uniformización do estilo de vida que hoxe acompaña ao interese capitalista pola “estandarización” da produción<sup>349</sup> ten o seu fundamento conceptual no rexeitamento da idolatría da criatura<sup>350</sup>. É certo que non se debe esquecer que o puritanismo encerraba en si un mundo de contradicións, que o sentido instintivo pola grandeza intemporal na arte gozaba sen dúbida nos seus persoeiros principais dunha estima superior á que tiña no ámbito vital dos “cabaleiros”<sup>351</sup> e que un xenio único

---

<sup>348</sup> [283] A postura dos cuáqueros a este respecto é coñecida. Mais xa ao inicio do século XVII a comunidade dos exultantes provocou en Amsterdam fortísimos conflitos ao longo dunha década a causa dos chapeus e dos vestidos á moda da dona dun pastor (descritos con graza por Dexter no seu *Congregationalism of the Last 300 Years*). Xa Sanford reclamou a atención sobre o feito de que actualmente o corte de pelo dos homes (*Haartour*) é o mesmo que levan os tan ridiculizados *Roundheads* e de que a igualmente desprezada vestimenta masculina dos puritanos é idéntica á de hoxe, en todo caso na esencia do seu principio fundamental.

<sup>349</sup> [284] Sobre isto v. unha vez máis o xa citado libro de Veblen, *Theory of Business Enterprise*.

<sup>350</sup> [285] Volveremos a miúdo sobre este punto de vista, a partir do que se explican sentencias coma esta: “every penny, which is paid upon yourselves and childrens and friends must be done as by God own appointment and to serve and please him. Watch narrowly, or else that thievish carnal self will leave God nothing” (Baxter, op. cit., p. 108, ao final, á dereita). Velai o decisivo: aquilo que é dedicado a obxectivos *persoais* élle substraído á honra de Deus.

<sup>351</sup> [286] Con razón se soe lembrar, por exemplo, (como Dowden, op. cit.) que Cromwell salvou da destrución cartóns de Rafael e o “Triunfo de César” de Mantegna e que Carlos II tratou de vendelos. Como é notorio, a sociedade da Restauración amosábase fría ou francamente hostil con respecto á literatura nacional inglesa. Nas cortes a influencia de Versalles era todopoderosa en todas partes. Analizar polo miúdo a distracción do gozo irreflexivo da vida de cada día e a súa influencia sobre o espírito das personalidades máis elevadas do puritanismo e das persoas que frecuentaron as súas escolas é unha tarefa que en calquera caso non podería ser levada a termo dentro do marco deste esbozo. Washington Irving (*Bracebridge Hall*, *ibid.*) formula o seu efecto coa terminoloxía inglesa habitual: “It (el trata da liberdade política; nos dicimos que fala do puritanismo) evinced less play of the *fancy*, but more power of *imagination*”. Abonda con pensar na posición dos escoceses na ciencia, na literatura, nos descubrimentos científicos e tamén na vida mercantil de Inglaterra para decatarse de que esta observación algo estreitamente formulada se achega moito á verdade. Máis adiante falaremos da importancia que isto tivo para o desenvolvemento da técnica e das ciencias empíricas. Esta relación salta á vista tamén por todas partes na vida de cada día: para os cuáqueros, por exemplo, son “recreations” permitidas (segundo Barclay), entre outras, visitar amigos, a lectura de obras históricas, *experimentos matemáticos e físicos*, a xardinaxe, a discusión dos procesos económicos do mundo ... A razón é a anteriormente mencionada.

coma Rembrandt, malia a nula graza que a súa vida tería obtido aos ollos dun Deus puritano, con todo, na orientación da súa obra foi radicalmente condicionado polo seu entorno sectario<sup>352</sup>. Mais na imaxe de conxunto isto non cambia ningunha cousa na medida en que a poderosa interiorización da personalidade, que podería traer consigo o perfeccionamento posterior do ambiente vital, e de feito contribuíu a isto, foi de proveito para a literatura en especial, aínda que nas xeracións posteriores.

Como non podemos entrar aquí na exposición das influencias que o puritanismo exerceu en todas as direccións, teñamos presente só que a admisibilidade da ledicia polos bens culturais que serven para o gozo estético ou deportivo atopa sempre, en todo caso, unha limitación característica: *non deben custar nada*. O home só é administrador dos bens que lle foron cedidos por graza de Deus e, coma o servo infiel da Biblia, ten que render contas por cada penique<sup>353</sup> e, polo mesmo, é, como mínimo, arriscado gastar algo diso para un obxectivo que non serve á gloria de Deus senón ao propio disfrute<sup>354</sup>. Qué persoa que teña os ollos abertos non terá atopado até hoxe representantes desta mentalidade<sup>355</sup>? A idea do compromiso do home coa propiedade

---

<sup>352</sup> [287] Xa excelentemente analizado por Carl Neumann no seu *Rembrandt*, que se debe consultar para o que se refire ás observacións precedentes.

<sup>353</sup> [288] V. Baxter na pasaxe arriba citada, I, p. 108, ao final.

<sup>354</sup> [289] Cfr. a coñecida descrición do coronel Hutchinson (citada moitas veces por Sanford, *ibid.*, p.57) na biografía que escribiu del a súa dona. Despois de expoñer tódalas súas virtudes de cabaleiro e describir a súa natureza propensa á vida pracenteira e alegre, dí o seguinte: "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"... Con características moi semellantes a este é descrito o ideal da puritana aberta ao mundo e de fina educación, que, porén, ten escaseza de dúas cousas: 1) tempo, 2) gastos en "pompa" e diversións; V. o discurso fúnebre [de corpore insepulto, NdoT] de Baxter para Mary Hammer (WPD, p. 533).

<sup>355</sup> [290] Entre outros moitos exemplos lémbrome en especial dun fabricante extraordinariamente exitoso na súa vida de negocios e moi rico na súa vellez, que, despois de contraer unha persistente doenza dixestiva, recibíu o consello do seu médico de probar unhas poucas ostras cada día, só cos máis grandes esforzos puido ser movido a facelo. Doazóns moi considerables para obxectivos de beneficencia que el xa decidira en vida e unha "man aberta" probaban, por outra parte, que unicamente se trataba dun resíduo daquela sensibilidade "ascética" que considera moralmente perigoso o *disfrute* da propiedade e non de algo que tivese que ver coa "avaricia".

que lle foi confiada, á que el se subordena como administrador ou mesmo como “máquina de lucro”, pousa coa súa arrefriante pesadez sobre a vida: canto maior se fai a propiedade máis pesado se vai volvendo –cando a orientación ascética da vida supera a proba– o sentimento de responsabilidade por conservala intacta para Deus e multiplicala polo traballo sen pausa. Coma moitos compoñentes do espírito capitalista, a xénese deste modo de vida ten algunhas das súas raíces na Idade Media<sup>356</sup>, mais só na ética do protestantismo ascético atopou un soporte ético coherente. A súa significación para o desenvolvemento do capitalismo é patente<sup>357</sup>.

Xa que logo, o ascetismo protestante intramundano –así podemos resumir sen dúbida o ata aquí dito– actúa con todo o seu vigor contra o disfrute irresponsable da propiedade e restrinxe o *consumo*, en especial o consumo de luxo. Por contra, *libera* de feito á *adquisición* dos bens de Deus das trabas da ética

---

<sup>356</sup> [291] A *separación* do obradoiro, oficina ou do “negocio” en xeral e da vivenda privada (da firma e do nome), do capital da empresa e da propiedade privada, a tendencia a converter o “negocio” nun “corpus mysticum” (cando menos, nun primeiro momento o patrimonio da sociedade) están sen excepción orientados neste sentido. V.sobre este tema o meu *Handelsgesellschaften im Mittelalter*.

<sup>357</sup> [292] Xa Sombart acertadamente referencia nalgunha ocasión no seu *Kapitalismus* este característico fenómeno. Cómpre observar tan só que este fenómeno ten a súa orixe en dúas fontes psicolóxicas moi distintas; unha delas remonta a súa eficacia até a máis escura Antigüidade e encontra a súa expresión en fundacións, morgados, fideicomisos e figuras similares e asemade moito máis neta e claramente na idéntica aspiración a morrer un día cargado cun elevado peso material propio e, sobre todo, a garantir a continuidade do “negocio”, mesmo en prexuízo dos intereses persoais da maioría dos fillos coherdeiros. Nestes casos, amais do desexo de levar unha vida ideal máis alá da morte, trátase de manter o *splendor familiae* e, por tanto, dunha vaidade que, por dicilo así, se dedica á personalidade extendida do fundador, é dicir, trátase sempre de obxectivos egocéntricos. Non é este o caso daquel motivo “burgués” do que *nos* ocupamos aquí: velaí está diante de nós sinxela e pura na súa irracionalidade, tal un imperativo categórico, aquela máxima do ascetismo que dí “renunciar, iso has de facer; tes que renunciar” transformada no principio positivo capitalista “adquirir, iso debes facer, adquirir”. Só na honra de *Deus* e no propio deber e non na vaidade do home residía para os puritanos a motivación para a profesión, que hoxe só se encerra na obriga para coa profesión. Quen disfrute ilustrando unha idea nas súas últimas consecuencias, recorde, por exemplo, aquela teoría de certos multimillonarios americanos segundo o cal non se lles deberían deixar aos fillos os milleiros de millóns gañados para non privalos da boa acción moral de ter que traballar e gañar por si mesmos: hoxe isto é, certamente, unha burbulla de xabón esencialmente “teórica”.

tradicionalista, rebenta as ataduras da busca da propiedade non só legalizando a esta senón considerándoa –no sentido indicado– como directamente querida por Deus. A loita contra o pracer da carne e contra a dependencia de bens materiais non é, como, ademais dos puritanos, tamén o testifica expresamente Barclay, o gran apoloxeta do cuaquerismo, unha loita contra a riqueza e o lucro senón contra as tentacións que os acompañan. Mais estas residen sobre todo na avaliación das formas ostensibles de luxo, condenables como idolatría das criaturas<sup>358</sup>, tan próximas á mentalidade feudal, en lugar da utilización racional e utilitaria, querida por Deus, para os fins da vida do individuo e da colectividade. O ascetismo non quere impoñerlle ao propietario a *renuncia*<sup>359</sup> á súa propiedade senón o seu uso para obxectivos necesarios ou útiles na *práctica*. O concepto de “*comfort*” abrangue de modo característico o conxunto de finalidades de utilización eticamente aceptables e non é, naturalmente, ningunha “casualidade” que a evolución do estilo de vida que aquel concepto leva adherido fose observada por vez primeira e máis clara precisamente entre os representantes máis coherentes de toda esta filosofía da vida, os cuáqueros. Ao ouropel e á aparencia da suntuosidade cabaleiresca que, asentada sobre unha base económica inestable, prefire a elegancia rancia á sobria sinxeleza, opoñen eles como ideal a limpa e sólida comodidade da “*home*” burguesa<sup>360</sup>.

---

<sup>358</sup> [293] Este é –como é preciso subliñar aquí– o derradeiro e decisivo motivo relixioso –xunto co puramente ascético punto de vista da mortificación da carne– que sobrancea especialmente entre os cuáqueros.

<sup>359</sup> [294] Esta é rexeitada por Baxter (*Saints Everlasting Rest*, 12) cos mesmos precisos motivos habituais entre os xesuítas: ao corpo haille que dar o que precisa, outramente un vólvese escravo seu.

<sup>360</sup> [295] Este ideal xa está claramente presente no cuaquerismo na primeira época do seu desenvolvemento, como xa o explicou Weingarten no seu *Englische Revolutionskirchen*. Tamén as profundas explicacións de Barclay (op.cit., pp. 519 ss., 533) amosan isto coa máxima claridade. É preciso evitar: 1) a vaidade criatural, é dicir, toda sorte de ostentación, ouropel ou emprego de cousas que non teñen ningunha finalidade práctica ou que son só aprezadas por mor da súa rareza (xa que logo, por vaidade); 2) o emprego irresponsable da propiedade, tal como se revela nun gasto *desproporcionado* para satisfacer necesidades

No aspecto da produción de riqueza da economía privada o ascetismo loita contra a inxustiza do mesmo xeito que contra a cobiza puramente impulsiva –xa que esta é a que el condena como “*covetousness*”, “mammonismo”, etc : perseguir a riqueza polo obxectivo último de *ser rico*, pois a propiedade, en canto tal, é tentación; mais aquí o ascetismo é unha forza que sempre quere o ben e sempre produce o mal –o que no seu sentido é malo: a propiedade e as súas tentacións–. En consonancia co Antigo Testamento e, en analogía plena coa avaliación ética das “boas obras”, o ascetismo non só vía na persecución da riqueza como fin o colmo do reprobable e, en cambio, na obtención da riqueza como *froito* do traballo profesional a bendición de Deus senón que –e isto era o máis importante– a avaliación relixiosa do traballo profesional mundano, incesante, constante, sistemático como medio ascético supremo e asemade como a acreditación máis segura e visible do home rexenerado e da autenticidade da súa fe tiña que ser, xa que logo, a máis poderosa panca da expansión daquela filosofía da vida que nós denominamos aquí “espírito” do capitalismo<sup>361</sup>. Se agora *xuntamos* a redución

---

secundarias en comparación con outras vitais primarias e coa previsión para o futuro: o cuáquero é, en certo sentido, a “lei da utilidade marxinal” ambulante. Un *moderate use of creature* é perfectamente lícito, mais, no caso concreto, é posible darlle importancia á calidade, á solidez dos materiais, etc, na medida en que isto non conduza á *vanity*.

<sup>361</sup> [296] Xa se dixo máis arriba que máis adiante trataríamos separadamente a cuestión da condicionabilidade de clase dos movementos relixiosos. Porén, para ver, por exemplo, que Baxter, ao que recorremos aquí con preferencia, non miraba a través da lente da “burguesía” daquela época, abonda con ter sempre presente que tamén para el, na clasificación do nivel de agrado divino das profesións, no primeiro posto despois das profesións intelectuais figura a de *husbandman* [marido, NdoT] e, a *continuación*, as de *mariner*, *clothier*, *booksellers*, etc. en colorida e formigueante enumeración. Tamén os mencionados –e dabondo característicos– *mariners*, se cadra, representan, como mínimo, tanto aos pecadores coma aos mariñeiros. Deste este punto de vista, das cousas son diferentes polo que se refire a moitas sentencias do Talmud. V., por exemplo, en Wünsche, *Babylonischer Talmud*, II, 2, p. 68, o que se di sobre investimento de capital recomendable: un terzo en terras, outro terzo en mercadorías e outro en efectivo.

Para aqueles cuxa “conciencia causal” non se tranquiliza sen a “interpretación” económica (“materialista”, como lamentablemente aínda se segue dicindo) quero reclamar de paso a atención sobre a, ao meu xuízo, moi importante influencia do desenvolvemento económico sobre a evolución da formación das ideas relixiosas e lembrar tamén que máis

do consumo co desencadeamento do afán de lucro, o resultado externo é evidente: *formación de capital* a través do imperativo ascético do aforro<sup>362</sup>. Os impedimentos que se opoñían á utilización consumista da ganancia tiñan que ser favorables para a súa utilización produtiva como *capital a investir*. A cuantificación exacta deste efecto é, naturalmente, imposible de determinar. Esta conxunción é tan perceptible na Nova Inglaterra que xa non lle pasou desapercibida a un historiador da excelente categoría de Doyle<sup>363</sup>. Mais tamén en Holanda, que só foi realmente dominada polo calvinismo durante nove anos, a gran simplicidade da vida predominante nos círculos relixiosos máis serios, ao se acumularen riquezas enormes, levou a unha paixón excesiva pola acumulación de<sup>364</sup> capital. Por outra parte é evidente que aquela tendencia, presente sempre e en todas partes e hoxe entre nós de maneira moi eficiente, ao “ennobreceamento” dos

---

adiante tratarei de expoñer como, no noso caso, se foron configurando os procesos recíprocos de adaptación e de relación de ámbolos dous elementos. Pois ben, eses contidos conceptuais, que *non* son economicamente *deducibles*, son –e isto é un feito incontrovertible– precisamente, *de por si*, os máis poderosos elementos configurantes dos “caracteres dos pobos” e levan en si o seu propio poder de imposición. Por outra parte, as diferenzas *máis importantes* –entre o luteranismo e o calvinismo– dependen na maioría dos casos de condicionamentos *políticos* sempre que entran en xogo factores extrarrelixiosos.

<sup>362</sup> [297] Nisto pensa Ed. Bernstein cando no seu artigo máis arriba citado (pp. 625 e 681) di: “O ascetismo é unha virtude burguesa”. As súas explicacións (op. cit.) *son* en absoluto *as primeiras* que insinuaron estas importantes relacións contextuais. Con todo, este contexto é moito máis amplo do que el intúe, xa que o decisivo non é a simple acumulación de capital, senón a regulación ascética de toda a vida profesional.

<sup>363</sup> [298] Doyle, *The English in America*, vol. II, cap. 1. A existencia de sociedades siderúrxicas (1643), de confeccións de tecidos para o mercado (1659) e o intenso florecemento de oficios manuais na Nova Inglaterra na primeira xeración posterior á fundación da colonia son anacronismos desde o punto de vista puramente económico e representan un rechamante contraste tanto en relación coa situación no Sur como coa da non calvinista Rhode Island que disfrutaba dunha total liberdade de conciencia e na que aínda en 1686 o informe do gobernador e do consello dicía: “The great obstruction concerning trade is the want of merchants and men of considerable Estates among us” (Arnold, *History of the State of Rhode Island*, p. 490). Non é posible poñer en dúbida que nisto xogou un papel decisivo a presión exercida pola limitación puritana do consumo no sentido de que obrigaba a reinvestir unha e outra vez o capital aforrado. Máis adiante comentaremos o papel que nisto lle corresponde á disciplina eclesíástica.

<sup>364</sup> [299] A exposición de Busken-Huët (op. cit., II, cap. III e IV) mostra que estes círculos, con todo, foron rapidamente a menos nos Países Baixos.

patrimonios burgueses tiña que ser considerablemente limitada pola antipatía do puritanismo a formas de vida feudais. Autores mercantilistas ingleses do século XVII atribuían a superioridade da potencia capitalista holandesa sobre Inglaterra ao feito de que na primeira, a diferenza da segunda, os patrimonios de nova adquisición non terían buscado habitualmente o ennobrecemento por medio do investimento en terras e –porque disto se trata e non unicamente da compra de terras– pola transición a hábitos de vida feudais e deste xeito as terras serían substraídas á utilización capitalista<sup>365</sup>. A avaliación, existente tamén entre os puritanos, da *agricultura* como unha rama da produción especialmente importante á par que particularmente propicia para a relixiosidade, non se aplicaba –por exemplo, por Baxter– ao “*landlord*”, senón ao “*yeomen*” e ao granxeiro e no século XVIII non valía para o “*junker*”<sup>366</sup>, senón para o *labrego* “racional”<sup>367</sup>.

A concepción puritana da vida alí até onde chegou o poder do seu influxo, baixo calquera tipo de circunstancias, propiciou a evolución cara un modo de vida burgués, economicamente *racional* –isto é, naturalmente, moito máis importante ca o simple favorecemento da formación de capital–; esta concepción da vida foi o seu soporte principal e o único coherente: situábase

---

<sup>365</sup> [300] Para o caso de Inglaterra, Ranke (*Englische Geschichte*, t. IV, p. 197) cita a demanda feita por un noble realista despois da entrada de Carlos II en Londres na que se amosaba favorable á prohibición legal da adquisición de propiedades rústicas polo capital burgués, que, en consecuencia, debería ser obrigado a dedicarse ao comercio. O estamento dos “Rexentes” holandeses afastouse, en canto tal, do patriciado burgués das cidades comprando as antigas propiedades rurais da nobreza. Estes círculos nunca tiveron un espírito interior seriamente calvinista. Mais a notoria busca, feita baixo condicións de presión social, de nobreza e de títulos no interior de amplos círculos da burguesía holandesa na segunda metade do século XVII amosa xa por si soa que para aquela época a contraposición das situacións inglesa e holandesa só se ha de admitir con precaución. O poder superior do diñeiro quebrou aquí o espírito ascético.

<sup>366</sup> Junker (ant. Alemán: “señor novo”): señor terratenente, nobreza da propiedade rural. [NdoT].

<sup>367</sup> [301] A compra intensiva de fincas rurais inglesas polo capital burgués foi seguida pola grande época da agricultura inglesa.

no punto de nacemento do “home económico” moderno. É certo que estes ideais de vida puritanos fracasaron na proba de carga que excedía a súa capacidade de resistencia ante as “tentacións da riqueza”, moi ben coñecidas polos mesmos puritanos. Con moita regularidade – volveremos a falar disto máis adiante– encontramos, mesmo entre os cuáqueros, aos máis xenuíños defensores do espírito puritano nas filas das *capas ascendentes* dos pequenoburgueses e granxeiros e aos “*beati possidentes*” dispostos moi a miúdo a renegar dos vellos ideais<sup>368</sup>. Neste mesmo destino sucumbía unha e outra vez o ascetismo monacal da Idade Media: cando a administración racional da economía atinxía a plenitude da súa efectividade aquí, no escenario da vida estritamente regulada e do consumo contido, a propiedade gañada caía no “ennobremento” –como sucedeu na época do cisma relixioso– ou ben a disciplina monástica ameazaba desmoronarse e tiña que entrar en escena unha das numerosas “reformas”. A historia enteira das regras monásticas vén sendo, en certo sentido, unha loita cos problemas do efecto secularizante da propiedade ... O mesmo se pode dicir a unha escala grandiosa do ascetismo intramundano do puritanismo. O poderoso “*revival*” do puritanismo que precede ao florecemento da industria inglesa contra a fin do século XVIII pode ser moi ben comparado –*cum grano salis!*– cunha reforma monástica destas características. Aqueles poderosos movementos relixiosos cuxa significación para o desenvolvemento económico residía nos seus efectos *educativos* ascéticos despregaron normalmente toda a súa efectividade a partir do momento no que fora superado o clímax do entusiasmo puramente relixioso, a pulsión maníaca da busca do reino de Deus se foi esluíndo paulatinamente até dar en austera virtude profesional, a raiz relixiosa se foi secando

---

<sup>368</sup> [302] Sobre o modo no que isto se manifestou na política de Pensilvania no século XVIII, en especial na Guerra da Independencia v. Sharpless, *A Quaker Experiment in Government Philadelphia*, 1902.



e deixando posto á mundanidade utilitaria do aquén, cando –finalmente–, por dicilo con palabras de Dowden, no “Robinson Crusoe” da fantasía popular, o *home económico illado* que como actividade secundaria desenvolve un traballo misioneiro<sup>369</sup> ocupou o posto do pelegrín de Bunyan que atravesa á présa a “feira das vaidades” no seu solitario afán interior por obter o reino dos ceos. Cando, andando o tempo, se impuxo o principio “*to make the best of both worlds*”, entón, como tamén Dowden observou, a boa conciencia tivo finalmente que ser posta na lista dos instrumentos da comfortable vida burguesa, como o expresa con moita fermosura o dito alemán que di que “a almofada máis branda é unha conciencia tranquila”. Mais o que aquela época de axitación relixiosa do século XVII lle legou á súa utilitarista herdeira foi, sobre todo, unha enormemente boa –digámolo con tranquilidade: unha farisaicamente boa conciencia para gañar diñeiro só coa condición de que se fixese de xeito legal. Desaparecen así todos os vestixios do “*Deo placere non potest*”<sup>370</sup>. Formouse unha *ética profesional* especificamente *burguesa*. Coa conciencia de estar en plenitude da graza de Deus e de ser bendicido por El de modo visible o empresario burgués é quen de obedecer aos seus intereses patrimoniais e este é o seu *deber* se se mantén dentro dos límites dunha corrección formal,

---

<sup>369</sup> [303] Defoe era un celoso inconformista.

<sup>370</sup> [304] Tamén Spener (*Theologische Bedenken*, op. cit., pp. 426 s., 429, 432 ss.) considera a profesión de comerciante chea de tentacións, trampas e artimañas, mais, aínda así, responde deste xeito a unha pregunta: “A min agrádame ver que o querido amigo, polo que toca á actividade comercial en si, non ten escrúpulos senón que a recoñece como un modo de vida, tal como ela de feito é, a fin de que moitas cousas sirvan de proveito ao xénero humano e, en consecuencia, se poña en practica o *amor* segundo a vontade de Deus”. Iso é xustifico máis concretamente en varias pasaxes con argumentos mercantilistas. Cando Spener, claramente á maneira de Lutero, califica a cobiza de chegar a se rico segundo Tim 6, 8-9 e apelando ao Eclesiástico –v. supra– como a principal trampa e asume o punto de vista da “alimentación” (*Theologische Bedenken*, t. III, p. 435, enriba), ao facelo atenúo tamén ao mesmo tempo coa referencia aos sectarios que prosperan e, con todo, viven devotamente (v. nota 254). Para Spener a riqueza é inocua tamén como *efecto* dun dilixente traballo profesional. Este punto de vista é menos coherente ca o de Baxter, a consecuencia da súa penetración luterana.

se a súa conduta moral é irreprochable e se o uso que fai da súa riqueza non é escandaloso. Máis alá disto, o poder do ascetismo relixioso puxo á súa disposición traballadores sobrios, concienzudos, enormemente laboriosos e apegados ao traballo como finalidade da vida querida por Deus<sup>371</sup>. Ademais, deulle a certeza tranquilizadora de que o reparto desigual dos bens deste mundo é dun xeito moi especial a obra da providencia de Deus, que con estas diferenzas e coa súa graza particular persegue os seus misteriosos fins descoñecidos para nós<sup>372</sup>.

Xa Calvino afirmara aquilo, tan frecuentemente citado, de que o “pobo”, é dicir, a masa dos traballadoes e artesáns, só permanece obediente a Deus se é mantido na súa pobreza<sup>373</sup>. Os holandeses (Pieter de la Cour e outros) “secularizaron” esta afirmación no sentido de que a masa dos homes só traballa se a necesidade os obriga a facelo; esta formulación dun dos leitmotivs da economía capitalista desembocou máis adiante na corrente que segue a teoría da “produtividade” dos salarios baixos. Tamén aquí se introduce inadvertidamente a viraxe utilitarista na idea co esmorecemento das súas raíces relixiosas,

---

<sup>371</sup> [305] Baxter (Ibid., p. 16) prevén contra a contratación como “servants” de “heavy, flegmatic, sluggish, fleshly, slothful persons” e recomenda preferir “godly” servants non só porque os “ungodly” servants non serían outra cosa que “eyeservants” senón, sobre todo, porque “a truly godly servant will do all your service in obedience to God, as if God himself had bid him do it”. Outros, por contra, terían a tendencia “to make no great matter of conscience of it”. Inversamente, o sinal da santidad no traballador non sería a *confesión* externa da relixión senón a “conscience to make their duty”. Como se ve, o interese de Deus e o do patrón confúndense aquí perigosamente. Tamén Spener (*Theologische Bedenken*, III, p. 272), que normalmente recorda con insistencia a necesidade de reservar *tempo* para Deus, senta como presuposto evidente que os traballadores se teñen que dar por satisfeitos co mínimo de tempo libre posible (mesmo en domingo).

<sup>372</sup> [306] A analogía entre a predestinación de só uns poucos, “inxusta” segundo o criterio humano, e a distribución, igualmente inxusta, mais tamén querida por Deus, dos bens –que era indiscutiblemente evidente–, por exemplo, en Hoornbeek, *ibid.*, I, p. 153. Máis alá disto a pobreza (v. Baxter, *op. cit.*, I, p. 380) é moi a miúdo síntoma de preguiza pecadora.

<sup>373</sup> [307] Thomas Adams (WPD, p. 158) opina tamén que Deus probablemente permite que tanta xente siga na pobreza sobre todo porque, segundo o que el sabía, non serían quen de resistir as tentacións que a riqueza leva consigo. En efecto, a riqueza moi a miúdo bota a relixión fóra do home.

seguindo a totalidade do esquema evolutivo que observamos unha e outra vez. Visto desde a *outra* parte, é dicir, desde a dos traballadores, a variante zinzendorfiana do pietismo, por exemplo, ensalza ao traballador fiel á (súa) profesión, que non loita polo lucro, como se vivise segundo o exemplo dos apóstolos e, por tanto, dotado do carisma dos discípulos<sup>374</sup>. Posicións teóricas similares foran defendidas aínda máis radicalmente nun primeiro momento entre os baptistas. O certo é que o conxunto da literatura ascética de todas as confesións está impregnado pola idea de que o traballo fiel é algo altamente agradable a Deus, mesmo na situación de salarios baixos para aqueles aos que a vida non lles deu ningunha outra oportunidade. Deste modo o ascetismo non aportou unha verdadeira renovación. Aínda así chegou ao fondo desta idea, aportándolle a aquela norma o pulo psicolóxico para a súa eficacia a través da concepción deste traballo como *único* instrumento para obter a certeza do estado de graza<sup>375</sup> e, por outra parte, legalizou a explotación desta disponibilidad específica para o traballo ao interpretar tamén como “profesión” a ganancia de diñeiro do empresario<sup>376</sup>.

---

<sup>374</sup> [308] Tampouco en Inglaterra faltou algo semellante. Aquí inclúese, por exemplo, aquel pietismo que, apoiándose no “seriuos call” de Law (1728), predicaba *pobreza*, castidade e –inicialmente– tamén illamento do mundo.

<sup>375</sup> [309] A actividade de Baxter na comunidade de Kidderminster, á súa chegada absolutamente desorganizada, é algo case sen parangón na historia da pastoral e, ao mesmo tempo, un exemplo típico de cómo o ascetismo educou as masas para o traballo, para a produción de “plusvalía” –dito en termos marxistas– e, deste xeito, fixo *posible en absoluto* o seu aproveitamento na relación de traballo capitalista (traballo doméstico, obradoiros téxtiles). Así pois, a relación causal é completamente de carácter xeral. Considerando isto desde a banda de Baxter, vemos que el puxo a adaptación dos seus pupilos á maquinaria do capitalismo ao servizo dos seus intereses relixiosos éticos. Mirando desde a consideración do desenvolvemento do capitalismo, estes intereses puxéronse ao servizo do “espírito” capitalista.

<sup>376</sup> [310] Aínda unha cousa máis: pódese poñer en dúbida o grao de importancia que, como axente psicolóxico, tivo a tan discutida “ledicia” do traballador manual medieval por aquilo “por el creado”. En calquera caso, isto non carece de fundamento real. Como queira que isto fose, o ascetismo “*espíu*” ao traballo deste atractivo mundano e secular (aniquilado para sempre polo capitalismo) e púxoo na dirección do alén. O traballo profesional *en canto tal* é querido por Deus. A *impersonalidade* do traballo de hoxe, o seu illamento dos sentidos, coa súa –desde o punto de vista do desenvolvemento do capitalismo– minguada proporción de ledicia, aínda está aquí transfigurado relixiosamente. Mais o capitalismo na época da súa formación *necesitaba* traballadores que por mor da súa *conciencia* estivesen á disposición da explotación económica.

É evidente con qué potencia a busca exclusiva do reino de Deus por medio do cumprimento do deber de traballar, como profesión, e o ascetismo rigoroso que a disciplina eclesiástica lle impuxo precisamente ás clases desposuídas, tiñan que estimular a “produtividade” do traballo no sentido capitalista da palabra. A consideración do traballo como “profesión” é tan característica do traballador moderno coma do empresario o é a correspondente concepción do lucro.

Unha parte constitutiva do espírito capitalista e non só deste senón da cultura moderna, a conduta vital racional como fundamento da *idea de profesión*, naceu do espírito do *ascetismo cristián*; velaí o que pretenden demostrar estas reflexións. Léase agora de novo o tratado de Benjamin Franklin citado ao inicio deste artigo para comprobar que os elementos esenciais da mentalidade alí denominada “espírito do capitalismo” son precisamente os que nós identificamos como contido do ascetismo puritano da profesión<sup>377</sup> excluindo únicamente a fundamentación relixiosa, que en Francia xa esmorecera. Tampouco é nova a idea de que o traballo profesional moderno ten unha tintura *ascética*. Que a limitación ao traballo especializado, coa renuncia ao multifacetismo fáustico do xénero humano, ao que aquel condiciona, no mundo actual é un presuposto por excelencia da acción eficaz: que, por tanto, “acto” e “renuncia” se condicionan hoxe reciprocamente de modo inevitable é o motivo ascético fundamental do estilo de vida burgués –sempre que este queira ser estilo e non o contrario–, que tamén *Goethe*, no cume da súa sabiduría da vida, xa nos quería transmitir nos “Wanderjahren” e polo fin da vida que lle deu ao seu Fausto<sup>378</sup>. Este coñecemento significaba para el un adeus resignado a

---

<sup>377</sup> [311] Noutro contexto veremos que tamén os elementos constitutivos, aquí aínda non reconducidos ás raíces relixiosas, en concreto a frase: “honesty is the best policy” e os comentarios sobre o crédito, son de orixe puritana.

<sup>378</sup> [312] Moi ben analizados no *Goethe* de Bielschowsky (t. II, cap. 18). Tamén Windelband (*Geschichte der neueren Philosophie*, t. II) expresa unha idea semellante sobre o desenvolvemento do “cosmos” científico.

unha humanidade plena e fermosa que no decurso da nosa evolución se vai repetir tan raramente coma a época do máximo florecemento de Atenas na Antigüidade. O puritano quería ser un home profesional; nós *temos* que selo. Efectivamente, o ascetismo, cando foi transferido da cela monacal á vida profesional e iniciou o seu dominio da moralidade intramundana, contribuíu á formación daquel poderoso cosmos do ordenamento económico ligado aos presupostos da produción mecánica-maquinal que hoxe determina, ou posiblemente determinará, cunha presión esmagadora o estilo de vida de todos os individuos que nacen no interior desta maquinaria –non só dos directamente activos na economía– até que o derradeiro quintal de combustible fósil se consuma. Segundo a concepción de Baxter, a preocupación polos bens exteriores debería pousar sobre os ombreiros dos seus santos só coma “un abrigo lixeiro que se pode deixar caer en calquera intre”<sup>379</sup>. Mais o destino quixo que o abrigo se volve-se unha caixa<sup>380</sup> dura coma o aceiro. Ao se propoñer o ascetismo a tarefa de modificar o mundo e actuar eficazmente sobre o mesmo, os bens exteriores deste mundo adquiriron un poder crecente e finalmente irresistible sobre os homes dun xeito sen precedente na historia. O seu espírito está hoxe fuxido do seu receptáculo –quen sabe se definitivamente? –. En calquera caso o capitalismo triunfante xa non precisa este apoio desde que pousa sobre un fundamento mecánico. Tamén o optimista ánimo da súa gargallante herdeira, a Ilustración, parece atoparse nun definitivo estado de esvaecemento e a idea de “deber profesional” deambula pola nosa vida como un ente fantasmal feito de contidos de fe relixiosa doutros tempos. Onde o “cumprimento da profesión” non pode ser posto directamene en relación cos máis elevados valores culturais espirituais –ou onde, ao contra-

---

<sup>379</sup> [313] *Saints'Everlasting Rest*, cap. XII.

<sup>380</sup> Tentamos aquí achegarnos ao sentido da expresión de Max Weber, aínda recoñecendo as vir tudes da tradución –convertida xa nun “topos”– que Talcott Parsons publicou en 1930 (“The protestant Ethic and the Spirit of Capitalism”) cando traduce “iron cage” (gaiola de ferro), expresión sen dúbida atinada para o mundo anglo-americano do seu tempo. [NdoT].

rio, se ten que sentir no plano subxectivo como un imperativo económico— o individuo renuncia hoxe case sempre á súa interpretación. No escenario do seu máis grande desencadeamento, os Estados Unidos de América, o afán de lucro, despois do seu sentido metafísico, tende hoxe a asociarse con paixóns agnósticas que en non raras ocasións lle confiren o carácter dun deporte<sup>381</sup>. Ninguén sabe aínda quen vivirá no futuro naquela caixa nin se ao remate deste enorme proceso evolutivo estarán profetas dun tipo completamente novo ou se producirá un poderoso renacemento de pensamentos e ideais antigos ou ben, por contra —no caso de que ningunha das propostas se chegue a realizar—, haberá unha petrificación “chinesa” adornada cunha especie de auto-bombo compulsivo. Sería entón cando se podería facer realidade para os “derradeiros homes” deste proceso cultural aquel dito: “homes especialistas sen espírito, homes hedonistas sen corazón, esta nulidade figúrase ter logrado un nivel de humanidade nunca antes acadado”.

Mais deste xeito entramos no terreo dos xuízos de valor e de fe, cos que non debe ser lastrada esta exposición de carácter puramente histórico. O noso obxectivo consiste agora máis ben en amosar a significación —apenas rozada no bosquexo que antecede— do racionalismo ascético tamén para o contido da ética económica social, é dicir, para o modo de organización das funcións das comunidades sociais, desde o conventículo ata o Estado. Inmediatamente despois é preciso analizar a súa relación co racionalismo humanista e os seus ideais de vida e influxos culturais e asemade a súa relación co desenvolvemento do empirismo filosófico e científico, co desenvolvemento

---

<sup>381</sup> [314] ¿Non se podería xubilar o vello cos seus 75.000 \$ anuais de renda? —Non! A fachada da tenda ten que ser ampliada ata os 400 pés de longo. Por qué? “That beats everithing”, di el. Ao serán, cando muller e fillas están lendo xuntas, el sinte soidades da cama; os domingos cada cinco minutos bota unha ollada ao reloxo, mirando canto falta para que remate o día. Que vida tan errada! Así resumía o xenro (inmigrado) do principal comerciante de tecidos (de orixe alemá) dunha cidade da conca do Ohio o seu xuízo sobre este último, un xuízo que, pola súa parte, ao “vello” lle tería parecido completamente inconcibible, ademais dun síntoma da carencia da enerxía alemá.

técnico e cos bens culturais espirituais. Só entón, finalmente, será posible seguir a evolución histórica do ascetismo intramundano desde os seus inicios medievais e tamén estudar *historicamente* a súa disolución no puro utilitarismo ao longo de cada un dos territorios nos que se expandeu. Só de aquí pode xurdir a significación cultural do protestantismo ascético en relación con outros elementos configuradores da cultura moderna. Mais, xa que logo, entón tamén ten que saír á luz o modo no que o ascetismo protestante, pola súa parte, foi influído na súa evolución e nas súas características particulares polo conxunto dos condicionamentos culturais sociais, e en especial tamén dos *económicos*. Pois, aínda que o home moderno –por moita boa vontade que lle poña– non adoita estar en condicións de representarse na súa *verdadeira* grandeza a significación que os contidos relixiosos da conciencia tiveron para a conduta vital, para a “cultura” e para os “caracteres dos pobos”, con todo, non pode naturalmente ser a súa intención poñer no lugar dunha interpretación “materialista” outra interpretación, causal da cultura e da historia espiritualista e non menos unilateral. *Ambas as dúas son igualmente posibles*<sup>382</sup>, mais con calquera delas sérvese tamén pouco por igual á verdade histórica se o que se pretende non é que sexan *traballo previo*, senón *conclusión* da investigación.

---

<sup>382</sup> [315] O esbozo que temos diante propúxose considerar só as relacións nas que o efecto real dos contidos relixiosos conscientes sobre a vida cultural “material” está verdadeiramente fóra de dúbida. Por outra banda, tería sido algo doado proseguir ata concluír nunha “construción” formal que *deducise* lxicamente a partir do protestantismo todo canto a cultura moderna ten de “característico”. Mais algo así déixaselle preferentemene a aquel tipo de diletantes que cren na “uniformidade” da “psique social” e na súa reducibilidade a *unha* fórmula. Finalmente, obsérvase aínda que o período da evolución do capitalismo que precedeu ao desenvolvemento que nós consideramos estivo condicionado *en todas partes* por influencias cristianas, tanto inhibitoras como *impulsoras*. De que clase eran estas influencias é materia dun futuro capítulo. Por outra parte, non é seguro que, en consideración dos obxectivos que se propuxo esta revista, se poidan tratar dentro deste marco algúns dos restantes problemas arriba esbozados. Aínda sí, eu non estou moito pola idea de escribir libros voluminosos que terían que ser feitos apoiándose en tan importante medida, como sería aquí o caso, en traballos (teolóxicos e históricos) alleos.





## CRONOLOXÍA TABULAR

- 1182 Nace en Asís (Umbria) San Francisco.
- 1210 Nace Berthold de Ratisbona.
- 1221 Nace Bonaventura en Bagnoregio (Lacio).
- 1224 Nace Tomé de Aquino (Roccasecca/Italia).
- 1226 Morte de Francisco de Asís.
- 1260 Contra este ano nace o *meister* Eckhart en Gotha (Alemaña).
- 1272 Morte de Berthold de Ratisbona.
- 1274 Morte de Tomé de Aquino en Fossanova (Lacio).  
Morte de Bonaventura de Bagnoregio (Lyon).
- 1300 Nace en Estrasburgo Johannes Tauler.
- 1327 Morte en Colonia de *meister* Eckhart.
- 1361 Morte de Johannes Tauler en Estrasburgo.
- 1379 Nace Tomé de Kempis en Kempen (Alemaña).
- 1389 Nace Antonio Perozzi (Antonino de Florencia).
- 1459 Morte en Florencia de Antonino de Florencia.
- 1466 Nace en Rotterdam Gerhard Gerhards “Erasmus de Rotterdam”.
- 1469 Nace Jakob Fugger en Augsburgo.
- 1470 Editio princeps da *Imitatio Christi* (escrita entre 1390 e 1440).
- 1471 Morte de Tomé de Kempis en Zwolle (Holanda).
- 1483 Nace M. Lutero en Eisleben (Alemaña).
- 1484 Nace H. Zwingli.
- 1489 Nace Kaspar von Schwenkfeld en Ossig/Leignitz (Alemaña).
- 1491 Nace Ignacio de Loiola.  
Nace Martin Bucer en Schlettstadt/Alsacia.

- 1492 Colón e Castela chegan a América.
- 1496 Nace Menno Simon en Witmarsum/Westfr. (Holanda).
- 1497 G. Cabotto acada a costa de Terranova.  
Nace Ph. Melancton en Bretten/Baden (Alemaña).
- 1499 Nace Johannes de Lasco en Łask (Polonia).
- 1505 Nace John Knox en Haddington (Escocia).
- 1509 Nace X. Calvino [Jean Calvin] en Noyon (Francia).
- 1510 Nace Renata d'Este en Blois (Francia).
- 1517 Lutero publica as súas teses en Wittenberg.
- 1519 Nace Théodore de Bèze en Vézelay.  
Carlos V é elixido emperador do Sacro Romano Imperio.
- 1520 *Von der Freiheit eines Christenmenschen* de M. Lutero.
- 1521 Dieta de Worms.
- 1523 Zúric inicia a adopción da reforma de Zwingli.
- 1525 Guerras dos campesiños en Alemaña.
- 1530 Dieta e Confesión de Augsburgo.
- 1531 Morte de H. Zwingli en Kappel (Suíza).
- 1533 Clemente VII excomunga a Henrique VIII de Inglaterra.
- 1534 “Acta de Sumisión”: o rei é cabeza única e suprema da Igrexa de Inglaterra.
- 1535 Morte de Tomás Moro na Torre de Londres.
- 1536 *Christianae religionis Institutio* de X. Calvino.  
Morre en Basilea Erasmo de Rotterdam.
- 1539 *Fondamentboek* de Menno Simons.  
*Von Konzilien und Kirchen* de M. Lutero.  
Nace Fausto Paolo Sozzini en Siena (Italia).
- 1546 Morre en Eisleben (Alemaña) M. Lutero.
- 1540 Fundación da Sociedade de Xesús en Roma.
- 1545 Inicio do Concilio de Trento.
- 1546 Morte de M. Lucero en Eisleben (Alemaña).

- 1547 Nace J. Oldenbarneveldt en Amersfoort (Holanda).
- 1547 Morte de Henrique VIII de Inglaterra en Westminster.
- 1550 *De regno Christi* de Martin Bucer.
- 1551 Morte de Martin Bucer en Cambridge.
- 1554 Nace Richard Hooker en Heavytree/Exeter (Inglaterra)
- 1555 Paz de Augsburgo “Cuius regio eius religio”.
- 1556 Morte de Ignacio de Loiola en Roma.  
Morte en Londres de Th. Cranmer, primeiro arcebispo protestante de Canterbury.
- 1558 Elizabeth I de Inglaterra sobe ao trono.  
Morte de Johannes de Lasco.  
Morte de Ph. Melanchton en Wittemberg.  
É proclamada a “Scots Confession”.  
Morte de J. de Lasco en Pinczów (Polonia).  
Nace Jacob Armensen en Oudewater/Yssel (Holanda).  
Batalla de Edimburgo.
- 1561 Morte de Kaspar von Schwenkfeld.  
Morte de Menno Simona en Witmarsum/Westfr. (Holanda).
- 1562 Morte de Lelio Sozzini.  
Inicio das guerras de relixión en Francia (1562-1598).
- 1563 Conclusión do Concilio de Trento.
- 1564 Morte de Calvino en Xenebra.  
Nace en Pisa Galileo Galilei.
- 1565 Nace Lewis Bailey en Carmarthen (Gales).
- 1572 Noite de San Bertomeu. Matanza de hugonotes en Francia.  
Morte de John Knox en Edimburgo.
- 1574 Morre Renata d’Este en Montargis (Francia).
- 1582 Nace Johannes Gerhard en Quedlinburg (Alemaña).
- 1584 Mauricio de Nassau/Oranxe “stathouder” de Holanda.
- 1585 Nace Cornelius Jansen en Acqoui (Holanda).  
Edicto de Fontainebleau.

- 1588 A Armada española fracasa contra Inglaterra.
- 1589 Nace Gisbert Voët en Exuden (Holanda).  
Rematan as guerras de relixión en Francia.
- 1596 Nace R. Descartes en La Haye (Francia).
- 1589 Edicto de Nantes. Liberdade relixiosa para os hugonotes.  
Nace O. Cromwell en Huntingdon (Inglaterra).  
Nace Hanserd Knollys.
- 1593 *Politie* de Richard Hooker.
- 1596 Nace R. Descartes en La Haye (Francia).
- 1600 Morte de Richard Hooker en Bishopsbourne (Inglaterra).
- 1602 Nace en Oxford William Chillingworth.
- 1603 Morte de Elizabeth I de Inglaterra.
- 1604 Morte de Fausto P. Sozzini en Luslawice (Polonia).
- 1605 Morte de Théodore de Bèze en Xenebra.
- 1606 Nace Rembrandt en Leiden (Holanda).
- 1607 Nace Paul Gerhardt en Gräfenhaingen (Alemaña).
- 1608 Nace J. Milton en Londres.
- 1609 Morte de Jakob Armesen en Leiden.
- 1610 Johannes Gerhard inicia a publicación dos seus *Loci theologici*.  
Nace Jean Labadie en Bourg/Aquitania (Francia).
- 1615 Nace Richard Baxter en Rowron (Inglaterra).
- 1617 Inicio do Sínodo de Dordrecht.  
Nace Johannes Hoornbeek en Haarlem (Holanda).
- 1618 Inicio da guerra dos trinta anos.  
Nace Pieter de la Cour en Leiden.
- 1619 Nace J.-Baptiste Colbert en Reims  
Morte de J. Oldenbarneveldt na Haia.
- 1620 Os “Pilgrim Fathers” puritanos acadan América no Mayflower.
- 1620 Nace Federico Guillerme de Prusia en Berlín.

- 1624 Nace George Fox en Fenny Drayton/Leicester.  
(Inglaterra).
- 1625 Morte de Mauricio de Nassau/Oranxe.
- 1628 Nace John Bunyan en Elstow (Inglaterra).
- 1631 Morte de Lewis Bailey en Bangor (Gales).
- 1635 Nace Philipp J. Spener en Rapoltsweiler (Alsacia).
- 1637 *Discours de la méthode* de R. Descartes.  
Morte de Johannes Gerhard en Jena (Alemaña).
- 1638 Morte de C. Cansen en Ypres (Bélxica).
- 1642 Inicio da guerra civil en Inglaterra.  
Morte de Galileo Galilei en Arcetri/Florenzia.
- 1644 Nace William Penn en Londres.  
Morte de William Chillingworth en Chichester  
(Inglaterra).
- 1647 Confesión de Westminster
- 1648 Nace Robert Barclay en Gordonstoun (Escocia).  
Paz de Westfalia. Fin da guerra dos 30 anos.  
Paz da Haia. Independencia das Provincias  
Unidas dos Países Baixos.
- 1649 “Agreement of the People” (Inglaterra).
- 1649 Axusticiamento de Carlos I de Inglaterra.  
Proclamación da República en Inglaterra.
- 1650 *The Saint’s Everlasting Rest* de Richard Baxter.  
Batalla de Dunbar.  
Oliver Cromwell decláralles a Guerra aos Irlandeses.  
Morte de R. Descartes en Estocolmo.
- 1651 Fin da Guerra civil en Inglaterra.
- 1652 Creación da Sociedade dos Fillos da Luz (cuáqueros)  
por George Fox.
- 1658 Morte de Oliver Cromwell en Londres.
- 1658 Declaración do pazo Savoy (Londres)
- 1660 “Paradise lost” de John Milton.  
Restauración monárquica en Inglaterra. Carlos II.  
Posible inicio redacción do *Hudibras* de Samuel Butler.

- 1663 Nace August H. Francke en Lübeck (Alemaña).
- 1666 Morte de Johannes Hoornbeek en Leiden.
- 1669 Morte de Rembrandt en Ámsterdam.
- 1670 Spener crea os “Collegia pietatis”.
- 1672 Nace Guillermo de Oranxe en Delft (Holanda).
- 1672 Morte en Altona (Alemaña) de Jean Labadie.
- 1674 Morte de J. Milton en Londres.
- 1676 Morte de G. Voët en Leiden (Holanda).  
Morte de Paul Gerhardt en Lübben (Alemaña).
- 1678 John Bunyan publica a primeira parte do seu *Pilgrim’s Progress*.
- 1681 Acta de Tolerancia do Parlamento británico (*Act of Toleration*).
- 1683 Morte de J.- B. Colbert en París.
- 1684 Aparece a segunda parte do *Pilgrim’s Progress* de John Bunyan.
- 1685 Revocación do edicto de Nantes.  
Morte de Pieter de la Cour en Leiden.
- 1688 Morte de Federico Guillerme de Prusia en Potsdam.  
Morte de John Bunyan en Londres  
The «Glorious Revolution»
- 1689 Bill of Rights de Inglaterra.  
Confesión de Londres (baptista).  
Nace Montesquieu en La Brede (Francia).
- 1690 Morte de Robert Barclay en Ury/Aberdeen (Escocia).
- 1691 Morte de Richard Baxter en Londres.  
Morte de George Fox en Londres.  
Morte de Hanserd Knollys en Londres.
- 1696 Nace en Marianella (Italia) Alfonso M. de Liguori
- 1700 Nace Nikolaus Graf von Zinzendorf
- 1701 Morte de Selena Hastings en Londres

- 1703 Nacemento de John Wesley en Epworth/Linc.  
(Inglaterra)
- 1705 Morte de Philipp J. Spener en Berlín
- 1706 Nacemento de Benjamin Franklin
- 1707 Nace Selena Hastings, Lady Huntington en Staunton  
Harold (Inglaterra).
- 1708 É fundada a comunidade dos “tunker” en Alemaña.
- 1712 Nace J.-J. Rousseau en Xenebra.
- 1714 Nace George Whitefield en Gloucester (Inglaterra).
- 1718 Morte de William Penn en Ruscombe/Berks.  
(Inglaterra).
- 1722 N. von Zinzendorf funda a colonia de Herrnhut/Saxonia.
- 1723 Nace Adam Smith en Kirkcaldy (Escocia).
- 1724 Nace en Königsberg Immanuel Kant.
- 1727 Morte de A. H. Francke en Halle/Saale (Alemaña).  
N. von Zinzendorf funda en Herrnhut a Colonia dos  
Irmáns.
- 1727 Morte de August H. Francke en Halle/Saale.
- 1729 Fundación da Holy Church (John Wesley e o.) en  
Oxford.
- 1740 Nace Johann Wolfgang von Goethe (Frankfurt am Main).
- 1748 *L'Esprit des Lois* de Charles de Montesquieu.
- 1755 Morte de Charles de Montesquieu en París.
- 1760 Morte de Nikolaus Graf von Zinzendorf en Herrnhut  
(Saxonia, Alemaña).
- 1770 Morte de George Whitefield en Newburysport/ Mass.  
(EUA).
- 1774 Congreso de Filadelfia.
- 1776 Sinatura Acta de Independencia dos EUA.  
Declaración de dereitos de Virxinia de G. Mason.  
*An Inquiry in the Nature and Causes of the Wealth of  
Nations* de Adam Smith.

- 1778 *Le contrat social* de J.-J. Rousseau.
- 1783 Paz de Versalles. Inglaterra reconece aos EUA.
- 1784 John Wesley deslígase da Igrexa de Inglaterra.
- 1787 Morte de Alfonso M. de Liguori en Nocera (Italia).
- 1790 Morte de Adam Smith en Edimburgo.  
Morte de Benjamin Franklin en Filadelfia.
- 1791 Morte de John Wesley en Londres.  
O “Bill of Rights”, primeira enmenda da constitución dos EUA.
- 1795 Recoñecemento oficial dos arminianos.
- 1799 Nacemento de Ignaz von Döllinger en Bamberg (Alemaña).
- 1804 Morte de Immanuel Kant en Königsberg.
- 1830 Joseph Smith funda a Igrexa dos Mormóns.
- 1832 Morte de J. W. Goethe en Weimar (Alemaña).
- 1890 Morte de Ignaz von Döllinger en Munich.



## ÍNDICE ANALÍTICO

- Abellán, J. 16  
Academia Genevensis 64  
Acción 199  
Acordos de Clonmacnoise 104  
Acreditación 107s, 132, 135, 143, 155s, 159s, 66, 175, 178s,  
193, 205, 212  
Acta de tolerancia 114  
Actividade intramundana 106, 175  
Adam, C. 145  
Adams, Th. 130, 149s, 192, 196, 206, 208s, 215, 226  
Afán de ganancia 82  
- de lucro 108  
Afastamento de Deus 129, 162, 187  
Afastamento do mundo 57, 59, 139, 184, 188, 191  
Afinidade interior 25, 59, 65  
Afinidades electivas 116  
Aforro 222  
Africa do Sur 60  
Agostiño, San 108, 110, 125, 142  
Agricultura 223  
Aland, V. K. 164  
Alberdi, L. B. 16  
Alberto Magno 101  
Alemaña 51, 56s, 59, 62, 76, 85, 88, 116, 122, 122, 133,  
136, 149, 164, 165  
Alén, o 119, 135, 174, 194, 197, 227  
Alexandria de Exipto 96  
Alfonso d'Este 151  
Alfonso Maria de Liguori, San 132  
Almaraz, J. 12  
Alsacia 59

Alto Rin 186  
América 117, 120, 154, 177  
- do Norte 62, 114  
Amisibilidade da graza 179  
v. *gratia amissibilis*  
Amor ao próximo 133s, 204  
Ámsterdam 134, 160, 216s  
Anabaptismo 182, 191  
Ancián 170  
Anglicanismo 118  
v. Igrexa de Inglaterra  
Antiaristocratismo 18  
Antinomismo 179  
Antonino de Florencia 91, 104  
Apropiación da obra de Cristo 184  
Aristocracia 207  
- intelectual 201  
- dos santos 160, 169  
Aristocratismo da graza 169  
Aristóteles 101  
Armensen, J. 84, 122  
Arminianismo 84, 117, 123, 142  
Arminius v. Armensen  
Arnold, S. G. 222  
Arte 215s  
Ascetismo 28, 38, 146-149, 152, 158-160, 162, 170, 173,  
182, 185, 188-192, 196-198, 207, 211, 213s, 218-222,  
224, 227-229, 231  
- racional 120  
- protestante 181, 185, 231  
- puritano 228  
- sexual 200  
Asemblea Nacional de Frankfurt 169  
Atenas 229

Attritio 169  
*Auri sacra fames* 36, 75s, 90  
 Autocontrol 142, 146s, 152  
 Autodisciplina 31, 110  
 Autoridade 185  
 Autoritarismo 161  
 Avaliação ética 146  
 Aymon, 61  
 Azar 171

Bacon, F. 172  
 Baden 52, 54s  
 Baden-Württemberg 63  
 Bailey, L. 130, 138, 141, 144, 151, 160, 165s, 196, 208-210  
 Baird 121  
 Baist, G. 96  
 Baixo Rin 160  
 Baltimore, lord 161  
 Baptismo 114, 117s, 154, 157, 173, 181, 183, 187, 189s,  
 192s, 195, 218  
 Barclay, R. 103, 183, 186-190, 193, 196, 217, 220  
 Barebone, P. 160  
 Basilea 64, 109  
 Bautismo 156, 186  
 Baviera 54s  
 Baxter, R. 113, 120, 130, 132s, 135, 138, 141, 144, 147,  
 152s, 166, 189, 195-204, 206, 207-212, 215, 217s, 220s,  
 223, 225-227, 229  
 Bayle, P. 172  
 Beardsley, J. 65  
 Becker, B. 169  
*Believers* 183  
 Below, G. 76  
 Ben común 204

Bendix, R. 30  
Benoit, J. D. 64  
Bernardinismo 159  
Bernardo de Clairvaux, San 149, 152, 159, 207  
Bernstein, E. 121, 186, 222  
Berthold de Ratisbona 98, 100  
Beruf 31, 95ss, 106  
    v. Profesión  
*Berufserfühlung* 31  
Bestimmtheit, religiöse 34  
Beza, Th. 136, 140  
Biblia 151s, 179, 186-188, 204, 209, 218  
Bibliocracia 151, 156, 185, 187  
Bieito, San 146  
Bielschowsky, A. 228  
Bill of Rights 25, 26  
Bindseil, E. 126  
Bishop's Stortford 60  
Boas obras 156, 188, 221  
Böhlau, H. 64  
Bonaventura, San 149, 159, 207  
Book of Sports 213  
Borgia, L. 151  
Brandemburgo 62  
Brassey 79  
Braun, J. B. 64  
Braune 97  
Brentano, L. J. 79  
Bretschneider, K. G. 120  
Brettschneider, C. G. 126  
Brubaker, R. 40  
Bryce, J. 146, 208  
Bucer, M. 136  
Bula *Unigenitus* 213

Bunyan, J. 131, 135, 141, 145, 153, 196, 212, 225  
Burckhardt, J. 130  
Burguesía 221, 223  
Busken-Huët, C. 216, 222  
Butler, S. 215

Caetano, T. 63  
*Calling* 202, 205s  
Calvinismo 24, 84, 107, 110s, 113, 117s, 121-123, 126, 131s,  
134s, 143s, 148, 151, 153, 158, 166, 168,170s,173-175,  
177, 181, 185, 189, 191, 216, 222  
Calvino, J. 26, 32, 61, 64, 97, 107, 113, 121s, 122, 126-128,  
131s, 136s, 139, 143,150s, 154, 159s, 167, 185,s, 197,  
210, 214, 226  
Calw 63  
Cambio de profesión 203, 205, 210  
Cambridge 111, 136  
Campbell, D. 121  
Canon da Biblia 209s  
Canons de Dordrecht 123, 159  
Capitalismo 82-84, 103, 110, 116, 175, 213s, 219, 226s,  
229, 231  
- serodio 22  
Carabaña, J. 12  
Carácter do pobo 112s, 120, 130, 195, 231  
Carisma da pobreza apostólica 173  
Carlos I de Inglaterra 113, 213  
Carlos II de Inglaterra 111, 217, 223  
Carlos V de Alemaña 97, 103  
Carlyle, Th. 54, 104, 121  
Casuística 207  
Catecismo 170, 196  
Catolicismo 56,111, 118, 146, 148, 152, 159, 182  
Certeza da graza 141s

*Certitudo salutis* 136, 139s, 160, 166, 176-178, 188  
Chicago 176  
Chillingworth, W. 157  
Charnock, St. 141s, 146, 152, 196  
China 134  
Christ Church 114  
Christoph de Württemberg 208  
Church of Brethren 190  
Cicerón, M. T. 96  
Ciencia política 17  
Ciencias empíricas 217  
Clase burguesa 207  
    v. burguesía  
Clases desposuídas 228  
Clemente XI 213  
Clero 194, 197  
Cobertura de necesidades 82s  
Cobiza das riquezas 60, 221  
Colbert, J.-B. 62  
Coligny, G. de 57  
*Collegia pietatis* 165  
Colonia 109  
Comerciantes 60  
Comfort 220  
Commonwealth of the Puritans 111  
*Communicatio idiomatum* 184  
*Communis providentia* 209  
    v. providencia  
Compromiso político 17  
Comunidade dos Irmãos 169s, 172s  
Conciencia 187  
Concilio 208s  
Concilio de Trento 208s  
Condicionamento de clase 198

Concupiscencia 200  
Conduta moral 119  
Confesión 168, 174  
Confesión de Augsburgo 97, 126, 169  
Confesión Escocesa 65  
Confesión Londinense 154  
Confesión de Westminster 123, 154  
Confessio Augustana v. Confesión de Augsburgo  
Confianza 130, 136  
    - perseverante 189  
Conformismo 182  
Congregacionalismo 12, 154  
Connecticut 53  
*Consilia*  
    - *apostolica* 173  
    - *evangelica* 148  
Constitución Tetrapolitana 136  
Consumo 219, 222, 224  
Contemplación 159, 198  
Control  
    - ascético 163  
    - metódico 194  
    - da vida do individuo 192  
Corpus Reformatorum 120  
Conventículo 158, 165, 171, 182, 230  
Conversión 71, 114, 141, 168, 180  
Coñecemento das obras de Deus 172  
Cornelius, C. 182, 184  
*Corpus Mysticum* 219  
Cramer, S. 190  
Cranmer, Th. 100  
Cristianización da existencia 153  
Cristina de Suecia 145  
Croen van Pristener 122

Cromwell, O. 103, 111, 113, 135, 147, 150s, 160s, 195, 216s  
Crosby, Th. 147  
Cuáqueros 57, 62, 114, 118, 161, 179, 181s, 186-191, 193,  
196, 209, 213s, 217, 220, 224  
Cultura dos sentidos 117, 215  
Cumprimento do deber 90  
Cunitz, E. 64

De la Cour, P. 79, 226  
De Lasco, J. 165  
Deber profesional 22, 73, 142, 229  
Declaración de dereitos  
- de Virxinia 26  
- do pazo Savoy  
*Decretum horribile* 127  
Defoe, D. 225  
Deissman, A. 99  
Democracia 111, 185  
- nacional 26  
Denifle, H. S. 98  
Dependencia nomolóxica 28  
Dereito natural 97  
v. *lex naturae*  
Dereito fundamental 165  
Dereitos  
- humanos 24s  
- do individuo 165  
Desamor egoísta 102  
Descartes, R. 65, 145, 173  
Desencantamento 32, 38  
Designio divino 108, 126, 128  
Determinación relixiosa 34  
*Deus absconditus* 126  
Diáspora 61



Dexter, H. M. 121, 217  
Día de San Bertomeu, 195  
Diario relixioso 152, 153  
Dieta de Augsburgo 97, 136  
Dieterich, K. 95  
Diferenza 113  
Diñeiro de conciencia 92  
Dionisio de Halicarnaso 99  
Dippel, J. K. 171  
Directeur de l'âme 152  
Disciplina 137, 147, 201, 224  
- eclesiástica 192, 222, 228  
Discípulos elixidos 173  
Disfrute 218  
- do presente 174  
- da riqueza 197  
- da santidad 162  
Disidentes 157  
Divina Comedia 111  
Divinización das criaturas 161, 185, 215  
División do traballo 102  
Dixon, K. 40  
Dogma 179  
Döllinger, I. von 132  
Dordrecht 65  
Dowden, E. 195, 211, 217, 225  
Doyle, J. A. 121, 222  
Dunbar 103  
Dupin de St. André, M. 61  
Duplo decreto 195  
  
*Ecclesia militans* 123, 148, 214  
Ecclesiola dos convertidos 162  
Eck, J. 63, 99

Eclesiástico (Biblia) 209s  
Economía tradicional 86  
Eckhart, M. 109  
Edicto  
- de Nantes 57  
- de Fontainebleau 57  
Edimburgo 65  
Eduardo VI de Inglaterra 136  
Educación 173  
- política 19  
- religiosa 81s  
- e mentalidade 56, 147  
Eger, K. 100, 105  
Eibach, R. 125  
Elizabeth I de Inglaterra 65, 182  
Elsperger, C. S. T. 102, 108  
Emoción metodista 180  
Empirismo 230  
Empresario 89, 227, 228  
Enders, E. L. 64  
English Hebraism 211  
Ensino medio-superior (Alemania) 54s  
*Entzauberung der Welt* 32  
v. desencantamento  
Episcopalianos 179  
Erasmus de Rotterdam 110, 165  
Ercole d'Este 151  
Erotismo 216  
Escocia 53, 65, 123  
Escola de Frankfurt 39  
Escolástica 214  
Escravidade da lei 151  
Escritura 157, 187, 211  
Especialización 204

Espírito Santo 186-189  
Espírito  
- ascético 223  
- capitalista 74, 83s, 88s, 93s, 191, 219, 227s  
- do capitalismo 67, 70, 83s, 87, 90, 221, 228  
- do traballo 63, 84  
Estado de graza 137s, 188, 193, 201, 208, 227  
Estados Renanos 55  
Estados Unidos de América (EUA) 69, 89, 117, 123, 154,  
181, 230  
Estamento medio 207  
Estilo de vida burgués 228  
Estocolmo 145  
Estoicismo 96  
Estrasburgo 64, 109  
Estruch, J. 13  
Ética  
- ascética 196  
- cuáquera 205, 209  
- profesional 109, 173, 193, 225  
- protestante 113, 172  
Eticidade 19, 33  
Evanston 176  
Exidio, San 185  
Éxito no traballo 167  
Expectativa escatolóxica 105  
Expiación 159, 166, 168  
Explotación económica 227  
Expresión legislativa dos dereitos 25  
*Extra Ecclesiam nulla salus* 129, 160, 187  
Exulantes 165  
Eucaristía 186  
Eudemonismo 72, 171

Familistas 208  
Farel, G. 64  
Fealdade 215  
Federico Guillermo I de Prusia 62, 176  
Feinen 145  
Felicidade 197  
Felipe II de España 103  
Fenómeno de masas 77  
Fernando I de Austria 103  
Ferrara 151  
Festus, praetor 204  
Feudalismo 223  
Fidelidade á profesión 172, 190, 200  
*Fides*  
- *efficax* 140s  
- *implícita* 173, 215  
Fillo do mundo 158  
Filosofía  
- aristotélica 172  
- racional 94  
Fin absoluto 80, 91, 114, 200  
Finalidade 108  
Firth, C. H. 121, 147  
Flandres 85  
Fleischütz, T. von 98  
Florencia 91s  
Formalismo ético 192  
Forza impulsora espiritual 83  
Foster, B. 164  
Fox, G. 114, 181, 186, 188, 205  
Francia 57, 59, 62, 123, 136, 151s, 228  
Francisco de Asís, San 60, 148, 185  
Franck, S. 125  
Francke, A. H. 164, 167, 176, 181  
Frankfurt/Main 65

Franklin, B. 16, 36, 69-76, 83, 90-93, 103, 135, 191, 198,  
200s, 228  
Freytag, Gustav 159  
Frisia Oriental 165  
Froitos 203  
Froude, 131  
Fruins, R. 121  
Fugger, A. 103  
Fugger, J. 70, 103

Gaiola de ferro 229  
Galilei, G. 111  
Galizia 56s  
Ganancia 91, 206, 227  
Gardiner, S. R. 104, 213  
Gartner, 121  
*Gemeinwille* 25  
*General baptists* 181, 186  
Gerhard, J. 139  
Gerhardt, Paul 112  
Gil Villegas, F. 14, 16  
Gladstone, W. E. 161  
Glasgow 204  
Gloria de Deus 133s, 141, 150, 160, 166, 183, 197, 204, 216,  
218  
Goldman, H. 31, 33  
Gomar, F. 65, 122  
Gomarius v. Gomar  
Goethe, J. W. 35, 142, 192, 198, 228  
González León, R. 33  
Goodwin, J. 168  
Gothein, E. 61  
Gozo  
- da santidade 171  
- da vida 214, 217

Graf, F. W. 23  
*Gratia amissibilis* 126, 155  
Grecia 72  
Gröber, A. 161

Guerra

- civil inglesa 113
- hugonota
- da independencia (EUA)
- de Kappel

Guillerme o Conquistador 113  
Guillerme I de Oranxe 122, 160

Habermas, J. 30, 39s  
Halle 120, 164  
Hals, F. 216  
Hamburgo 84  
Hammer, M. 218  
Harnack, A. von 199  
Hastings, S. 154  
Heidegger, J. H. 137  
Heidelberg 98, 99  
Hellpach, W. 163, 180  
Hennis, W. 17  
Henrique IV de Francia 57  
Henry, M. 153, 196, 198  
Heppe, H. 127, 137, 168  
Herexía 61, 151, 160s, 165, 182  
Herrenhuterismo 179, 181  
Hertling, G. F. 51  
Hexemonía política 19  
High Life 180  
Hill, Chr. 13  
Hinneberg, P. 120

Histerismo 159, 162, 189  
Hoffmann, H. E. von 183  
Holanda 57, 84, 114, 117, 123, 145, 164, 187s, 215, 222  
Holtzmann, H. 139  
Holy Church 114  
Home  
    - precapitalista 90  
    - económico moderno 224s  
*Homo oeconomicus* 19  
Honestidade piadosa 206  
Hönig, F. 104  
Hoennicke, G.  
Hooker, R. 157  
Hoops, 97  
Hoornebeek, J. 128, 130, 138, 142s, 196, 209, 226  
Howe, J. 196  
Howes, 150  
Hughes, M. Y. 111  
Hugonotes 57, 61s  
Hundeshagen, K. B. 135, 178  
Hungria 54s  
Huntington, lady  
    v. Hastings, S.  
Husismo 118  
Idolatria 213, 217, 220  
Idolización das criaturas 133  
Ignacio de Loiola, San 146  
Ignorancia 112  
Igrexa  
    - anglicana 117s  
    - de Escocia 123  
    - de Inglaterra 123, 154  
    - invisible dos santos 161, 187  
    - nacional, 132

- veterocatólica 132
- igrexa visible 183
- Illamento
  - interior 131, 133
  - do mundo, 163
- Ilustración 88, 161, 181, 229
- Imitación de Cristo 148
- Indiferenza 8
  - ilustrada 160
  - paulina 107
- Independentes 118, 160
- Indeterminabilidade 179
- Individualismo 33, 129s
- Indulgencia 148
- Inglaterra 53, 57, 60, 62, 65, 82, 94, 114, 117, 121, 136, 154, 160, 182, 187s, 212, 215, 223
- Inocencia infantil 170
- Intervencionismo do Estado 18
- Invisibilidade de Deus 153
- Irlanda 104
- Irmáns Moravos 114, 118, 164, 170, 177
- Ironsides 147
- Irracionalidade 89
- Irving, W. 198, 217
- Italia 76, 151
- Jacoby, L. S. 176
  
- Jaffé, E. 12
- James, M. 154
- James, W. 143
- Janeway, J. 196
- Jansen, C. 65, 213
- Jellinek 17, 24 26s, 36, 161



Jülicher, A. 105  
Jüngst, J. F. 176

Kalinowski, I. 14  
Kampschulte, F. W. 121  
Kautsky, K. 191  
Keats 179  
Keller, G. 131  
Kidderminster 175, 206  
Kierkegaard, S. 164  
Knapp, A. 169  
Knollys, H. 154  
Knox, J. 64s  
Kolde, Th. 97, 176  
Köstlin, K. 126  
Kürnberger, F. 69, 70

Labadie, J. 149, 158s, 163  
Lafayette, M.J.P.Y.R.G. 26  
Laing, D. 65  
Lamprecht, K. 162s, 171  
Latitudinarismo 157  
Law, W. 227  
*Lebensführung* 31, 34, 38  
Leticia mundana 112  
Legalidade 212  
Legaz Lacambra, L. 12  
Lehmann, H. 14, 17, 34  
Lei 178s, 192  
Leiden 65  
Leipzig 164  
Lenau, N. 70  
Leonora d'Este 151  
Leslie, D. 103

Levellers 113  
*Lex naturae* 101s, 106-108, 120, 134, 187, 211  
Liberación do poder do pecado 179  
Liberdade 161  
- de opinión 111  
- recoñecida 26  
- relixiosa 25, 113  
- da vontade  
Libertinaxe 147  
Liverpool 84  
Lobstein, P. 139  
Lodensteyn, J. 159  
Londres 156, 164s  
Loofs, F. 178, 179  
Löscher, V. E. 167  
Lucro 82, 104-106, 190, 192, 206, 208, 218, 227s  
Luís XII de Francia 151,  
Luís XIV de Francia 62, 213  
Lutero, M. 31, 51, 63s, 95-110, 112, 114, 122, 126s, 133,  
137-139, 149, 151, 154, 156s, 168, 170, 179, 186, 190,  
203, 205, 209  
Luthard, C. E. 105  
Luxo 207, 219, 220  
Luz interior 187s  
  
Macaulay, Th. 121, 125 131  
Machiavelli, N. 132  
Malgasto de tempo 197  
Maine 53  
Manchester 84  
Mann, Th. 31  
Mantegna, A. 217  
Marcks, E. 121  
Marshall 17, 40

Maryland 62, 161  
Marx, K. 11, 20, 23, 27  
Massachusetts 53, 74  
Masson, D. 121, 125  
Materialismo vulgar, 28s  
Matrimonio 200  
Maurenbrecher, M. 101s  
Mauricio de Oranien 122, 147  
Maximiliano I de Austria 103  
Meissner, B. 139  
Melanchton, Ph. 63, 97, 120, 126, 135, 155s, 159, 168  
Mennonitas 62, 114, 181, 186, 191, 206  
Mentalidade intramundana 105  
Mercantilismo 160, 206, 223  
Merx, A. 98s  
Metodismo 114, 117s, 145, 154, 164, 171, 176-181, 188  
Migrantes 61s  
Milton, J. 111, 125, 135, 207  
Mirbt, C. 159  
Misión 176s  
Modernización 39  
Modo de vida ascético 194, 214  
Möhler, J. A. 151  
Monacato 182, 224  
Montargis 151  
Montesquieu, barón de 65  
Moral natural 156  
Moralidade  
- intramundana 100, 148, 229  
- metódica 155s  
- natural 101  
- puritana 153  
Mortificación da carne 182, 200  
Mormóns 201

Motley, J. L. 121  
Muller, K. 122s, 182, 184  
Münster 182, 189  
Münzer, Th. 107  
Murray, 100

Naber, J. C. 121  
Nápoles 101  
Navarro, J. 13, 14  
Naturalismo, 157  
Neal, D. 147  
Necesidade  
- pessoal 82  
- tradicional 83  
Neumann, C. 215, 218  
New Hampshire 53  
New Jersey 188  
Nicolai, Ph. 139  
Niklaes, H. 208  
Noite de San Bertomeu 57  
Normandos 113  
Nova Inglaterra 53, 57, 62, 75, 160, 215, 222  
Nova York 181  
Nulidade da criatura 158

Obediencia 108s, 141  
Obras 143s  
Offenbacher, M. 51 s, 55s, 58  
Obarneveldt, J. van 122  
Ohio 230  
Olevian, C. 129, 137  
Orde 147  
Orde do Temple 157  
Orde Terceira 148

Owen, J. 151  
Oxford 151, 154, 157, 165

Palabra de Deus 186  
Países Baixos 53, 60, 62, 121, 159, 165, 188, 222  
París 64, 101, 145  
Parlamento Largo 104  
Parlamento dos Santos 160  
Parsons, Talcott 13, 39, 229  
*Particular baptists* 181  
Particularismo da graza 154  
Patterson, V.F.A. 111  
Paulo, apóstolo 102, 105, 110, 199, 201  
Pecado 147, 188  
Penitencia 155, 169  
Pensilvania 93, 161, 224  
Penn, W. 188  
Pequenos burgueses 214, 216  
Perdón dos pecados 174  
Perfección cristiá 166, 177, 180, 188  
Perozzi, Antonio v. Antonino de Florencia  
*Perseverantia* 170  
Pierson, A. T. 121  
Pietismo 63, 117s, 137, 149, 158-165, 165, 167s, 171,  
174-177, 180, 198, 200, 227  
Pietismo  
- alemán 173, 190, 210  
- reformado 187  
Pio aburrimiento 88  
Plitt, H. 171-173, 201  
Plutarco 149  
Pobo escollido 210  
Pobreza 226  
*Poenitentia quotidiana* 140

Poitiers 145  
Polenz, G. 121  
Política económica 17  
Política nacional 20  
Polonia 165, 187  
Port Royal 213  
*Possessio salutis* 142  
Pracer mundano 59, 65  
Praetorius, P. 139  
Precisionismo 145, 158  
Predestinación 32, 118, 122, 135, 141, 143-149, 153, 155,  
158-160, 165, 173s, 176, 178, 180, 188, 195, 213, 226  
Predicación 160  
Presbiterianos 123, 154, 179, 215  
Price, 121  
Principio da dupla predestinación 167  
Prinsterer, C. van 122  
Proceso de racionalización 87  
Produtividade  
- monacal 202  
- do traballo 228  
Profecía 159  
Profesión 83, 91-93, 95-100, 102, 104-106, 108, 172, 182,  
187, 194,s, 202, 209, 227, 228  
- espiritual 109  
- profana 110  
*Prophesyings* 165, 182  
Propiedade 192, 197, 221, 224  
Protestantismo ascético 23, 117, 155, 158, 173, 182, 187,  
204, 215, 219, 231  
Proveito económico privado 206  
Providencia 107, 167, 226  
Prusia 55-57, 62  
Psicoloxía 162  
- da fe 109

*Pudendum* 91, 200  
Pureza da doutrina 108  
Puritanismo 118, 135, 146, 152, 157, 161, 164, 167, 174s,  
178, 195, 200, 203, 210-212, 214, 217

Quietismo 159

Radkau, J. 17, 20, 40  
Rafael de Sanzio 217  
Ranke, L. von 121, 223  
Racionalidade 40, 95  
Racionalismo 152, 230  
- ascético 230  
- económico 93, 135  
- práctico 94  
Racionalización  
- do dereito 94  
- da vida, 174, 194  
Raza 113

Razón  
- histórica 83  
- natural 187  
Rectitude formal 210  
Reflexión metódica 167  
Reforma 53, 60, 64s, 100, 103, 110, 115s, 120, 123, 126,  
128, 136s, 143, 148s, 151, 165, 183  
*Regeneratio* 156  
*Regeneration* 179  
Regra de San Bieito 146  
Relación Igrexa-Estado 183  
Relacións de clase 190  
Relixión 88  
Relixiosidade bernardina 177

Rembrandt, H. 215, 218  
Renacimiento 215  
Renania-Westfalia 84  
Renata d'Este [Renée de France] 150s  
Repouso en Deus 140  
Restauración 195  
Reuss, E. 64  
Revelación  
- divina 186s  
- individual 184  
Revolución francesa 24ss  
Rexeneración 180, 188  
Rexenerados 151, 166, 177, 184  
Rheims 100  
Rhode Island 53, 62, 222  
Rhodesia 60  
Rhodes, C. 60  
Richelieu, F. 57  
Riqueza 196s, 207, 221, 224-226  
Ritschl, A. 23, 24, 121s, 126, 139, 158s, 165-171, 175s,  
181-183, 210, 212  
Robertson, R. 40  
Robinson Crusoe 27  
Roloff, E. 147  
Roma 63, 75, 101, 132  
Rotterdam 149  
*Roundheads* 113  
Röscher, 144  
Rousseau, J.-J. 24, 26  
Ruano de la Fuente, Y. 30  
Rushworth, J. 113  
Rusia 56s



Saber empírico 172  
Sacramentos 186, 187  
Sagrada Escritura 186  
Salvación 12, 114, 131s, 136, 141, 146, 174, 192  
Sandorf, A. 118  
Sanford, 147, 152, 198, 217s  
Santidade 142s, 158, 162, 171  
Santificación 153, 166, 170, 179  
Santificación polas obras 144, 154, 170, 172, 174, 177  
Satisfacción polo castigo 170  
Saxonia 164  
Schaefer, D. 129  
Scheibe, M. 127  
Schell, H. 51  
Schleiermacher, F.D.E. 164  
Schluchter, W. F. 23, 28  
Schmoller, G. 17, 106  
Schneckenburger, 105, 121, 137s, 142, 178-180  
Schulze-Gävernitz, G. von 79  
Schurmann, Anna Maria 159  
Schwarzert, Ph. V. Melancton, Ph.  
Schwenckfeld, Kaspar 186  
Secondat, Carles v. Montesquieu  
Secularización 58, 120, 224  
Sedgwick, 138, 141, 144, 196  
Seeberg, R. 101, 105, 108, 122, 146  
Seita 183  
- puritanas 113  
Selección económica 74  
Séneca, L. A. 96  
Sensación 178  
Sentimentalidade 152, 163, 166  
Sentimento 170, 178  
- relixioso 171  
- de pecado

Servizio divino 172  
 Sharpless, I. 224  
 Shortinghuis, W. 163  
 Significación cultural 66  
 Silencio 197  
 Silesia 186

Símbolo
 

- da fe 184
- de Dordrecht 65, 84, 123, 126, 135, 158, 216
- de Westminster 123, 126, 135, 195

Simmel, G. 17, 20  
 Simons, M. 114, 184  
*Sittlichkeit* 18, 33  
 Skeat, 121  
 Smith, A. 102, 204  
 Smith, J. 53  
 Society of Friends v. cuáqueros  
 Sociedade capitalista 75  
 Soidade do individuo 128  
*Sola fide* 102, 140, 176  
 Sombart, W. 12, 16, 17, 22s, 61, 70s, 76, 82, 83, 93s, 106,  
 198, 219  
 Sometemento 160  
 Sozinianos 187  
 Sozzini, F. 187  
 Sozzini, L. 187  
 Spannenberg, 130, 171  
 Spener, Ph. J. 130, 159, 164-166, 168s, 173-176, 181, 185,  
 187, 190, 196, 199s, 202-206, 225, 226  
 Sport 213s  
*Status*

- *gratiae* 145, 156
- *naturae (naturalis)* 145s, 156s

- *oeconomicus* 165  
- *temporalis* 157  
Stern 125  
Subxectivismo 177  
Suso de Soest 108  
  
Talmud 105  
Tannery, P. 145  
Tarefa 95, 108, 112, 173  
Tasso, T. 151  
Tauler, J. 98, 109, 139, 149  
Taylor, H. 134  
Taylor, J. 121  
Tawney, R. H. 13  
Teatro 216  
Teelinck, W. 159  
Tempo libre 28  
Tennbruck, F. 14  
Tentacións da riqueza 224  
Teocracia calvinista 216  
Teoría da racionalización 11s  
Terceiro estado 165  
Terminismo 168  
Tersteegen, G. 163, 183  
Tetzel, J. 63  
*Thesaurus Ecclesiae* 202  
Tholuck, 157  
Tindall, W. 99  
Tipo ideal 89  
Títulos 204  
Tolerancia 160s, 187  
Tolomeo II Filadelfo 96  
Tomé de Aquino 101s, 108, 202s, 207  
Tomé de Kempis 159

Traballo 199-201, 227s  
- profesional profano 102, 106-109, 133, 138, 172, 174,  
197, 214, 225, 227s  
- sen pausa 219  
- social 133

Tradicionalismo 36, 83-85, 88s, 103, 105, 107, 210, 220  
- económico 53

Transcendencia absoluta 140

Trento 208s

Troeltsch, E. 17, 23s, 101, 120s, 132, 149, 155s

Tryers 161

Tubinga 126, 169

Tunker 190

Tyerman, L. 120, 176

*Unclean life* 200

*Unio mystica* 139, 159, 162

Unitarismo 187

Universalismo da graza 154, 156, 168

Usura 92, 104

Utilidade 172, 206

Utilitarismo 196s, 204, 231

Utrecht 142

Van Wyck, A. 135

Venecia 104

Verlagssystem 85

Vermont 53

Versalles 213 217

*Verwandschaft (innere)* 35

Vestimenta 217

Vida profesional profana 105, 149, 159, 163

Villacañas, J. L. 14, 17

Vischer, F. Th. 169

Vleben, T. 191, 217  
Vocación 96  
Voët, G. 64s, 120, 142, 158s, 196  
Voigt, F. 17  
Voltairianismo 94  
Voluntarismo 160, 181, 183, 193  
Vontade de Deus 187

Walzer, M. 40  
Ward, F. G. 106  
Warneck, G. 134  
Watson, R. 176, 178  
Weber, Max 11-14, 131  
Weber, Marianne. 17, 24  
Weingarten, H. 121, 220  
Weiss, J. 16  
*Weltfremdheit* 31  
*Weltfreude* 31  
Wesley, C. 116  
Wesley, J. 16, 120, 135, 154, 170, 172, 176-180  
Westfalia 109  
White, G. 167, 208  
Whitefield, G. 154, 178  
Wiclef, J. 99  
Williams, R. 26, 161  
Winckelmann, J. 13, 16  
Windelband, W. 147, 172, 228  
*Wirtschaftsethos* 29  
Wishart, G. 65  
Wiskemann, E. 106  
Wittemberg 63, 126, 164  
Wittich, W. 59  
Wolf, Chr. 202  
Wünsche, A. 212, 221  
Württemberg 55, 63

Xacobe (patriarca) 209  
Xacobe I de Inglaterra 123, 165, 213  
Xacobe II de Inglaterra 188  
Xansenismo 159, 207, 213  
Xenebra 53, 57, 64s, 99, 165  
Xénova 104  
Xeorxia (EUA) 114  
Xornadas dos Católicos de Alemaña 51  
Xudaísmo 52, 57, 101, 149, 211s  
Xuros 104, 202  
Xustificación 110, 118, 144, 155s, 170, 172, 184, 195  
- polas obras 178, 180, 190  
Xustiza de Deus 107

Zambia 60  
Zeller, 135  
Zenón de Kitión 96  
Zimbabwe 60  
Zinzendorf, N. 118, 164, 167, 169-172, 175, 178-181, 201  
Zúric 110  
Zwingli, H. 110, 186

la opia ei  
cia. v De  
ionitas inf

A marca tipográfica desta colección procede da viñeta utilizada por Gonzalo Rodríguez de la Pasera no deseño do *Missale Auriense*, un dos primeiros libros impresos en Galicia, realizado en Monterrei en 1493.

