

MAX WEBER



Fundação Universidade de Brasília

Retor José Geraldo de Sousa Junior
Vice-Retor João Batista de Sousa



Diretora Lúcia Helena Cavasin Zabotto Pulino

Conselho Editorial
Angélica Madeira
Deborah Silva Santos
Denise Imbroisi
José Carlos Córdova Coutinho
Lúcia Helena Cavasin Zabotto Pulino -- Pres.
Neide Aparecida Gomes
Roberto Armando Ramos de Aguiar

ECONOMIA E SOCIEDADE

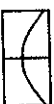
FUNDAMENTOS DA SOCIOLOGIA COMPREENSIVA

VOLUME 1

Tradução de
Regis Barbosa e Karen Elisabe Barbosa
(a partir da quinta edição, revista, anotada e
organizada por Johannes Winchelmann)

Revisão técnica de
Gabriel Cohn

PASTA: 28
COPIAS: 17
R\$: 2,55



Universidade de Brasília



50 196:
207:

são muito mais novos ainda. Mas o material religioso sistematizado no Atharvaveda é de proveniência muito mais antiga do que o ritual dos nobres cultos védicos e os outros componentes dos Vedas mais antigos; é muito mais do que estes um ritual puramente mágico e, nos Brâmanas, é levado ainda mais adiante nesse processo de incorporação de elementos populares e ao mesmo tempo mágicos pela religiosidade sistematizada pelos sacerdotes. E que os cultos védicos mais antigos — conforme ressalta Oldenberg — são cultos das camadas proprietárias, enquanto que o ritual mágico é um antigo patrimônio das massas. Mas o mesmo ocorre também com as profecias. Em relação ao antigo budismo, produziu das alturas mais sublimes da contemplação intelectual nobre, a religiosidade *mahyana* constituiu uma popularização cada vez mais próxima da magia pura ou, pelo menos, do ritualismo sacramental. Nada diferente sucedeu às doutrinas de Zaratustra, de Lao-tse e dos reformadores religiosos hinduístas e também, em grande extensão, à doutrina de Maomé, logo que sua fé se transformou numa religião de leigos. O Zoroastrianismo chegou até o culto de Haoma, expressa e principalmente combatido por Zaratustra, só que despojado, talvez, de alguns componentes báquicos por ele condenados. O hinduísmo mostrou sempre de novo a tendência a aproximar-se cada vez mais da magia ou, pelo menos, da soteriologia sacramental semimágica. A propaganda do islã, na África, baseia-se principalmente no fundamento da magia entre as massas, condenada pelo islã antigo, sobrepujando assim toda outra religiosidade. Esse processo, muitas vezes considerado uma "decadência" ou "fossilização" das profecias, é quase inevitável. Pois, sem divida, o próprio profeta é geralmente um demagogo leigo autocrático que quer substituir a tradicional graça ritualista dos sacerdotes pela sistematização ético-ideológica. Mas a crença que encontra entre os leigos está, em geral, baseada no fato de ele possuir um carisma, e isto significa, em regra, ser um mago, só que muito maior e mais poderoso do que os outros, possuir um poder nunca visto sobre os demônios e até sobre a morte, ressuscitar os mortos e porventura ele mesmo ou fazer outras coisas que outros magos não podem fazer. Nada lhe adianta prostrar contra semelhantes exigências, pois após sua morte, o processo irá continuar. Para sobreviver de alguma forma entre as amplas camadas de leigos, ele tem de se tornar objeto de um culto, isto é, encarnação de um deus, ou as necessidades dos leigos, mediante seleção, fazem com que sobreviva sua doutrina na forma que melhor se adapte a elas.

Estes dois tipos de influência — o poder do carisma profético e os costumes persistentes das massas — atuam, portanto — e em muitos aspectos em sentido contrário —, sobre o trabalho sistematizador dos sacerdotes. No entanto, mesmo prescindindo-se da profecia, que quase sempre procede de circuitos leigos ou nesses se apóia, esses circuitos incluem outros poderes além dos tradicionalistas. Ao lado deles, também o *racionalismo dos leigos* representa um poder que os sacerdotes têm de enfrentar. Estratos diversos podem ser portadores desse racionalismo laico.

§ 7. Estamentos, classes e religião

A religiosidade da camada camponesa, p. 321 — Caráter urbano da religiosidade cristã primitiva, p. 323 — Aristocracia e religiosidade. O cavaleiro combatente pela fé, p. 324 — Burocracia e religiosidade, p. 325 — Diversidade da religiosidade "burguesa", p. 326 — Racionalismo econômico e ético-religioso, p. 328 — Atitude religiosa típica da pequena burguesia, religiosidade dos artesãos, p. 328 — A religiosidade ética de salvação dos negativamente privilegiados, p. 331 — Condição ética da religiosidade de salvação pela classe e pelo estamento, p. 332 — Religiosidade dos párias judeus e hindus. Ressentimento, p. 336 — Formação do caráter das religiões pelas camadas intelectuais, p. 340 — Intelectualismo pequeno-burguês, no judaísmo e cristianismo primitivos, p. 345 — Intelectualismo nobre e intelectualismo plebeu, intelectualismo dos párias e religiosidade das seitas, p. 347 — Constituição de congregações dos religiosamente "iluminados", na Europa ocidental, p. 350

O destino do camponês está tão fortemente vinculado à natureza, tão dependente de processos orgânicos e fenômenos naturais, e economicamente é tão pouco portador de uma sistematização racional que ele, em geral, somente costuma tornar-se portador de uma religiosidade quando está ameaçado, por poderes interiores (fiscais ou senhoriais) ou exteriores (políticos) de ser feito escravo ou proletário. Tanto a primeira quanto a última situação — a ameaça exterior e a oposição ao poder dos senhores territoriais (que, como sempre, eram na Antiguidade ao mesmo tempo habitantes da cidade) —, apresenta-se, por exemplo, na antiga religião israelita. Os documentos mais antigos, particularmente o Canto de Débora, mostram que a luta dos confederados, em sua maioria camponeses, cuja associação pode ser comparada à dos etílios, samnitas e suícos (a deste último também pelo fato de a grande via comercial do Egito ao Eufrates, atravessando o país, ter criado uma situação de "país de trânsito" semelhante ao que ocorre com a Suíça, ou seja, uma economia monetária precoce e contato com outras culturas), que essa luta foi dirigida contra os senhores de terras filisteus e cananeus que moravam nas cidades, cavaleiros que lutavam em carros de ferro, "guerreiros reinados desde a juventude" (como se diz de Goliás) e que tentavam extorquir tributos dos camponeses das zonas montanhosas "de onde emana mel e leite". Foi uma construção de grande alcance que essa luta, assim como a unificação dos estamentos e a expansão do período mosaico, tenha se repetido sempre sob a liderança de salvadores da religião de Jeová (Maschiach, Messias, como são denominados Gedeão e seus iguais, os chamados "juizes"). Em virtude dessa circunstância, penetrou já na antiga devoção camponesa um pragmatismo religioso que se elevou acima dos cultos camponeses comuns. O culto de Jeová, ligado às leis sociais mosaicas, só assumiu definitivamente o caráter de uma autêntica religião ética na participação do moralismo social dos pequenos burgueses agrícolas, dirigido contra os grandes proprietários de terras e de dinheiro que moravam na cidade, e com referência às disposições sociais da conciliação espectral mosaica. Em todo caso, porém, a religiosidade profética não se encontra especificamente sob influência camponesa. No moralismo do primeiro e único teólogo da literatura oficial helênica, Hesíodo, fazia-se sentir também a presença de um destino plebeu típico. Mas ele decerto não era um "camponês" típico. Quanto mais o desenvolvimento de uma cultura se orienta pelo mundo dos camponeses — Roma, no Ocidente, a Índia, na Ásia oriental, o Egito, no Oriente Próximo — tanto mais precisamente esse elemento populacional pesa no prado da balança do tradicional e tanto mais carece a religiosidade, pelo menos a popular, de uma racionalização ética. Também no desenvolvimento posterior das religiões judaica e cristã, os camponeses não aparecem como portadores de movimentos éticos racionais, ou o fazem de modo diretamente negativo (como no judaísmo) ou (como no cristianismo) só excepcionalmente, e então em forma comunista revolucionária. Somente a seita puritana dos donatistas, na África romana, a proximidade com a maior acumulação de terras, parece ter encontrado grande adesão em circuitos camponeses, mas constitui, sem dúvida, uma exceção na Antiguidade. Os tabornitas — na medida em que procedem de circuitos camponeses — a propaganda do "direito divino" na guerra dos camponeses na Alemanha, os pequenos lavradores comunitários rurais de forma mais ou menos desenvolvida: estão ameaçados de proletarização e se voltam contra a igreja oficial, em primeiro lugar, devido à condição desta de receptor do dízimo e sustento dos poderes fiscais e senhoriais. Seu vínculo com exigências religiosas só foi possível nesta forma, sobre o fundamento de uma religiosidade ética já existente, com compromissos específicos que podiam servir de pontos de partida

de um *direito natural* revolucionário — assunto que examinaremos alhures. Não é possível, portanto, em solo asiático, onde a combinação da profecia religiosa com tendências revolucionárias (China) apresenta-se de forma muito diferente e não como movimento especificamente camponês. Os camponeses raramente são uma camada que originalmente tenha sido portadora de uma religiosidade não-mágica. Mas a profecia de Zaratustra apelou, ao que parece, ao racionalismo (relativo) do trabalho agrícola e pecuário ordenado, lutando contra a religiosidade orgiástica e atormentadora de animais dos falsos profetas (provavelmente ligada, como o culto extático combatido por Moisés, ao despedaçamento bacântico de bovinos). Uma vez que considerou o solo lavrado como magicamente “puro”, sendo a lavoura, portanto, o ato absolutamente grato a Deus, o parasitismo conservou também após sua adaptação à vida cotidiana, bastante modificadora em relação à profecia originária, um caráter claramente agrário e, por conseguinte, especificamente antiburguês em suas disposições ético-sociais. Mas, na medida em que a profecia de Zaratustra coloca em movimento interesses econômicos próprios, estes devem ter sido, originalmente, mais os de príncipes e senhores de terras na capacidade tributária de seus camponeses do que os destes. Em regra, a camada camponesa permanece fixada na magia meteorológica e na magia animista ou no ritualismo, sobre o fundamento de uma religiosidade ética, porém, rigorosamente formalista do *do ut des* em relação ao deus e ao sacerdote.

O fato de justamente o camponês ser considerado o tipo específico do homem piedoso e grato a Deus é, sem dúvida, um fenômeno moderno — prescindindo-se do zaraturismo e dos exemplos isolados de uma oposição feudal-patriarcalista ou, por outro lado, de uma oposição intelectualista de literatos melancólicos, ambas contra a cultura urbana e suas seqüências. Nenhuma das religiões de salvação mais importantes da Ásia oriental conhece esta idéia. Para a religiosidade de salvação da Índia e, dentro desta, com maior seqüência, para o budismo, o camponês é uma pessoa religiosamente suspeita ou diretamente malvista (por causa da *ahimsá*, a proibição absoluta de matar). A religiosidade israelita da época pré-profética é ainda uma religiosidade fortemente camponesa. Ao contrário, a glorificação da agricultura como grata a Deus, na época posterior ao exílio, representa a oposição literária e patriarcal ao desenvolvimento da burguesia. A religiosidade efetiva, naquela época, já deve ter sido outra, e mais ainda na época farisaica. Para a posterior devoção congregacional judaica dos *chaberim*, “camponês” e “ateu” são conceitos simplesmente idênticos, e quem não é habitante de uma cidade é tanto política quanto religiosamente um judeu de segunda categoria. Pois assim como sob as leis rituais budistas e hinduístas, também sob as judaicas é praticamente impossível viver de modo realmente correto como camponês. A teologia rabínica posterior ao exílio e mais ainda a talmúdica são, com suas seqüências práticas, diretamente dificultadoras em relação à agricultura. Ainda hoje, a colonização sionista da Palestina tropeça, por exemplo, com obstáculo absoluto, em um produto teológico do judaísmo posterior: o ano sabático, para o qual os rabinos da Europa oriental (em oposição ao dourinismo da ortodoxa alemã) tiveram de instituir uma dispensa justificada pelo caráter especificamente grato a Deus dessa colonização. No cristianismo primitivo, chama-se ao pagão simplesmente de homem do campo (*paganus*). Ainda as igrejas medievais, em sua doutrina oficial (Tomás de Aquino), tratam o camponês, no fundo, como cristão de categoria inferior, sempre com pouquíssima consideração. A glorificação religiosa do camponês e a crença no valor específico de sua devoção é só produto de um desenvolvimento moderno. Inicialmente, é uma atitude específica do luteranismo, num contraste bastante sensível com o calvinismo e com a maioria das seitas protestantes; e, mais tarde, da moderna religiosidade russa, influenciada pela eslavofilia. Portanto, de comunidades religiosas que, pela natureza de sua

organização, estão fortemente vinculadas a interesses autoritários principescos e aristocráticos e deles dependem. Para o luteranismo modernizado — pois esta não está ainda a atitude do próprio Lutero —, o interesse fundamental estava na luta contra o racionalismo intelectualista e o liberalismo político; para a ideologia religiosa camponesa eslavófila, esse interesse agregava-se ao da luta contra o capitalismo e o socialismo moderno; enquanto que a glorificação do sectarismo russo pelos *narodniki* procurava pôr em relação o protesto anti-racionalista do intelectualismo e a revolta da camada camponesa proletarizada contra a igreja burocrática, que estava a serviço dos poderes dominadores, e elevar assim ambos a um nível religioso. Em todos estes casos trata-se, portanto, em grau muito forte, de tendências reacionárias dirigidas contra o desenvolvimento do racionalismo moderno, cujas portadoras são as cidades. Em oposição ao campo, a cidade foi considerada, no passado, a sede da devoção, e ainda no século XVII Baxter vê nas relações dos tecelões de Kidderminster com a grande cidade de Londres (nasceias do desenvolvimento da indústria caseira) expressamente um fomento da religiosidade entre eles. De fato, a religiosidade cristã primitiva é uma religiosidade urbana e, conforme demonstrou de modo convincente Harnack, a importância do cristianismo cresce, sendo iguais as demais circunstâncias, com o tamanho da cidade. Na Idade Média, tanto a fidelidade à Igreja quanto a religiosidade sectária estão especificamente desenvolvidas sobre o solo urbano. É altamente improvável que uma religiosidade congregacional organizada, como a alcançada pelo cristianismo primitivo, possa ter-se desenvolvido, de tal forma, fora de uma vida congregacional urbana — “urbana” no sentido ocidental da palavra. Pois essa religiosidade pressupõe, como concepções já existentes, a ruptura das barreiras de tabu entre os clãs e aquela idéia de cargo ou função. O conceito de comunidade como “instituição”, ou seja, como estrutura corporativa a serviço de fins objetivos preciosos, que ela, por sua vez, fortaleceu e cuja nova aceitação pelo desenvolvimento urbano plenamente desenvolvido, no mundo inteiro, apenas no solo da cultura mediterrânea, especialmente no do direito urbano helênico e, definitivamente, do romano. Mas também as qualidades específicas do cristianismo como religião ética da salvação e como devoção pessoal encontraram seu terreno de desenvolvimento genuíno nas cidades, e ali produziram sempre novos rebentos, em oposição à interpretação modificada em sentido ritualista, mágico ou formalista que foi favorecida pela preponderância dos poderes feudais.

A nobreza guerreira e todos os poderes feudais dificilmente costumam tornar-se portadores de uma ética religiosa racional. O modo de viver do guerreiro não tem afinidade nem com a idéia de uma providência bondosa nem com a de exigências éticas sistemáticas de um deus supramundano. Conceitos como “pecado”, “redenção”, “humildade” religiosa não apenas costumam estar muito distantes do sentimento de dignidade de todas as camadas politicamente dominantes, sobretudo do da nobreza guerreira, como diretamente o ofendem. Aceitar uma religiosidade que opera com esses conceitos e inclinar-se ante o profeta ou sacerdote deve parecer a um herói de guerra ou a um homem nobre — tanto o romano ainda do tempo de Tácito quanto o mandarim confuciano — um ato ignóbil e indigno. Enfrentar a morte e as fraquezas do destino humano com coragem é para o guerreiro uma coisa cotidiana, e os riscos e aventuras deste mundo ocupam tanto espaço em sua vida que não exige nem aceita de bom grado de qualquer religião outra coisa que não a proteção contra feticheiras e ritos cerimoniais, adequados ao sentimento de dignidade espartano, que se tornam componentes da convenção espartana, e, quando muito, ainda preces sacerdotais pela vitória ou por uma morte feliz, que conduza ao céu dos heróis. O heleno culto, conforme já mencionamos noutra ocasião, sempre permaneceu também um guer-

reiro, pelo menos em idéia. No que se refere à alma, a simples crença animista, que deixa em suspenso a forma de existência no além e, em última instância, a deste mundo, mas, em todo caso, tem certeza quase absoluta de que a passagem mais miserável por este mundo é preferível a reinar no Hades, permaneceu entre os helenos como convicção normal até a época de despolitização completa, só tendo sido superada em parte pelos místérios, com seu oferecimento de meios para o melhoramento ritualístico do destino neste mundo e no além, porém radicalmente pela religiosidade congregacional órfica, com sua doutrina da metempsicose. Épocas de forte comoção religiosa profética ou reformadora arrasaram também, e frequentemente, a nobreza ao caminho da religiosidade ética profética, porque penetraram todas as camadas estamentais e de classe e porque a nobreza costumava ser a primeira portadora da educação leiga. No entanto, a cotidiana religiosidade profética costumava causar rapidamente a reitradução da nobreza do círculo das camadas religiosamente agitadas. Já a época das guerras religiosas na França mostra os conflitos éticos dos sinodos huguenotes, por exemplo, com um líder como Condé. Assim como a inglesa e a francesa, a nobreza escocesa retirou-se afinal quase totalmente da religiosidade calvinista, dentro da qual ela, ou pelo menos algumas de suas camadas, desempenhara inicialmente um papel importante.

A religiosidade profética, por sua própria natureza, é compatível com o sentimento estamental de cavaleiros quando suas promessas recaem sobre o *combate pela fé*. Essa concepção pressupõe a exclusividade de um único deus universal e a abjeção moral dos infiéis, como seus inimigos, cuja existência tranquila provoca sua justa cólera. Está, por isso, ausente da Antiguidade ocidental, bem como em toda a religiosidade asiática, com exceção de Zaratustra. Mas também neste último caso falta ainda a conexão direta entre a luta contra a descrença e as promessas religiosas. Esta foi criada, pela primeira vez, pelo isrl. Precursores e também, provavelmente, modelos disso foram os compromissos do deus judaico com seu povo, tal como os compreendeu e interpretou Maomé, a seu modo, depois de transformar-se de dirigente de um conventículo pretaista em Meca no *podestade* de Jathrib-Medina e definitivamente lhetido recusado o reconhecimento como profeta pelos judeus. As antigas guerras da confederação israelita, sob a direção dos salvadores de Jeová, foram consideradas guerras "santas" pela tradição. A guerra santa, isto é, travada em nome de um deus especialmente para a exploração de um sacrilégio, também não é estranha à Antiguidade, particularmente à helênica, com todas suas conseqüências: expulsão e destruição absoluta dos inimigos e de todos os seus haveres. Mas, no caso dos judeus, o específico era que o povo de Jeová, como congregação especial deste, comprovava seu prestígio diante dos inimigos. Por isso, depois de Jeová tornar-se o deus universal, a profecia e a religiosidade dos salmos criaram, em lugar da posse da terra da promessa, a promessa muito mais extensa da exaltação de Israel, como povo de Jeová, sobre os outros povos que seriam, todos eles, algum dia obrigados a servir à Jeová e prostrar-se diante de Israel. Dessa promessa Maomé fez o mandamento da guerra religiosa até a submissão dos infiéis ao domínio político e tributário dos crentes. Não é exigido o extermínio daqueles, na medida em que pertençam a "religiões livrescas"; ao contrário, é recomendado poupá-los já por interesses financeiros. Só a guerra religiosa crista está sob a divisa agostiniana *coque inire*: os infiéis ou hereges somente têm a escolha entre conversão ou extermínio. Muito mais do que a guerra religiosa dos cruzados — aos quais o papa Urbano deu a entender, com toda ênfase, a necessidade de expansão a fim de obter feudos para um empreendimento substancialmente orientado por interesses de rendas feudais, para conquistar terras de senhorio. Ainda no direito feudal turco, nas regras referentes à concessão de prebenda de sipaios, o combate pela fé constitui um importante fator

de qualificação. As promessas que, prescindindo da posição de dominador, estão vinculadas, mesmo no isrl, à propaganda guerreira, e especialmente, portanto, à do paraíso islâmico como recompensa pela morte na guerra religiosa, são, naturalmente, promessas de salvação, no verdadeiro sentido da palavra, tanto quanto a promessa do *Walhalla*, ou a do paraíso dos heróis, anunciado ao *kshtartra* indiano que morre em combate (o herói de guerra que fica farto da vida logo que avista o filho de seu filho), ou a de qualquer outro paraíso dos heróis. E aqueles elementos religiosos do antigo isrl, que representam o caráter de uma religião ética de salvação, recuaram fortemente, em relação a essas promessas, enquanto o isrl continuava sendo substancialmente uma religião de guerreiros. A religiosidade das ordens de cavaleiros medievais celtibáricos — correspondentes à ordem islâmica dos guerreiros e criadas nas cruzadas contra o isrl —, particularmente a dos templários, bem como a dos *sikhs* da Índia — procedente da fusão de idéias islâmicas com um hinduísmo no princípio estritamente pacifista e mantida viva pela perseguição ao ideal da luta implacável pela fé — e, por fim, a dos monges budistas guerreiros do Japão, que temporariamente desempenharam um papel politicamente importante, em geral só formalmente, tinham algo a ver com uma "religiosidade de salvação". Mesmo sua ortodoxia formal era muitas vezes de autenticidade duvidosa.

Enquanto o estamento guerreiro, nas formas da cavalaria, ocupa geralmente uma posição negativa diante da religiosidade de salvação e congregacional, esta relação é em parte diferente dentro de exércitos "permanentes", isto é, com organização essencialmente burocrática e com "oficiais". O exército chinês, no entanto, tem como qual quer outra profissão seu deus especial, um *heros* estatalmente canonizado. E a adesão ferrosa do exército bizantino aos iconoclastas não proveio de princípios puritanos, mas da atitude adotada por suas províncias de recrutamento, influenciada pelo isrl. Mas no exército romano do principado, desde o século II, desempenhou um papel muito importante, além de outros cultos preferidos que aqui não interessam, a religião congregacional de Mitra com suas promessas do além, concorrendo do cristianismo. Isto sobretudo (mas não exclusivamente) na camada dos centuriões, isto é, dos oficiais subalternos com direito a uma colocação civil. Só que as exigências propriamente éticas dos mistérios de Mitra são modestas e muito gerais: é uma religião de pureza substancialmente ritualista e exclusivamente masculina — as mulheres estão excluídas — e, em agudo contraste com o cristianismo, uma das doutrinas de salvação mais masculinas existentes, com uma graduação hierárquica de consagrações e distinções religiosas e, ainda, em oposição ao cristianismo, não dirigida de modo exclusivo contra a participação — não rara — noutros cultos e mistérios, e por isso protegida pelos imperadores desde Cómodo, que foi o primeiro a aceitar as consagrações (como no início os reis da Prússia aceitavam a qualidade de membros das lojas maçônicas), até Juliano, seu último representante entusiasmado. Além das promessas referentes a este mundo, como sempre concenradas com as do além, desempenhou certamente algum papel na força de atração exercida por esse culto sobre os oficiais o caráter substancialmente mágico-sacramental da dispensa da graça e a progressão hierárquica nas consagrações.

Sem dúvida, foram esses os mesmos fatores que recomendaram o culto aos *functonários* não-militares, em cujos círculos este foi também estimado. É certo que também encontramos, dentro do funcionalismo, rudimentos de inclinações para uma específica religiosidade de salvação. Exemplos disso são os funcionários alemães pietistas — manifestação do fato de que a piedade ascético-burguesa, na Alemanha, encontrou como representantes de um modo de viver especificamente "burguês" apenas os funcionários e não uma camada de empresários burgueses — e os generais prussianos realmente "piedosos" dos séculos XVIII e XIX que, no entanto, são um fenômeno mais ocasional.

Mas, em regra, não é essa a atitude de uma burocracia dominante diante da religiosidade. Esta é sempre portadora, por um lado, de um racionalismo prosaico muito extenso e, por outro, do ideal da "ordem" e tranquilidade disciplinadas, como padrão de valor absoluto. Um profundo desprezo de toda religiosidade irracional, combinado com o conhecimento de sua utilidade como meio de domesticação, costuma caracterizar a burocracia. Assim já era na Antiguidade, entre os funcionários romanos. Assim é hoje, ainda, com a burocracia burguesa e a militar¹. A posição específica de uma burocracia em relação a coisas religiosas manifesta-se de forma clássica no confucionismo: ausência absoluta de toda "necessidade de salvação" e, em geral, de todas as amarrações da ética que ultrapassem o reino deste mundo; substituição da ética por uma doutrina artificial — puramente oportunista-utilitária quanto ao conteúdo, porém esteticamente nobre — de um convencionalismo estramental burocrático; afastamento de toda religiosidade individual emocional e irracional que vá além da crença tradicional nos espíritos; conservação do culto aos antepassados e da piedade filial como fundamento universal da subordinação; "distância em relação aos espíritos", cuja influência mágica o funcionário esclarecido despreza, enquanto o supersticioso participa nela como, entre nós, no espiritismo, deixando-se, porém, proliferar ambas as coisas como religiosidade popular, com indiferença depreciativa, e respeitando-as exteriormente — desde que isto encontre sua expressão em ritos estrais reconhecidos — como parte dos deveres estramental-conventionais. A conservação inquebrantada da magia, especialmente do culto aos antepassados, como garantia da docilidade, possibilitou ali à burocracia a regressão total de um desenvolvimento eclesiástico autônomo e de toda religiosidade congregacional. A burocracia europeia, apesar de desprezar internamente em grau semelhante toda religiosidade levada a sério, vê-se obrigada, no interesse da domesticação das massas, a respeitar oficialmente a religiosidade eclesiástica existente.

* * *

Se, para a posição religiosa das camadas em regra mais fortemente privilegiadas — nobreza e burocracia —, é possível encontrar, apesar de diferenças notáveis, certas tendências comuns, as camadas propriamente "burguesas" revelam, ao contrário, os mais fortes contrastes. E isso até quando se prescinde dos contrastes estamentais extremamente marcados que essas camadas desenvolvem entre si. Pois os "comerciantes", em primeiro lugar, pertencem em parte à camada mais privilegiada —, como o patriciado urbano da Antiguidade — em parte, aos párias — como os comerciantes ambulantes que nada possuem —, em parte a camadas privilegiadas, porém estamentalmente inferiores à nobreza ou ao funcionalismo, ou a camadas nada ou até negativamente privilegiadas, porém de fato poderosas — como, pela ordem de importância, os "cavaleiros" romanos, os metecos helênicos, os vestimenteiros medievais e camadas comerciais semelhantes, além dos prestamistas e grandes comerciantes da Babilônia, dos comerciantes chineses e indianos e, por fim, da "burguesia" dos incícios da Idade Moderna.

A atitude do patriciado comercial em relação à religiosidade, independentemente dessas diferenças de posição, mostra em todas as épocas contrastes peculiares. A orien-

¹ Presenciei que os oficiais num cassino, ao aparecer pela primeira vez o Senhor von Egidy (tenente-coronel aposentado), nutriram a esperança de que S. M., uma vez que seu camarada tinha evidentemente razão em criticar a ortodoxia, tomara a iniciativa de afastar de uma vez por todas do culto militar aqueles velhos comos infantis dos quais nenhuma pessoa honesta poderia afirmar de acreditar neles. Mas, quando, naturalmente, isso não aconteceu, chegaram logo à conclusão de que, para os recrutas, o ensinamento da Igreja, tal como é, constitui o melhor alimento.

tação energética de sua vida por este mundo já por si mesma pouco lhes sugere a adesão a uma religiosidade profética ou ética. Os grandes comerciantes da Antiguidade e da Idade Média são os representantes de um modo específico de "aquisição ocasional de dinheiro" inermemente e sem caráter de empresa, financiadores dos comerciantes ambulantes sem capital e, nos tempos históricos, constituem em parte uma nobreza que, originalmente proprietária de terras, veio à cidade e enriqueceu por esses negócios ocasionais; em parte, ao contrário, são uma camada de comerciantes que adquiriu terras e mostra tendências a ascender à aristocracia. A eles juntam-se, quando as necessidades políticas são cobertas na forma de economia monetária, os representantes do capitalismo politicamente orientado por fornecimento e crédito ao Estado e do capitalismo colonial que existe em todas as épocas históricas. Todas essas camadas jamais foram portadoras primárias de uma religiosidade ética ou de salvação. Quanto mais privilegiada a posição da camada dos comerciantes, tanto menor sua inclinação ao desenvolvimento de uma religião do além. A religião das cidades mercantis fenícias, aristocráticas e plutocráticas, é orientada puramente por este mundo e, pelo que sabemos, não é nada profética. Mas a intensidade da religiosidade e o medo aos deuses, dotados com traços lúgubres, são consideráveis. A aristocracia navegadora e guerreira da Grécia antiga, entre pirata e comerciante, ao contrário, deixou na *Odisseia* o documento religioso daquilo que lhe agradava, com sua grande falta de respeito aos deuses. O deus taoista da riqueza, na China, venerado quase universalmente pela camada dos comerciantes, não apresenta nenhum traço ético mas tem caráter puramente mágico. Também o culto a Plutão, deus helênico da riqueza (predominantemente agrária) constitui parte dos mistérios de Eleusis, os quais, prescindindo da pureza ritual e da proibição do homicídio, não apresentam exigência ética alguma. Com uma política característica, Augusto procurou fazer da camada dos libertos, com sua grande força de capital, a portadora específica do culto ao imperador, criando a dignidade augustal; fora disso, essa camada não apresenta tendências próprias, específicas, em seus interesses religiosos. Na Índia, a parte hinduísta da camada dos comerciantes e também particularmente aqueles círculos de banqueiros procedentes dos antigos grandes prestamistas ao Estado e grandes comerciantes são, em sua grande maioria, *vallabhacháris*, isto é, adeptos do sacerdócio virxunha do *Gokulastha Gosain*, reformado por Vallabha Svami e cultivam uma forma da devoção erotomorfa a Krishna e Rádhá, cujas referências culturais em honra do salvador tornaram-se uma espécie de banqueiro sofisticado. As grandes corporações de comerciantes das cidades guelfas da Idade Média, como, por exemplo, a Arte di Callinatal, são certamente leais ao papa na esfera política, mas, para arranjarem-se com a proibição da usura pela Igreja, encontram muitas vezes meios relativamente mecânicos e que parecem uma troca. Os grandes e nobre senhores comerciantes da Holanda protestante ocupavam, como armínianos, uma posição religiosa especificamente orientada pelas realidades políticas e eram os principais adversários do rigorismo ético calvinista. Certismo ou indiferença são e foram, por toda parte, uma atitude muito difundida dos grandes comerciantes e grandes financeiros relativamente à religiosidade.

A estes fenômenos facilmente compreensíveis confronta-se agora o fato de que, no passado, as novas formações de capital, ou, mais precisamente, de patrimônios utilizados continuamente, em forma de uma empresa e de maneira racional, para obter lucro — e isto aplica-se particularmente ao capital industrial, isto é, capital valorizado de modo especificamente moderno —, estavam de forma extremamente saliente e com frequência extraordinária concatenadas com uma religiosidade congregacional racional-ética das respectivas camadas sociais, já no comércio da Índia separar-se (geográfica-mente), por um lado, os adeptos da religião de Zaratustra (parses), eticamente rigorosa — sobretudo por seu mandamento incondicional de veracidade — ainda em sua forma

modernizada, que interpreta os mandamentos ritualistas de pureza como prescrições higiênicas, religião cuja moral econômica originalmente reconhecida como grata a Deus apenas a agricultura e condenava todas as formas de aquisição burguesas, e, por outro lado, a seita de Jaina, isto é, a religiosidade mais especificamente ascética existente na Índia, com os *vallabhachāris* já mencionados (de todo modo, apesar do caráter anti-racional dos cultos, uma doutrina de salvação constituída como congregacional). Se é verdade que a religiosidade dos comerciantes islâmicos é, com extrema frequência, de derivex, não posso decidir, mas não parece improvável. A religiosidade congregacional judaica, eticamente racional, é já na Antiguidade, em alto grau, de comerciantes e prestamistas. Em grau menor, porém perceptível, também a congregacional cristã — herético-sectária ou que se aproxima do sectarismo —, era na Idade Média uma religiosidade "burguesa", ainda que não de comerciantes, e isto tanto mais quanto mais racional fosse sua ética. Mas foram sobretudo todas as formas do protestantismo e sectarismo ascético, na Europa ocidental e oriental — os *Zwinglianos*, calvinistas, reformistas, batistas, menonitas, quakers, pietistas reformados e, com menor intensidade, também pietistas luteranos, metodistas, bem como as seitas russas cismáticas e heréticas, principalmente as racionais pietistas e, entre estas, em especial os *stundistas skopetsi* —, que se concatenaram, ainda que de forma muito diversa, quase sempre de maneira muito íntima com desenvolvimentos econômicos racionais e — onde sua existência era economicamente possível — capitalistas. E tanto mais forte torna-se, em geral, a inclinação à adesão a uma religiosidade congregacional eticamente racional quanto mais nos afastamos daquelas camadas portadoras do capitalismo sobretudo politicamente condicionado, tal como existia, desde os tempos de Hamurábi, onde quer que houvesse arrendamento de impostos, lucro por fornecimento ao Estado, guerra, pirataria, usura em grande escala e colonização, e quanto mais nos aproximamos das camadas portadoras de uma moderna economia empresarial racional, isto é, camadas cujo caráter econômico de classe era burguês (num sentido a ser explicado mais tarde). A mera existência de um capitalismo de natureza qualquer evidentemente não basta, de modo algum, para gerar, por si mesma, uma ética homogênea e muito menos uma religiosidade congregacional ética. Deixamos para mais tarde considerar a natureza da conexão causal, onde ela existe; entre a ética racional religiosa e um tipo especial de racionalismo comercial, podemos observar uma afinidade eletiva entre o racionalismo econômico, por um lado, e, por outro, certas formas de religiosidade ético-rigorista, a serem caracterizadas também mais adiante, afinidade esta que apenas ocasionalmente se mostra fora do âmbito do racionalismo econômico, portanto, fora do Ocidente, mas se destaca claramente dentro dele, e isto tanto mais quanto mais nos aproximamos dos portadores clássicos do racionalismo econômico.

Quando abandonamos as camadas social e economicamente privilegiadas, parece aumentar a amplitude da atitude religiosa. Dentro da camada da pequena burguesia, especialmente entre os artesãos, existem, lado a lado, os maiores contrastes. Tabu de casta e religiosidade mágica ou mistagógico-sacramental ou orgiástica, na Índia; animismo, na China; religiosidade de derivex, no Islã; religiosidade congregacional inspiracional-entusiástica do cristianismo da Antiguidade, particularmente no leste do Império Romano; desidemonismo ao lado de orgias dionisíacas; no helenismo antigo, fidelidade farisaica à lei, no judaísmo antigo das grandes cidades; cristianismo substancialmente idólatra ao lado de todas as espécies de religiosidade sectária, na Idade Média, e todos os tipos de protestantismo nos incios da Idade Moderna — estes são, sem dúvida, os maiores contrastes imagináveis. Uma religiosidade específica de artesãos foi, no entanto, desde o começo, o cristianismo primitivo. Seu salvador, artesão de uma cidade de província, seus missionários, oficiais ambulantes — o maior deles, um oficial de

tecelagem de lona a quem a vida rural já era tão alheia que, numa de suas epístolas, refere de modo parentemente errado uma parábola à prática do enxerto —, e, por fim, as congregações que, conforme já vimos, tinham na Antiguidade caráter claramente urbano e recrutavam seus membros sobretudo no círculo dos artesãos, livres e servos. E também na Idade Média, a pequena burguesia é a camada mais devota, ainda que nem sempre a mais ortodoxa. Mas também no cristianismo encontramos o fenômeno de que, dentro da pequena burguesia, encontramos o cristianismo extremamente firme e aparentemente em proporção igual tanto a profecia inspiracional da Antiguidade, exortadora de demônios, a religiosidade medieval absolutamente ortodoxa (da Igreja institucionalizada) e o movimento dos monges mendicantes quanto, por outro lado, certas formas da religiosidade sectária medieval e, por exemplo, a ordem dos Humilhados, durante muito tempo suspeita de heterodoxia, bem como o batismo em todos os seus matizes e, por outra parte, a piedade das diferentes igrejas reformadoras, entre elas a luterana. Portanto, uma variedade extremamente complexa, que demonstra, pelo menos, que nunca houve uma condicionalidade econômica unívoca da religiosidade da camada dos artesãos. De todo modo, destaca-se claramente uma forte inclinação à religiosidade congregacional, bem como à de salvação e, por fim, à ética racional, em comparação com as camadas camponesas; mas cabe lembrar, com toda ênfase, que também esta oposição está muito longe de uma determinação inequívoca, pois, por exemplo, o âmbito de difusão da religiosidade congregacional batista foi inicialmente sobretudo o campo (Frisia), enquanto que precisamente sua forma social-revolucionária encontrou um lar primeiro no Ocidente a religiosidade congregacional e a burguesia urbana pequena e média costumam estar concatenadas entre si de forma muito íntima, tem sua razão natural primária no retrocesso relativo das comunidades de sangue, particularmente dos clãs, dentro da cidade ocidental¹. O substitutivo destas constitui, para o indivíduo, além das associações profissionais que, no Ocidente como por toda parte, têm significação cultural, porém perdendo a de tabu, as relações comunitárias religiosas livremente criadas. Mas esta última circunstância não está determinada simplesmente pela peculiaridade econômica da vida urbana, já por si, mas, como se compreende facilmente, ocorre muitas vezes o contrário. Na China, a significação exclusiva do culto aos antepassados e a exogamia de clã mantêm o habitante individual da cidade numa relação firme e duradoura com o clã e a aldeia natal. Na Índia, o tabu religioso de casta dificulta o surgimento ou limita a importância da religiosidade congregacional soteriológica, tanto nos povoados com caráter urbano quanto no campo. E em ambos os casos aqueles fatores, conforme vimos, até obstruíram o desenvolvimento da cidade a uma "comunidade" em grau muito mais forte do que no caso da aldeia. Mas, de todo modo, a camada da pequena burguesia tem, como é compreensível, uma tendência relativamente forte, motivada por seu modo de viver econômico, para a religiosidade racional ética, onde há condições para esta surgir. É claro que, para a vida do pequeno-burguês, sobretudo a do artesão e do pequeno comerciante na cidade, está muito mais distante da vinculação à natureza do que a do camponês, de modo que a dependência de uma influência mágica dos espíritos irracionais da natureza não pode desempenhar, para ele, o mesmo papel que para o último, mas, ao contrário, suas condições de existência econômicas têm um caráter muito mais racional, isto é, acessível à calculabilidade e à influência racional, visando a um fim. Além disso, sua existência econômica sugere, particularmente ao artesão mas também, em condições

¹ Veja também o capítulo IX, parágrafo 7. (Nota do organizador.)

específicas, ao comerciante, a idéia de que a proibição corresponde a seu próprio interesse, a lealdade no trabalho e no cumprimento dos deveres encontrará sua "recompensa" e também "vale" uma justa recompensa, portanto, uma visão do mundo eticamente racional no sentido da ética da retribuição à qual tendem de qualquer modo todas as camadas não-privilegiadas conforme ainda veremos. Em todo caso, está muito mais próxima do artesanão do que dos camponeses que, em geral, só se voltam para a crença "ética" de retribuição após a extinção da magia por meio de outros poderes, enquanto que o artesanão muitas vezes participa ativamente nesta extinção. E está infinitamente mais próxima do artesanão do que do guerreiro ou dos magnatas financeiros interessados economicamente na guerra e na expansão do poder político, os quais estão menos acessíveis justamente aos elementos eticamente racionais de uma religiosidade. Sem dúvida, nos inícios da diferenciação das profissões, especialmente o artesanão está profundamente enredado em limitações mágicas. Pois toda "arte" específica, não-cotidiana e não difundida por toda parte, é considerada um carisma mágico, pessoal ou, na maioria dos casos, hereditário, cuja aquisição e conservação são garantidas por meios mágicos; seus portadores são separados da comunidade das pessoas corriqueiras (camponeses) por tabu ou por totem e muitas vezes excluídos da posse de terras. E os ofícios que ficam em mãos de antigos povoados possuidores de matérias-primas, que oferecem suas mercadorias inicialmente como "perturbadores", depois como isolados estrangeiros assentados, vêm-se condenados a formar castas-pátrias e sua técnica fica magicamente estercoitada. Mas, uma vez rompida essa situação — e isso ocorre com maior facilidade sobre o solo de novas povoações com caráter urbano —, a circunstância de o artesanão e também o pequeno comerciante — o primeiro, quanto ao trabalho, e o segundo, quanto às atividades aquisitivas — terem de pensar de um modo muito mais racional do que qualquer camponês, pode facilmente exercer seus efeitos. Além disso, especialmente o artesanão tem, durante o trabalho, tempo e possibilidade para elucubrar, pelo menos em certos ofícios que, devido a nosso clima, estão fortemente vinculados a locais fechados — como, no artesanato têxtil, que por toda parte está impregnado, em grau muito alto, de uma religiosidade sectária. Em certas circunstâncias, isto se aplica ainda, de modo limitado, ao moderno tear mecânico, porém completamente ao tear do passado. Onde quer que a vinculação a idéias puramente mágicas ou puramente ritualistas foi rompida por profetas ou reformadores, os artesanãos e pequenos-burgueses tendem, por isso, a uma visão ética e religiosamente racionalista da vida, ainda que muitas vezes bastante primitiva. Além disso, já em virtude de sua especialização profissional são portadores de um "modo de viver" homogêneo com caráter específico. Mas de modo algum é utópica a determinação da religiosidade por essas condições gerais da existência de artesanão ou de pequeno-burguês. Na China, os pequenos comerciantes, sobremaneira "calculadores", não são portadores de uma religiosidade racional, tampouco, pelo que sabemos, os artesanãos chineses. Além de à magia, ademais, no máximo, à doutrina budista do carma. Essa falta de uma religiosidade eticamente racional é, neste caso, primordial e parece ter influído, por sua vez, sobre a sempre saliente limitação do racionalismo de sua técnica. A mera existência de artesanãos e pequenos-burgueses nunca foi suficiente, em parte alguma, para fazer nascer, por si, uma religiosidade ética, nem de um tipo caracterizado de modo muito geral. Vimos, ao contrário, como o tabu de casta em união com a crença na metempsicose influenciou e estereotipou a ética dos artesanãos indianos. Somente onde surgiu uma religiosidade congregacional, e especialmente congregacional racional-ética, esta pôde, como é compreensível, ganhar adeptos com facilidade precisamente nos círculos dos pequenos-burgueses urbanos e, em seguida, influir fortemente sobre o modo de viver desses círculos, como de fato ocorreu.

Por fim, as camadas mais negativamente privilegiadas do ponto de vista econômico — os escravos e jornaleros livres —, nunca na história foram portadoras de uma religiosidade específica. Os escravos das antigas congregações cristãs eram componentes da pequena burguesia urbana. Mas os escravos helênicos, por exemplo, os de Narciso (provavelmente o famoso libertado do imperador), mencionados na Epístola aos Romanos, ou pertencem aos funcionários domésticos, em posições relativamente altas e autônomas, e à criação de um homem muito rico, ou, e isso na maioria dos casos, são artesanãos autônomos que pagam a seu senhor e esperam juntar, mediante seu trabalho, o dinheiro para comprar sua liberdade, como era muito comum em toda a Antiguidade e na Rússia até o século XIX, ou, por fim, são escravos do Estado em posições superiores. Também a religião de Mitra tinha, conforme mostram as inscrições, muitos adeptos nessa camada. O fato de que o templo do Apolo délfico (bem como, com certeza, os de outros deuses) funcionava abertamente como caixa econômica dos escravos, muito procurada por causa de sua proteção sacral, e de que os escravos, com suas economias, compravam de seu senhor "a liberdade", deve ter sido utilizada por Paulo, segundo a interessante hipótese de Deissmann, como imagem do resgate dos cristãos da servidão das leis e dos pecados, com o sangue do Salvador. Se isto é correto — devemos levar também em consideração, como fonte possível, o *gálai* ou *pádi* do Antigo Testamento —, mostra então o quanto a propaganda cristã contava precisamente com essa pequena burguesia não-livre que, por ser ambiciosa, vivia de um modo economicamente racional. Ao contrário, o "inventário falante" das antigas plantações, essa camada mais baixa dos escravos, não constituía terreno algum para uma religiosidade congregacional ou outra propaganda religiosa qualquer. Os oficiais artesanãos de todos os tempos, que por sua vez estão separados da pequena burguesia autônoma somente em períodos de carência, compartilharam na maioria das vezes a religiosidade específica daquela. Isso, no entanto, muitas vezes com uma inclinação típica ainda mais forte à religiosidade não-oficial das setas, para cujas várias formas oferecia por toda parte um terreno bastante propício o substrato industrial das cidades, envolvido na luta contra a miséria cotidiana, contra as oscilações do preço do pão e as possibilidades de ganhar a vida, e dependente do "apoio fraternal". As numerosas comunidades secretas ou parcialmente toleradas dos "pobres", com sua religiosidade congregacional já revolucionária, já comunista-pacifista, já racional-ética, abrangem em regra precisamente também a camada dos pequenos artesanãos e dos oficiais artesanais. Isto sobretudo pela razão técnica de que os oficiais ambulantes são os missionários perfeitos de toda crença congregacional de massas. A incrível rapidez com que se expandiu o cristianismo sobre a enorme distância do Oriente até Roma, dentro de poucos séculos, ilustra suficientemente este processo.

O proletariado moderno, porém, desde que ocupa na esfera religiosa uma posição particular, como amplas camadas da burguesia moderna propriamente dita, é caracterizado por uma atitude indiferente ou negativa em relação à esfera do religioso. A dependência do rendimento próprio é reprimida ou completada, neste caso, pela consciência de depender de constelações puramente sociais, conjunturas econômicas e relações de poder garantidas pela lei. Por outro lado, está extinta toda idéia de dependência dos processos naturais cósmico-meteorológicos ou outros que possam ser interpretados como causados pela magia ou pela providência, conforme, em seu tempo, já bem expôs Sombart. O racionalismo proletário, bem como o racionalismo de uma burguesia altamente capitalista e de plena posse do poder econômico, da qual é um fenômeno completamente gerado uma religiosidade. É que neste caso a religião é substituída, em regra, por outros sucedâneos ideais. As camadas do proletariado, mais baixas, mais instáveis,

para as quais as concepções racionais são menos acessíveis, e, ainda, as camadas proletárias da pequena burguesia, constantemente carentes e ameaçadas de proletarização, podem facilmente ser captadas por missões religiosas, sobretudo quando estas apresentam um caráter mágico, ou, — onde a magia propriamente dita já foi extremamente — quando oferecem sucedâneos da dispensa de graça mágico-orgiástica — como fazem, por exemplo, as orgias soterialógicas de tipo metodista praticadas pelo Exército da Salvação. Certamente sobre esse terreno podem surgir com muito maior facilidade os elementos emocionais do que os racionais de uma ética religiosa, e em todo caso a religiosidade ética jamais encontra aqui seu principal alimento. Uma religiosidade específica de "classe" das camadas negativamente privilegiadas só existe num sentido limitado. Temos de nos ocupar dele no exame da ética e do "direito natural", na medida em que, numa religião, o conteúdo de reivindicações "político-sociais" é fundamentado como vontade de Deus. No que se refere ao caráter da religiosidade como tal, é facilmente compreensível que a necessidade de "salvação", no sentido mais amplo da palavra, tenha nas camadas negativamente privilegiadas uma posição importante, ainda que não seja a única ou a principal coisa, enquanto, dentro das camadas "saturadas" e positivamente privilegiadas, esta longe pelo menos dos guerreiros, dos burocratas e da plutocracia.

Uma religiosidade de salvação pode muito bem ter sua primeira origem em camadas socialmente privilegiadas. O carisma do profeta não está vinculado a determinada pertinência estamental, ao contrário, liga-se em regra a certo mínimo de cultura intelectual. As profecias específicas de intelectuais comprovam suficientemente ambas as coisas. Mas regularmente muda seu caráter no momento em que se estende aos círculos leigos que não cultivam específica e profissionalmente o intelectualismo como tal e, mais ainda, quando alcança aquelas camadas negativamente privilegiadas às quais o intelectualismo é econômica e socialmente inacessível. Dessa mudança, produto da adaptação inevitável às necessidades das massas, pode ser constatado, de modo geral, pelo menos um traço normal: o destaque do salvador pessoal, divino ou divino-humano, como portador da religião, sendo as relações religiosas para com ele a condição da salvação. Já conhecemos a transformação da religiosidade cultural em magia pura. Como uma das formas de adaptação da religiosidade às necessidades das massas. A religiosidade vinculada a um salvador é outra forma típica e, naturalmente, existem entre ela e a transformação em magia pura as mais variadas conexões. Quanto mais se desce na escala social tanto mais radicais costumam ser as formas que assume a necessidade, uma vez surgida, de um salvador. Os *Karābhājas* indianos — seita de Vixnu, que pôs em prática ao máximo a ruptura do tabu de casta, exigida teoricamente por muitas doutrinas de salvação, e, por exemplo, estabeleceu pelo menos uma comensalidade limitada, também na esfera privada (não apenas na puramente cultural), entre os membros de diversas castas, constituindo, porém, em consequência disso, substancialmente uma seita de gente modesta — são aqueles que vão mais longe na veneração antropofílica de seu guru hereditário, chegando até a exclusividade desse culto. E algo semelhante repete-se noutras religiosidades recrutadas principalmente das camadas mais baixas ou por elas influenciadas. A transferência de doutrinas de salvação às massas quase sempre faz surgir um salvador pessoal ou o destaca mais fortemente. A substituição do ideal de Buda, isto é, da salvação intelectual exemplar para o nirvana pelo ideal de Bodhisatva, em favor de um salvador que desce à terra, que renuncia da graça próprio ao nirvana para salvar seus próximos, bem como o surgimento da graça de salvação mediante a encarnação do deus, nas religiões populares hinduístas, sobretudo no vixnuísmo, e a vitória dessa soterialogia e sua graça sacramental mágica tanto sobre a nobre salvação atéia dos budistas quanto sobre o antigo ritualismo, vinculado à educa-

ção védica, são fenômenos que se encontraram também em outros lugares, só que em formas variadas. Por toda parte manifesta-se a necessidade religiosa da burguesia pequena e média por narrativas emotivas, com tendências sentimentais e edificantes, em vez de criadora de mitos heróicos. Essa forma corresponde à pacificação e maior significação da vida doméstica e familiar, em comparação com as camadas dominantes. O surgimento do devoto interior *bhakti*, em todos os cultos indianos — tanto na criação da figura do Bodhisatva quanto nos cultos de Krishna —, a popularidade dos mitos edificantes do menino Dioniso, de Osiris, do menino Jesus e seus numerosos análogos pertencem, todos eles, a esta virada da religiosidade burguesa em direção ao caráter dos "quadros de costumes". A irrupção da burguesia como uma força que, sob a influência das ordens mendicantes, co-determina a natureza da piedade, significa, ao mesmo tempo, a substituição do nobre *theotókos* da arte imperialista [de] Nicola Pisano pelo quadro de costumes da família sagrada, como o criou seu filho, do mesmo modo que o menino Krishna, na Índia, é o favorito dos cultos populares. Bem como a magia, o mito soterialógico e seu deus feito homem ou seu salvador feito deus é uma concepção religiosa especificamente popular e, por isso, nascida espontaneamente nos lugares mais diversos. Ao contrário, a ordem ética impessoal, supradivina do cosmos e a salvação exemplar constituem uma idéia intelectualista adequada à educação leiga específica, mesmo impopular, eticamente racional. E a mesma coisa aplica-se ao deus absolutamente supranatural. Com exceção do judaísmo e do protestantismo, todas as religiões e éticas religiosas, sem exceção, tiveram novamente de admitir, quando se adaptaram às necessidades das massas, o culto aos santos ou heróis ou deuses funcionais. O confucionismo permite sua subsistência na forma de panteão taoísta; o budismo popularizado tolera as divindades dos países de sua divulgação como receptoras de culto subordinadas a Buda; o islã e o catolicismo tiveram de admitir deuses locais, funcionais e de determinadas profissões como santos; aos quais se dirige a verdadeira devoção cotidiana das massas.

Além disso, em oposição aos cultos da nobreza guerreira, é uma característica da religiosidade dos negativamente privilegiados a admissão das mulheres com os mesmos direitos. A grande diversidade em relação à admissão das mulheres, com participação mais ativa ou mais passiva, ou sua exclusão dos cultos religiosos, parece ser, por toda parte, uma função do grau (anual ou passado) da pacificação ou militarização relativa. Naturalmente, a existência de sacerdotisas, a veneração de adivinhas ou feiticeiras, numa palavra, a devoção mais extrema a mulheres individuais que, acredita-se, têm poderes sobrenaturais ou um carisma, nada significa quanto à igualdade das mulheres como tais no locante ao culto. E, ao contrário, a igualdade em princípio na relação com o divino, como o existente no cristianismo e no judaísmo e, com menor consequência, no islã e no budismo oficial, pode ser combinada com uma monopolização total pelos homens da função de sacerdote e do direito de intervenção ativa nos assuntos da congregação, de modo que só eles são admitidos à formação profissional específica ou considerados qualificados, o que de fato ocorre nestas religiões. A grande suscetibilidade das mulheres para toda profecia religiosa não exclusivamente orientada por idéias militares ou políticas destacava-se claramente nas relações livres de preconceitos de quase todos os profetas, tanto de Buda quanto de Cristo ou Platão. Mas dificilmente esta se conserva além daquela primeira época da congregação, na qual os carismas baseados na inspiração sagrada são apreciados como características de uma elevação religiosa específica. Em seguida, com a cotidianação e regulamentação das relações congregacionais, tomam-se sempre atitudes contra os fenômenos inspiracionais, considerados contrários à ordem e mórbidos nas mulheres. Foi o que ocorreu já na época de Paulo. E toda profecia político-militar — como o islã — dirige-se exclusivamente aos homens.

Muitas vezes o culto de um espírito guerreiro (como no arquipélago indico ao Duk-Duk, e em epítifanias semelhantes, a um nume heróico) está diretamente a serviço da domesticação e até do despejo das comunidades domésticas femininas pelos membros da casa dos guerreiros associados como em cassino ou em clube. Por toda parte onde domina ou dominou a educação militar ascética, com seu "renascimento" do herói, a mulher é considerada carente de uma alma superior, heróica e, por isso, religiosamente desalfaticada. É o que ocorre na maioria das comunidades de culto nobres ou especificamente militares. A mulher está totalmente excluída dos cultos oficiais chineses, bem como dos romanos e bramânicos, e rampouco a religiosidade intelectual budista é feminista; mesmo na época merovingia, os sinodos cristãos ainda podiam duvidar da equivalência da alma da mulher. Ao contrário, os cultos específicos do hinduísmo, assim como parte das seitas budistas-raostras da China e, no Ocidente, sobretudo o cristianismo primitivo e, mais tarde, as seitas inspiracionais e pactistas da Europa oriental e ocidental, extraíram, todos eles, sua força de propagação da admisso e equiparação das mulheres. Também na Grécia antiga o culto a Dioniso, em seus inícios, trouxe consigo um grau até então inaudito de emancipação de todas as convenções para as mulheres participantes nas orgias, uma liberdade que, no entanto, foi, no decorrer do tempo, cada vez mais estilizada e regulamentada em sentido artístico e cerimonial e, com isso, comprometida e limitada sobretudo a procições e outros atos festivos; nos cultos individuais, até desaparecer completamente em sua significação prática. Constituiu enorme vantagem para a propagação cristã, dentro das camadas da pequena burguesia, diante de sua mais importante concorrente, a religião de Mitra, o fato de este culto extremamente masculino ter excluído as mulheres. Numa época de paz universal, isso obrigou seus adeptos a procurarem para suas mulheres um substitutivo em outros mistérios, por exemplo, nos de Cibele, e destruiu assim desde o princípio a homogeneidade e universalidade da comunidade religiosa mesmo dentro das famílias, em forte contraste com o cristianismo. Não totalmente igual quanto aos princípios, mas muitas vezes parecida em seus efeitos, era a situação em todos os cultos intelectuais, propriamente ditos, de natureza gnóstica, maniquesta ou semelhante. Nem de longe todas as religiões de "amor ao próximo e ao inimigo" assumiram esse traço por influência feminina ou são de caráter feminista: não foi absolutamente assim, por exemplo, com a religiosidade *ahimsá* na Índia. A influência feminina costuma intensificar somente os aspectos emocionais, histéricamente condicionados, da religiosidade. É o caso da Índia. Mas certamente não é indiferente que a religiosidade de salvação costume glorificar as virtudes não-militares e antimilitares, o que constitui uma tendência natural das camadas negativamente privilegiadas e das mulheres.

A importância especial da religiosidade de salvação para as camadas negativamente privilegiadas política e economicamente, em oposição às positivamente privilegiadas, pode ser considerada ainda sob alguns outros aspectos gerais. No exame dos "estamentos" e das "classes" cabe ainda observar que o sentimento de dignidade das camadas mais privilegiadas (e não-sacerdotais), especialmente da aristocracia, portanto a "distinção", baseia-se na consciência da "perfeição" de sua condução de vida, como expressão do "ser" qualitativo que repousa dentro de si mesmo e não se estende para além, embora, por sua própria natureza, possa fazê-lo, enquanto que todo sentimento de dignidade dos negativamente privilegiados baseia-se numa "promessa" garantida, vinculada a uma "função", "missão" ou "profissão" que lhes foi atribuída. O que não podem pretender "ser" eles completam ou pela dignidade daquilo que um dia serão, têm a "vocalção" de ser, numa vida futura neste mundo ou no além, ou (e muitas vezes ao mesmo tempo) por aquilo que, do ponto de vista da providência, "significam" ou "realizam". A ânsia por uma dignidade que não lhes foi atribuída por serem eles

e o mundo como são, cria esta concepção, da qual nasce a idéia racionalista de uma "providência", de uma importância perante uma instância divina com uma ordem de dignidade diferente.

Projetaza para outras camadas, esta situação interna revela ainda alguns contrastes característicos naquilo que as religiões tinham de "render" dentro das diferentes camadas sociais. Toda necessidade de salvação é uma expressão de "indigência" e, por isso, a opressão social ou econômica é, por sua própria natureza, uma fonte muito eficiente de sua gênese, ainda que de modo algum seja a única. Sendo iguais as demais circunstâncias, camadas positivamente privilegiadas dos pontos de vista social e econômico dificilmente sentem por si a necessidade de salvação. Antes passam à religião, em primeiro lugar, o papel de "legitimar" seu modo de viver e a situação em que vivem. Este fenômeno muito universal radica em constelações internas muito gerais. Que a um homem feliz, com relação ao menos feliz, não lhe baste o simples fato de sua felicidade, mas que, ainda queira o "direito" a ela, tenha a consciência, portanto, de a ter "merecido", em oposição ao menos feliz — enquanto que este deve ter de algum modo "merecido" sua desgraça — essa necessidade de conforto da alma trazida pela noção de legitimidade da felicidade é demonstrada por toda experiência cotidiana, trate-se de destinos políticos, de diferenças na situação econômica, de saúde corporal, de sorte na competição erótica ou de outra situação qualquer. É essa "legitimidade", neste sentido interno, que as camadas positivamente privilegiadas no íntimo esperam da religião, se é que esperam algo. Nem toda camada positivamente privilegiada sente essa necessidade com intensidade igual. Precisamente para o heroísmo guerreiro os deuses são seres aos quais a inveja nada tem de estranho. Sólon e a sabedoria judaica antiga estão de acordo justamente sobre o perigo das posições elevadas. Apesar dos deuses e não graças a eles, muitas vezes contra eles, o herói mantém sua posição supracotidiana. A épica homérica e uma parte da épica antiga da Índia encontram-se em oposição característica tanto aos cronistas burocráticos chineses quanto aos sacerdotes judaicos no aspecto em que estes últimos ressaltam, com muito maior ênfase, a idéia da "legitimidade" da felicidade como recompensa por virtudes gratas a Deus. Por outro lado, encontra-se universalmente a idéia da conexão entre a desgraça e a ira e a inveja de demônios ou deuses. Assim como em quase toda religiosidade popular, tanto na judaica antiga quanto de modo muito acenuado, por exemplo, na moderna chinesa, delitos corporais são vistos como indícios de pecados mágicos ou morais — dependendo do caso — de seus portadores ou (no judaísmo) dos antepassados destes, e assim como, por exemplo, nos sacrifícios comuns das comunidades políticas ou detentuosos ou outros desgraçados, vítimas da cólera divina são excluídos do círculo dos felizes e portanto gratos ao deus, quase toda religiosidade ética das camadas positivamente privilegiadas e dos sacerdotes a seu serviço considera a situação social do indivíduo positivamente ou negativamente privilegiado algo religiosamente merecido, e variam somente as formas de legitimação da situação feliz.

Inversamente correspondente a esta situação é a dos negativamente privilegiados. Sua necessidade específica é a salvação do sofrimento. Nem sempre eles sentem essa necessidade de salvação em forma religiosa — não é assim, por exemplo, com o proletariado moderno. E sua necessidade de salvação religiosa, quando existe, pode tomar caminhos diferentes, sobretudo pode emparelhar-se, em grau muito diverso, com a necessidade de "retribuição" justa, retribuição pelas boas obras próprias e pela injustiça alheia. Uma esperança de retribuição muitas vezes bastante "calculadora" próxima da magia e vinculada a esta constitui, portanto, a forma mais divulgada da crença das massas no mundo inteiro, e as profecias que por sua vez desaprovam pelo menos as formas mecânicas desta crença sempre experimentaram, em seu processo de popula-

rização e cotidianização, uma interpretação modificada neste sentido. O tipo e o grau da esperança de retribuição e salvação atacam de maneira muito diversa, dependendo da natureza das esperanças desperçadas pela promessa religiosa, e isso sobretudo quando estas são proferidas da vida mundana do indivíduo a um futuro situado além de sua existência atual. Um exemplo particularmente importante do significado do conteúdo das promessas religiosas é dado pela religiosidade (durante o exílio e depois) dos judeus.

Desde o exílio de fato e formalmente também desde a destruição do templo, os judeus foram um "povo-pátria", isto é, no sentido aqui adotado (que é tão pouco idêntico à típica posição da "casa dos pátrias" da Índia quanto, por exemplo, o conceito de "justiça de cádi" aos princípios efetivos da jurisdição do *qâdî*), um grupo que veio a formar uma comunidade hereditária especial, sem organização política autônoma, em virtude do fechamento para fora da comunidade de convívio e do convívio, por limites (originalmente) mágicos, tabus e rituais, por um lado, e, por outro, em virtude de um privilégio negativo das áreas política e social, em conexão com atividades econômicas bastante peculiares. As castas negativamente privilegiadas da Índia, profissionalmente especializadas, com seu fechamento para fora garantido pelo tabu e com seus deveres religiosos hereditários quanto a sua condução de vida, encontram-se, relativamente, mais próximos dos judeus, porque também em seu caso as esperanças de salvação estão vinculadas à posição de pátria. Tanto as castas hindus quanto os judeus mostram o mesmo efeito específico de uma religiosidade-pátria: esta vincula seus membros a si mesma e à posição de pátria tanto mais estreitamente quanto mais opressiva é a situação em que se encontra o povo-pátria e quanto mais fortes são, portanto, as esperanças de salvação ligadas ao cumprimento dos deveres religiosos ordenados pelo deus. Conforme já mencionamos, foram precisamente as castas mais baixas que se apegaram com tenacidade a seus deveres de casta, como condição de seu renascimento em situação melhor. O vínculo entre Jeová e seu povo tornou-se tanto mais indissolúvel quanto mais mortais foram o desprezo e a perseguição que pesaram sobre os judeus. Em oposição evidente, por exemplo, aos cristãos orientais que, sob os omíadas, afilharam à religião privilegiada do islã em tão imenso número que o poder político, no interesse econômico da camada dominante, dificultou a conversão, mostrando-se inítilis, por isso, todas as freqüentes conversões forçadas, em massa, dos judeus, apesar de proporcionar-lhes os privilégios da camada dominante. O único meio de salvação, tanto para as castas hindus quanto para os judeus, era o cumprimento dos mandamentos religiosos especiais para o povo-pátria, dos quais ninguém pode subtrair-se sem temer um malefício para si mesmo e sem pôr em perigo suas possibilidades no futuro ou as de seus descendentes. A diferença entre a religiosidade judaica e a religiosidade de casta hinduista tem sua origem na natureza da esperança de salvação. O hindu espera do cumprimento dos deveres religiosos a melhora de suas oportunidades pessoais no renascimento, isto é, ascensão ou reencarnação de sua alma numa casta superior. O judeu, ao contrário, espera para seu descendente a participação num reino messiânico que salvará toda sua comunidade de sua posição de pátrias para fazer deles os senhores do mundo. Pois com a promessa de que todos os povos da terra tomarão empréstimos dos judeus e estes de ninguém, Jeová não se referia ao cumprimento disso em forma da pequena usura do gueto, mas à situação de uma população urbana poderosa, típica da Antiguidade, cujos devedores e servos por dividas são os habitantes das aldeias e vilas subjugadas. O hindu trabalha também para um ser humano futuro que só tem algo a ver com ele sob as condições da doutrina animista da metempsicose: a encarnação futura de sua alma, do mesmo modo que o judeu trabalha para seus descendentes cuja relação com ele, interpretada em sentido animista, constitui sua "imortalidade sobre a terra".

Mas, em oposição à idéia do hindu, que deixa inocada para sempre a estruturação social do mundo em castas e a posição de sua casta como tal, querendo melhorar o destino futuro de sua alma individual precisamente dentro dessa mesma ordem hierárquica, o judeu espera a salvação pessoal de um modo justamente contrário, em forma de uma subversão da hierarquia social atual, a favor de seu povo-pátria. Pois seu povo foi chamado e escolhido por Deus não para a posição de pátria, mas para a de prestígio.

E por isso ganha grande importância, no terreno da religiosidade de salvação ética dos judeus, um elemento, analisado pela primeira vez, por Nietzsche, completamente ausente de toda religiosidade mágica e animista de castas: o ressentimento. Para Nietzsche, trata-se de um fenômeno que acompanha a ética religiosa dos negativamente privilegiados, os quais, em inversão direta da fé antiga, se consolam com a idéia de que a distribuição desigual da sorte na terra tem sua base no pecado e na injustiça dos positivamente privilegiados, o que tem de acarretar, mais cedo ou mais tarde, a vingança divina contra eles. Na forma dessa teodiceia dos negativamente privilegiados o moralismo serve então como meio de legitimação da sede de vingança consciente ou inconsciente. Isso vincula-se, inicialmente, à "religiosidade de retribuição". Uma vez dada a idéia religiosa de retribuição, o "sofrimento" como tal, por trazer consigo fortes esperanças de retribuição, pode assumir o caráter de algo religiosamente valioso em si mesmo. Certos ensinamentos ascéticos, por um lado, e predisposições neuróticas específicas, por outro, podem atuar de mãos dadas com essa idéia. Mas o caráter específico de ressentimento só é alcançado pela religiosidade do sofrimento sob condições muito determinadas: isso não aconteceu, por exemplo, entre os hindus e os budistas, pois entre eles o sofrimento pessoal é considerado algo individualmente merecido. O caso dos judeus é distinto. A religiosidade dos Salmos está repleta de vontade de vingança, e nas refundições sacerdotais dos antigos escritos israelitas encontra-se o mesmo elemento: a maioria dos Salmos — e aqui não se leva em conta se os trechos em questão tenham talvez sido acrescentados a uma versão mais antiga — contém, em forma muito palpável, a satisfação moralista e a legitimação da vontade de vingança de um povo-pátria, francamente ou contida com esforço. E isto ocorre seja mostrando-se a Deus a obediência a seus mandamentos e a própria desgraça, e, por outro lado, e de seu poder, ou então confessando-se humildemente os pecados e implorando-se a Deus que desista finalmente de sua cólera e volte a dispensar sua graça ao povo que é, afinal, unicamente o seu. Em ambos os casos vincula-se a isto a esperança de que a vingança do deus finalmente reconciliado fará um dia, com força então redobrada, dos inimigos ímpios o escabelo dos pés de Israel — o mesmo destino que a construção deste não desperta por desobediência à ira de Deus, com isso provocando sua degradação até o nível dos infelizes. Embora alguns desses Salmos, como querem comentaristas modernos, tenham nascido da ira individual de piedosos fariseus pelas perseguições sob Alexandre Jannaeus, o que importa é sua escolha e conservação; e outros deles reagem claramente à posição de pátria dos judeus como tal. Em nenhuma religiosidade do mundo existe um deus universal com a mesma imensa sede de vingança de Jeová, e o valor histórico da descrição dos fatos na historiografia sacerdotal pode quase sempre ser reconhecido pela circunstância de que o acontecimento em questão (por exemplo, a batalha de Megiddô) não se adapta a essa teodiceia de retribuição e vingança. A religiosidade judaica tornou-se assim a religiosidade de retribuição, *zar' éfayon*. As virtudes exigidas por Deus são praticadas em vista da esperança de retribuição. E esta é, em primeiro lugar, de caráter coletivo: o povo como um todo deve viver a exaltação; só deste modo pode também o indivíduo ganhar de volta sua dignidade. Paralelamente,

e confundida com isso, caminha naturalmente a teodicéia individual de cada destino pessoal — e isto, sem dúvida, desde sempre —, cuja problemática se reflete sobretudo no Livro de Jó, originado em camadas totalmente diferentes, não populares, para preluar ali, na renúncia a uma solução do problema e na submissão à soberania absoluta de Deus sobre suas criaturas, a idéia puritana da predestinação que tinha de nascer tão logo foi acrescentado o sentimento dos eternos castigos infernais impostos por Deus. Mas não nasceu, como é sabido, e o Livro de Jó quase não encontrou compreensão alguma no que se refere a sua conclusão pretendida pelo poeta, tão inabalaável estava inevitavelmente vinculada para o judeu piedoso ao moralismo de sua lei, já que permitia quase todos os escritos sagrados da época do exílio e da posterior —, a qual foi necessariamente alimentada sempre de novo, consciente ou inconscientemente, durante dois milênios e meio, em quase todo serviço de culto do povo, amarrado por duas cadeias destrutíveis — o isolamento religioso sagrado do resto do mundo e as promessas para este mundo de seu deus —, refluíram naturalmente, dada a demora do Messias, na consciência da camada intelectual, dando lugar à valorização da intimidade devota em relação a Deus ou de uma confiança temperada e sentimental na bondade divina, puramente como tais, e à disposição a viver em paz com o mundo inteiro. Isso ocorria sobretudo quando a situação social das congregações, condenadas à total impotência política, mostrou-se pelo menos suportável; mas, em épocas de perseguições, como a das Cruzadas, voltava a acender-se, ou num grito de vingança, tão penetrante quanto inútil, elevado a Deus, ou então numa súplica de que ainda que a própria alma "se reduzisse a pó", perante os inimigos que maldiziam dos judeus, estes se preservassem de obras e palavras más e se limitassem a cumprir tacitamente os mandamentos de Deus e a manter aberto para ele o coração. Embora seja uma enorme desfiguração dos fatos querer identificar no ressentimento o único elemento decisivo das variações históricas na religiosidade judaica, não se deve subestimar sua influência sobre peculiaridades fundamentais dessa religiosidade. Em contraposição àquilo que esta tem em comum com outras religiões de salvação, o ressentimento constitui, de fato, um de seus traços específicos e, em nenhuma outra religiosidade de camadas negativamente privilegiadas, reveste-se de tal importância. Mas, de alguma forma, a teodicéia dos negativamente privilegiados é componente de toda religiosidade de salvação, que encontra seus adeptos sobretudo nestas camadas, e o desenvolvimento da ética sacerdotal a favoreceu sempre que se tornou parte constitutiva de uma religiosidade congregacional, típica destas camadas. Sua quase total ausência e também a falta de quase toda ética religiosa social-revolucionária na religiosidade do hindu piedoso e do asiático budista explicam-se pela natureza da teodicéia de reencarnação; a ordem de castas, como tal, permanece eterna e é absolutamente justa. Pois sobre as virtudes ou os pecados de uma vida anterior fundamenta-se o renascimento em determinada casta, e sobre o comportamento na vida atual, a possibilidade de melhoria. Não se encontra, portanto, nem traço daquele conflito evidente entre a pretensão social criada pelas promessas divinas e a situação de desprezo na realidade; conflito que, no judeu — que vivia em tensão permanente contra sua situação de classe e em esperança inútil —, destruiu a naturalidade perante o mundo e fez com que a crítica religiosa aos descrentes ímpios, respondida com impiedoso escárnio, se transformasse numa observação sempre escrita, muitas vezes amarga por ser constantemente ameaçada por autocritica secreta, do autocumprimento da lei sagrada. A isso juntou-se uma elucubração casuística, praticada durante toda a vida, sobre os deveres religiosos do povo inteiro — de cuja definição correta dependia a graça final de Jeová —, e a mistura, manifestada de modo tão característico em alguns produtos da época posterior ao exílio, de desalento perante qualquer

sentido deste mundo fútil, de submissão aos castigos de Deus, de preocupação de ofendê-lo por orgulho, de angustiado comportamento moral-ritual correto, que impôs aos judeus aquele empinho desesperado não mais pelo respeito dos outros mas pelo auto-respeito e pelo sentimento de dignidade. Um sentimento de dignidade que — se, em definitivo, o cumprimento das promessas de Jeová tinha de ser o critério para medir o próprio valor aos olhos de Deus — podia tornar-se repetidamente precário em si mesmo e, por isso, deparar com o naufrágio de todo o sentido da própria condução da vida.

O sucesso nas atividades aquisitivas passou a ser cada vez mais, para o judeu do gheito, uma prova tangível da graça pessoal de Deus. No entanto, a idéia de "afirmar-se" na "profissão" determinada por Deus não se aplica ao judeu no sentido dado pelo ascetismo intramundano. Pois a bênção de Deus está arraigada, muito menos do que entre os puritanos, num método de vida sistemático, ascético e racional, como a única fonte possível da *certitudo salutis*. Não apenas, por exemplo, a ética sexual conservou um caráter diretamente antiascético e naturalista, e a ética econômica do judaísmo antigo permaneceu fortemente tradicionalista nas relações postuladas, francamente dominada pela valorização da riqueza, alheia a toda ascese, como também toda santificação pelas obras dos judeus tem um fundamento ritualista e, além disso, está frequentemente combinada com o conteúdo sentimental específico de uma religiosidade baseada na fé. Mas os regulamentos tradicionalistas da ética econômica interna dos judeus só têm pleno valor, como ocorre em toda ética antiga, com relação aos corralhões, e não aos de fora. De todo modo, as promessas de Jeová produziram, de fato, dentro do próprio judaísmo, uma forte tendência ao moralismo do ressentimento. Mas seria muito errônea a idéia de que a necessidade de salvação, a teodicéia ou a religiosidade congregacional nasçam unicamente sobre o solo das camadas negativamente privilegiadas ou até exclusivamente do ressentimento, sendo, portanto, nada mais que o produto de uma "rebelião de escravos na área da moral". Isto nem se aplica ao cristianismo primitivo, apesar de que suas promessas se dirigem, com maior ênfase, precisamente aos espiritual e materialmente "pobres". É possível, antes, reconhecer, no contraste entre a profecia de Jesus e suas conseqüências imediatas, os efeitos inevitáveis da desvalorização e ruptura das leis rituais (que propositalmente pretendiam um fechamento para fora) e, portanto, da *dissolução* do vínculo entre a religiosidade e a condição dos crentes como povo-pátria, isolado ao modo de uma casta. Sem dúvida, a profecia cristã primitiva contém traços muito específicos de "retribuição" no sentido de um futuro equilíbrio entre o destino pessoal (mais evidente na lenda de Lázaro) e a vingança que será obra de Deus. E o reino de Deus é também neste caso um reino terreno, no início claramente destinado especialmente ou pelo menos em primeiro lugar aos judeus, pois estes creem desde os tempos mais remotos no verdadeiro Deus. Mas precisamente o ressentimento típico e profundo do povo-pátria é o que acaba eliminado pelas conseqüências das novas promessas religiosas. E o perigo constituído pela riqueza para as possibilidades de salvação não tem, de modo algum, bases no ascetismo, pelo menos nos componentes transmitidos como autêntica prédica de Jesus, e muito menos pode ser motivado pelo ressentimento — como mostram os testemunhos sobre as relações de Jesus com os publicanos (na Palestina, em sua maioria, pequenos usurários). Para isso, a indiferença em relação ao mundo é demasiadamente grande perante a força das esperanças escatológicas. No entanto, se quer tomar-se "perfeito", isto é, *discipulo*, o jovem rico tem de renunciar incondicionalmente ao "mundo". Mas diz-se expressamente que com Deus, ainda que difícil, tudo é possível, mesmo a salvação do rico que não consegue renunciar a seus bens. "Instintos proletários" são tão alheios ao profeta do amor acósmico — que traz aos espiritual e materialmente pobres a feliz

mensagem da proximidade imediata do reino de Deus e da liberdade do poder dos demônios —, quanto, por exemplo, a Buda — para quem a separação absoluta do mundo é o pressuposto incondicional da salvação. Em nenhum outro lugar, os limites da importância do "ressentimento" e a problemática da aplicação demasiadamente universal do esquema da "repressão" mostram-se mais claramente do que no erro de Nietzsche ao aplicar seu esquema também ao exemplo, totalmente inadequado, do budismo. Este, porém, é o contrário mais radical de todo moralismo de ressentimento; é a doutrina de salvação de uma camada de intelectuais, recrutada no princípio quase exclusivamente das castas privilegiadas, em especial da guerrreira, e que, cheia de orgulho e distinção, despreza as ilusões tanto deste mundo quanto do além e, no melhor dos casos, pode ser comparada, sob o aspecto da proveniência social, com a doutrina de salvação helênica, sobretudo a neoplatônica, mas também com a maniqueísta ou gnóstica, por mais profundamente que difiram estas do primeiro. A quem não quer a salvação para o nirvana o *bhikshu* budista deixa o mundo inteiro, inclusive o renascimento no paraíso. Precisamente este exemplo mostra que a necessidade de salvação e a religiosidade ética têm ainda outra fonte além da situação social dos negativamente privilegiados e do racionalismo da burguesia condicionado pela situação prática da vida: o intelectualismo puro, especialmente as necessidades metafísicas do espírito que é levado a meditar sobre questões éticas e religiosas, não pela miséria material mas pela necessidade íntima de compreender o mundo como um cosmos com sentido e de definir sua posição perante este.

Em grau extremamente amplo, o destino das religiões foi condicionado pelos diferentes caminhos que o intelectualismo tomou nesse processo e pelas relações diversas deste com o sacerdócio e os poderes políticos, e essas circunstâncias, por sua vez, foram condicionadas pela proveniência da camada que, em grau específico, era portadora do intelectualismo. Esta foi inicialmente o próprio sacerdócio, particularmente quando transformado numa corporação de literatos, em virtude do caráter dos escritos sagrados e da necessidade de interpretá-los e de ensinar seu uso correto. Isto não ocorreu nas religiões dos povos urbanos da Antiguidade, especialmente na dos fenícios, hebreus e romanos, tampouco na ética chinesa. Nestes povos, o pensamento propriamente teológico (Hesíodo) desenvolvido por esta razão apenas em grau muito modesto, e todo pensamento metafísico e ético caiu nas mãos de não-sacerdotes. O exato oposto ocorreu na Índia, no Egito e na Babilônia, com os seguidores de Zaratustra, no Islã e no cristianismo antigo e medieval, e, no que se refere à teologia, também no moderno. O sacerdócio egípcio, o do zaratustrismo, o do cristianismo antigo, temporariamente, o bramânico, durante a época védica — isto é, antes do nascimento da filosofia do Upanishade e da do ascetismo leigo —, bem como, em grau menor, com freqüentes interrupções por parte da profecia laica, o judaico e, em grau quase igualmente limitado e com interrupções por parte da especulação suísta, o islâmico, souberam monopolizar, em grau muito forte, o desenvolvimento da metafísica e da ética religiosa. Ao lado dos sacerdotes ou em lugar deles, em todos os ramos do budismo, no Islã e no cristianismo medieval, foram sobretudo os monges ou os círculos orientados em sentido monacal aqueles que ocuparam e cultivaram literariamente não apenas o pensamento teológico e ético como também o metafísico e partes consideráveis do científico, como tal, além de cuidar da produção de obras literárias. O fato de os camouros terem feito parte do grupo de pessoas importantes dentro do culto condicionou a inclusão da poesia épica, lírica e satírica da Índia nos Vedas e a da poesia erótica de Israel nos escritos sagrados, [e] afinidade psicológica da emoção mística e inspiracional com a emoção poética condicionou o papel do místico na lírica do Oriente e do Ocidente. Mas o que importa aqui não é a produção literária com suas características, mas o caráter

específico assumido pela própria religiosidade em virtude da peculiaridade das camadas intelectuais que influem sobre ela. A influência do sacerdócio, mesmo quando este era o portador principal da literatura, teve intensidade muito diversa, dependendo das camadas não-sacerdotais que teve de enfrentar e de sua própria posição de poder. A mais forte influência especificamente sacerdotal encontra-se no desenvolvimento ulterior da religiosidade do zaratustrismo, bem como na egípcia e na babilônica. O judaísmo da época deuteronômica e do exílio tem um caráter profético, mas também ao mesmo tempo fortemente sacerdotal. Para o das épocas posteriores, é o rabino, em vez do sacerdote, a figura decisiva. A religiosidade cristã do fim da Antiguidade e da alta Idade Média e, mais tarde, a da Contra-Reforma possui caráter fortemente sacerdotal, além de monacal. Intensa influência pastoral marca a religiosidade do luteranismo e também a do calvinismo primitivo. O bramânismo impregnou o hinduísmo em grau extraordinariamente forte, pelo menos no que se refere à substância de seus componentes institucionais e sociais, sobretudo o sistema de castas, que nasceu por toda parte onde apareceram os bramânes e cuja hierarquia social é condicionada, em última instância, pela posição atribuída por estes a cada casta. O budismo em todas suas variedades, particularmente o lamaísmo, é totalmente influenciado pelo monacal; em grau menor, também assim se encontram amplas camadas da religiosidade cristã oriental. Mas o que nos interessa aqui especialmente, é a relação da inteligência não-sacerdotal, isto é, além da monacal [particularmente] a leiga, com a sacerdotal, e as relações das camadas intelectuais com os diversos tipos de religiosidade e a posição delas dentro das comunidades religiosas. Chegamos a observar, sobretudo, o fato fundamentalmente importante de que todas as grandes doutrinas religiosas asiáticas são criações de intelectuais. A doutrina de salvação do budismo, bem como a do jainismo e todas as doutrinas afins foram sustentadas por intelectuais nobres com formação védica (ainda que nem sempre no sentido de especialização), que fez parte da educação nobre da Índia, sobretudo por membros da nobreza Kshatriya, que se sentia em oposição à bramânica. Na China, tanto os portadores do confucionismo, começando pelo próprio fundador, quanto Lao-tse, considerado oficialmente o fundador do taoísmo, eram ou funcionários com formação clássico-literária ou filósofos com formação correspondente. Quase todas as tendências principais da filosofia helênica encontram sua réplica tanto na China quanto na Índia, ainda que muitas vezes bastante modificada. O confucionismo, como ética vigente, é sustentado principalmente pela camada de pretendentes a cargos públicos, com formação clássico-literária, enquanto que o taoísmo, por outro lado, transformou-se numa prática mágica popular. As grandes reformas do hinduísmo foram realizadas por intelectuais nobres, com formação bramânica, ainda que, mais tarde, a formação congregacional tenha caído parcialmente nas mãos de membros de castas inferiores, diferindo, portanto, nesse aspecto: da reforma eclesialista no norte da Europa, que também partiu de homens com formação clerical; da Contra-Reforma católica que, no princípio, se apoiou em jesuítas com formação dialética, como Salmirón e Laynez; e da reestruturação da doutrina islâmica (al Ghazzâlî), que fundiu a mística com a ortodoxia e cuja direção permaneceu, em parte, com a hierarquia oficial e, em parte, com uma aristocracia funcionalista com formação teológica. Do mesmo modo, as doutrinas de salvação do maniqueísmo e do gnosticismo do Oriente Próximo eram específicas religiões de intelectuais, no que se refere tanto a seus criadores quanto à maioria de seus portadores e ao caráter de sua doutrina de salvação. Pois, apesar de todas as diferenças, são em todos estes casos camadas intelectuais muito sofisticadas relativamente, com formação filosófica, correspondentes mais ou menos às escolas filosóficas helênicas ou ao tipo mais aperfeiçoado da formação universitária monacal ou da secular-humanista do fim da Idade Média, que constituem os portadores da ética ou doutrina

de salvação em questão. Dentro de determinada situação religiosa, as camadas intelectuais podem então constituir um empreendimento com caráter de escola, semelhante, por exemplo, à academia platônica e às escolas helênicas de filosofia afins e, neste caso, como aquelas, não tomam oficialmente posição alguma em relação à prática religiosa existente, mas também não se afastam dela diretamente, mas dão-lhe uma nova interpretação filosófica ou simplesmente a ignoram. Por sua vez, os representantes oficiais do culto, isto é, na China, os funcionários estatais encarregados dos deveres do culto ou, na Índia, os brâmanes, trataram essas doutrinas como ortodoxas ou (como, por exemplo, as doutrinas materialistas, na China, e a filosofia dualista Sâmkhya na Índia), como heterodoxas. Esses movimentos de orientação sobretudo científica e só indiretamente relacionados com a religiosidade prática não nos interessam em particular neste contexto. O que nos interessa são os movimentos já mencionados que, diferentemente dos últimos, se dirigem especialmente à criação de uma ética religiosa e cujos paralelos mais próximos estão representados, na Antiguidade ocidental, pelos pitagóricos e pelos neoplatônicos — movimentos intelectuais, portanto, que ou provêm exclusivamente das camadas socialmente privilegiadas ou pelo menos são dirigidos ou predominantemente influenciados por pessoas procedentes destas camadas.

O desenvolvimento de uma religiosidade de salvação pelas camadas socialmente privilegiadas de um povo ocorre, em regra, de modo mais eficaz quando estas estão desmilitarizadas e excluídas da possibilidade ou do interesse em atividades políticas. Por isso, essa religiosidade aparece tipicamente quando as camadas dominantes, aristocráticas ou burgueses, ou foram afastadas da vida política por um poder estatal unitário burocrático-militarista ou quando elas mesmas, por motivos quaisquer, se retiraram da política, isto é, quando o desenvolvimento de sua cultura intelectual até suas últimas conseqüências íntimas, no pensamento e na psique, ganhou para eles mais importância do que a atividade prática mundana externa. Mas não é que nasçam somente nessa situação. Ao contrário, as correspondentes concepções conceituais podem desenvolver-se precisamente em tempos política e socialmente agitados, como conseqüência de uma reflexão sem pressupostos. Mas essas tendências, inicialmente subterráneas somente alcançam uma posição dominante com o início da despolitização dos intelectuais. O confucionismo, a ética de uma burocracia poderosa, desaprova toda doutrina de salvação. O jainismo e o budismo — o contraste radical da adaptação ao mundo confucionista — foram a manifestação palpável de uma concepção intelectualista radicalmente antipolítica, pacifista e adversa ao mundo. Mas não sabemos se o número, às vezes considerável, de seus adeptos na Índia cresceu em virtude de acontecimentos com efeito despolitizador. O particularismo dos pequenos príncipes indianos, antes dos tempos de Alexandre, que carecia de qualquer conteúdo político e se opunha à unidade imponente do bramanismo, então em expansão por toda parte, era propício para levar os círculos intelectualmente formados da nobreza a procurarem seus interesses fora da política. Por isso, a renúncia ao mundo, prescrita ao brâmane como *vânaprastha*, e a garantia de seu sustento na velhice que, para o povo, era uma instituição sagrada, encontraram sua continuação no desenvolvimento dos ascetas não-bramânicos (*śramanas*) — a não ser que, ao contrário, a recomendação da renúncia ao mundo, feita ao brâmane que avista o filho de seu filho, seja o mais recente dos dois fenômenos e tenha sido adotada pelos brâmanes. Em todo caso, os *śramanas*, como portadores de um carisma ascético, superaram logo, na avaliação do povo, o sacerdotício oficial. O apolitismo monacal dos nobres já era, nesta forma, endêmico na Índia desde os tempos mais antigos, muito antes de terem nascido as doutrinas de salvação filosóficas apolíticas. As religiões de salvação do Oriente Próximo, de caráter seja mistagógico, seja profético, bem como as doutrinas de salvação orientais e helênicas, sustentadas

pelo intelectualismo leigo, sejam estas de caráter mais religioso ou mais filosófico, são quase sem exceção (desde que atingam as camadas socialmente privilegiadas) conseqüência do afastamento forçado ou voluntário das camadas cultas da influência e da atividade políticas. A religião babilônica, penetrada por elementos de proveniência extrababilônica, somente voltou-se para a religiosidade de salvação no mandeísmo, e a religiosidade intelectual do Oriente Próximo o fez primeiro ao participar no culto de Mitra e outros cultos soterialógicos, e, mais tarde, no gnosticismo e no maniqueísmo, e também aqui depois de esmorecer todo interesse político da camada culta. Uma religiosidade de salvação sempre existiu na camada intelectual helênica, mesmo antes da seita pitagórica. Mas não ocupou uma posição dominante em suas partes politicamente decisivas. O sucesso da propaganda dos cultos de salvação e da doutrina de salvação filosófica, nos círculos leigos nobres da última época do helenismo e da romana, caminha paralelamente ao afastamento definitivo dessas camadas da atividade política. E o chamado interesse "religioso", tão eloquente, de nossas camadas intelectuais alemãs de hoje em dia está numa conexão muito íntima com decepções políticas e um desinteresse político assim condicionado.

A ânsia de salvação nobre, procedente das classes privilegiadas, representa, em geral, a disposição à mística de "iluminação", a ser analisada mais tarde, que está conatada com uma qualificação de salvação especificamente intelectualista. Daí resulta uma forte desclassificação do natural, do corporal, do sensual, como — segundo a experiência psicológica — tenção de atastar-se desse caminho de salvação específico. Algum papel (que a psicopatologia atual ainda não parece captar sob regras unívocas) cabe nisto também, por vezes, à intensificação, ao exigente refinamento e, ao mesmo tempo, à repressão da sexualidade normal em favor de reações substitutivas, devido à condução de vida do indivíduo que nada mais pretende ser que um intelectual, como parece demonstrar de forma palpável, certos fenômenos, particularmente dos mistérios gnósticos — sublimados substitutivos masturbatórios das orgias dos camponeses. Com estas condições, puramente psicológicas, de uma irracionalização do religioso cruza-se a natural necessidade racionalista do intelectualismo de compreender o mundo (à qual voltaremos mais tarde) e sua variação budista quanto, por exemplo, em Israel o Livro de Jó, com sua provável origem em círculos intelectuais nobres, as colocações de problemas afins na literatura egípcia, a especulação gnóstica e o dualismo maniqueísta.

Quando a religiosidade em questão se torna religião de massas, a proveniência intelectualista de uma doutrina de salvação, bem como a de uma ética, tem quase sempre a conseqüência de que, dentro da religiosidade oficial, popularizada, modificada em sentido mágico-soterialógico e adaptada às necessidades dos não-intelectuais, nasce ou uma doutrina escotérica ou, pelo menos, uma ética estamental nobre para atender às necessidades dos intelectualmente formados. Isso ocorre na ética estamental confucioniana da burocracia, totalmente estranha à salvação, ao lado da qual continuam existindo a magia taoísta e a graça sacramental e ritual budista como religiosidades populares petrificadas, desprezadas pelos detentores da formação clássica. O mesmo se dá com a ética de salvação budista do estamento monacal, ao lado da feiticeira e idólatra dos leigos, da persistência da magia tabuísta e do novo desenvolvimento da religiosidade soterialógica hinduísta. Ou então a religiosidade intelectual assume a forma da mistagogia, com uma hierarquia de consagrações — como na gnose e nos cultos afins —, de cuja obtenção fica excluído o "pístico" não-iluminado.

A salvação que o intelectual busca sempre é uma salvação de "afiliação íntima" e, por isso, por um lado, de caráter mais estranho à vida, porém, por outro, de caráter

mais profundo e sistemático do que a salvação da miséria concreta que é própria das camadas não-privilegiadas. O intelectual, por caminhos cuja casuística chega ao infinito, procura dar a seu modo de viver um "sentido" coerente, portanto, uma "unidade" consigo mesmo, com os homens, com o cosmos. Para ele, a concepção do "mundo" é um problema de "sentido". Quanto mais o intelectualismo reprime a crença na magia, "desencantando" assim os fenômenos do mundo, e estes perdem seu sentido mágico, somente "são" e "acontecem", mas nada "significam", tanto mais cresce a urgência com que se exige do mundo e da "condição de vida", como um todo, que tenham uma significação e estejam ordenados segundo um "sentido".

Os conflitos deste postulado com as realidades do mundo e suas ordens e com as possibilidades de viver nele condicionam a específica fuga do mundo dos intelectuais, que tanto pode ser uma fuga rumo ao isolamento, ou — mais modernamente — a "natureza" invocada pelas ordens humanas (Rousseau) e a um romanticismo adverso ao mundo, quanto uma fuga para o "povo", invocada pelas convenções humanas (o *narodnichestvo* russo), ou tender mais à contemplação ou a um ascetismo ativo, procurar mais a salvação individual ou uma transformação coletiva e ético-revolucionária do mundo. Todas estas tendências igualmente acessíveis ao intelectualismo apolítico podem também manifestar-se como doutrinas de salvação religiosas e ocasionalmente o fizeram. O caráter específico da religiosidade de intelectuais, de querer fugir do mundo, tem aqui uma de suas razões.

Mas esse tipo filosófico de intelectualismo, cujos portadores são, em regra, as classes social e economicamente asseguradas, sobretudo a aristocracia apolítica, rentistas, funcionários públicos, beneficiários de prebendas eclesiásticas, monarcas, universitários e outras, não é o único e muitas vezes não tem relevância particularmente religiosa. Ao lado dele existe o intelectualismo proletário, ligado, por toda parte, ao intelectualismo nobre por formas intermediárias e que somente difere deste pela tendência típica de seu sentido. Representantes dele são os pequenos funcionários e prebendados de todos os tempos, muitas vezes à beira da existência mínima e dotados de uma educação considerada subalterna, os escribas, não pertencentes às camadas privilegiadas — em tempos quando o escrever era uma profissão especial —, os professores elementares de todas as espécies, os cantores, leitores, narradores e recitadores ambulantes e semelhantes profissões livres proletárias. Sobre tudo, porém, a inteligência autodidata das camadas negativamente privilegiadas, como a representam na Europa moderna, de forma mais clássica, a inteligência camponesa proletária da Rússia, no leste, e, no oeste, a inteligência proletária socialista e anarquista, mas da qual são outro exemplo — ainda que com conteúdos totalmente diferentes — os camponeses holandeses com seu profundo conhecimento da Bíblia, ainda na primeira metade do século XIX, os pequenos-burgueses puritanos da Inglaterra, no século XVII, bem como os oficiais artesanais religiosamente interessados de todos os tempos e povos e, sobretudo, como outro exemplo clássico, os judeus piedosos (fariseus, thasidens e, em geral, a grande massa dos judeus piedosos que têm os livros sagrados todos os dias). Na medida em que se trata aqui de um intelectualismo-*"pária"* — como no caso de todos os pequenos beneficiários proletários de prebendas, dos camponeses russos e dos mais ou menos "ambulantes" —, sua intensidade deve-se ao fato de que as camadas situadas fora ou no nível mais baixo da hierarquia social encontram-se, por assim dizer, no ponto arquimediano em relação às convenções sociais, no que se refere tanto às ordens externas quanto às opiniões habituais. Por isso, são capazes de tomar uma posição originária, desvinculada daquelas convenções, com respeito ao "sentido" do cosmos e de nutrir um forte sentimento ético e religioso, não obstruído por considerações materiais. Na medida em que pertencem às classes médias, como

as camadas religiosamente autoditadas da pequena burguesia, sua necessidade religiosa costuma tomar um rumo ético-rigorista ou ocultista. O intelectualismo dos oficiais artesanais encontra-se entre estas duas tendências, e sua importância consiste na qualificação do artesão ambulante para ser missionário.

Na Ásia oriental e na Índia falta quase totalmente, pelo que se sabe, o intelectualismo-*pária* e o da pequena burguesia, porque falta o sentimento de comunidade da burguesia urbana, que é condição prévia do segundo, e a emancipação da magia, que é condição prévia de ambos. Suas *gãthas* tomam mesmo as formas de religiosidade nascidas sobre o solo das castas inferiores, em sua grande maioria, dos brâmanes. Na China, não existe nenhum intelectualismo autônomo, não-oficial, ao lado da formação confuciana. O confucionismo é, portanto, a ética do "homem distinto", do *gentleman* (como já Dvořák traduz acertadamente). É expressamente uma ética estramental, ou, mais corretamente, um sistema de regras de etiqueta de uma camada nobre com formação literária. Semelhante é a situação no antigo Oriente e no Egito; ali, o intelectualismo dos escribas, desde que levou a reflexões ético-religiosas, pertence, sem dúvida, ao tipo do intelectualismo que, às vezes apolítico, é em todo caso nobre e combate a ignorância cultural. As coisas são diferentes em Israel. O autor do Livro de Jó pressupõe como portadoras do intelectualismo nobre as linhagens aristocráticas. A sabedoria proverbial e tudo que lhe é afim revelam já na forma seu caráter fortemente influenciado pela internacionalização e pelo contato entre as camadas apolíticas com nível cultural elevado, tal como ocorreu no Oriente depois de Alexandre: os Provérbios apresentam-se, em parte, diretamente como produtos de um rei não-judaico, assim como toda literatura atribuída a "Salomão" tem algo de um caráter cultural internacional. Quando no livro de Sirac se quer salientar a sabedoria dos ancestrais em face da helenização, pressupõe-se isso prova a existência daquela tendência. E, como ressalta com razão Bousset, o "escriba" daquela época, segundo o livro de Sirac, é um *gentleman*, um homem culto e bastante viajado; todo o livro é permeado — como também observa Meinhold — por uma clara tendência contra os "ignorantes": como pode o camponês, o ferreiro, o oleiro possuir aquela "sabedoria" que somente quem tem ócio para dedicar-se à reflexão e aos estudos pode alcançar? Designa-se Esdras como o "primeiro escriba", mas, por um lado, é muito mais antiga a posição influente dos indivíduos religiosamente interessados que se reúnem em torno dos profetas, ideólogos sem os quais teria sido impossível a imposição do Deuteronomio, e, por outro, é muito mais recente do que a deste criador oficial da teocracia, autorizado pelo rei dos persas, a posição eminente — praticamente quase igual à do mufti do islã — dos escribas, isto é, dos intérpretes dos mandamentos divinos que entendem o hebraico. A posição social dos escribas, sem dúvida, experimentou mudanças. Na época do reino dos macabeus, a piedade — no fundo, uma sabedoria prática, bastante prosaica, algo como, por exemplo, a xenofilia — é idêntica à "educação"; esta (*musar, tudeva*) é o caminho da virtude, considerada, no mesmo sentido dado pelos helenos, algo que pode ser ensinado. Mas, já naquele tempo, o intelectual piedoso, bem como a maioria dos salmistas, sente-se numa forte oposição contra os ricos e altivos, entre os quais é rara a fidelidade à lei divina. Constituem, no entanto, uma classe socialmente equiparada à dos últimos. As escolas de escribas do tempo de Herodes, ao contrário, na situação de crescente opressão e tensão íntimas devidas à dominação estrangeira evidentemente inamovível, produziram uma camada proletária de intérpretes da lei que, na função de curas de alma, pregadores e professores nas sinagogas — também no sinédrio houve representantes — influenciaram de modo decisivo a piedade popular dos judeus unidos nas congregações e estritamente fiéis à lei (*chaberim*) no sentido dos *peruschim* (fariseus); esse tipo de prática profissional tem sua continuação no funcionalismo congrega-

Não cabe expor aqui como eram as relações entre o intelectualismo e a religiosidade no cristianismo medieval. Em todo caso, a religiosidade, em seus efeitos sociologicamente relevantes, não foi orientada por forças intelectuais, e a forte atuação do racionalismo monacal desenvolvia-se na área dos conteúdos culturais e somente poderia ser esclarecida mediante uma comparação do monacato ocidental com o oriental e asiático que apenas poderemos realizar mais tarde, num esboço muito conciso. Pois é sobretudo na peculiaridade de seu monacato que se fundamenta a peculiaridade da atuação cultural da igreja do Ocidente. A Idade Média ocidental não conheceu (pelo menos não em grau relevante) um intelectualismo religioso leigo de caráter pequeno-burguês, nem um intelectualismo-pária. Existiu, ocasionalmente, dentro das seitas: O papel das camadas cultas nobres, dentro do desenvolvimento eclesiástico, não era insignificante. As camadas cultas imperialistas da época carolíngia, da otônica e da salicostáutica atuavam no sentido de uma organização cultural imperial-teocrática, bem como o faziam os monges Josefias na Rússia do século XVI, mas sobretudo o movimento de reforma gregoriano e a luta pelo poder dos papas fundamentavam-se na ideologia de uma camada nobre de intelectuais que, em união com a burguesia nascente, fazia frente aos poderes feudais. Com a extensão crescente da formação universitária e as pretensões do papado de monopolizar, para fins fiscais ou de pura patronagem, a atribuição do enorme número de prebendas que constituíam o fundamento econômico dessa camada, a camada cada vez mais ampla de interessados nessas prebendas foi-se afastando do poder papal, primeiro principalmente por interesses de monopólio econômicos e nacionalistas e, em seguida, após o cisma, também ideologicamente, tornando-se uma das "portadoras" do movimento de reforma conciliar e, mais tarde, do humanismo. Não cabe examinar aqui a sociologia dos humanistas que, de per si, não é sem interesse, sobretudo a da transformação da educação cavaleiresca e clerical numa educação condicionada em sentido coresão e mecênica, com suas consequências. Sua atitude ambígua no cisma religioso foi condicionada sobretudo por motivos ideológicos. Na medida em que este grupo não se colocava ao serviço da formação das igrejas reformadas ou da Contra-Reforma, desempenhando nas igrejas, nas escolas e no desenvolvimento das doutrinas um papel organizador e sistematizador muito importante porém jamais decisivo, mas se tornou portador de uma religiosidade específica (na verdade, de toda uma série de tipos religiosos particulares), não houve consequências ulteriores duradouras. Em correspondência a seu nível de vida, as camadas humanistas com formação clássica eram contrárias à ignorância e ao sectarismo, desprezavam as disputas e sobretudo a demagogia dos sacerdotes e predicantes, tendo, portanto, idéias erasmianas e irenistas e sendo, já por isso, condenadas a um crescente falta de influência.

Ao lado de um ceticismo sofisticado e um iluminismo racionalista, encontramos entre eles, sobretudo em solo anglicano, uma delicada religiosidade sentimental ou, como no círculo de Port Royal, um moralismo sério, muitas vezes ascético, ou, assim inicialmente na Alemanha e também na Itália, uma mística individualista. Mas a luta daqueles que participavam de seus interesses vitais econômicos e de poder, quando não diretamente violenta, foi conduzida com os meios de uma demagogia à qual aqueles círculos não podiam fazer frente. Sem dúvida, pelo menos aquelas igrejas que pretendiam pôr a seu serviço as camadas dominantes e sobretudo as universidades precisavam dos polemistas com formação clássica, isto é, teológica, e de uma camada de predadores com formação semelhante. Dentro do luteranismo, em correspondência a sua aliança com o poder principesco, a combinação de cultura intelectual e atividade religiosa logo chegou a limitar-se substancialmente à teologia profissional. Dos círculos puritanos, ao contrário, zomba ainda o *Hudibras* por causa de sua ostensiva erudição filosófica. Mas nestes e, sobretudo, nas seitas batistas, o que lhes proporcionava inquebrantável

força de resistência não era o intelectualismo nobre, mas o plebeu e, às vezes (no caso dos batistas, nos inícios do movimento sustentado por oficiais artesanais ambulantes ou apóstolos) o intelectualismo-pária. Não existia aqui uma camada específica de intelectuais com condições especiais de vida; foi, depois de terminar o breve período dos predicantes missionários ambulantes, a classe média que acabou impregnada por essa tendência religiosa. A divulgação extraordinária do conhecimento da Bíblia e do interesse pelas controvérsias dogmáticas mais abstrusas e sublimes, mesmo entre a grande maioria dos camponeses, como a encontramos nos círculos puritanos do século XVIII, criou um intelectualismo religioso de massas que nunca mais encontrou seu igual e, nos tempos anteriores, somente pode ser comparado ao intelectualismo de massas do judaísmo tardio ou das congregações missionárias de Paulo. Na própria Inglaterra, logo decaiu, em oposição à Holanda, a partes da Escócia e às colônias americanas, depois de parecerem provadas e estabelecidas as esferas e possibilidades de poder nas lutas religiosas. Mas toda a peculiaridade do intelectualismo nobre anglo-saxônico, particularmente sua deferência tradicional em relação a uma religiosidade concebida de modo deista-iluminista, indefinida mas nunca adversa à Igreja, recebeu naquela época seu caráter que não cabe expor aqui em seus detalhes. Constitui, porém, por ser condicionalmente nada pela posição tradicional da burguesia politicamente poderosa e por seus interesses moralistas, isto é, por um intelectualismo religioso-plebeu, o contraste mais forte com o desenvolvimento do intelectualismo substancialmente coresão e nobre dos países românicos em direção a uma atitude radicalmente adversa ou absolutamente indiferente em relação à Igreja. E ambos os desenvolvimentos, em última análise igualmente antimefísicos, constituem um contraste com a formação religiosa nobre alemã não-política, tampouco apolítica ou antipolítica, condicionada por circunstâncias muito concretas e em pequena medida (e substancialmente de modo negativo) por circunstâncias de natureza sociológica, com uma orientação metafísica mas apenas pouco voltada para necessidades especificamente religiosas e muito menos ainda para necessidades de "salvação". O intelectualismo plebeu e pária da Alemanha, ao contrário, assim como o dos povos românicos, mas em contraste com o dos países anglo-saxônicos, nos quais, desde a época puritana, a religiosidade mais rigorosa não era de caráter institucional-autoritário mas antes sectário, tomou cada vez mais um rumo radicalmente anti-religioso, em definitivo desde o nascimento da crença socialista, economicamente escatológica.

Somente essas seitas anti-religiosas dispõem de uma camada de intelectuais desclassificada capaz, pelo menos temporariamente, de ser portadora de uma crença pseudo-religiosa na escatologia socialista. Quanto mais os economicamente interessados tomam em suas próprias mãos a defesa de seus interesses, tanto mais retrocede precisamente esse elemento "acadêmico"; a desilusão inevitável da glorificação quase supersticiosa da "ciência" como possível produtora ou, pelo menos, como profetisa da revolução social, violenta ou pacífica, no sentido da redenção da dominação de classe, faz o resto, e a única variante do socialismo, na Europa ocidental, que pode ser considerada realmente equivalente a uma crença religiosa — o sindicalismo — justamente por isso corre facilmente o risco de tornar-se uma espécie de esporte romântico de não-intelectuais.

O último grande movimento pseudo-religioso de intelectuais, sustentado por uma fé não-homogênea, mas comum em pontos importantes, foi o da inteligência revolucionária russa. A inteligência nobre, acadêmica e aristocrática estava nele ao lado do intelectualismo plebeu, representado pelo funcionalismo inferior proletário, bastante versado em seu pensamento sociológico e seus interesses culturais universais, especialmente pelos funcionários da administração autônoma (o chamado "terceiro elemento"), por

journalistas, professores de escolas primárias, apóstolos revolucionários e uma inteligência camponesa nascida das específicas condições sociais russas. Isso teve como consequência o movimento baseado no direito natural e orientado sobretudo pelo comunismo agrário iniciado nos anos 70 do século XIX, com o nascimento do chamado *narodnik-chestvo* (populismo), que, nos anos 90, em parte entrou numa controvérsia aguda com a dogmática marxista, em parte mesclou-se a ela em diversas formas e, em várias ocasiões, procurou primeiro firmar uma relação geralmente pouco clara com a religiosidade eslavo-filo-romântica, depois com a religiosidade mística ou, pelo menos, com o entusiasmo religioso, mas que em algumas camadas da inteligência, não raro relativamente amplas, sob a influência de Dostoiévski e Tolstói, conduziu a um modo de vida pessoal ascético ou ascômico. De que forma este movimento, fortemente impregnado por uma inteligência proletária judaica, disposta a qualquer sacrifício, renasceu após a catástrofe da revolução russa (de 1905) é algo que ainda desconhecemos [em 1913 (N.º T.)].

Na Europa ocidental, camadas religioso-iluministas criaram, já desde o século XVII, no âmbito cultural tanto anglo-saxónico quanto, recentemente, no francês, congregações unitaristas, deístas ou também sincréticas, ateístas e de igrejas livres, nas quais às vezes entraram em jogo concepções budistas (ou outras assim consideradas). Na Alemanha, elas encontraram com o tempo seu terreno quase nos mesmos círculos que a franco-maçonaria, isto é, entre os economicamente não-interessados, particularmente entre os professores universitários e igualmente entre ideólogos desclassificados e algumas camadas cultas meio ou totalmente proletárias. Por outro lado, a iluminação hinduista (Brama-Samaj) e a persa, na Índia, constituem um produto do contato com a cultura europeia. A importância prática para a cultura era maior no passado do que é atualmente. O interesse das camadas privilegiadas em conservar a religião existente como meio de domesticação, sua necessidade de distância e sua aversão contra o trabalho de elucidação das massas, o qual destrói seu prestígio, sua fundada descrença em que as confissões tradicionais, de cujo teor as novas interpretações constantemente extraem algo (a "ortodoxia", 10%; os "liberais", 90%), possam ser substituídas por uma confissão nova que amplias camadas aceitem *literalmente* e, sobretudo, a indiferença desdenhosa para com os problemas religiosos e a igreja, cujas formalidades afinal pouco onerosas podem ser cumpridas sem grande sacrifício, pois todos sabem que são simples formalidades mais bem cumpridas pelos guardiães oficiais da ortodoxia e da convenção estatal, e o Estado os exige para se fazer carreira — tudo isso faz parecer muito escassas as possibilidades do nascimento de uma religiosidade congregacional séria. Mas a necessidade do intelectualismo literário, acadêmico ou cultivado nos cafés, de incluir no inventário de suas fontes de sensações e de seus objetos de discussão os sentimentos "religiosos", a necessidade de autores de escrever livros sobre esses interessantes problemas, e a, ainda muito mais eficaz, de editores engenhosos de vender esses livros, ainda que façam parecer que haja um "interesse religioso" amplamente divulgando, em nada mudam o fato de que de tais necessidades de intelectuais e de seu palavrado jamais nasceu uma religião nova e de que a própria moda que fez surgir esse assunto de conversa e de publicidade também o fará desaparecer.

§ 8. O problema da teodiceia

A idéia monoteísta de Deus e a imperfeição do mundo, p. 351. — Tipos puros da teodiceia: escatologia messiânica, p. 351. — Crença na providência, crença na retribuição, crença na predestinação, p. 352. — As diferentes tentativas de resolver o problema da imperfeição do mundo, p. 354.

Rigorosamente "monoteístas" são, no fundo, somente o judaísmo e o cristianismo, e este último apenas de forma atenuada, em virtude da penetração posterior do culto aos santos. Mas a trindade cristã, em oposição à concepção triteísta das trindades hinduístas, budistas rardias e taoístas, parece ser substancialmente monoteísta, enquanto que o culto das missas e dos santos do catolicismo está de fato muito próximo do politeísmo. Tampouco está todo deus ético necessariamente dotado de absoluta imutabilidade, onipotência e onisciência, em resumo, de qualidades absolutamente supramundanas. A especulação e o *pathos* [afeto, paixão (N.º T.)] ético de profetas entusiasmados proporcionalmente essas qualidades que, entre todos os deuses, com plena desconsideração das consequências, somente foram alcançados pelo deus dos profetas judaicos, que mais tarde se tornou também o deus dos cristãos e dos maometanos. Nem toda concepção ética de um deus conduziu a estas consequências ou a um monoteísmo ético; nem toda aproximação ao monoteísmo baseia-se numa intensificação dos conteúdos éticos da concepção de um deus; muito menos ainda, nem toda ética religiosa deu origem a um deus pessoal, supramundano, que cria todo ser do nada e governa tudo sozinho. Mas toda profecia especificamente ética, de cuja legitimação sempre faz parte um deus dotado de atributos de grande superioridade sobre o mundo, baseia-se normalmente em uma racionalização também da concepção do deus naquele sentido. A natureza e o sentido dessa superioridade, no entanto, podem ser muito diversos, e isto, em parte, deve-se a concepções metafísicas dadas e fixas e, em parte, é expressão dos concretos interesses éticos do profeta. Mas quanto mais próxima a concepção de um deus único, universal e supramundano, tanto mais facilmente surge o problema de como o poder aumentado ao infinito de semelhante deus pode ser compatível com o fato da imperfeição do mundo que ele criou e governa. O problema assim surgido da teodiceia está vivo tanto na literatura do antigo Egito quanto em Jó e Êsquilo, só que cada vez numa variação peculiar. Toda a religiosidade da Índia está por ele influenciada de um modo determinado pelas condições ali dadas: é que também uma ordem do mundo impessoal e supradivina, plena de sentido, tropeça com o problema de sua imperfeição. De alguma forma o problema faz parte universalmente das causas determinantes do desenvolvimento religioso e da necessidade de salvação. Não os argumentos das ciências naturais, mas a incompatibilidade de uma providência divina com a injustiça e imperfeição da ordem social foi apresentada ainda há poucos anos¹, numa pesquisa, por milhares de trabalhadores alemães como razão da impossibilidade de aceitar a idéia da existência de um deus.

O problema da teodiceia encontrou soluções diversas e estas estão numa relação muito íntima com a formação da concepção de deus e também com a das idéias de pecado e salvação. Examinaremos apenas os tipos mais "puros" possíveis, do ponto de vista racional.

Um modo de estabelecer o justo equilíbrio consiste na referência a uma compensação futura neste mundo: escatologias messiânicas. O processo escatológico consiste então numa transformação política e social deste mundo. Um herói poderoso, ou um deus, virá — logo, mais tarde, algum dia — e colocará seus adeptos na posição que merecem no mundo. Os sofrimentos da geração atual são consequências dos pecados dos antepassados, pelos quais o deus responsabiliza os descendentes do mesmo modo que, na vendeta, o assassino se vingava no clã inteiro e que, ainda, o papa Gregório VII excomungava os descendentes até a sétima geração. Pode acontecer também que apenas os descendentes dos piedosos, em virtude de sua piedade, cheguem a ver o

¹ Antes da Primeira Guerra Mundial (Nota do organizador.)