

A ÉTICA PROTESTANTE
E O "ESPÍRITO" DO CAPITALISMO

MAX WEBER

A ética protestante e o “espírito” do capitalismo

Tradução

José Marcos Mariani
de Macedo

*Revisão técnica, edição de texto,
apresentação, glossário,
correspondência vocabular
e índice remissivo*

Antônio Flávio Pierucci

3ª reimpressão

**PRESERVE SUA FONTE
DE CONHECIMENTO**



PUCRS/BCE



0.816.298-4



COMPANHIA DAS LETRAS

Copyright da edição de texto e dos apêndices © Antônio Flávio Pierucci

Título original

Die protestantische Ethik und der "Geist" des Kapitalismus

Capa

João Baptista da Costa Aguiar

Tradução dos trechos em latim, italiano, grego e francês

Antônio Flávio Pierucci

Tradução dos trechos em inglês

Sergio Tellaroli

Tradução dos trechos em holandês

Anthonius Jakobus Pieterssen

Revisão

Olga Cafalcchio

Renato Potenza Rodrigues

Índice remissivo (execução)

Maria Cláudia Carvalho Mattos

420230 24/04/06

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

Weber, Max. 1864-1920.

A ética protestante e o "espírito" do capitalismo / Max Weber ; tradução José Marcos Mariani de Macedo ; revisão técnica, edição de texto, apresentação, glossário, correspondência vocabular e índice remissivo Antônio Flávio Pierucci. — São Paulo : Companhia das Letras, 2004.

Título original : Die protestantische Ethik und der "Geist" des Kapitalismus

ISBN 85-359-0470-0

1. Capitalismo 2. Ética cristã 3. Protestantismo e capitalismo 4. Religião e sociologia 5. Sociologia cristã I. Pierucci, Antônio Flávio. II. Título.

04-0981

CDD-261.85

Índices para catálogo sistemático:

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

243.0404
W3752f
10

[2005]

Todos os direitos desta edição reservados à

EDITORA SCHWARCZ LTDA.

Rua Bandeira Paulista 702 cj. 32

04532-002 — São Paulo — SP

Telefone (11) 3707-3500

Fax (11) 3707-3501

www.companhiadasletras.com.br

C.345597

Sumário

<i>Apresentação, Antônio Flávio Pierucci</i>	7
<i>Tábua de correspondência vocabular</i>	17
A ÉTICA PROTESTANTE E O "ESPÍRITO" DO CAPITALISMO.....	25
PARTE I	
O PROBLEMA	27
1. Confissão religiosa e estratificação social	29
2. O "espírito" do capitalismo	41
3. O conceito de vocação em Lutero. O objeto da pesquisa.....	71
PARTE II	
A IDÉIA DE PROFISSÃO DO PROTESTANTISMO ASCÉTICO	85
1. Os fundamentos religiosos da ascese intramundana.	87
2. Ascese e capitalismo	141
Notas do autor	169
<i>Glossário</i>	277
<i>Cronologia</i>	293
<i>Índice remissivo</i>	297

2. O “espírito” do capitalismo

No título deste estudo emprega-se o conceito de “*espírito do capitalismo*”, que soa um pouco pretensioso. O que se deve entender por isso? [Na tentativa de lhe dar uma “definição” ou algo assim, logo se apresentam certas dificuldades que pertencem à natureza do próprio objetivo da pesquisa.]

Se é que é possível encontrar um objeto que dê algum sentido ao emprego dessa designação, ele só pode ser uma “*individualidade histórica*”, isto é, um complexo de conexões que se dão na realidade histórica e que nós encadeamos conceitualmente em um todo, do ponto de vista de sua *significação cultural*.

Tal conceito histórico, entretanto, na medida em que por seu conteúdo está relacionado a um fenômeno significativo em sua *peculiaridade* individual, não pode ser definido (vale dizer: “delimitado”) segundo o esquema *genus proximum, differentia specifica*, devendo antes ser gradualmente *composto* a partir de cada um de seus elementos, extraídos da realidade histórica. Daí por que a apreensão conceitual definitiva não pode se dar no começo da pesquisa, mas sim no *final*: noutras palavras, somente no decorrer da

discussão se vai descobrir, e este será seu principal resultado, como formular da melhor maneira — isto é, da maneira mais adequada aos pontos de vista que nos interessam — o que entendemos aqui por “espírito” do capitalismo. Por outro lado, esses pontos de vista (dos quais tornaremos a falar) não são os únicos possíveis para analisar os fenômenos históricos que estamos considerando. Para esse, como para todo fenômeno histórico, a consideração de outros pontos de vista produziria como “essenciais” outros traços característicos: segue-se daí que não se pode ou não se deve necessariamente entender por “espírito” do capitalismo *somente* aquilo que *nós* apontaremos nele como essencial para nossa concepção. Isso faz parte da natureza mesma da “formação de conceitos históricos”, a saber: tendo em vista seus objetivos metodológicos, não tentar enfiar a realidade em conceitos genéricos abstratos, mas antes procurar articulá-la em conexões [genéticas] concretas, sempre e inevitavelmente de colorido especificamente *individual*.

Mas como, apesar de tudo, se trata de identificar o objeto com cuja análise e explicação histórica estamos às voltas, então não é o caso de dar uma definição conceitual, mas cabe tão-somente oferecer [pelo menos por ora] um *delineamento* provisório daquilo que aqui se entende por “espírito” do capitalismo. Tal delineamento é de fato indispensável a fim de compreender o objeto da pesquisa, e é com esse fito que vamos nos deter em um documento desse “espírito” que contém, em pureza quase clássica, aquilo que antes de mais nada nos interessa aqui [e simultaneamente oferece a vantagem de ser isento de *toda* relação direta com a religião e por conseguinte — para o nosso tema — “isento de pressupostos”]:

Lembra-te que *tempo é dinheiro*; aquele que com seu trabalho pode ganhar dez xelins ao dia e vagabundeia metade do dia, ou fica deitado em seu quarto, não deve, mesmo que gaste apenas seis pence

para se divertir, contabilizar só essa despesa; na verdade gastou, ou melhor, jogou fora, cinco xelins a mais.

Lembra-te que *crédito é dinheiro*. Se alguém me deixa ficar com seu dinheiro depois da data do vencimento, está me entregando os juros ou tudo quanto nesse intervalo de tempo ele tiver rendido para mim. Isso atinge uma soma considerável se a pessoa tem bom crédito e dele faz bom uso.

Lembra-te que o dinheiro é *procriador por natureza e fértil*. O dinheiro pode gerar dinheiro, e seus rebentos podem gerar ainda mais, e assim por diante. Cinco xelins investidos são seis, reinvestidos são sete xelins e três pence, e assim por diante, até se tornarem cem libras esterlinas. Quanto mais dinheiro houver, mais produzirá ao ser investido, de sorte que os lucros crescem cada vez mais rápido. Quem mata uma porca prenhe destrói sua prole até a milésima geração. Quem estraga uma moeda de cinco xelins, *assassina* (!) tudo o que com ela poderia ser produzido: pilhas inteiras de libras esterlinas.

Lembra-te que — como diz o ditado — um *bom pagador* é senhor da bolsa alheia. Quem é conhecido por pagar pontualmente na data combinada pode a qualquer momento pedir emprestado todo o dinheiro que seus amigos não gastam.

Isso pode ser de grande utilidade. A par de presteza e frugalidade, nada contribui mais para um jovem *subir* na vida do que pontualidade e retidão em todos os seus negócios. Por isso, jamais retenhas dinheiro emprestado uma hora a mais do que prometeste, para que tal dissabor não te feche para sempre a bolsa de teu amigo.

As mais insignificantes ações que afetam o *crédito* de um homem devem ser por ele ponderadas. As pancadas de teu martelo que teu credor escuta às cinco da manhã ou às oito da noite o deixam seis meses sossegado; mas se te vê à mesa de bilhar ou escuta tua voz numa taberna quando devias estar a trabalhar, no dia

seguinte vai reclamar-te o reembolso e exigir seu dinheiro antes que o tenhas à disposição, duma vez só.

Isso mostra, além do mais, que não te esqueças das tuas dívidas, fazendo com que *pareças* um homem tão cuidadoso quanto *honesto*, e isso aumenta teu *crédito*.

Guarda-te de pensar que tudo o que possuis é propriedade tua e de viver como se fosse. Nessa ilusão incorre muita gente que tem crédito. Para te precaveres disso, mantém uma contabilidade exata de tuas despesas e receitas. Se te deres a pena de atentar para os detalhes, isso terá o seguinte efeito benéfico: descobrirás como pequenas despesas se avolumam em grandes quantias e discernirás o que poderia ter sido poupado e o que poderá sê-lo no futuro...

Por seis libras por ano podes fazer uso de cem libras, contanto que sejas reconhecido como um homem prudente e honesto. Quem esbanja um *groat* {quatro *pence*} por dia esbanja seis libras por ano, que é o preço para o uso de cem libras. Quem perde a cada dia um bocado de seu tempo no valor de quatro *pence* (mesmo que sejam só alguns minutos) perde, dia após dia, o privilégio de utilizar cem libras por ano. Quem desperdiça seu tempo no valor de cinco xelins perde cinco xelins e bem que os poderia ter lançado ao mar. Quem perde cinco xelins não perde só essa quantia, mas tudo o que com ela poderia ganhar aplicando-a em negócios — o que, ao atingir o jovem uma certa idade, daria uma soma bem considerável.

É *Benjamin Franklin*²⁴ que nessas sentenças nos faz um sermão — máximas que Ferdinand Kürnberger satiriza como [pretensa] profissão de fé ianque em seu *Retrato da cultura americana*,²⁵ que cintila de verve e veneno. Ninguém porá em dúvida que é o “espírito do capitalismo” que aqui nos fala de maneira característica, e dúvida também não há em afirmar que *nem tudo* o que se pode compreender por esse “espírito” esteja contido aí. Se nos demoramos ainda um pouco nessa passagem, cuja filosofia de

vida é assim resumida no *Cansado da América* de Kürnberger: “Do gado se faz sebo; das pessoas, dinheiro”, então salta à vista como traço próprio dessa “filosofia da avareza” [o ideal do homem honrado *digno de crédito* e, sobretudo,] a idéia do *dever* que tem o indivíduo de se interessar pelo aumento de suas posses como um fim em si mesmo. [Com efeito: aqui não se prega simplesmente uma técnica de vida, mas uma “ética” peculiar cuja violação não é tratada apenas como desatino, mas como uma espécie de falta com o dever: isso, antes de tudo, é a essência da coisa. O que se ensina aqui não é *apenas* “perspicácia nos negócios” — algo que de resto se encontra com bastante freqüência —, mas é um *ethos* que se expressa, e é precisamente *nesta* qualidade que ele nos interessa.]

Se, a um sócio que se aposentara a fim de descansar e buscava persuadi-lo a fazer o mesmo, já que afinal ganhara o bastante e devia deixar que outros por sua vez ganhassem, Jakob Fugger responde, repreendendo-o por sua “pusilanimidade”: “Ele (Fugger) tinha um propósito bem diferente, queria ganhar enquanto pudesse”.²⁶ O “espírito” dessa declaração *difere* claramente do de Franklin: o que ali é expresso como fruto da ousadia comercial e de uma inclinação pessoal moralmente indiferente,²⁷ assume aqui o caráter de uma máxima de conduta de vida *eticamente* coroada. É nesse sentido específico que o conceito de “espírito do capitalismo” é utilizado aqui.²⁸ [Do capitalismo *moderno*, naturalmente. Escusado dizer, dada a própria colocação do problema, que aqui se trata apenas do capitalismo da Europa ocidental e da América do Norte. “Capitalismo” existiu na China, na Índia, na Babilônia, na Antigüidade e na Idade Média. *Mas, como veremos, faltava-lhe precisamente esse ethos peculiar.*]

No fundo, todas as advertências morais de Franklin são de cunho utilitário: a honestidade é *útil* porque traz crédito, e o mesmo se diga da pontualidade, da presteza, da frugalidade também, e *é por isso que são* virtudes: donde se conclui, por exemplo,

entre outras coisas, que se a *aparência* de honestidade faz o mesmo serviço, é o quanto basta, e um excesso desnecessário de virtude haveria de parecer, aos olhos de Franklin, um desperdício improdutivo condenável. E de fato: quem lê em sua autobiografia o relato de sua “conversão” a essas virtudes²⁹ ou então suas considerações sobre a utilidade de manter estritamente as *aparências* de modéstia, de discrição proposital quanto aos méritos pessoais quando se trata de obter reconhecimento de todos,³⁰ necessariamente há de concluir que essas, como todas as virtudes aliás, só são virtudes para Franklin *na medida em que* forem, *in concreto*, úteis ao indivíduo, e basta o expediente da simples aparência, desde que preste o mesmo serviço: uma coerência efetivamente inescapável para o utilitarismo estrito. Isso parece surpreender *in flagranti* aquilo que os alemães comumente sentem como “hipocrisia” nas virtudes do americanismo. — Só que as coisas não são tão simples assim. Não apenas o caráter pessoal de Benjamin Franklin, tal como vem à luz na sinceridade entretanto rara de sua autobiografia, mas também a circunstância de que ele atribui o fato mesmo de haver descoberto a “utilidade” da virtude a uma revelação de Deus, cuja vontade era destiná-lo à virtude, mostram que aqui nós estamos às voltas com algo bem diverso de um florilégio de máximas puramente egocêntricas. Acima de tudo, este é o *summum bonum* dessa “ética”: ganhar dinheiro e sempre mais dinheiro, no mais rigoroso resguardo de todo gozo imediato do dinheiro ganho, algo tão completamente despido de todos os pontos de vista eudemonistas ou mesmo hedonistas e pensado tão exclusivamente como fim em si mesmo, que, em comparação com a “felicidade” do indivíduo ou sua “utilidade”, aparece em todo caso como inteiramente transcendente e simplesmente irracional.³¹ O ser humano em função do ganho como finalidade da vida, não mais o ganho em função do ser humano como meio destinado a satisfazer suas necessidades materiais. Essa inversão da ordem, por

assim dizer, “natural” das coisas, totalmente sem sentido para a sensibilidade ingênua, é tão manifestamente e sem reservas um *Leitmotiv* do capitalismo, quanto é estranha a quem não foi tocado por seu bafo. Mas implica ao mesmo tempo uma gama de sensações que tocam de perto certas representações religiosas. Se alguém pergunta: *por que* afinal é preciso “fazer das pessoas dinheiro”, Benjamin Franklin, embora fosse ele próprio de confissão palidamente deísta, responde em sua autobiografia com um versículo bíblico do Livro dos Provérbios (Pr 22,29) que seu pai, calvinista estrito, conforme ele conta, não se cansava de lhe pregar na juventude: “Vês um homem exímio *em sua profissão*? Digno ele é de apresentar-se perante os reis”.³² Na ordem econômica moderna, o ganho de dinheiro — contanto que se dê de forma legal — é o resultado e a expressão da habilidade *na profissão*, e *essa habilidade*, é fácil reconhecer na passagem citada como em todos os seus escritos sem exceção, constitui o verdadeiro alfa e ômega da moral de Franklin.³³

De fato: essa idéia singular, hoje tão comum e corrente e na verdade tão pouco autoevidente, da *profissão como dever*, de uma obrigação que o indivíduo deve sentir, e sente, com respeito ao conteúdo de sua atividade “profissional”, seja ela qual for, pouco importa se isso aparece à percepção espontânea como pura valorização de uma força de trabalho ou então de propriedades e bens (de um “capital”) — é essa idéia que é característica da “ética social” da cultura capitalista e em certo sentido tem para ela uma significação constitutiva. Não que ela tenha crescido *somente* no solo do capitalismo: pelo contrário, mais adiante trataremos de rastrear-la passado adentro. E muito menos, é claro, se pode afirmar que a apropriação subjetiva dessa máxima ética por seus portadores individuais, digamos, os empresários ou os operários da moderna empresa capitalista, seja uma condição de sobrevivência para o capitalismo *hodierno*. Atualmente a ordem econômica

capitalista é um imenso cosmos em que o indivíduo já nasce dentro e que para ele, ao menos enquanto indivíduo, se dá como um fato, uma crosta que ele não pode alterar e dentro da qual tem que viver. Esse cosmos impõe ao indivíduo, preso nas redes do mercado, as normas de ação econômica. O fabricante que insistir em transgredir essas normas é indefectivelmente eliminado, do mesmo modo que o operário que a elas não possa ou não queira se adaptar é posto no olho da rua como desempregado.

O capitalismo hodierno, dominando de longa data a vida econômica, educa e cria para si mesmo, por via da *seleção* econômica, os sujeitos econômicos — empresários e operários — de que necessita. E entretanto é justamente esse fato que exhibe de forma palpável os limites do conceito de “seleção” como meio de explicação de fenômenos históricos. Para que essas modalidades de conduta de vida e concepção de profissão adaptadas à peculiaridade do capitalismo pudessem ter sido “selecionadas”, isto é, tenham podido sobrepujar outras modalidades, primeiro elas tiveram que emergir, evidentemente, e não apenas em indivíduos singulares isolados, mas sim como um modo de ver portado por *grupos* de pessoas. Portanto, é essa emergência de um modo de ver que se trata propriamente de explicar. Só alhures teremos ocasião de tratar no pormenor daquela concepção do materialismo histórico ingênuo segundo a qual “idéias” como essa são geradas como “reflexo” ou “superestrutura” de situações econômicas. Por ora, é suficiente para nosso propósito indicar: que na terra natal de Benjamin Franklin (o Massachusetts) o “espírito do capitalismo” (no sentido por nós adotado) existiu incontestavelmente *antes* do “desenvolvimento do capitalismo” [(já em 1632 na Nova Inglaterra, havia queixas quanto ao emprego do cálculo na busca de lucro, em contraste com outras regiões da América)]; e que esse “espírito capitalista” permaneceu muito menos desenvolvido, por exemplo, nas colônias vizinhas — os futuros estados sulistas da

União — muito embora estas últimas tivessem sido criadas por grandes capitalistas com finalidades *mercantis*, ao passo que as colônias da Nova Inglaterra tinham sido fundadas por razões *religiosas* por pregadores e intelectuais em associação com pequenos burgueses, artesãos e *yeomen*. Neste caso, portanto, a relação de causalidade é de todo modo inversa àquela que se haveria de postular a partir de uma posição “materialista”. Mas a juventude de tais idéias é mais cravejada de espinhos do que o supõem os teóricos da “superestrutura”, e elas não desabrocham feito flor. Para se impor, o espírito capitalista, no sentido que até agora emprestamos a esse conceito, teve de travar duro combate contra um mundo de forças hostis. Uma disposição como a que se expressa nas passagens citadas de Benjamin Franklin e que obteve o aplauso de todo um povo teria sido proscrita tanto na Antigüidade quanto na Idade Média,³⁴ tanto como expressão da mais sórdida avareza quanto como uma disposição simplesmente indigna, e ainda hoje essa suspeita normalmente se verifica entre aqueles grupos sociais menos envolvidos na economia capitalista especificamente moderna ou a ela menos adaptados. E isso não porque “o impulso aquisitivo” ainda fosse coisa desconhecida ou pouco desenvolvida em épocas pré-capitalistas — como se tem dito tantas vezes — nem porque a *auri sacra fames*, a cobiça, naquele tempo — ou ainda hoje — fosse *menor* fora do capitalismo burguês do que dentro da esfera especificamente capitalista, que é como a ilusão dos modernos românticos concebe a coisa. A diferença entre “espírito” capitalista e pré-capitalista não reside neste ponto, não: a *cupidez* do mandarim chinês, do aristocrata da Roma antiga, do latifundiário moderno resiste a toda comparação. E a *auri sacra fames* do cocheiro ou do *barcaiolo* napolitano ou ainda do representante asiático de semelhantes atividades, mas também a do artesão da Europa do Sul ou dos países asiáticos se expressa, como qualquer um pode constatar por si mesmo, de

uma forma extraordinariamente mais *aguçada* e em particular menos escrupulosa do que, digamos, a de um inglês em igual situação.³⁵ A [disseminada preponderância da] *absoluta* falta de escrúpulos na afirmação do interesse pessoal no ganho pecuniário foi justamente uma característica específica daqueles países cujo deslanche capitalista-burguês [— mensurado segundo a escala do desenvolvimento ocidental —] se mantivera “em atraso”. Nesses países, haja vista o caso da Itália em contraste com a Alemanha, todo fabricante sabe que a falta de *coscienziosità* dos trabalhadores³⁶ foi e continua a ser em certa medida um dos principais obstáculos ao seu desenvolvimento capitalista. O capitalismo não pode empregar como operários os representantes práticos de um *liberum arbitrium* indisciplinado, do mesmo modo que também não lhe pode servir, se é que aprendemos alguma coisa com Franklin, aquele homem de negócios cujo comportamento externo for simplesmente sem escrúpulos. A diferença, portanto, não está no grau de desenvolvimento de qualquer “pulsão” pecuniária. *A auri sacra fames* é tão velha quanto a história da humanidade que conhecemos; veremos no entanto que aqueles que a essa pulsão se entregaram sem reservas — feito aquele capitão de mar holandês que “por ganância estava disposto a varar o inferno, mesmo que dali saísse com as velas em chamas” — não eram *de modo algum* os representantes daquela disposição da qual se originou — e é isso o que importa — o “espírito” capitalista [especificamente moderno] como *fenômeno de massa*. [O ganho desbragado, sem vínculo interno com norma nenhuma, sempre existiu em todos os períodos da história, onde quer e como quer que de fato fosse possível. Como a guerra e a pirataria, assim também o livre-comércio sem regulação não via obstáculos para se relacionar com os estrangeiros, com desconhecidos; aqui a “moral externa” permitia o que na relação “entre irmãos” era vedado. E como, externamente, o lucro capitalista enquanto “aventura” se sentia em casa

em todas as constituições econômicas que toleravam fortunas monetárias e ofereciam oportunidades de fazê-las frutificar: mediante comenda, contrato de coleta de impostos, empréstimos ao Estado, financiamento de guerras e cortes, cargos no funcionalismo, assim também essa disposição aventureira que se ri das barreiras éticas se alastrou por toda parte. O absoluto e consciente desregramento da ânsia de ganhar andou de braços dados muitas vezes com o mais estrito apego aos laços tradicionais. Com o desmoronamento da tradição e a irrupção mais ou menos enérgica do livre lucro no seio mesmo dos grupamentos sociais, o que se seguiu não foi uma afirmação do cunho ético dessa novidade, tendo sido simplesmente *tolerada* como um dado factual, considerado eticamente indiferente ou mesmo lamentável, se bem que infelizmente inevitável. Essa foi não apenas a tomada de posição normal de todas as doutrinas éticas, mas também — e isto é o que substancialmente mais importa — do comportamento prático do homem médio da era pré-capitalista: “pré-capitalista” no sentido de que a valorização racional do capital no quadro da *empresa* e a organização capitalista racional do *trabalho* ainda não haviam se tornado as potências dominantes na orientação da ação econômica. Foi precisamente essa atitude um dos mais fortes obstáculos espirituais com que se defrontou a adaptação dos seres humanos aos pressupostos de uma ordem econômica de cunho capitalista-burguês.]

O adversário com o qual teve de lutar o “espírito” do capitalismo [no sentido de um determinado estilo de vida regido por normas e folhado a “ética”] foi em primeiro lugar [e continuou sendo] aquela espécie de sensibilidade e de comportamento que se pode chamar de *tradicionalismo*. Também nesse caso é preciso sustar toda tentativa de uma “definição” conclusiva; tentemos em compensação, a partir de alguns casos específicos e começando de

baixo: dos trabalhadores, deixar claro — também aqui a título provisório, naturalmente — o que se quer dizer com “tradicionalismo”.

Um dos meios técnicos que o empresário moderno costuma aplicar para obter de “seus” operários o máximo possível de rendimento no trabalho e aumentar a intensidade do trabalho é o *salário por tarefa*. Na agricultura, por exemplo, um caso que reclama imperiosamente o aumento máximo da intensidade do trabalho é o da colheita, visto que, notadamente quando o clima é incerto, oportunidades de lucros ou de prejuízos extraordinariamente altos dependem muitas vezes da possibilidade de sua aceleração. Daí o costume de usar quase sempre o sistema de salário por tarefa. E como, com o aumento das receitas e da intensidade do empreendimento, em geral costuma crescer o interesse do empresário em acelerar a colheita, é óbvio que repetidas vezes se tentou interessar os trabalhadores na elevação do rendimento de seu trabalho mediante a *elevação* da taxa de remuneração por tarefa, o que lhes daria em curto espaço de tempo a oportunidade de um ganho que para eles era excepcionalmente alto. Só que aí surgiram dificuldades peculiares: o aumento do pagamento por tarefa o mais das vezes não teve por resultado maior produtividade do trabalho no mesmo intervalo de tempo, mas sim menor, porque os trabalhadores respondiam aos aumentos das taxas de remuneração não com o incremento da produtividade diária, mas sim com a sua diminuição. O homem que, por exemplo, à razão de um marco por jeira na ceifa de trigo estivesse acostumado até ali a ceifar duas jeiras e meia por dia ganhando assim 2,50 marcos por dia, depois que a remuneração por jeira foi aumentada em 25 *Pfennige* ele passou a ceifar não as três jeiras como seria de esperar a fim de aproveitar a oportunidade de um ganho maior; em vez de ganhar 3,75 marcos — o que seria perfeitamente possível — o que ele fez foi passar a ceifar menos, só duas jeiras por dia, já que assim ganhava diariamente os mesmos 2,50 marcos de antes e, como lá diz a

Bíblia, “com isso se contentava”. Ganhar mais o atraía menos que o fato de trabalhar menos; ele não se perguntava: quanto posso ganhar por dia se render o máximo no trabalho? e sim: quanto devo trabalhar para ganhar a mesma quantia — 2,50 marcos — que recebi até agora e que cobre as minhas necessidades *tradicionais*? Eis um exemplo justamente daquela atitude que deve ser chamada de “tradicionalismo”: o ser humano não quer “por natureza” ganhar dinheiro e sempre mais dinheiro, mas simplesmente viver, viver do modo como está habituado a viver e ganhar o necessário para tanto. Onde quer que o capitalismo [moderno] tenha dado início à sua obra de incrementar a “produtividade” do trabalho humano pelo aumento de sua intensidade, ele se chocou com a resistência infinitamente tenaz e obstinada desse *Leitmotiv* do trabalho na economia pré-capitalista, e choca-se ainda hoje por toda parte, tanto mais quanto mais “atrasada” (do ponto de vista capitalista) é a mão-de-obra da qual se vê depender. Agora — para voltar ao nosso exemplo — já que o apelo ao “senso aquisitivo” pela oferta salário mais alto por tarefa terminou em fracasso, seria muito natural recorrer ao método exatamente inverso: tentar a *redução* dos salários a fim de obrigar o trabalhador a produzir *mais* do que antes para manter o mesmo ganho. Aliás, a uma consideração desatenta já pôde parecer e ainda hoje parece que há uma correlação entre salário menor e lucro maior e tudo o que é pago a mais em salários significa por força uma correspondente diminuição dos lucros. Pois esse caminho, também o capitalismo desde o início o trilhou e repetidamente tornou a trilhá-lo, e por séculos a fio vigorou como um artigo de fé que salários baixos eram “produtivos”, que eles aumentavam o rendimento do trabalho e que, como já dizia Pieter de la Cour — em plena concordância, nesse ponto, com o espírito do antigo calvinismo, conforme veremos: o povo só trabalha porque é pobre, e enquanto for pobre.

Só que a eficácia desse meio aparentemente tão testado tem

limites.³⁷ É certo que para sua expansão o capitalismo requer a existência de um excedente populacional que ele possa alugar a preço baixo no mercado de trabalho. Só que um excesso de “exército de reserva”, se em dadas circunstâncias favorece sua expansão quantitativa, entrava por outro lado seu desenvolvimento qualitativo, mormente a transição a formas empresariais que explorem o trabalho intensivo. Salário baixo não é de modo algum idêntico a trabalho barato. Mesmo de uma perspectiva puramente quantitativa, a produtividade do trabalho cai em quaisquer circunstâncias com um salário fisiologicamente insuficiente e, a longo prazo, vai significar uma verdadeira “seleção dos mais incompetentes”. Hoje um silesiano médio ceifa, com esforço máximo, pouco mais de dois terços da gleba que, no mesmo intervalo, ceifa um pomerânio ou um meclenburguês mais bem-remunerado e mais bem-nutrido; o polonês, fisicamente, produz tanto menos quanto mais a leste se encontrar, em comparação com o alemão. E também do ponto de vista apenas dos negócios, o baixo salário fracassa como fator de desenvolvimento capitalista sempre que se trata do fabrico de produtos que exijam um trabalho qualificado (uma formação) ou o manejo de máquinas caras e delicadas ou, de modo geral, quando se precisa de uma dose considerável de atenção e iniciativa. Nesses casos o salário baixo não rende, e seu efeito é o oposto do pretendido. Pois aqui não se faz indispensável simplesmente um elevado senso de responsabilidade, mas também uma disposição que ao menos *durante* o trabalho esteja livre da eterna questão de como, com um máximo de comodidade e um mínimo de esforço, ganhar o salário de costume; e mais, uma disposição de executar o trabalho como se fosse um fim absoluto em si mesmo — como “vocação”. Mas tal disposição não está dada na natureza. E tampouco pode ser suscitada diretamente, seja por salários altos seja por salários baixos, só podendo ser o produto de um longo processo educativo. Hoje *em dia*, firme na sela como está, o capita-

lismo consegue recrutar com relativa facilidade seus trabalhadores em todos os países industrializados e, no interior de cada país, em todas as regiões industrializadas. No passado, esse era a cada caso um dos problemas mais difíceis.³⁸ E mesmo hoje nem sempre ele alcança seu objetivo, pelo menos não sem o respaldo de um poderoso aliado que, como veremos adiante, o apoiou na época de sua formação. Esclareçamos com um outro exemplo o que pretendemos dizer. Uma imagem da forma tradicionalista e atrasada de trabalho nos é fornecida hoje especialmente pelas *mulheres operárias*, sobretudo as solteiras. Em particular sua absoluta incapacidade e falta de vontade de abandonar os modos de trabalho tradicionais há muito assimilados em favor de outras modalidades mais práticas, de adaptar-se a novas formas de trabalho e as assimilar, de concentrar seu intelecto ou simplesmente de fazer uso dele — eis uma queixa quase generalizada dos patrões que empregam moças, sobretudo moças alemãs. Explicações sobre a possibilidade de tornar o próprio trabalho mais fácil, e acima de tudo mais lucrativo, costumam esbarrar com a sua mais completa incompreensão, e o aumento das taxas de remuneração por tarefa choca-se em vão contra a muralha do hábito. Coisa diferente — e esse é um ponto não sem importância para nossa consideração — só costuma acontecer com moças de educação especificamente religiosa, notadamente de origem pietista. Ouve-se com frequência [e de tempos em tempos as estatísticas comprovam]³⁹ que a essa categoria de mão-de-obra se abrem as melhores oportunidades de educação econômica. A capacidade de concentração mental bem como a atitude absolutamente central de sentir-se “no dever de trabalhar” encontram-se aqui associadas com particular frequência a um rigoroso espírito de poupança que *calcula* o ganho e seu montante geral, a um severo domínio de si e uma sobriedade que elevam de maneira excepcional a produtividade. Para essa concepção do trabalho como fim em si mesmo, como

“vocação numa profissão”, o solo aqui   dos mais férteis, e das mais amplas as oportunidades de superar a rotina tradicionalista *em consequência* da educação religiosa. Essa consideração relativa ao capitalismo no presente⁴⁰ mostra-nos mais uma vez como vale a pena *indagar* de que modo foi possível se formar já em sua tenra idade essa conexão entre capacidade de adaptação ao capitalismo e fatores religiosos. Que ela já existisse então de modo análogo é algo que se conclui de vários fenômenos isolados. Por exemplo, a repulsa e a perseguição que os operários metodistas no século XVIII sofreram da parte de seus colegas de trabalho não visavam somente ou principalmente às suas excentricidades religiosas — destas a Inglaterra tinha visto muitas, e mais estranhas: como já sugere a destruição de suas ferramentas, tantas vezes mencionada nos relatos da época —, elas visavam especificamente à sua “boa vontade para o trabalho”, como se diria hoje.

Antes porém voltemos ao presente, e agora aos empresários, para elucidar aqui também a significação do “tradicionalismo”.

Sombart, em suas discussões sobre a g nese do capitalismo,⁴¹ distinguiu os dois grandes *Leitmotive* entre os quais se teria movido a história econômica, a “satisfação das necessidades” e o “ganho”, conforme a modalidade e a direção da atividade econômica sejam determinadas ou pela extensão das *necessidades* pessoais ou, independentemente dos limites dessas últimas, pela ambição de *ganho* e a *possibilidade* de obtê-lo. O que ele designa “sistema de economia de satisfação das necessidades” parece corresponder, à primeira vista, ao que é descrito aqui como “tradicionalismo econômico”. Isso só será verdade *se* equiparmos o conceito de “necessidade” ao de “*necessidade tradicional*”. Caso contrário, muitas economias que, segundo a forma de sua organização, devem ser consideradas “capitalistas”, até mesmo no sentido de “capital” proposto por Sombart noutra passagem de sua obra,⁴² ficam de fora do âmbito das economias que visam ao

“lucro” e passam ao âmbito das “economias de satisfação das necessidades”. Mesmo negócios dirigidos notadamente por empresários privados sob a forma de inversão de capital (= dinheiro ou bens cujo valor corresponde a uma soma de dinheiro) com finalidade de lucro através da compra de meios de produção e da venda de produtos, ou seja, dirigidos sem dúvida como “empresas capitalistas”, podem não obstante trazer em si um caráter “tradicionalista”. Esse fenômeno, mesmo no decorrer da história econômica recente, não foi uma exceção, mas a bem da verdade — com repetidas interrupções devidas às sempre novas e cada vez mais violentas irrupções do “espírito do capitalismo” — a regra. É certo que a forma “capitalista” de uma economia e o espírito com o qual é conduzida em geral guardam entre si uma relação de “adequação”, mas essa dependência mútua não constitui uma “lei”. E se apesar de tudo empregamos provisoriamente aqui a expressão “espírito do *capitalismo* [(moderno)]”⁴³ para designar aquela disposição que *nas raiais de uma profissão* de forma sistemática ambiciona o ganho [legítimo e racional], tal como ilustrado no exemplo de Benjamin Franklin, isso se deve à razão histórica de que aquela disposição encontrou sua forma mais adequada na empresa capitalista [moderna], e a empresa capitalista, por sua vez, encontrou nela sua forçá motriz espiritual mais adequada.

Mas, em si, podem ambas muito bem ocorrer separadamente. Benjamin Franklin estava repleto de “espírito capitalista” numa época em que sua tipografia formalmente não se distinguia em nada de uma oficina artesanal qualquer. E veremos que em geral, no limiar-dos tempos modernos, não foram somente nem preponderantemente os empresários capitalistas do patriciado mercantil, mas muito mais os estratos ascendentes do *Mittelstand* industrial, os portadores dessa disposição que aqui designamos por “espírito do capitalismo”.⁴⁴ Mesmo no século XIX seus representantes clássicos não eram os distintos *gentlemen* de Liverpool e

Hamburgo, com suas fortunas mercantis herdadas ao longo das gerações, mas antes os novos-ricos de Manchester ou da Renânia-Vestfália, de origem muitas vezes bem modesta. [E algo parecido se dava já no século XVI: as *indústrias* recém-surgidas nessa época em sua maioria foram criadas tendo como ponto de gravidade os *parvenus*].⁴⁵

A exploração, digamos, de um banco, ou de uma casa de exportação por atacado, ou ainda de um estabelecimento varejista, ou finalmente de uma grande empresa *putting-out*, isto é, distribuidora de matéria-prima e controladora de artigos fabricados em domicílio, certamente só será possível na forma de empresa capitalista. A despeito disso, todos esses negócios podem ser geridos num espírito estritamente tradicionalista: os negócios dos grandes bancos emissores *não podem* ser geridos de outro modo; o comércio ultramarino de épocas inteiras assentou-se na base de monopólios e regulamentos de caráter estritamente tradicional; no comércio a varejo — e não falo aqui dos pequenos mandriões sem capital que hoje clamam pelo auxílio estatal — a revolução que põe fim ao velho tradicionalismo ainda está em pleno curso: a mesma viravolta que estilhou as formas do velho *Verlagssystem* {manufatura em domicílio de artigos encomendados por um capitalista; em inglês: *putting-out system*; em francês: *systeme sur avances*} com o qual o hodierno trabalho em casa tem algum parentesco só na forma. O modo como transcorre essa revolução e o que ela significa podem — por mais conhecidas que sejam essas coisas — ser mais uma vez ilustrados recorrendo a um caso específico.

Até por volta da metade do século passado {século XIX}, a vida de um empresário da produção em domicílio, ao menos em muitos ramos da indústria têxtil continental,⁴⁶ era bastante cômoda para os padrões de hoje. Pode-se imaginar seu dia-a-dia mais ou menos assim: os camponeses vinham à cidade onde morava o empresário trazendo seus tecidos — produzidos em grande parte

ou inteiramente (no caso do linho) com matéria-prima manufaturada por eles próprios — e, após meticuloso exame de qualidade dos panos, muitas vezes de caráter oficial, recebiam em paga o preço usual. Os fregueses do empresário, seus intermediários para todos os mercados mais distantes, vinham igualmente até ele para comprar, na maioria das vezes não pelas amostras mas pela tradição de qualidade do que ele tivesse no estoque, ou então, e nesse caso com bastante antecedência, faziam a encomenda que, se fosse o caso, era repassada aos camponeses. A visita pessoal à clientela era feita, se tanto, de quando em quando com longos intervalos, bastando de início a troca de correspondência e o envio de amostras, prática essa que se difundiu pouco a pouco e cada vez mais. O número de horas no escritório, modesto: talvez cinco ou seis horas por dia, por vezes muito menos, e na temporada, se temporada houvesse, mais; os ganhos, razoáveis, suficientes para levar uma vida decente e, em tempos de vacas gordas, fazer um pé-de-meia; no geral, um clima de grande cortesia entre os concorrentes graças a uma concordância relativamente grande quanto aos princípios básicos do negócio; generosa visita diária à taberna ou ao café para o trago do fim da tarde e o encontro com os amigos. Pacato andamento de vida, no geral.

Era, em todos os aspectos, uma *forma* “capitalista” de organização, se levarmos em conta o lado puramente comercial-mercantil do empresário bem como a inescapável necessidade de um investimento de capitais no negócio e, finalmente ainda, os aspectos objetivos do processo econômico ou da forma de contabilidade escolhida. Mas era economia “tradicionalista”, se atentarmos ao *espírito* que animava esses empresários: a cadência de vida tradicional, o montante de lucros tradicional, a quantidade tradicional de trabalho, o modo tradicional de conduzir os negócios e de se relacionar com os trabalhadores e com a freguesia, por sua vez essencialmente tradicional, a maneira tradicional de conquistar

clientes e mercados, tudo isso dominava a exploração do negócio e servia de base — por assim dizer — ao *ethos* desse círculo de empresários.

Um dia, porém, esse aconchego foi repentinamente perturbado, e muitas vezes sem que a *forma* de organização sofresse nenhuma alteração fundamental — a transição, digamos, para a fábrica fechada, para o tear mecânico ou coisas do gênero. Em vez disso, o que se deu o mais das vezes foi simplesmente isto: um jovem qualquer de uma das famílias desses empresários da produção em domicílio muda-se da cidade para o campo, seleciona a dedo os tecelões de que necessita, aumenta ainda mais sua dependência e o controle sobre eles, fazendo, dos camponeses, operários; por outro lado, assume totalmente as rédeas do processo de vendas por meio de um contato o mais direto possível com os consumidores finais: comércio a varejo, granjeia pessoalmente os clientes, visita-os regularmente a cada ano, mas, sobretudo, passa a adaptar a qualidade dos produtos exclusivamente às necessidades e desejos deles para “agradá-los” e a pautar-se ao mesmo tempo pelo princípio do “menor preço, maior giro”. Repete-se então o que sempre e em toda parte é a consequência de um tal processo de “racionalização”: quem não sobe, desce. O idílio desaba sob a encarniçada luta concorrencial que ensaia os primeiros passos, as vultosas fortunas amealhadas não mais são postas a render juros, mas reinvestidas no negócio, a antiga cadência de vida pacata e aconchegante se rende à rígida sobriedade, tanto daqueles que acompanharam o passo e ascenderam porque *queriam* não consumir mas lucrar, como daqueles que permaneciam presos aos velhos hábitos porque *foram obrigados* a se conter.⁴⁷ E nesses casos — eis o que mais nos importa — a regra geral *não* foi algo como um afluxo de *dinheiro* novo a provocar essa reviravolta — pois em vários casos que conheço bastaram uns poucos milhares de capital emprestado por parentes para pôr em marcha todo esse proces-

so revolucionário — mas sim a entrada em cena do novo *espírito*, o tal “espírito do capitalismo [moderno]”. Para saber quais as forças motrizes da expansão do capitalismo [moderno] não se precisa pôr em primeiro lugar a questão da origem das reservas monetárias valorizáveis como capital, e sim [antes de mais nada] a questão do desenvolvimento do espírito capitalista. Por toda parte onde emerge e se efetiva, ele *cria* para si as provisões monetárias como meios de sua efetivação, não o contrário.⁴⁸ Mas sua entrada em cena em geral não foi pacífica. Uma onda de desconfiança, de ódio por vezes, sobretudo de indignação moral, levanta-se repetidamente contra o primeiro inovador, muitas vezes — conheço muitos casos parecidos — forma-se uma verdadeira lenda para falar de sombras misteriosas em sua vida pregressa. Dificilmente alguém se permite reconhecer com suficiente imparcialidade que só uma extraordinária firmeza de caráter é capaz de resguardar um desses empresários “novo estilo” da perda do sóbrio domínio de si e de um naufrágio tanto moral como econômico; e que, juntamente com clarividência e capacidade de ação, são sobretudo qualidades “éticas” bem definidas e marcantes que, no incutir tais inovações, lhe possibilitam angariar a confiança desde logo indispensável dos clientes e dos operários e lhe dão energia para superar incontáveis resistências, mas, acima de tudo, para assumir o trabalho infinitamente mais intenso que agora é exigido do empresário e que é incompatível com um fácil gozo da vida — qualidades éticas, todavia, de um *tipo* especificamente diverso das que eram adequadas ao tradicionalismo de outrora.

[E da mesma forma não foram geralmente especuladores temerários e sem escrúpulos, aventureiros econômicos, desses que se encontram em todas as épocas da história da economia, nem simplesmente “ricachos”, os agentes que deram essa guinada aparentemente discreta e no entanto decisiva para que na vida econômica se impusesse esse novo espírito, mas sim homens criados na dura

escola da vida, a um só tempo audazes e ponderados, mas sobretudo *sóbrios* e *constant*es, sagazes e inteiramente devotados à causa, homens com visões e “princípios” rigorosamente burgueses.]

Tende-se a crer que essas qualidades morais *personais* não têm em si absolutamente nada a ver com quaisquer máximas éticas ou mesmo com noções religiosas, que, nessa direção, o fundamento adequado de uma conduta de vida como essa de negócios seria essencialmente algo negativo: a capacidade de *se livrar* da tradição herdada, em suma, um “iluminismo” liberal. E de fato esse é geralmente o caso *nos dias de hoje*, sem dúvida. Não só falta uma relação regular entre conduta de vida e premissas religiosas, mas, onde existe a relação, costuma ser de caráter negativo, pelo menos na Alemanha. Pessoas assim de natureza imbuída do “espírito capitalista” costumam ser *hoje em dia*, se não diretamente hostis à Igreja, com certeza indiferentes a ela. A idéia do piedoso tédio do paraíso pouco tem de atraente à sua natureza ativa, a religião lhes aparece como um meio de desviar as pessoas do trabalho sobre a face da terra. Se alguém lhes perguntasse sobre o “sentido” dessa caçada sem descanso, que jamais lhes permite se satisfazerem com o que têm, o que a faz por isso mesmo parecer tão sem sentido em meio a uma vida puramente orientada para este mundo, quem sabe então responderiam, se é que têm uma resposta: “preocupação com os filhos e netos”, mas com mais frequência e mais precisão — já que esse primeiro motivo evidentemente não lhes é peculiar, tendo vigorado também entre os “tradicionalistas” — responderão simplesmente que os negócios e o trabalho constante tornaram-se “indispensáveis à vida”. Esta última é de fato a única motivação pertinente, e ela expressa ao mesmo tempo [do ponto de vista da felicidade pessoal] o quanto há de [tão] *irracional* numa conduta de vida em que o ser humano existe para o seu negócio e não o contrário. Claro que a sensação de poder e o prestígio propiciados pelo simples fato de possuir desempenham aí seu papel:

lá onde a fantasia de todo um povo foi vergada na direção de grandezas puramente quantitativas, como nos Estados Unidos, esse romantismo dos números exerce irresistível encantamento sobre os “poetas” que entre os homens de negócios há. Mas em geral não são os empresários verdadeiramente influentes nem muito menos os de sucesso duradouro que se deixam cativar por isso. E, de mais a mais, encostar no porto da posse de fideicomissos e dos títulos nobiliárquicos em prol de filhos cuja passagem pela universidade e pelo oficialato tenta fazer esquecer sua origem, tal como era habitual no currículo das famílias alemãs de capitalistas *parvenus*, representa um produto da decadência ulterior, a dos epígonos. O “tipo ideal” do empresário capitalista,⁴⁹ tal como representado entre nós alemães haja vista alguns exemplos eminentes, não tem nenhum parentesco com esses ricos de aparência mais óbvia ou refinada, tanto faz. Ele se esquivava à ostentação e à despesa inútil, bem como ao gozo consciente do seu poder, e sentia-se antes incomodado com os sinais externos da deferência social de que desfrutava. Sua conduta de vida, noutras palavras, comporta quase sempre certo lance ascético, tal como veio à luz com clareza no citado “sermão” de Franklin — e nós vamos examinar justamente a significação histórica desse fenômeno que para nós é relevante. — Ou seja, não é raro, mas bastante freqüente, encontrar nele uma dose de fria modéstia que é substancialmente mais sincera do que aquela reserva que Benjamin Franklin soube tão bem aconselhar. De sua riqueza “nada tem” para si mesmo, a não ser a irracional sensação de “cumprimento do dever profissional”.

Mas é precisamente *isso* que, ao homem pré-capitalista, parece tão inconcebível e enigmático, tão sórdido e desprezível. Que alguém possa tomar como fim de seu trabalho na vida exclusivamente a idéia de um dia descer à sepultura carregando enorme peso material em dinheiro e bens parece-lhe explicável tão-só como produto de um impulso perverso: *a auri sacra fames*.

No presente, com as nossas instituições políticas, jurídicas e comerciais, com as formas de gestão empresarial e a estrutura que é própria da nossa economia, esse “espírito” do capitalismo poderia ser entendido como puro produto de uma adaptação, conforme já se disse. A ordem econômica capitalista precisa dessa entrega de si à “vocação” de ganhar dinheiro: ela é um modo de se comportar com os bens exteriores que é tão adequada àquela estrutura, que está ligada tão de perto às condições de vitória na luta econômica pela existência, que de fato *hoje* não há mais que se falar de uma conexão necessária entre essa conduta de vida “crematista” e alguma “visão de mundo” unitária. É que ela não precisa mais se apoiar no aval de qualquer força religiosa e, se é que a influência das normas eclesiásticas na vida econômica ainda se faz sentir, ela é sentida como obstáculo análogo à regulamentação da economia pelo Estado. A situação de interesses político-comerciais e político-sociais costuma então determinar a “visão de mundo”. [Aquele que em sua conduta de vida não se adapta às condições do sucesso capitalista, ou afunda ou não sobe.] Mas esses são fenômenos de uma época na qual o capitalismo [moderno], agora vitorioso, já se emancipou dos antigos suportes. Assim como um dia, em aliança apenas com o poder do Estado moderno em formação, ele rompeu as antigas formas de regulamentação econômica medieval, esse também poderia ter sido o caso — digamos provisoriamente — em suas relações com os poderes religiosos. Se e em qual sentido esse *foi* de fato o caso, isso é o que cabe aqui pesquisar. Porquanto mal carece de prova o fato de que aquela concepção de ganhar dinheiro como um fim em si mesmo e um dever do ser humano, como “vocação”, repugnava à sensibilidade moral de épocas inteiras. Na sentença *Deo placere vix potest*, usada para a atividade do mercador [incorporada ao direito canônico e de início tida por autêntica (tal como a passagem do Evangelho que fala de juro)],⁵⁰ assim como na designação *turpitude* aplicada

por Tomás de Aquino à ambição de ganho (o lucro, uma vez inevitável, é lícito eticamente e, portanto, autorizado)], começava a aparecer, em contraste com as opiniões radicalmente anticrematistas de círculos bastante amplos, um grau mais elevado de *condescendência* da doutrina católica para com os interesses das potências financeiras das cidades italianas,⁵¹ que mantinham com a Igreja laços políticos estreitos. E mesmo quando a doutrina se fez ainda mais conciliadora, como por exemplo em Antonino de Florença, jamais deixou de existir a sensação de que a atividade dirigida para o lucro como um fim em si fosse basicamente um *pudendum* que só as injunções prementes da vida constroem a tolerar. [Alguns moralistas da época, em particular da escola nominalista, aceitavam como um dado os esboços já bem desenvolvidos de formas capitalistas nos negócios e procuravam — não sem enfrentar contraditores — dá-los por lícitos, aceitando sobretudo que o comércio era necessário, que a *industria* que neles se desenvolvia era uma fonte de ganhos legítima e eticamente inatacável, mas a doutrina dominante repudiava o “espírito” do lucro capitalista como *turpitude* ou pelo menos não conseguia valorá-lo como eticamente positivo.] Uma visão “moral” análoga à de Benjamin Franklin teria sido pura e simplesmente impensável. Essa era antes de mais nada a concepção partilhada pelos próprios círculos [capitalistas] implicados: seu trabalho na vida [enquanto eles estivessem fincados no terreno da tradição eclesiástica] era considerado, quando muito, algo de moralmente indiferente, tolerado, mas ainda assim, já pelo constante perigo de colidir com a proibição da usura pela Igreja, algo de inconveniente para a bem-aventurança da alma: como atestam as fontes, por ocasião da morte de pessoas endinheiradas somas formidáveis afluíam para os institutos eclesiásticos à guisa de “legado de consciência”, vez por outra eram também restituídas a antigos devedores como *usura* sacada injustamente. Postura diversa — para não falar das

tendências heréticas ou vistas com suspeição — tinham somente os círculos de patrícios já em seu íntimo rompidos com a tradição. Entretanto, mesmo naturezas cétricas e sem religião costumavam por via das dúvidas compor-se com a Igreja à custa de donativos,⁵² porque isso afinal era melhor para se precaverem das incertezas quanto ao que lhes estava reservado após a morte e porque, afinal de contas, a submissão exterior aos mandamentos da Igreja bastava para o acesso à bem-aventurança eterna (pelo menos é o que dizia uma concepção laxista muito difundida). Aqui se vê com toda a clareza o caráter amoral ou até mesmo *antimoral*, que, na concepção dos *próprios* interessados, era inerente a seu agir. Como, então, desse comportamento na melhor das hipóteses apenas tolerado pela moral, resultou uma “vocação profissional” no sentido que lhe empresta Benjamin Franklin? Como se explica historicamente o fato de que no centro do desenvolvimento capitalista do mundo de então, na Florença dos séculos XIV e XV, mercado financeiro e de capitais de todas as grandes potências políticas, fosse tido como moralmente suspeito [ou quando muito tolerável] aquilo que nos horizontes provincianos e pequeno-burgueses da Pensilvânia do século XVIII — onde a economia, por pura escassez de moeda, estava sempre ameaçada de degenerar em escambo, onde mal havia traços de empreendimentos industriais de certa monta e apenas se faziam notar os primeiros rudimentos de bancos — pôde valer como conteúdo de uma conduta de vida moralmente louvável, recomendada mesmo? — Querer falar *aqui* de um “reflexo” das condições “materiais” na “superestrutura ideal” seria rematado absurdo. — De que círculo de idéias originou-se pois a inclusão de uma atividade voltada puramente para o ganho na categoria de “vocação”, à qual o indivíduo se sentia *vinculado pelo dever*? Pois foi essa a idéia que conferiu à conduta de vida do empresário de “novo estilo” base e consistência éticas.

Já se afirmou — e assim o fez Sombart em argumentos tantas

vezes felizes e eficazes — que o motivo fundamental da economia moderna como um todo é o “racionalismo econômico”. E com todo o direito, se entendermos por essa expressão o aumento da produtividade do trabalho que, pela estruturação do processo produtivo a partir de pontos de vista *científicos*, eliminou sua dependência dos limites “fisiológicos” da pessoa humana impostos pela natureza. Ora, esse processo de racionalização no plano da técnica e da economia sem dúvida condiciona também uma parcela importante dos “ideais de vida” da moderna sociedade burguesa: o trabalho com o objetivo de dar forma racional ao provimento dos bens materiais necessários à humanidade é também, não há dúvida, um dos sonhos dos representantes do “espírito capitalista”, uma das balizas orientadoras de seu trabalho na vida. Basta ler, por exemplo, a descrição feita por Benjamin Franklin dos próprios esforços a serviço dos melhoramentos comunais da Filadélfia para apreender essa verdade palmar. E o júbilo e o orgulho de ter “dado trabalho” a inúmeras pessoas, de ter colaborado para o “florescimento” econômico da cidade natal, no sentido demográfico e mercantil que o capitalismo confere a esse termo — tudo isso faz parte, é claro, daquela alegria de viver que é específica do empresariado moderno e é de um matiz claramente “idealista”. E com igual clareza é uma das qualidades fundamentais da economia privada capitalista ser racionalizada com base no cálculo *aritmético* rigoroso, ser gerida de forma planejada e sóbria para o almejado sucesso econômico, contrariamente à existência do camponês, o qual leva a vida da mão para a boca, à rotina privilegiada do artesão das antigas corporações [e ao “capitalismo aventureiro”, orientado pelo oportunismo político e pela especulação irracional].

Pareceria, pois, que o desenvolvimento do “espírito capitalista” seria mais fácil de compreender como fenômeno parcial no desenvolvimento do racionalismo como um todo e deveria ser inferido da posição de princípio referente aos problemas últimos

da vida. Assim sendo, o protestantismo só entraria historicamente em linha de consideração na medida em que teria desempenhado o papel, digamos assim, de “fruto prematuro” de concepções de vida puramente racionalistas. Entretanto, mal se ensaia seriamente essa tentativa, verifica-se que a colocação do problema não é assim tão simples, já pela razão de que a história do racionalismo *de modo algum* acusa um desenvolvimento com avanço *paralelo* nas várias esferas da vida. A racionalização do direito privado, por exemplo, se for concebida como simplificação e articulação conceitual da matéria jurídica, atingiu no direito romano do final da Antigüidade uma forma que até hoje é a mais elevada, permaneceu a mais atrasada em alguns dos países de maior racionalização econômica, especialmente na Inglaterra, onde o renascimento do direito romano foi por sua vez frustrado pelo poder das grandes corporações de juristas, ao passo que sua dominação sempre subsistiu nas regiões católicas do Sul da Europa. A filosofia racional puramente intramundana do século XVIII não encontrou seu sítio único ou mesmo apenas seu sítio de predileção nos países de maior desenvolvimento capitalista. O voltairianismo continua ainda hoje a ser um bem comum de amplas camadas, camadas superiores e — o que na prática é mais importante — camadas médias, precisamente nos países católicos romanos. Se por “racionalismo prático” se entender todo tipo de conduta de vida que reporta conscientemente o mundo aos interesses intramundanos do *eu individuale* a partir deles o julga, então esse estilo de vida era, e é ainda hoje, uma peculiaridade típica dos povos do *liberum arbitrium*, tal como está gravado na carne e no sangue de italianos e franceses; e já nos podemos convencer de que esse não é nem de longe o solo no qual medrou de preferência a relação do ser humano com sua “vocação profissional” entendida como missão, exatamente como dela precisa o capitalismo. Pode-se mesmo [— e esta simples sentença, tantas vezes esquecida, caberia figurar na epígrafe de todo estudo que trate do “racionalismo” —] “racionali-

zar” a vida de pontos de vista últimos extremamente diversos e nas mais diversas direções. O “racionalismo” é um conceito histórico que encerra um mundo de contradições, e teremos ocasião de investigar de que espírito nasceu essa forma concreta de pensamento e de vida “racionais” da qual resultaram a idéia de “vocação profissional” e aquela dedicação de si ao *trabalho* profissional — tão irracional, como vimos, do ângulo dos interesses pessoais puramente eudemonistas —, que foi e continua a ser um dos elementos mais característicos de nossa cultura capitalista. *A nós*, o que interessa aqui é exatamente a origem desse elemento *irracional* que habita nesse como em todo conceito de “vocação”.

2. Ascese e capitalismo[*]

Para discernir o nexó entre as concepções religiosas fundamentais do protestantismo ascético e as máximas de vida econômica cotidiana, é preciso antes de mais nada recorrer àqueles textos teológicos que manifestamente nasceram da práxis pastoral da cura de almas. Pois numa época em que o pós-morte era tudo, em que a posição social do cristão dependia de sua admissão à santa ceia e em que — como mostra cada consulta que se faz a coletâneas de *consilia, casus conscientiae* etc. — a atuação do líder religioso na cura de almas, na disciplina eclesiástica e na pregação exercia uma influência da qual nós modernos simplesmente *já não somos capazes de fazer a menor idéia*, os poderes religiosos que se faziam valer *nessa práxis* foram plasmadores decisivos do “caráter de um povo”.

Neste capítulo, à revelia de discussões posteriores, vamos nos permitir tratar o protestantismo ascético como *um* bloco. Mas como o puritanismo inglês, nascido do calvinismo, oferece a fundamentação mais coerente da idéia de vocação profissional, nós,

[*] Na edição de 1920, este capítulo intitula-se “Ascese e espírito capitalista”.

de acordo com o nosso princípio, centraremos o foco em um de seus representantes. Richard *Baxter* destaca-se entre muitos outros propagadores literários da ética puritana por sua posição eminentemente prática e irênica, bem como pelo reconhecimento universal que seus trabalhos tiveram já em seu tempo, sempre com repetidas reedições e traduções. Presbiteriano e apologeta do sínodo de Westminster, mas paulatinamente se desvencilhando — como tantos dos melhores espíritos da época — da posição dogmática do calvinismo original, no íntimo um opositor da usurpação de Cromwell, porque avesso a toda revolução, ao sectarismo e sobretudo ao zelo fanático dos “santos”, mas de grande magnanimidade no tocante a especificidades de superfície, objetivo em face do adversário, orientou seu campo de ação essencialmente na direção do fomento prático à vida moral religiosa e — sendo um dos mais bem-sucedidos curas de almas que a história já viu nascer — em prol desse trabalho se colocou à disposição do governo parlamentar bem como de Cromwell e da Restauração,¹⁹⁵ até que, sob esta última — antes já da Noite de São Bartolomeu — exonerou-se do cargo. Seu *Christian Directory* é o compêndio mais abrangente de teologia moral puritana, sempre orientado pelas experiências práticas de seu próprio ministério na cura de almas. — Como termo de comparação, para o pietismo alemão vamos nos valer dos *Theologische Bedenken* de Spener, para os quakers, da *Apology* de Barclay e de outros representantes mais da ética ascética.¹⁹⁶ Por uma questão de espaço, serão citados em nota na medida do possível.¹⁹⁷

Quando se folheia o *Descanso eterno dos santos*, de Baxter, ou seu *Christian Directory*, ou qualquer outro trabalho aparentado a eles,¹⁹⁸ o que à primeira vista salta aos olhos nos juízos sobre a riqueza¹⁹⁹ e sua aquisição é justamente a ênfase nos elementos ebionitas do Novo Testamento.²⁰⁰ A riqueza como tal é um grave perigo, suas tentações são contínuas, a ambição²⁰¹ por ela não só

não tem sentido diante da significação suprema do reino de Deus, como ainda é moralmente reprovável. De maneira mais nítida que em Calvino, que não via na riqueza dos pastores um obstáculo a sua performance, mas, ao contrário, enxergava aí um aumento plenamente desejável de seu prestígio e permitia a eles investirem suas posses lucrativamente com a única condição de evitarem o escândalo, aqui a ascese parece se dirigir *contra* toda ambição de ganho em bens temporais. [Poderíamos amontoar à vontade os exemplos de condenação da ambição de ter bens e dinheiro que dá para tirar dos textos puritanos e contrastá-los com os tratados de moral da Baixa Idade Média, nesse aspecto muito mais descontraídos.] E essas objeções eram de fato levadas a sério — basta um exame mais acurado para captar-lhes o sentido e o contexto éticos, decisivos. Efetivamente condenável em termos morais era, nomeadamente, o *descanso* sobre a posse,²⁰² o *gozo* da riqueza com sua conseqüência de ócio e prazer carnal, mas antes de tudo o abandono da aspiração a uma vida “santa”. E é *só porque* traz consigo o perigo desse relaxamento que ter posses é reprovável. O “descanso eterno dos santos” está no Outro Mundo; na terra o ser humano tem mais é que buscar a certeza do seu estado de graça, “levando a efeito, enquanto for de dia, as obras daquele que o enviou”. Ócio e prazer, não; *só serve a ação*, o agir conforme a vontade de Deus inequivocamente revelada a fim de aumentar sua glória.²⁰³ A *perda de tempo* é, assim, o primeiro e em princípio o mais grave de todos os pecados. Nosso tempo de vida é infinitamente curto e precioso para “consolidar” a própria vocação. Perder tempo com sociabilidade, com “conversa mole”,²⁰⁴ com luxo,²⁰⁵ mesmo com o sono além do necessário à saúde²⁰⁶ — seis, no máximo oito horas — é absolutamente condenável em termos morais.²⁰⁷ Ainda não se diz aí, como em Franklin, que “tempo é dinheiro”, mas a máxima vale em certa medida em sentido espiritual: o tempo é infinitamente valioso porque cada hora perdida é

trabalho subtraído ao serviço da glória de Deus.²⁰⁸ Sem valor, portanto, quando não diretamente condenável, é também a contemplação inativa, ao menos quando feita às custas do trabalho profissional.²⁰⁹ Pois ela é *menos* agradável a Deus do que o fazer ativo de sua vontade na vocação profissional.²¹⁰ Além do que, domingo existe é para isso mesmo, e, de acordo com Baxter, são sempre os ociosos em sua profissão que não acham tempo para Deus nem sequer quando é hora.²¹¹

Uma pregação percorre a obra maior de Baxter, uma pregação repisada a cada passo, às vezes quase apaixonada, exortando ao *trabalho* duro e continuado, tanto faz se corporal ou intelectual.²¹² Dois motivos temáticos confluem aqui.²¹³ Primeiro, o trabalho é um meio ascético há muito comprovado, desde sempre apreciado²¹⁴ na Igreja do Ocidente [em nítido contraste não só com o Oriente, mas com quase todas as Regras monásticas do mundo inteiro²¹⁵]. É o preservativo específico contra todas aquelas tentações que o puritanismo junta no conceito de *unclean life* {vida impura} — cujo papel não é pequeno. Afinal, a ascese sexual no puritanismo só se distingue em grau, não em princípio, da ascese monástica e, pelo fato de abarcar também a vida conjugal, o alcance daquela é maior do que o desta. Com efeito, também *no* casamento o intercurso sexual *só* é lícito porque é o meio desejado por Deus para multiplicar sua glória na forma do mandamento: “Sede fecundos, multiplicai-vos” {Gn 1, 28}.²¹⁶ Contra todas as tentações sexuais, do mesmo modo que contra as dúvidas religiosas e os escrúpulos torturantes, além de uma dieta sóbria à base de refeições vegetarianas e banhos frios, receita-se: “Trabalha duro na [tua] profissão”.²¹⁷

Mas ainda por cima, e antes de tudo, o trabalho é da vida o fim *em si* prescrito por Deus.²¹⁸ A sentença de Paulo: “Quem não trabalha não coma” vale incondicionalmente e vale para todos.²¹⁹ A falta de vontade de trabalhar é sintoma de estado de graça ausente.²²⁰

Clara se revela aqui a divergência com relação à doutrina [ou melhor: postura] medieval. Também Tomás de Aquino tinha interpretado essa máxima. Só que, segundo ele,²²¹ o trabalho é necessário apenas *naturali ratione* {por razão natural} para a manutenção da vida do indivíduo e da coletividade. Na falta desse fim, cessa também a validade do preceito. Ele concerne apenas à espécie, não a cada indivíduo. Não se aplica a quem pode viver de suas posses sem trabalhar, e assim também a contemplação, na medida em que é uma forma espiritual de operar no reino de Deus, paira evidentemente acima do mandamento tomado ao pé da letra. Para a teologia popular, a forma suprema de “produtividade” dos monges consistia exclusivamente na multiplicação do *thesaurus ecclesiae* {tesouro da Igreja} pela oração e pelo canto coral. Em Baxter, no entanto, não só são abolidas essas exceções ao dever ético de trabalhar, o que é compreensível, como ainda se vai inculcar com o máximo de energia o princípio segundo o qual nem mesmo a riqueza dispensa desse preceito, que é incondicional.²²² Também ao homem de posses não é permitido comer sem trabalhar, pois se ele de fato não precisa do trabalho para cobrir suas necessidades, nem por isso deixa de existir o mandamento de Deus, ao qual ele deve obediência tanto quanto o pobre.²²³ A todos, sem distinção, a Providência divina pôs à disposição uma vocação (*calling*) que cada qual deverá reconhecer e na qual deverá trabalhar, e essa vocação não é, como no luteranismo,²²⁴ um destino no qual ele deve se encaixar e com o qual vai ter que se resignar, mas uma ordem dada por Deus ao indivíduo a fim de que seja operante por sua glória. Essa nuance aparentemente sutil teve consequências [psicológicas] de largo alcance, engatando-se aí, a seguir, uma reelaboração daquela interpretação *providencialista* do cosmos econômico que já era corrente na escolástica.

Entre outros, já Tomás de Aquino (a quem por comodidade nos reportamos uma vez mais) havia concebido o fenômeno da

divisão do trabalho e da articulação profissional da sociedade como emanção direta do plano de Deus para o mundo. Acontece, porém, que a inserção dos seres humanos nesse cosmos resultava *ex causis naturalibus* e era aleatória (ou, para usar o vocabulário da escolástica, “contingente”). Já para Lutero, como vimos, a inserção mesma dos seres humanos nas profissões e nos estamentos já dados, que é um produto da ordem histórica objetiva, torna-se ela própria uma emanção direta da vontade divina e, portanto, vira uma obrigação religiosa para o indivíduo *permanecer* na posição social e nos limites em que Deus o confinou.²²⁵ Isso tanto mais, quando justamente as relações da espiritualidade luterana com o “mundo” em geral são incertas desde o começo e incertas continuavam. Das linhas de pensamento de Lutero, que de sua parte jamais rejeitou por completo a indiferença paulina pelo mundo, não era possível extrair princípios éticos para com eles dar forma ao mundo; por isso era preciso assumir o mundo como ele é, e não se devia aplicar o rótulo de obrigação religiosa senão a *isso*. — Na visão puritana, por sua vez, outro é o matiz do caráter providencial do jogo recíproco de interesses econômicos privados. Segundo o esquema de interpretação pragmática dos puritanos, é pelos seus *frutos* que se reconhece qual é o fim providencial da articulação da sociedade em profissões. Ora, acerca desses frutos Baxter deixa fluir argumentos que em mais de um ponto lembram diretamente a célebre apoteose que Adam Smith faz da divisão do trabalho.²²⁶ A especialização das profissões, por facultar ao trabalhador uma competência (*skill*), leva ao incremento quantitativo e qualitativo do rendimento do trabalho e serve, portanto, ao bem comum (*common best*), que é idêntico ao bem do maior número possível. Por mais que a motivação seja puramente utilitária, por mais cabal que seja seu parentesco com muitos pontos de vista já correntes na literatura profana da época,²²⁷ desponta aquele timbre caracteristicamente puritano logo que Baxter, no ápice de sua

discussão, toca o seguinte motivo temático: “Fora de uma profissão fixa, os trabalhos que um homem faz não passam de trabalho ocasional e precário, e ele gasta mais tempo vadiando que trabalhando”, e o mesmo se nota quando ele conclui da seguinte maneira: “e aquele (que tem uma profissão) fará seu trabalho *de forma ordenada*, enquanto um outro patina em perpétua confusão, com negócios a fazer não se sabe onde ou não se sabe quando;²²⁸ ... eis por que uma profissão fixa (*certain calling*, noutras passagens se lê *stated calling*) é o melhor para todo mundo”. O trabalho instável a que se vê obrigado o homem comum que trabalha por dia é um estado precário, muitas vezes inevitável, sempre indesejável. Falta justamente à vida de quem não tem profissão o caráter metódico-sistemático que, como vimos, é exigido pela ascese intramundana. Também para a ética quaker a vida profissional de uma pessoa deve ser um consistente exercício ascético das virtudes, uma comprovação de seu estado de graça com base na *conscienciosidade* que se faz sentir no desvelo²²⁹ e no método com que ela se desincumbe de sua profissão. Não o trabalho em si, mas o trabalho profissional racional, é isso exatamente que Deus exige. A ênfase da idéia puritana de profissão recai sempre nesse caráter metódico da ascese vocacional, e não, como em Lutero, na resignação à sorte que Deus nos deu de uma vez por todas.²³⁰ Daí, não só a resposta afirmativa, sem rodeios, que se dava à pergunta sobre a possibilidade de alguém combinar vários *callings* — sim, se isso for para favorecer o bem comum ou o bem pessoal,²³¹ e se não for nocivo a ninguém mais, e se não levar a pessoa a se tornar desleal (*unfaithful*) a uma dessas profissões combinadas — mas inclusive a *mudança* de profissão não é de forma alguma encarada como algo em si condenável, desde que não se faça de forma leviana e sim para abraçar uma profissão mais agradável a Deus,²³² ou seja, segundo o princípio geral, uma profissão mais útil. E antes de mais nada: a utilidade de uma profissão com o respectivo agrado de

Deus se orienta em primeira linha por critérios morais e, em seguida, pela importância que têm para a “coletividade” os bens a serem produzidos nela, mas há um terceiro ponto de vista, o mais importante na prática, naturalmente: a “*capacidade de dar lucro*”, lucro econômico privado.²³³ Pois se esse Deus, que o puritano vê operando em todas as circunstâncias da vida, indica a um dos seus uma oportunidade de lucro, é que ele tem lá suas intenções ao fazer isso. Logo, o cristão de fé tem que seguir esse chamado e aproveitar a oportunidade.²³⁴ “Se Deus vos indica um caminho no qual, sem dano para vossa alma ou para outrem, *possais ganhar* nos limites da lei *mais* do que num outro caminho, e vós o rejeitais e seguís o caminho que vai trazer ganho menor, então *estareis obstando um dos fins do vosso chamamento (calling), estareis vos recusando a ser o administrador de Deus (stewart)* e a receber os seus dons para poderdes empregá-los para Ele se Ele assim o exigir. Com certeza não para fins da concupiscência da carne e do pecado, *mas sim para Deus, é permitido trabalhar para ficar rico.*”²³⁵ A riqueza é reprovável precisamente e somente como tentação de abandonar-se ao ócio, à preguiça e ao pecaminoso gozo da vida, e a ambição de riqueza somente o é quando o que se pretende é poder viver mais tarde sem preocupação e prazerosamente. Quando porém ela advém enquanto desempenho do dever vocacional, ela é não só moralmente lícita, mas até mesmo um mandamento.²³⁶ A parábola daquele servo que foi demitido por não ter feito frutificar a moeda que lhe fora confiada parecia também exprimir isso diretamente.²³⁷ *Querer ser pobre*, costumava-se argumentar, era o mesmo que querer ser um doente,²³⁸ seria condenável na categoria de santificação pelas obras, nocivo portanto à glória de Deus. E, ainda por cima, quem pede esmola estando apto ao trabalho não só comete o pecado da preguiça, como também afronta o amor ao próximo, diz a palavra do apóstolo.²³⁹

Assim como o aguçamento da significação ascética da profis-

são estável transfigura eticamente o moderno *tipo de homem especializado*, assim também a interpretação providencialista das oportunidades de lucro transfigura o homem *de negócios*.²⁴⁰ A posada lassidão do grão-senhor e a ostentação rastaquêra do novo-rico são igualmente execráveis para a ascese. Em compensação, verdadeiro clarão de aprovação ética envolve o sóbrio *self-made man* burguês:²⁴¹ *God blesseth his trade* {Deus abençoa seu negócio} era expressão usual quando alguém se referia àqueles santos²⁴² que haviam seguido com sucesso os desígnios divinos, e todo o peso do *Deus do Antigo Testamento*, que remunerava a piedade dos seus já *nesta vida*,²⁴³ haveria de operar na mesma direção para o puritano que, seguindo o conselho de Baxter, controlava seu próprio estado de graça comparando-o com a constituição anímica dos heróis bíblicos²⁴⁴ e interpretava assim as sentenças da Bíblia “como os parágrafos de um código de leis”. — Ocorre que as máximas do Antigo Testamento não são, em si, totalmente unívocas. Vimos como Lutero empregou idiomáticamente o conceito de *Beruf* pela primeira vez em sentido mundano na tradução de uma passagem do Eclesiástico. Mas o Eclesiástico, já por toda a atmosfera que o anima e a despeito da influência helenística, pertence aos livros do Antigo Testamento (ampliado) que operam em sentido tradicionalista. É característico que entre os camponeses alemães adeptos do luteranismo esse livro pareça gozar até os dias de hoje de particular popularidade,²⁴⁵ assim como o caráter luteranamente enviesado de amplas correntes do pietismo alemão costumava despontar na predileção pelo Eclesiástico.²⁴⁶ Os puritanos reprovaram os apócrifos por não inspirados, consoante sua rígida alternativa ou entre o que é de Deus e o que é da criatura.²⁴⁷ Tanto mais influente dentre os livros canônicos foi o Livro de Jó, que combina uma celebração grandiloqüente da majestade absolutamente soberana de Deus pairando muito acima dos padrões humanos — o que, convenhamos, era totalmente congenial às

concepções calvinistas — com aquela certeza, que rebenta novamente no desfecho do livro, de que Deus costuma abençoar os seus também e até mesmo [no Livro de Jó: — somente!] nesta vida, incluindo aí o aspecto material, idéia tão secundária para Calvino quanto relevante para o puritanismo.²⁴⁸ O quietismo oriental, patente em alguns dos versículos mais inspirados dos Salmos e dos Provérbios de Salomão, foi ignorado, a exemplo do que fez Baxter com o tom tradicionalista da passagem da 1ª Epístola aos Coríntios que entrou na constituição do conceito de vocação profissional. Em contrapartida, ênfase tanto maior era dada às passagens do Antigo Testamento que louvam a *justeza formal* como marca distintiva da conduta agradável a Deus. A teoria segundo a qual a Lei mosaica foi despojada de sua validade pela nova aliança apenas na medida em que continha prescrições ou de cunho ritual para o povo hebreu ou que eram historicamente condicionadas, mas no fim das contas mantinha a validade que possuía desde sempre enquanto expressão da *lex naturae*²⁴⁹ e por isso ainda vigente, possibilitou por um lado a eliminação daquelas prescrições desde logo incapazes de se encaixar na vida moderna enquanto, por outro lado, os incontáveis traços de parentesco com a moralidade do Antigo Testamento desimpediam os trilhos para um vigoroso fortalecimento daquele espírito de legalidade sóbria e autocorretiva que era próprio da ascese intramundana desse protestantismo.²⁵⁰ Se, portanto, como muitas vezes já os contemporâneos e assim também escritores recentes usam para designar a disposição ética fundamental específica do puritanismo inglês a expressão “*English Hebraism*”,²⁵¹ ela é, se corretamente entendida, de todo pertinente. Só não se há de pensar no judaísmo palestino da época em que surgiram os escritos do Antigo Testamento, mas no judaísmo tal como se plasmou gradualmente sob o influxo de muitos séculos de educação legal-formalista e talmúdica [e mesmo então é preciso ter muita cautela com paralelos]. A dispo-

sição do judaísmo antigo para a espontânea valorização da vida como tal estava a léguas de distância da peculiaridade específica do puritanismo. [Igualmente distante — e isso também não pode passar despercebido — estava a ética econômica do judaísmo medieval e moderno no que tange aos traços decisivos para a posição de um e outro no bojo do desenvolvimento do *ethos* capitalista. O judaísmo postava-se ao lado do capitalismo “aventureiro” politicamente orientado ou de orientação especulativa: seu *ethos*, numa palavra, era o do capitalismo-*pária* — ao passo que o puritanismo portava em si o *ethos* da *empresa* racional burguesa e da organização racional do *trabalho*. Tomou da ética judaica só o que cabia nesses horizontes.]

Apresentar as conseqüências caracterológicas da impregnação da vida pelas normas do Antigo Testamento — tarefa instigante que entretanto se acha até hoje pendente no que concerne ao próprio judaísmo²⁵² — seria impossível nos horizontes deste esboço. A par das relações apontadas, é de interesse para se compreender o habitus interior do puritano antes de mais nada o fato de que haja aí vivenciado uma *renaissance* magnífica a crença de pertencer ao povo eleito de Deus.²⁵³ Mesmo o afável Baxter dava graças a Deus por ter vindo ao mundo na Inglaterra e no seio da verdadeira Igreja, e não noutra lugar, e é nesse tom que a gratidão pela irrepreensibilidade pessoal como obra da graça de Deus percorria a disposição vital²⁵⁴ da burguesia puritana e favorecia aquele caráter firme e formalisticamente correto que era próprio dos expoentes daquela época heróica do capitalismo.

Procuremos agora tornar claros especialmente os pontos nos quais a concepção puritana de vocação profissional e a exigência de uma conduta de vida ascética haveriam de influenciar *diretamente* o desenvolvimento do estilo de vida capitalista. Como vimos, a ascese se volta com força total principalmente contra uma coisa: o *gozo descontraído* da existência e do que ela tem a ofe-

recer em alegria. Esse traço veio a se expressar do modo mais característico na luta em torno do *Book of Sports*,²⁵⁵ que Jaime I e Carlos I erigiram em lei com o fim declarado de combater o puritanismo, e cuja leitura do alto de todos os púlpitos Carlos I ordenou. Se os puritanos combateram furiosamente o decreto do rei segundo o qual aos domingos eram permitidas por lei certas diversões populares fora do tempo dedicado aos ofícios divinos, pois bem, o que os indignava não era apenas o fato de isso perturbar o repouso sabático, mas o fato de desviar de propósito os santos de sua conduta de vida ordeira. E se o rei ameaçava com penas severas cada afronta à legalidade desses esportes, o objetivo era justamente o de romper com esse lance de *ascetismo*, perigoso para o Estado porque *antiautoritário*. A sociedade monárquico-feudal defendia os “desejosos de diversão” contra a moral burguesa emergente e o conventículo ascético hostil à autoridade, assim como hoje a sociedade capitalista costuma proteger os “desejosos de trabalho” contra a moral de classe dos operários e o sindicalismo hostil à autoridade. Diante disso, os puritanos defendiam sua peculiaridade mais decisiva: o princípio da conduta de vida ascética. Na verdade, aliás, a aversão do puritanismo ao esporte não era uma questão simplesmente de princípio, mesmo entre os quakers. Apenas devia servir a um fim racional: à necessária restauração da potência física. Já como simples meio de descontrair e descarregar impulsos indisciplinados, aí se tornava suspeito e, evidentemente, na medida em que fosse praticado por puro deleite ou despertasse fissura agonística, instintos brutais ou o prazer irracional de apostar, é evidente que o esporte se tornava pura e simplesmente condenável. O gozo *instintivo* da vida que em igual medida afasta do trabalho profissional e da devoção era, exatamente enquanto tal, o inimigo da ascese racional, quer se apresentasse na forma de esporte “grã-fino” ou, da parte do homem comum, como frequência a salões de bailes e tabernas.²⁵⁶

Desconfiada, portanto, e de muitas maneiras hostil é a postu-

ra assumida também em relação aos bens culturais cujo valor não seja diretamente religioso. Não que no ideal de vida do puritanismo estivesse implicado um desprezo obscurantista e filisteu pela cultura. Pelo menos no campo científico, exceção feita à execrada escolástica, a verdade é justo o contrário. E além do mais, os maiores representantes do movimento puritano mergulhavam fundo na cultura da Renascença: os sermões da ala presbiteriana do movimento regurgitavam classicismos,²⁵⁷ e mesmo os mais radicais, se bem que fizessem disso motivo de escândalo, não dispensavam essa espécie de erudição na polêmica teológica. Jamais, talvez, um país foi tão opulento em diplomados como a Nova Inglaterra da primeira geração. A sátira de seus adversários, como por exemplo a de Butler no *Hudibras*, investia igualmente contra a cultura livresca e a dialética escolarizada dos puritanos: isso *em parte* se deveu à valorização religiosa do saber, decorrente da posição assumida perante a *fides implicita* de cunho católico. — Já totalmente outro é o quadro tão logo se põem os pés no terreno da literatura não científica e ainda mais no das belas-artes, dirigidas aos sentidos.²⁵⁸ Aqui, sem dúvida, a ascese caiu feito geada na vida da “radiante Inglaterra de outrora”. [E não só as festas profanas foram afetadas. O ódio enfurecido dos puritanos contra tudo quanto cheirasse a *superstition*, contra todas as reminiscências da dispensação mágica ou hierúrgica da graça, perseguiu a festa cristã do Natal tanto quanto a árvore de maio,²⁵⁹ além da prática de uma arte sacra *naïf*.] Que na Holanda houvesse, apesar de tudo, sobrado espaço para o desenvolvimento de uma grande arte, não raro crua-mente realista,²⁶⁰ prova apenas que a regulamentação dos costumes, que lá era aplicada autoritariamente no âmbito dessas correntes, não era exclusiva, devendo fazer frente não só à influência da corte e do estamento dos regentes [(uma camada de *rentistas*)], mas também à vontade de viver de pequeno-burgueses enriquecidos depois que a breve dominação da teocracia calvinista se diluiu numa insípida Igreja estatal, tendo com isso o calvinismo percep-

tivelmente perdido em força de atração ascética.²⁶¹ O teatro, para o puritano, era condenável²⁶² e, com a estrita exclusão do erótico e da nudez do âmbito do possível {de encenar}, as concepções mais radicais não tiveram como se firmar na dramaturgia, como nas artes. Os conceitos de *idle talk* {conversa mole}, *superfluities* {superfluidades},²⁶³ *vain ostentation* {ostentação vã} — todas designações de um comportamento irracional, sem finalidade e por conseguinte não ascético, e que ainda por cima não servia à glória de Deus, mas à do homem — lá estavam, ao alcance da mão, para enaltecer decisivamente a sóbria adequação dos meios aos fins em detrimento de todo recurso a motivos artísticos. Mais do que nunca isso se verificava quando se tratava da ornamentação direta da pessoa, por exemplo, dos trajés.²⁶⁴ Essa poderosa tendência para a uniformização do estilo de vida, que hoje vai lado a lado com o interesse capitalista na *standardization* da produção,²⁶⁵ tinha seu fundamento ideal na rejeição à “divinização da criatura”.²⁶⁶ Certo, não se deve esquecer que o puritanismo encerrava em si um mundo de contrastes, que o sentido instintivo do que existe de grandeza atemporal na arte era sem dúvida mais forte em seus líderes do que na atmosfera vivida pelos “cavaleiros”,²⁶⁷ e que um gênio singularíssimo como Rembrandt foi decisivamente condicionado em seu impulso criativo pelo meio religioso sectário ao qual pertencia²⁶⁸ por menos que sua “mudança de conduta” tivesse encontrado graça aos olhos do Deus puritano. Entretanto, isso em nada modifica o quadro geral, na medida em que a vigorosa internalização da personalidade, que foi capaz de trazer consigo e, juntamente com outros fatores, efetivamente co-determinou o desenvolvimento ulterior de uma atmosfera vital puritana, acabou revertendo em benefício principalmente da literatura e, mesmo nesse caso, somente nas gerações seguintes.

Sem poder aqui descer a detalhes na discussão das influências do puritanismo em todas essas direções, tenhamos presente apenas que a liceidade da alegria proporcionada por bens culturais pura-

mente destinados à fruição estética ou esportiva esbarrava em todo caso em *um* limite característico: ela *não devia custar nada*. O ser humano não passa de um administrador dos bens que lhe dispensou a graça de Deus e, como o servo da parábola bíblica, deve prestar contas de cada centavo [que lhe foi confiado],²⁶⁹ e é no mínimo temerário despender uma parte deles para um fim que tem validade não para a glória de Deus, mas para a fruição pessoal.²⁷⁰ Quem, por menos que tenha os olhos abertos, até hoje não deparou com representantes dessa concepção?²⁷¹ A idéia da *obrigação* do ser humano para com a propriedade que lhe foi confiada, à qual se sujeita como prestimoso administrador ou mesmo como “máquina de fazer dinheiro”, estende-se por sobre a vida feito uma crosta de gelo. Quanto mais posses, tanto mais cresce — *se* a disposição ascética resistir a essa prova — o peso do sentimento da responsabilidade não só de conservá-la na íntegra, mas ainda de multiplicá-la para a glória de Deus através do trabalho sem descanso. Mesmo a gênese desse estilo de vida remonta em algumas de suas raízes à Idade Média²⁷² como aliás tantos outros elementos do espírito do capitalismo [moderno], mas foi só na ética do protestantismo ascético que ele encontrou um fundamento ético conseqüente. Sua significação para o desenvolvimento do capitalismo é palpável.²⁷³

A ascese protestante intramundana — para resumir o que foi dito até aqui — agiu dessa forma, com toda a veemência, contra o gozo descontraído das posses; estrangulou o *consumo*, especialmente o consumo de luxo. Em compensação, teve o efeito [psicológico] de liberar o *enriquecimento* dos entraves da ética tradicionalista, rompeu as cadeias que cerceavam a ambição de lucro, não só ao legalizá-lo, mas também ao encará-lo (no sentido descrito) como diretamente querido por Deus. A luta contra a concupiscência da carne e o apego aos bens exteriores *não* era, conforme atesta de forma explícita o grande apologista dos quakers, Barclay, junto com os puritanos, uma luta contra o *ganho* [racional] [mas contra o uso irracional das posses]. Este consistia sobretudo na

valorização das formas *ostensivas* de luxo, tão aderidas à sensibilidade feudal e agora condenadas como divinização da criatura,²⁷⁴ em vez do emprego racional e utilitário da riqueza, querido por Deus, para os fins vitais do indivíduo e da coletividade. Às pessoas de posses ela queria impingir *não a mortificação*,²⁷⁵ mas o uso de sua propriedade para coisas necessárias e *úteis em termos práticos*. A noção de *comfort* circunscreve de forma característica o âmbito de seus empregos eticamente lícitos, e sem dúvida não é casual que o desenvolvimento do estilo de vida que obedece a essa palavra de ordem tenha encontrado suas manifestações mais precoces e de maior nitidez entre os representantes mais conseqüentes dessa visão de mundo: os quakers. Aos brilhos e clarões do fausto cavaleiresco, que, assentado em bases econômicas vacilantes, prefere a elegância sórdida à sóbria simplicidade, eles opõem como ideal o conforto asseado e sólido do *home* burguês.²⁷⁶

A ascese lutou do *lado da produção* da riqueza privada contra a improbidade, da mesma forma que contra a avidez puramente *impulsiva* — condenando esta última com os nomes de *covetousness* {cobiça}, *mamonismo* etc.: a ambição de riqueza com o fim último de *ser rico*. Pois enquanto tal, a posse de fato era uma tentação. Mas aí a ascese era a força “que sempre quer o bem e sempre faz o mal” {*} — ou seja, o mal no sentido que ela tinha em mente: a posse e suas tentações. Pois, a exemplo do Antigo Testamento e em plena analogia com a valorização ética das “boas obras”, ela via, sim, na ambição pela riqueza como *fim* o cúmulo da culpa, mas na obtenção da riqueza como *fruto* do trabalho em uma profissão, a bênção de Deus. Eis porém algo ainda mais importante: a valorização religiosa do trabalho profissional mundano, sem descanso, continuado, sistemático, como o meio ascético simplesmente

{*} Citação às avessas do mefistotélico verso que diz: “Die Kraft, die stets das Böse will, und stets das Gute schafft” {a força que sempre quer o mal e sempre faz o bem} (Goethe, *Faust*, ato I, v.1337).

supremo e a um só tempo comprovação o mais segura e visível da regeneração de um ser humano e da autenticidade de sua fé, tinha que ser, no fim das contas, a alavanca mais poderosa que se pode imaginar da expansão dessa concepção de vida que aqui temos chamado de “espírito” do capitalismo.²⁷⁷ E confrontando agora aquele estrangulamento do consumo com essa desobstrução da ambição de lucro, o resultado externo é evidente: *acumulação de capital* mediante *coerção ascética à poupança*.²⁷⁸ Os obstáculos que agora se colocavam contra empregar em consumo o ganho obtido acabaram por favorecer seu emprego produtivo: o *investimento* de capital. Qual terá sido a magnitude desse efeito naturalmente escapa a um cálculo mais exato. Na Nova Inglaterra, a conexão resultou tão palpável, que não se furtou já aos olhos de um historiador tão notável como Doyle.²⁷⁹ Mas mesmo num país como a Holanda, que a rigor esteve dominada pelo calvinismo estrito só por sete anos, a maior simplicidade de vida das pessoas muito ricas, predominantes nos círculos mais seriamente religiosos, acarretou uma excessiva compulsão a acumular capital.²⁸⁰ Além do mais, salta aos olhos que a tendência existente em todos os tempos e lugares de “enobrecer” fortunas burguesas, cujos efeitos ainda hoje estão bem vivos entre nós, só podia ser sensivelmente travada pela antipatia do puritanismo a formas de vida feudais. Escritores mercantilistas ingleses do século XVII atribuíam a superioridade do poderio capitalista holandês diante da Inglaterra ao fato de que, lá, fortunas recém-adquiridas não buscavam, como cá, enobrecer-se via de regra pelo investimento em terras nem — o importante está nisto: *não só* pela compra de terras — tampouco pela adoção de hábitos de vida feudais, o que subtrairia tais fortunas à valorização capitalista.²⁸¹ É bem verdade que entre os puritanos a *agricultura* era estimada como um ramo de negócios particularmente importante e particularmente salutar até mesmo para a devoção (veja-se o exemplo de Baxter), só que a estima não

se endereçava ao *landlord*, mas ao *yeoman* e ao *farmer*, e no século XVII não ao *junker*, mas ao *agricultor* “racional”.²⁸² [A partir do século XVII, a sociedade inglesa se vê atravessada pela cisão entre a “*squirearchy*”, portadora da “*merrie old England*” {radiante Inglaterra de outrora}, e os círculos puritanos, cujo poder social oscilava muito.²⁸³ Os dois traços: um deles, a alegria de viver ingênua, integral, e o outro, o domínio de si reservado e estritamente regulado por um vínculo ético convencional, figuram até hoje lado a lado na imagem do “caráter do povo” inglês.²⁸⁴ E da mesma forma atravessa o período histórico mais remoto da colonização norte-americana o agudo contraste entre os *adventurers*, de um lado, que instituíram *plantations* com a mão-de-obra escrava dos *indentured servants* e queriam viver ao modo de senhores, e, no outro pólo, a disposição especificamente burguesa dos puritanos.]²⁸⁵

Até onde alcançou a potência da concepção puritana de vida, em todos esses casos ela beneficiou — e isso, naturalmente, é muito mais importante que o mero favorecimento da acumulação de capital — a tendência à conduta de vida burguesa economicamente *racional*; ela foi seu mais essencial, ou melhor, acima de tudo seu único portador conseqüente. Ela fez a cama para o “*homo oeconomicus*” moderno. Pois bem: esses ideais de vida puritanos fraquejaram diante da duríssima prova de resistência a que os submeteram as “tentações” da riqueza, suas velhas conhecidas. É muito freqüente encontrarmos os mais genuínos adeptos do espírito puritano nas fileiras das camadas de pequeno-burgueses *em vias de ascensão*,²⁸⁶ dos *farmers* e dos *beati possidentes* {proprietários felizardos}, quase sempre prontos, mesmo entre os quakers, a renegar os velhos ideais.²⁸⁷ Sim, este foi, afinal de contas, o mesmo destino a que sucumbiu sempre de novo [a precursora da ascese intramundana,] a ascese monacal da Idade Média: se aqui, na sede de uma vida rigidamente regrada e de consumo refreado, a dire-

ção racional da economia produziu o máximo de seus efeitos, aconteceu que, uma vez acumulada a fortuna, ou se cedeu diretamente ao enobrecimento — e isso ocorria na época anterior ao cisma — ou, quando menos, a disciplina monástica ficava a ponto de se arrebetar, e aí acabava tendo que intervir uma daquelas incontáveis “reformas”. A história inteira das regras das ordens monásticas é em certo sentido uma luta perpetuamente renovada com o problema do efeito secularizante dos haveres. O mesmo também vale em maior escala para a ascese intramundana do puritanismo. O vigoroso *revival* metodista, que antecedeu a eclosão da indústria inglesa no final do século XVIII, pode muito bem ser comparado a uma dessas reformas monásticas. [Aqui é bem o lugar para citar uma passagem do próprio John Wesley,²⁸⁸ a qual bem que poderia vir a ser apropriada à guisa de mote para tudo o que foi dito até agora. De fato, ela revela como os cabeças das próprias correntes ascéticas tinham perfeita clareza das conexões aparentemente tão paradoxais que aqui expusemos, e isto, inteiramente no mesmo sentido aqui desenvolvido.²⁸⁹ Escreve ele:

Temo: que onde quer que a riqueza tenha aumentado, na mesma medida haja decrescido a essência da religião. Por isso não vejo como seja possível, pela natureza das coisas, que qualquer reavivamento da verdadeira religião possa ser de longa duração. Religião, com efeito, *deve necessariamente gerar*, seja laboriosidade (*industry*), seja frugalidade (*frugality*), e estas não podem originar senão riqueza. Mas se aumenta a riqueza, aumentam também orgulho, ira e amor ao mundo em todas as suas formas. Como haverá de ser possível, então, que o metodismo, isto é, uma religião do coração, por mais que floresça agora feito uma árvore verdejante, continue nesse estado? Os metodistas tornam-se em toda parte laboriosos e frugais; prospera, conseqüentemente, seu cabedal de

bens. Daí crescer neles, na mesma proporção, o orgulho, a ira, a concupiscência da carne, a concupiscência dos olhos e a arrogância na vida. Assim, embora permaneça a forma da religião, o espírito vai desvanecendo pouco a pouco. Não haverá maneira de impedir essa decadência contínua da religião pura? Não nos é lícito impedir que as pessoas sejam laboriosas e frugais; *temos que exortar todos os cristãos a ganhar tudo quanto puderem, e poupar tudo quanto puderem; e isso na verdade significa: enriquecer.*

(Segue-se a admoestação a que aqueles que “ganham tudo quanto podem e poupam tudo quanto podem” devem também “dar tudo quanto podem” para assim crescerem na graça e amealharem um tesouro no céu.) — Dá para ver, até nos mínimos detalhes, a conexão aqui elucidada.²⁹⁰]

[Exatamente como Wesley nos diz aqui,] aqueles vigorosos movimentos religiosos cuja significação para o desenvolvimento econômico repousava em primeiro lugar em seus efeitos de *educação* para a ascese, só desenvolveram com regularidade toda a sua eficácia *econômica* quando o ápice do entusiasmo *puramente* religioso já havia sido ultrapassado, quando a tensão da busca pelo reino de Deus começou pouco a pouco a se resolver em sóbria virtude profissional, quando a raiz religiosa definhou lentamente e deu lugar à intramundandade utilitária — quando, para falar como Dowden, na fantasia popular *Robinson Crusoe*, esse *homem econômico isolado* que simultaneamente faz as vezes de missionário,²⁹¹ assumiu o posto do “peregrino” de Bunyan que avança apressadamente pela “feira das vaidades” movido interiormente pela solitária aspiração ao reino dos céus. Quando em seguida tornou-se dominante o princípio “*to make the best of both worlds*” {aproveitar o melhor de cada mundo}, era fatal — o próprio Dowden já havia feito essa observação — que a boa consciência fosse simplesmente posta no rol dos meios para uma vida burguesa confortá-

vel, tal como vem expresso lindamente no ditado alemão do “travesseiro macio” {*Ein gutes Gewissen ist ein sanftes Ruhekissen.* — “Uma consciência limpa é um travesseiro macio.”}. O que essa época religiosamente vivaz do século XVII legou à sua herdeira utilitária foi sobretudo e precisamente uma consciência imensamente boa — digamos sem rodeios: *farisaicamente* boa — no tocante ao ganho monetário, contanto que ele se desse tão-só na forma da lei. Desaparecera todo resquício do *Deo placere non* [ou melhor: *vix*] *potest.*²⁹² Surgira um *ethos profissional* especificamente *burguês*. Com a consciência de estar na plena graça de Deus e ser por ele visivelmente abençoado, o empresário burguês, com a condição de manter-se dentro dos limites da correção formal, de ter sua conduta moral irrepreensível e de não fazer de sua riqueza um uso escandaloso, podia perseguir os seus interesses de lucro e *devia* fazê-lo. O poder da ascese religiosa, além disso, punha à sua disposição trabalhadores sóbrios, conscienciosos, extraordinariamente eficientes e aferrados ao trabalho como se finalidade de sua vida, querida por Deus.²⁹³ E ainda por cima dava aos trabalhadores a reconfortante certeza de que a repartição desigual dos bens deste mundo era obra toda especial da divina Providência, que, com essas diferenças, do mesmo modo que com a graça restrita {não universalista}, visava a fins por nós desconhecidos.²⁹⁴ Calvino já havia enunciado a frase, muitas vezes citada, segundo a qual o “povo”, ou, dito de outra forma, a massa dos trabalhadores e dos artesãos, só obedece a Deus enquanto é mantido na pobreza.²⁹⁵ Os holandeses (Pieter de la Court etc.) “secularizaram” tal sentença ao dizer que a massa dos seres humanos só *trabalha* se a tanto a impelir a necessidade, e essa formulação de um *Leitmotiv* da economia capitalista iria desembocar mais tarde na correnteza da teoria da “produtividade” dos baixos salários. Aqui também a virada utilitária insinuou-se no pensamento {original} com a atrofia de sua raiz religiosa, em plena concordância com o esquema de

desenvolvimento que recorrentemente vimos observando. [A ética medieval não só havia tolerado a mendicância, mas por assim dizer a glorificara com as ordens mendicantes. Mesmo os leigos mendigos, pelo fato de proporcionarem aos mais abastados a oportunidade de realizar boas obras dando esmola, foram vez por outra designados e valorizados como um verdadeiro “estado”, um estamento. No fundo, a própria ética social anglicana dos Stuart ainda se mantinha intimamente próxima dessa atitude. Estava reservado à ascese puritana colaborar na criação daquela dura legislação inglesa sobre os pobres, ao introduzir nesse particular uma mudança de conduta fundamental. E disso ela foi capaz porque na verdade as seitas protestantes e as comunidades puritanas estritas de modo geral *não conheciam* a mendicância em seu próprio seio.²⁹⁶]

Por outro lado: aliás, a partir do outro lado, o lado dos trabalhadores, a variante zinzendorfiana do pietismo, por exemplo, exaltava o trabalhador que é fiel à profissão e que não anseia pelo ganho como alguém que vive segundo o exemplo dos apóstolos e portanto é dotado do carisma dos discípulos.²⁹⁷ Concepções análogas ainda mais radicais se alastraram entre os anabatistas nos primeiros tempos. Ora, é claro que o conjunto da literatura ascética de quase *todas* as confissões religiosas está impregnado pelo ponto de vista segundo o qual o trabalho leal, ainda que mal remunerado, da parte daqueles a quem a vida não facultou outras possibilidades, era algo extremamente aprazível a Deus. *Nesse particular* a ascese protestante em si não trouxe nenhuma novidade. Só que: ela não apenas aprofundou ao máximo esse ponto de vista, como fez mais, produziu para essa norma *exclusivamente aquilo que importava* para sua eficácia, isto é, o *estímulo* psicológico, quando concebeu esse trabalho como *vocação* profissional, como o meio ótimo, muitas vezes como o *único* meio, de uma pessoa se certificar do estado de graça.²⁹⁸ E, por outro lado, legalizou a

exploração dessa disposição específica para o trabalho quando interpretou a atividade lucrativa do empresário também como “vocação profissional”.²⁹⁹ É palpável o poder de que dispunha para fomentar a “produtividade” do trabalho no sentido capitalista da palavra a aspiração *exclusiva* pelo reino dos céus através do cumprimento do dever do trabalho profissional e da ascese rigorosa que a disciplina eclesiástica impingia como coisa natural, precisamente às classes não proprietárias. Tratar o trabalho como uma “vocação profissional” tornou-se tão característico para o trabalhador moderno, como, para o empresário, a correspondente vocação para o lucro. [Como reflexo desse novo estado de coisas, um observador anglicano tão atilado quanto Sir William Petty atribuía o poderio econômico holandês do século XVII ao fato de lá haver *dissenters* (calvinistas e batistas) em quantidade particularmente numerosa, os quais viam “trabalho e zelo industrial como um dever para com Deus”. À constituição social “orgânica” de formato fiscalista-monopolista adotada na Inglaterra sob os Stuart, particularmente nas concepções de Laud: — a aliança do Estado e da Igreja com os “monopolistas” sobre a base de uma infra-estrutura social-cristã — o puritanismo, cujos representantes se incluíam entre os adversários mais apaixonados *dessa* espécie de capitalismo de comerciantes, subcontratadores e mercadores coloniais, um capitalismo sustentado pelo Estado, opôs os *estímulos* subjetivos do lucro racional legal obtido por conta da capacidade e da iniciativa pessoais, tendo então com isso uma participação decisiva na criação das novas indústrias, cujo desenvolvimento se fazia sem o apoio das autoridades constituídas, e às vezes apesar delas e à revelia delas — ao passo que as indústrias monopolistas patrocinadas pelo Estado, na Inglaterra, não tardariam a desaparecer completamente.³⁰⁰ Os puritanos (Prynne, Parker) rejeitavam toda transação com a classe eticamente suspeita dos grandes capitalistas “cortesãos e projetistas”, orgulhosos que eram da supe-

rioridade de sua própria moral de negócios burguesa, vindo nela o verdadeiro alvo das perseguições que contra eles partiam daqueles círculos. Defoe chegou a sugerir que se combatesse o *dissent* com boicote a letras de câmbio e retirada de depósitos bancários. O antagonismo entre essas duas modalidades de conduta capitalista em grande parte caminhava de mãos dadas com os antagonismos religiosos. Ainda no século XVIII, os adversários dos não-conformistas escarneciam deles como portadores do *spirit of shopkeepers* {espírito de merceeiros} e os perseguiram como corruptores dos velhos ideais da Inglaterra. *Aqui* se assentava também o contraste entre o *ethos* econômico puritano e o *ethos* econômico judaico, pois já os contemporâneos (Prynne) sabiam que era o primeiro, e não o segundo, o *ethos* econômico *burguês*.³⁰¹

Um dos elementos componentes do espírito capitalista [moderno], e não só deste, mas da própria cultura moderna: a conduta de vida racional fundada na idéia de profissão como vocação, nasceu — como queria demonstrar esta exposição — do espírito da *ascese cristã*. Basta ler mais uma vez o tratado de Franklin citado no início deste ensaio para ver como os elementos essenciais da disposição ali designada de “espírito do capitalismo” são precisamente aqueles que aqui apuramos como conteúdo da ascese profissional puritana,³⁰² embora sem a fundamentação religiosa, que já em Franklin se apagara. — A idéia de que o trabalho profissional moderno traz em si o cunho da ascese também não é nova. Restringir-se a um trabalho especializado e com isso renunciar ao tipo fáustico do homem universalista é, no mundo de hoje, o pressuposto da atividade que vale a pena de modo geral, pois atualmente “ação” e “renúncia” se condicionam uma à outra inevitavelmente: esse motivo ascético básico do estilo de vida burguês — se é que é estilo e não falta de estilo — também Goethe, do alto de sua sabedoria de vida, nos quis ensinar com os *Wanderjahre* {Anos de peregrinação} e com o fim que deu à vida de Fausto.³⁰³ Para ele essa

constatação significava um adeus de renúncia a uma época de plenitude e beleza da humanidade, que não mais se repetirá no decorrer do nosso desenvolvimento cultural como também não se repetiu a era do esplendor de Atenas na Antigüidade. O puritano *queria* ser um profissional — nós *devemos* sê-lo. Pois a ascese, ao se transferir das celas dos mosteiros para a vida profissional, passou a dominar a moralidade intramundana e assim contribuiu [com sua parte] para edificar esse poderoso cosmos da ordem econômica moderna ligado aos pressupostos técnicos e econômicos da produção pela máquina, que hoje determina com pressão avassaladora o estilo de vida de todos os indivíduos que nascem dentro dessa engrenagem — *não* só dos economicamente ativos — e talvez continue a determinar até que cesse de queimar a última porção de combustível fóssil. Na opinião de Baxter, o cuidado com os bens exteriores devia pesar sobre os ombros de seu santo apenas “qual leve manto de que se pudesse despir a qualquer momento”.³⁰⁴ Quis o destino, porém, que o manto virasse uma rija crosta de aço {na célebre tradução de Parsons: *iron cage* = jaula de ferro}. No que a ascese se pôs a transformar o mundo e a produzir no mundo os seus efeitos, os bens exteriores deste mundo ganharam poder crescente e por fim irresistível sobre os seres humanos como nunca antes na história. Hoje seu espírito — quem sabe definitivamente? — safou-se dessa crosta. O capitalismo vitorioso, em todo caso, desde quando se apóia em bases mecânicas, não precisa mais desse arrimo. Também a rósea galhardia de sua risonha herdeira, a Ilustração, parece definitivamente fadada a empalidecer, e a idéia do “dever profissional” ronda nossa vida como um fantasma das crenças religiosas de outrora. A partir do momento em que não se pode remeter diretamente o “cumprimento do dever profissional” aos valores espirituais supremos da cultura — ou que, vice-versa, também não se pode mais experimentá-lo subjetivamente como uma simples coerção econômica —, aí então o

indivíduo de hoje quase sempre renuncia a lhe dar uma interpretação de sentido. Nos Estados Unidos, território em que se acha mais à solta porquanto despida de seu sentido metafísico [ou melhor: ético-religioso], a ambição de lucro tende a associar-se a paixões puramente agonísticas que não raro lhe imprimem até mesmo um caráter esportivo.³⁰⁵ Ninguém sabe ainda quem no futuro vai viver sob essa crosta e, se ao cabo desse desenvolvimento monstro não de surgir profetas inteiramente novos, ou um vigoroso renascer de velhas idéias e antigos ideais, *ou* — se nem uma coisa nem outra — o que vai restar não será uma petrificação chinesa [ou melhor: mecanizada], arrematada com uma espécie convulsiva de auto-suficiência. Então, para os “últimos homens” desse desenvolvimento cultural, bem poderiam tornar-se verdade as palavras: “Especialistas sem espírito, gozadores sem coração: esse Nada imagina ter chegado a um grau de humanidade nunca antes alcançado”.

Mas com isso ingressamos no terreno dos juízos de valor e juízos de fé, com os quais esta exposição puramente histórica não deve ser onerada. A tarefa seria muito mais a de mostrar a significação que o racionalismo ascético, apenas a florada no presente esboço, teve para o conteúdo da ética *político-social*, ou seja, para o modo de organização e de funcionamento das comunidades sociais, desde o conventículo até o Estado. Depois seria preciso analisar sua relação com o racionalismo humanista³⁰⁶ e seus ideais de vida, suas influências culturais e, além disso, com o desenvolvimento do empirismo filosófico e científico, sua relação com o desenvolvimento técnico e com os bens culturais espirituais. Por fim, valeria a pena acompanhar seu vir-a-ser *histórico*, desde os primeiros ensaios medievais de uma ascese intramundana até a sua dissolução no puro utilitarismo, passando em revista cada uma das zonas de disseminação da religiosidade ascética. Só daí se poderia *tirar a medida* da significação cultural do protestantismo

ascético em comparação com outros elementos que plasmam a cultura moderna. [O que aqui se tentou foi apenas, se bem que num ponto único mas importante, fazer remontar a seus motivos o fato e o *modo* de sua influência.] Mas depois, ainda seria preciso trazer à luz o modo como a ascese protestante foi por sua vez influenciada, em seu vir-a-ser e em sua peculiaridade, pelo conjunto das condições sociais e culturais, também e especialmente as *econômicas*.³⁰⁷ Porquanto, embora o homem moderno, mesmo com a melhor das boas vontades, geralmente não seja capaz de imaginar o *efetivo* alcance da significação que os conteúdos de consciência religiosos tiveram para a conduta de vida, a cultura e o caráter de um povo, não cabe contudo, evidentemente, a intenção de substituir uma interpretação causal unilateralmente “materialista” da cultura e da história por uma outra espiritualista, também ela unilateral. *Ambas são igualmente possíveis*,³⁰⁸ mas uma e outra, se tiverem a pretensão de ser, não a *etapa preliminar*, mas a *conclusão* da pesquisa, igualmente pouco servem à verdade histórica.³⁰⁹

Notas do autor

PARTE I — O PROBLEMA

1. CONFISSÃO RELIGIOSA E ESTRATIFICAÇÃO SOCIAL (PP.29-39)

1. Os casos discrepantes explicam-se — nem sempre, mas com frequência — pelo fato de a religião professada pelos trabalhadores de uma indústria depender *em primeiro lugar*, naturalmente, da confissão dominante da localidade em que se encontra ou da região onde é recrutada sua mão-de-obra. Tal circunstância à primeira vista não raro distorce o quadro oferecido por muitas das estatísticas confessionais, por exemplo, para a província da Renânia. Além disso, os dados só são conclusivos nos casos em que a especialização e a contagem das ocupações permitem uma boa identificação de cada categoria num certo decurso de tempo. Do contrário, empresários de empresas muito grandes podem de repente ser incluídos junto com “mestres artesãos” por conta própria na categoria dos “diretores de empresa”. [Antes de mais nada, porém, há que lembrar que o “capitalismo avançado” {*Hochkapitalismus*} dos dias de *hoje* tornou-se independente daquelas influências que a religião professada *podia* exercer no passado, particularmente junto à vasta camada inferior da mão-de-obra não qualificada. Volto a isso mais adiante.]

2. Ver por exemplo B. Schell, *Der Katholizismus als Prinzip des Fortschrittes*. Würzburg, 1897, p. 31; v. Hertling, *Das Prinzip des Katholizismus und die Wissenschaft*. Freiburg, 1899, p. 58.

Rich (escrito em 1736); o restante, de *Advice to a Young Tradesman* (1748), Works, ed. Sparks, vol. II, p. 87.

25. *Der Amerikamüde* (Frankfurt, 1855), famosa paródia poética das impressões americanas de Lenau. O livro hoje dificilmente seria apreciável como obra de arte, mas permanece simplesmente insuperável como documento dos contrastes (hoje há muito empalidecidos) entre a sensibilidade alemã e a americana, um documento, pode-se dizer, da vida interior que apesar de tudo, desde a mística alemã da Idade Média, tem sido um traço comum a católicos e protestantes alemães em oposição à capacidade de ação puritano-capitalista. [A tradução algo livre que Kürnberger fez do tratado de Franklin foi aqui revista segundo o original.] {N. E. : A presente tradução brasileira levou em conta os originais em inglês.}

26. Sombart estampa essa frase como epígrafe do capítulo sobre a "Gênese do capitalismo" (*Der moderne Kapitalismus*, 1ª ed., p. 193; ver ainda p. 390).

27. [Isso obviamente não significa nem que Jakob Fugger tenha sido um homem eticamente indiferente ou sem religião, nem muito menos que toda a ética de Benjamin Franklin se esgote nessas sentenças. Não é preciso recorrer às citações de Brentano (*Die Anfänge des modernen Kapitalismus*, Munique, 1916, pp. 150ss.) para defender o célebre filantropo do desconhecimento que este parece imputar-me. O problema é exatamente o contrário: como pôde um filantropo desse naipe sustentar precisamente tais sentenças no estilo de um moralista (sentenças aliás cuja formulação particularmente característica Brentano deixou de reproduzir)?]

28. Aqui se parte de uma colocação do problema diversa da de Sombart. A considerável significação prática dessa diferença aparecerá em seguida. Note-se desde logo que Sombart não deixou passar em branco esse aspecto ético do empresário capitalista. Só que no conjunto de sua concepção, este aparece como efeito do capitalismo, enquanto, para nós, com os nossos atuais objetivos, a hipótese inversa é que precisa ser considerada. Uma posição definitiva só pode ser tomada ao término da pesquisa. A respeito da concepção de Sombart, ver *op. cit.*, pp. 357, 380 etc. As linhas de seu pensamento ligam-se nesse particular às imagens brilhantes da *Philosophie des Geldes* de Simmel (último capítulo). [Adiante voltarei a falar da polêmica que Sombart sustentou contra mim em seu *Bourgeois*.] Por enquanto, vejo-me obrigado a protelar qualquer discussão mais detalhada.

29. Na tradução alemã: "Finalmente me convenci de que verdade, honestidade e franqueza no trato entre os humanos são da mais alta importância para nossa felicidade e a partir daquele instante me decidi, e cheguei a inscrever a decisão em meu diário, a praticá-las por toda a minha vida. A revelação divina como tal de fato não representava para mim peso algum, sendo eu da opinião de que,

embora certas ações sejam más simplesmente porque a doutrina revelada as proíbe, ou boas porque as recomende, ainda assim — ponderando todas as circunstâncias — é provável que essas ações só nos tenham sido proibidas porque são por natureza prejudiciais, ou recomendadas porque benéficas".

30. "Eu fazia o possível para não dar na vista e fiz passar essa empreitada" [— um projeto seu de criação de uma biblioteca —] "como tendo sido idealizada por 'alguns amigos' que teriam me pedido para sair a campo e propor o projeto às pessoas que eles consideravam amigas da leitura. Desse modo meu negócio progrediu a passos largos e mais tarde me servi desse procedimento em oportunidades análogas; e, em vista de meus repetidos sucessos, penso francamente que posso recomendá-lo. O pequeno sacrifício momentâneo do amor-próprio em que se incorre é profusamente recompensado mais tarde. Se por algum tempo o bemérito passa despercebido, outro alguém, mais vaidoso, será encorajado a reivindicar o mérito, e aí então a própria inveja tenderá a fazer justiça ao primeiro, arrebatando a palma que lhe fora usurpada e restituindo-a a seu legítimo proprietário."

31. [Brentano (*op. cit.*, pp. 125, 127, nota 1) aproveita o ensejo dessa observação para criticar as explicações que apresento a seguir sobre "a racionalização e o disciplinamento" que a ascese intramundana operou no ser humano: seria, diz ele, uma "racionalização" para uma "conduta de vida irracional". E de fato é isso mesmo. Nunca uma coisa é "irracional" em si, mas sempre de um determinado ponto de vista "racional". Para quem é irreligioso, toda conduta de vida religiosa é "irracional", assim como para o hedonista é irracional toda conduta de vida ascética, por mais que, levando-se em conta o valor último de cada qual, se trate de uma "racionalização". Se o presente ensaio tiver que contribuir para algo, que seja para pôr a descoberto em sua polivalência o conceito apenas aparentemente unívoco de "racional".]

32. Provérbios 22, 29. Lutero traduz: *in seinem Geschäft*, isto é, em seu negócio; as bíblias inglesas mais antigas trazem: *business*. Ver adiante, nota 53.

33. [Contra a minuciosa porém um tanto imprecisa apologia que Brentano (*op. cit.*, pp. 150ss.) faz das qualidades éticas de Franklin supostamente ignoradas por mim, limito-me a remeter a essa observação, que a meu ver teria bastado para tornar desnecessária aquela apologia.]

34. [Aproveito a oportunidade para tecer de antemão algumas observações "anticríticas". — É uma alegação insustentável a que faz Sombart (*Der Bourgeois*, Munique/Leipzig, 1913) quando vez por outra assegura que essa "ética" de Franklin é a repetição "literal" de argumentos do grande gênio universal da Renascença: Leon Battista Alberti, o qual, ao lado de escritos teóricos sobre matemática, escultura, pintura, arquitetura (sobretudo), bem como acerca do amor (pessoalmente ele tinha aversão às mulheres), escreveu também uma obra em

quatro livros (*Della famiglia*) sobre o governo do lar (infelizmente no momento não tenho acesso à edição feita por Mancini, apenas à mais antiga, de Bonucci). — Pois bem, a passagem de Franklin, eu a reproduzo textualmente aqui — mas onde encontrar passagens correspondentes nas obras de Alberti, em particular a máxima “tempo é dinheiro” erguida em frontispício com as correspondentes admoestações? Que eu saiba, a única passagem que só de muito longe lhes faz eco se encontra lá pelo final do primeiro livro *Della famiglia* (ed. Bonucci, vol. II, p. 353), onde se fala em termos muito gerais do dinheiro como *nervus rerum* [nervo das coisas] do governo do lar, que por isso deve ser especialmente bem administrado — tal como de resto já dizia Catão no *De re rustica*. Tratar Alberti, que insiste enfaticamente no fato de ser descendente de uma das mais nobres famílias de cavaleiros de Florença (*nobilissimi cavalieri: Della famiglia*, pp. 213, 228, 247 na edição de Bonucci), como se ele fosse um homem de “sangue bastardo”, cheio de ressentimento contra as estirpes nobres por se tratar de um burguês excluído das linhagens senhoriais — devido ao seu nascimento ilegítimo (que na verdade não o desclassificava minimamente) — é absolutamente equivocado. É característica incontestável de Alberti sua recomendação de fazer *grandes* negócios, os únicos que, por custarem menos trabalho, são dignos de uma *nobile e onesta famiglia* e de um *libero e nobile animo* (*ibid.*, p. 209), (ver *Del governo della famiglia*, IV, p. 55; a mesma idéia se acha no texto dedicado aos Pandolfini, p. 116: *daí* a preferência pelo comércio da lã e da seda!), mas não menos típica é sua recomendação de uma administração do lar ordenada e estrita, noutras palavras: limitem-se as despesas em função das receitas. Por conseguinte: a *santa masserizia*, da qual ouve falar pela boca de Gianozzo, é primeiramente um princípio de condução do governo do lar, mas não um princípio de *lucro* (e isso o próprio Sombart poderia muito bem ter reconhecido) — do mesmíssimo modo que a discussão sobre a natureza do dinheiro (*op. cit.*) recai primeiramente no aumento do *patrimônio* (dinheiro ou *possessioni*), mas não na valorização do *capital*. Alberti recomenda — como proteção de si contra as incertezas da “Fortuna” — adquirir desde cedo o hábito de uma atividade constante *in cose magnifiche e ample* (p. 192), único meio aliás de assegurar-se uma saúde duradoura (pp. 73-74), e evitar a ociosidade, sempre perigosa para quem quer manter sua posição social, daí o aprendizado primoroso de um ofício ajustado ao seu estamento para o caso de um revés (só que no *Della famiglia* toda e qualquer *opera mercenaria* não combina com tal status: livro I, I, pp. 209ss). Seu ideal da *tranquillità dell’animo* e sua forte propensão ao “*lãthe biòsas*” epicurista (*vivere a sè stesso, ibid.*, p. 262), particularmente sua aversão a todo cargo oficial (*ibid.*, p. 258) por ser fonte de desassossego, inimização e envolvimento em negócios sujos, seu ideal de vida retirada numa *villa* campestre, a satisfação do amor-próprio com a memória dos antepassados e o cultivo da *honra da família* como critério decisivo e fim último (devendo por isso

mesmo conservar-se na íntegra o patrimônio familiar, à maneira florentina, evitando-lhe a partilha): tudo isso constituiria aos olhos de um puritano uma pecaminosa “divinização da criatura” e, aos olhos de Benjamin Franklin, a expressão de um *pathos* aristocrático que ele desconhecia. Note-se ainda sua elevada estima pelas letras (porquanto a virtude da *industria* está orientada sobretudo para o trabalho literário-científico, que só este é verdadeiramente digno do ser humano e, no fundo, só na boca do iletrado Gianozzo se defende como tendo igual valor a *masserizia* — no sentido de “governo racional do lar” como um meio para se viver com independência dos outros e não cair na miséria — atribuindo assim a um antigo padre (p. 249) a origem desse conceito na verdade originário da ética monástica (ver adiante). Compare-se tudo isso com a ética e a conduta de vida de Benjamin Franklin e de seus antepassados puritanos, comparem-se os escritos do literato renascentista endereçados ao patriciado humanista com os escritos de Franklin dirigidos à massa do *Mittelstand* burguês — aos comerciantes, nomeadamente — e ainda com os tratados e os sermões dos puritanos para aí então avaliar a profundidade da diferença. O racionalismo econômico de Alberti, de regra escorado em citações de autores antigos, é no essencial semelhante ao modo como é tratada a matéria econômica nos escritos de Xenofonte (que ele não conhecia), de Catão, Varrão e Columella (que ele cita) — só que, especialmente no caso de Catão e Varrão, o *ganho* como tal, à diferença do que ocorre nas obras de Alberti, ocupa o primeiro plano. De resto, os comentários sem dúvida muito esporádicos de Alberti sobre o emprego dos *fattori*, sobre a divisão do trabalho e a disciplina, sobre a pouca confiabilidade dos camponeses etc. de fato impressionam como transposição de uma sabedoria de vida ao estilo de Catão do terreno da agricultura escravista para o do trabalho livre na indústria doméstica e na agricultura de parceria. Quando Sombart (cuja referência à ética estoica é indiscutivelmente falha) encontra já em Catão o racionalismo econômico “desenvolvido até as últimas conseqüências”, ele não está, em rigor, totalmente errado. Com efeito, pode-se reunir sob a mesma categoria o *diligens pater familias* dos romanos e o ideal do *massajo* em Alberti. Em Catão, é antes de mais nada característico o fato de a propriedade fundiária ser tratada como objeto de “*investimento*” de uma fortuna e como tal avaliada. O conceito de *industria*, no entanto, assume nele outro matiz em decorrência do influxo cristão. E eis que justamente aí se revela a diferença. Na concepção de *industria* oriunda da ascese monástica e desenvolvida nos escritos dos monges mora o germe de um *ethos* que (ver adiante!) será desenvolvido em toda a sua plenitude na “ascese” protestante exclusivamente *intramundana* (*daí*, como teremos ocasião de sublinhar muitas vezes, o parentesco de ambas, que aliás é *menor* com a doutrina eclesiástica oficial do tomismo do que com os moralistas das ordens mendicantes em Florença e Siena). Em Catão, e também nas próprias exposições de Alberti, falta esse *ethos*:

em ambos se trata de ensinar *sagacidade* na vida, não uma ética. É de utilitarismo ainda que se trata em Franklin. Só que o *pathos* ético de seu sermão aos jovens comerciantes é inconfundível e constitui — isto sim é o que importa — seu traço característico. Falta de cuidado com o dinheiro significa para ele o mesmo que “assassinar” — por assim dizer — embriões de capital e é por isto que também é uma deficiência *ética*.

Parentesco íntimo entre os dois (Alberti e Franklin) só há de fato na medida em que Alberti — a quem Sombart chama de “pio”, mas que na verdade, embora se houvesse ordenado padre e recebesse uma sinecura de Roma como aliás tantos outros humanistas, não valoriza de jeito nenhum (a não ser em duas passagens insignificantes) motivos religiosos como ponto de orientação para a conduta de vida que recomendava — *ainda não* põe em relação concepções religiosas com seus conselhos de “gestão econômica”, ao passo que Franklin *não* as põe *mais*. Tanto num como noutro, o utilitarismo — e, no elogio que Alberti faz do negócio atacadista de lã e seda, até mesmo o utilitarismo social mercantilista (“que muitos sejam postos a trabalhar”, *op. cit.*, p. 292) — é o único que dá as cartas nesse terreno, ao menos formalmente. As considerações de Alberti a esse respeito são um paradigma perfeito daquela espécie de “racionalismo” econômico por assim dizer imanente, que, mesmo em escritores interessados puramente na “coisa em si”, de fato se encontra por toda parte e em todas as épocas como “reflexo” das condições econômicas, na China clássica e na Antigüidade não menos que na Renascença e na época da Ilustração. É bem verdade, pois, que também em Alberti e seus pares, tanto quanto na Antigüidade, por exemplo, em Catão, Varrão e Columella, a *ratio* econômica se acha amplamente desenvolvida sobretudo no que diz respeito à doutrina da *industria*. Mas como se há de acreditar que semelhante *doutrina* de literatos pudesse desdobrar-se numa potência capaz de virar de ponta-cabeça a vida do mesmo modo que uma fé religiosa que destina a uma determinada conduta de vida (neste caso: uma conduta de vida metódico-racional) o *prêmio da salvação*? Em contrapartida, dá para vislumbrar o que significa uma “racionalização” *religiosamente* orientada da conduta de vida (e eventualmente também da atividade econômica) quando além dos puritanos de todas as denominações se observam os exemplos, extremamente diversos entre si quanto ao sentido, dos jainistas, dos judeus, de certas seitas ascéticas da Idade Média, de Wyclif, dos irmãos morávios (reminiscência do movimento hussita), dos *skoptsy* e *stundistas* da Rússia e de numerosas ordens monásticas. O traço decisivo da diferença (só para antecipar) reside nisto: uma ética ancorada na religião destina para o comportamento por ela suscitado *prêmios psicológicos* (não de caráter econômico) bem específicos e altamente eficazes enquanto a fé religiosa permanecer viva, e é justamente desses prêmios que uma simples doutrina da arte de viver feita a de Alberti *não* dispõe. Só na medida em que esses prê-

mios funcionam e sobretudo quando agem (e o decisivo é isto) numa *direção* que se afasta bastante da *doutrina* dos teólogos (a qual por sua vez não passa mesmo de “doutrina”), consegue a fé religiosa uma influência autônoma sobre a conduta de vida e, através dela, sobre a economia: sim, para falar claro, é este o nó de todo o presente ensaio, e não dava para esperar que ele passasse assim tão completamente sem ser notado. Sobre os teólogos moralistas da Baixa Idade Média (Antonino de Florença e Bernardino de Siena), relativamente “favoráveis ao capital” e certamente também muito mal compreendidos por Sombart, tornarei a falar noutro lugar. Seja como for, L. B. Alberti por nada pertencia a esse círculo. Foi só o conceito de *industria* que ele tomou da linha de pensamento monástica, seja lá por quais mediações. Alberti, Pandolfini e seus pares, apesar de sua obediência oficial à Igreja, são representantes daquela disposição interiormente já emancipada da eclesialidade tradicional e, a despeito de todo vínculo com a ética cristã vigente, amplamente orientada em sentido “pagão” bem ao gosto da Antigüidade, disposição essa que Brentano pôs na cabeça que “eu teria ignorado” em sua significação para o desenvolvimento da doutrina econômica moderna (bem como da política econômica moderna). Ora, está plenamente correto eu não tratar aqui *dessa* série causal: num estudo sobre a “*ética protestante* e o espírito do capitalismo” ela não tem o menor cabimento. Como se mostrará noutra oportunidade, longe de negar sua significação, por boas razões eu era e sou da seguinte opinião: a esfera de sua eficácia assim como a direção de sua eficácia eram totalmente *diversas* das da ética protestante (cujos precursores nada irrelevantes em termos práticos foram as seitas e a ética de Wyclif e Huss). O que ela influenciou *não* foi a *conduta de vida* (da burguesia nascente), mas sim: a política dos estadistas e dos príncipes, e essas duas séries causais, convergentes em parte mas não em todos os pontos, devem num primeiro tempo ser limpidamente separadas uma da outra. No que tange a Benjamin Franklin, seus tratados de economia privada — a seu tempo usados como leitura escolar na América — fazem parte por isso mesmo da categoria que exerceu influência sobre a *práxis* de vida, ao contrário da volumosa obra de Alberti, que mal se tornou conhecida fora do círculo dos eruditos. E ainda por cima, Franklin é citado expressamente por mim por ser um homem situado para além da regulamentação de vida puritana, que entrementes já desbotara, do mesmo modo que a “Ilustração” inglesa em geral, cujas relações com o puritanismo foram mostradas tantas vezes, já o ultrapassara.]

35. [Infelizmente Brentano (*op. cit.*) começa por meter no mesmo saco toda espécie de ambição de ganho (não importa se bélico ou pacífico) e aponta então como traço específico da ambição de ganho “capitalista” (em oposição à feudal, por exemplo) apenas a orientação para o *dinheiro* (e não mais para a terra); e além de recusar qualquer outra distinção — sem o que fica impossível

chegar a conceitos claros — faz ainda uma afirmação (p. 131) que me é incompreensível: que o conceito de “espírito” do capitalismo (moderno!) elaborado para os fins da presente pesquisa tomaria já em seus pressupostos o que deve ser demonstrado.]

36. Ver os comentários de Sombart, pertinentes em todos os aspectos, *Die deutsche Volkswirtschaft im neunzehnten Jahrhundert* (p. 123). Aliás, nem é preciso sublinhar — se bem que os estudos a seguir remontem em [todos os] seus pontos de vista [decisivos] a trabalhos muito mais antigos — o quanto [em sua formulação] eles devem ao mero fato da existência dos grandes trabalhos de Sombart com suas atiladas formulações, mesmo — e precisamente — onde enveredam por caminhos outros. Mesmo quem sempre se sentiu instigado a contradizer decididamente as opiniões de Sombart e a refutar diretamente algumas de suas teses tem o dever de as levar na devida conta.

37. Não enfrentaremos aqui, naturalmente, a questão de saber *ondese* localizam tais limites, assim como não vamos tomar posição quanto à famosa teoria do nexo entre alto salário e alta produtividade do trabalho apresentada de início por Brassey, formulada e defendida em termos teóricos por Brentano e, em termos históricos e ao mesmo tempo construtivos, por Schulze-Gävernitz. A discussão foi reaberta pelos penetrantes estudos de Hasbach (*Schmollers Jahrbuch*, 1903, pp. 385-91 e 417ss.) [e ainda não chegou a uma solução definitiva]. Aqui nos basta o fato, por ninguém posto em dúvida e aliás indubitável, de que salário baixo e lucros altos, salário baixo e oportunidades favoráveis ao desenvolvimento industrial, nem sempre coincidem pura e simplesmente — e, principalmente, que meras operações pecuniárias não desembocam mecanicamente em “educação” para a cultura capitalista e, com isso, na viabilidade de uma economia capitalista. Os exemplos escolhidos são todos de caráter puramente ilustrativo.

38. Por isso, a implantação *também de indústrias capitalistas* muitas vezes não tem sido possível sem amplos movimentos migratórios provenientes de regiões com cultura mais antiga. Por corretos que sejam os comentários de Sombart sobre o contraste entre, de um lado, as “aptidões” e segredos de ofício do artesão, que são inseparáveis da pessoa, e, do outro, a técnica moderna cientificamente objetivada, essa diferença mal se fazia presente à época do surgimento do capitalismo — aliás, as qualidades (por assim dizer) éticas do operário no capitalismo (e em certa medida também do empresário) adquiriam um “valor de raridade” cada vez mais alto em relação às aptidões do artesão, solidificadas por séculos de tradicionalismo. E mesmo a indústria hodierna, ao escolher os lugares de sua implantação, não é de todo independente das qualificações já adquiridas pela população ao cabo de uma longa tradição e através de uma educação para o trabalho intensivo. É contraditória no círculo mais amplo das representações científicas hodiernas a tendência a atribuir essa dependência, quando cons-

tatada, não à tradição e à educação, mas a determinadas qualidades raciais herdadas, algo que a meu juízo é muito duvidoso.

39. [Ver meu artigo supracitado na nota 23.]

40. As observações precedentes podem dar lugar a mal-entendidos. A tendência de um conhecido tipo de gente de negócios a tirar proveito à sua maneira da sentença “O povo deve ser mantido na religião” e a tendência [outrora não rara] de amplos círculos notadamente de eclesiásticos luteranos, em geral movidos por uma simpatia de princípio pelo que fosse autoritário, de tirar proveito do título de “policia negra” quando se tratava de estigmatizar a greve como pecado e os sindicatos como fomentadores da “cobiça” etc. — tudo isso não tem nada a ver com os fenômenos de que estamos tratando aqui. Nos pontos evocados no texto, não se trata de fatos isolados, mas sim de fatos muito freqüentes que, como veremos, se repetem de modo típico.

41. *Der moderne Kapitalismus*, vol. 1, 1ª ed., p. 62.

42. *Ibid.*, p. 195.

43. [Claro que estamos falando da *empresa racional moderna* específica do Ocidente, não do capitalismo dos usurários, financiadores de guerras, arrendatários dos cargos públicos e da coleta de impostos, dos grandes mercadores e dos magnatas das finanças, dispersos pelo mundo há três milênios já, na China, na Índia, na Babilônia, na Grécia, em Roma, em Florença, até os dias de hoje. Ver minha “Introdução” à *Ética Econômica das Religiões Mundiais*, GARS I: 237-275.]

44. *A priori* não é de modo algum obrigatório supor — e é só isso que precisa ser ressaltado aqui — que, de um lado, a *técnica* do empreendimento capitalista e, do outro, o espírito de “trabalho numa profissão” que sói emprestar ao capitalismo sua energia expansiva tivessem que encontrar seu húmus *originário* nas mesmas camadas sociais. O mesmo se dá com as relações sociais dos conteúdos de consciência religiosos. O calvinismo foi historicamente um dos portadores da educação para o “espírito capitalista”. Mas por razões a serem discutidas mais adiante, justamente os grandes financistas, na Holanda por exemplo, não eram, predominantemente, adeptos de um calvinismo estrito, mas sim arminianos. Ali como alhures, foi a *pequena [e média]* burguesia em ascensão [ao empresariado] o portador “típico” da ética capitalista e da eclesialidade calvinista. [E mesmo essa constatação concorda plenamente com o que aqui expusemos a respeito: grandes financistas e grandes mercadores em todos os tempos houve; porém uma organização capitalista racional do trabalho industrial burguês, só quem a viu nascer foi a passagem da Idade Média para os tempos modernos.]

45. [Consultar a propósito a boa dissertação de J. Maliniak, (Universidade de Zurique, 1913).]

46. O retrato exposto a seguir constitui uma compilação “típico-ideal” feita a partir das condições de diferentes ramos em diversas localidades; tendo sido

elaborado com o fim de ilustrar nosso propósito, pouco importa, naturalmente, que em nenhum dos exemplos que tenhamos pensado o processo tenha se desenvolvido exatamente da maneira como aparece descrito aqui.

47. [Não é à toa, também por essa razão, que esse primeiro período de um racionalismo nascente, vale dizer, as primeiras batidas de asa da indústria alemã, vá de par com uma total decadência do estilo dos objetos necessários à vida cotidiana.]

48. [Isso não quer dizer que o movimento das reservas de metais preciosos seja visto como indiferente para a economia.]

49. Isso quer dizer tão-só: aquele tipo de empresário que nós tomamos aqui como objeto de nossa consideração e não qualquer média empírica. (Sobre o conceito de “tipo ideal”, ver meu artigo “A objetividade do conhecimento nas ciências sociais e na política social”, *Archiv für Sozialwissenschaft*, vol. XIX, fascículo 1).

50. [Talvez seja aqui o local apropriado para examinar brevemente os comentários feitos por F. Keller na obra já citada (*Görresgesellschaft*, caderno 12) e as observações que Sombart faz no seu *Bourgeois* inspirando-se nele, ao menos na medida em que vêm a propósito. É realmente o cúmulo que um escritor crítico um estudo no qual a proibição canônica dos juros não é de modo algum mencionada (a não ser numa nota ocasional e sem nenhuma relação com a argumentação como um todo) na pressuposição de que seria justamente tal proibição — que por sinal encontra paralelos em quase todas as éticas religiosas da terra! — o que aqui é tomado como sinal distintivo entre a ética católica e a ética da Reforma: só se podem criticar trabalhos que realmente foram lidos ou cujos argumentos, se tiverem sido lidos, ainda não tiverem sido esquecidos. A luta contra a *usuraria pravitas* atravessa de cabo a rabo a história da Igreja huguenote bem como a da Igreja holandesa do século XVI. “Lombardos”, ou seja, banqueiros, foram muitas vezes excluídos enquanto tais da santa ceia (ver nota 12). A concepção de Calvino, mais liberal (e que entretanto não impediu, diga-se de passagem, que no primeiro esboço das Ordenanças fossem previstas medidas sobre a usura), só triunfou por intermédio de Salmásio. Não é aqui, pois, que reside o antagonismo: pelo contrário. — Piores ainda são as argumentações pessoais do autor, as quais, quando comparadas com os escritos de Funck (a meu ver citado pouco por ele) e de outros estudiosos católicos e com as pesquisas de Endemann, hoje ultrapassadas no pormenor mas ainda fundamentais, contrastam tristemente por sua superficialidade. É certo que Keller evitou excessos do feito dos comentários de Sombart (*op. cit.*, p. 321): de que bem se podia notar em “homens pios” (referência feita essencialmente a Bernardino de Siena e Antonino de Florença) “o quanto eles queriam a todo custo instigar o espírito de empresa” — e isso por interpretarem como proibição do juro a proibição da usura, tal como ocorreu no mundo inteiro, no afã de se manter intato o investimento de capital

“produtivo” (para usar a terminologia de hoje). (Que em Sombart, por um lado, os romanos fossem incluídos entre os “povos heróicos”, enquanto por outro lado se afirme — uma contradição aliás insuperável em sua obra — que o racionalismo econômico já em Catão estava desenvolvido “até as últimas conseqüências” (p. 267) é, note-se de passagem, um sintoma de que estamos às voltas precisamente com um “livro de tese”, no mau sentido da palavra.) Ocorre que ele deturpou por completo a significação da proibição dos juros, o que aqui não cabe expor no pormenor (de início ela foi muitas vezes superestimada, depois fortemente subestimada e agora, na era dos multimilionários inclusive católicos, foi virada — para fins apologeticos — literalmente de ponta-cabeça), proibição que, como todos sabem — apesar da fundamentação bíblica! — só foi revogada no século passado mediante instrução da Congregação do Santo Ofício, e mesmo assim somente *temporum ratione habita* e de forma indireta, ou seja: por meio da proibição de importunar com indagações sobre a *usuraria pravitas* os fiéis confessantes e contanto que se pudesse deles esperar obediência também para o caso de a norma voltar a ter vigência. Ora, todo aquele que se aventurou um pouco mais a fundo nos estudos sobre a intrincadíssima história da doutrina eclesiástica sobre a usura, com suas infindáveis controvérsias, por exemplo, em torno da licitude da compra de ações, do desconto de letras e dos mais diversos contratos, e sobretudo se levarmos em conta que a decisão supramencionada da Congregação do Santo Ofício foi tomada tendo em vista o empréstimo a uma cidade, não pode afirmar (p. 24) que a proibição da cobrança de juros se limitasse a empréstimos em casos de emergência, nem que seu objetivo fosse “proteger o capital” ou que fosse sim “favorável à empresa capitalista” (p. 25). A verdade é que a Igreja só muito mais tarde veio a rever sua posição quanto à proibição dos juros e, quando o fez, as formas costumeiras de investimento puramente comercial do capital não eram empréstimos a juro fixo, mas eram (e assim tinham de ser, dado o caráter da taxa sobre empréstimos ao empresário) o *foenus nauticum*, a *commenda*, a *societas maris* e o *dare ad proficuum de mari* (empréstimos nos quais a participação nas perdas e nos ganhos era proporcional ao grau de risco); todas essas formas não eram condenáveis (ou só o eram para alguns canonistas individuais muito rigorosos); mas quando o investimento de capital a juro fixo e os descontos bancários se tornaram usuais, esses canonistas (mesmo mais tarde) esbarrraram com notáveis dificuldades quanto ao motivo da proibição do juro: dificuldades que levaram a toda sorte de medidas severas por parte das guildas de mercadores (as listas negras!); é bem verdade, no entanto, que o tratamento que em regra os canonistas dispensavam à proibição dos juros era puramente jurídico-formal, sem nenhuma intenção de “proteger o capital” como pensa Keller; finalmente, na medida em que é possível identificar de algum modo tomadas de posição relativas ao capitalismo como tal, os fatores determinantes terão sido: de

um lado, uma aversão tradicionalista, sentida o mais das vezes de forma confusa, contra o crescente poder *impessoal* do capital — dificilmente suscetível, por isso mesmo, de eticização (que é o que se reflete já na declaração de Lutero sobre os Fugger e as transações financeiras) e, do outro, a necessidade de uma acomodação. — Não cabe, entretanto, tratar aqui desse assunto, pois, como foi dito, a proibição dos juros e seu destino têm para nós uma significação no máximo sintomática e, mesmo esta, apenas limitada.

A ética econômica dos teólogos escotistas e em particular a de certos teólogos das ordens mendicantes dos Quatrocentos, sobretudo Bernardino de Siena e Antonino de Florença — monges escritores dotados de uma orientação *ascética* especificamente racional — merecem com certeza uma página à parte, mas terão de se contentar em receber neste nosso contexto um tratamento apenas incidental. Caso contrário, para fazer essa anticrítica eu teria que antecipar o que tenho a dizer numa exposição dedicada apenas à ética econômica do catolicismo em sua relação *positiva* com o capitalismo. Esses autores — e nisso eles são precursores de vários jesuítas — esforçam-se por justificar o lucro empresarial do *comerciante* enquanto contrapartida eticamente *lícita* de sua *industria* (mais que isso, obviamente, nem mesmo Keller pode afirmar).

O conceito e a valoração da *industria* evidentemente são tirados em *última análise* da ascese monástica e, a meu ver, assim também o conceito de *masserizia* usado por Alberti, o qual, conforme ele mesmo declara através da boca de Gianozzo, foi tomado do linguajar clerical. Mais adiante falaremos mais de perto da ética monástica como precursora da ascese intramundana própria de certas denominações do protestantismo (rudimentos de concepções análogas podem-se encontrar na Antiguidade entre os cínicos, nas inscrições funerárias do heilenismo tardio e, em condições bastante diversas, no Egito). O que lhes *falta por completo* (como falta em Alberti) é justamente o aspecto que, como veremos adiante, para nós é o decisivo: a concepção, que é característica do protestantismo ascético, da *comprovação* da salvação do indivíduo, da *certitudo salutis* na vocação profissional: ou seja, faltam os *prêmios* psíquicos que essa religiosidade oferecia à *industria* e que deviam necessariamente faltar ao catolicismo, por serem totalmente outros os seus meios de salvação. Pelo ângulo dos efeitos, no caso desses autores trata-se de uma *doutrina* ética, não de estímulos práticos individuais condicionados pelo interesse na salvação e, ainda por cima, trata-se de uma *acomodação* (como dá para ver facilmente), e não, como ocorre na ascese intramundana, de argumentos deduzidos de posições religiosas centrais. (Antonino e Bernardino, a propósito, há muito já foram objeto de estudos melhores que o de F. Keller.) E mesmo essas acomodações continuaram controversas até o presente. Não obstante, a significação dessas concepções éticas monacais, ao menos enquanto *sintoma*, não pode absolutamente ser considerada igual

a zero. Mas os verdadeiros “rudimentos” de uma ética religiosa que desembocaria no conceito *moderno* de *vocação profissional* estão é nas seitas e na heterodoxia, sobretudo em Wyclif, embora sua significação tenha sido exagerada por Brodnitz (*Englische Wirtschaftsgeschichte*), que é da opinião de que o influxo deste foi tão forte que o puritanismo não precisou fazer nada além. Não se pode (nem se deve) entrar em detalhes acerca disso tudo aqui. Este não é o lugar de discutir em paralelo se, e em que medida, a ética cristã da Idade Média já havia *efetivamente* contribuído com a criação das condições prévias do espírito capitalista.]

51. [Ao que parece, as palavras “*medèn apelpizontes*” (Lc 6, 35) e a tradução da Vulgata “*nihil inde sperantes*” {sem esperar nada em troca} são (a crer em A. Merx) uma corruptela de *medéna apelpizontes* (= *neminem* desperantes) {sem desesperar a ninguém}, autorizando dessa forma o empréstimo a *todo e qualquer* irmão, mesmo se pobre, sem dizer sequer uma palavra sobre juros. Hoje se atribui à sentença *Deo placere vix potest* uma origem ariana (o que objetivamente para nós é indiferente).]

52. O modo como as pessoas se viravam com a proibição da usura, mostra-o por exemplo o livro I, cap. 65, do estatuto da *Arte di Calimala* (no momento pos-suo apenas a redação italiana de Emiliani-Giudici, *Stor. dei Com. Ital.*, vol III, p. 246): “*Procurino i consoli con quelli frati, che parrà loro, che perdono si faccia e come fare si possa il meglio per l'amore di ciascuno, del dono, merito o guiderdono, ovvero interesse per l'anno presente e secondo che altra volta fatto fue*” {Procurem os cônsules, junto àqueles frades que lhes aprouver, que seja concedido, e da melhor forma possível pelo amor de cada um, o perdão pelos donativos, pelos valores, pelas recompensas, ou seja, pelos juros recebidos durante o ano, conforme o que foi feito da outra vez.}. É uma espécie, portanto, de indulgência concedida via corporação de ofício aos seus membros e via submissão à autoridade. Altamente características do caráter extra-ético do lucro sobre o capital são também as instruções que no texto se seguem, bem como o preceito imediatamente anterior (c. 63) de contabilizar todos os juros e lucros como se fossem “donativos”. As listas negras de que se valem hoje as bolsas de valores contra aqueles que especulam apelando para a objeção da diferença correspondem muitas vezes ao opróbrio lançado contra aqueles que, diante do tribunal eclesiástico, apelavam para a *exceptio usurariae pravitatis*.

3. O CONCEITO DE VOCAÇÃO EM LUTERO. O OBJETO DA PESQUISA (PP. 71-83)

53. [Das línguas antigas, *somente o hebraico* tem expressões de conotação semelhante. Primeiro na palavra *m^e la'khah*, utilizada para funções *sacerdotais* (Ex 35, 21; Ne 11, 22; 1Cr 9, 13; 23, 4; 26, 30), para negócios a serviço do rei (sobre-

mado especial de Deus. A explicação é uma resposta à objeção (característica) de que, como ensinam os quakers, se não se pode rezar sem uma especial *motion of the spirit*, não se pode tampouco arar a terra sem esse especial estímulo divino. Também não deixa de ser característico que em resoluções mais recentes de sínodos quakers despoite o conselho de retirar-se da vida de negócios uma vez adquirido patrimônio suficiente, a fim de poder, ao abrigo dos afazeres do mundo, consagrar o resto da vida ao reino de Deus, se bem que tais idéias certamente são encontradas [igualmente] nas [outras] denominações, inclusive no calvinismo. Também aqui se evidencia que a aceitação da ética profissional burguesa [da parte de seus portadores] significou a viravolta [intramundana] de uma ascese originalmente marcada pela *fuga do mundo*.

188. Recomendamos expressamente aqui, mais uma vez, os excelentes comentários de Eduard Bernstein, *op. cit.* [Em outra oportunidade] falaremos da exposição [extremamente esquemática] de Kautsky sobre o movimento anabatista e sua teoria do “comunismo herético” (no primeiro volume da mesma obra).

189. Veblen, em seu sugestivo livro *Theory of business enterprise* (Chicago, 1904), é da opinião que essa divisa é simplesmente expressão do “capitalismo em seus primórdios”. Entretanto, sempre houve “super-homens” econômicos que, feito os nossos atuais *captains of industry*, estão para além do bem e do mal, e na vasta camada inferior da atividade capitalista esse princípio vigora até hoje.

190. “*In civil actions it is good to be as the many, in religious, to be as the best*” {Nas ações civis é bom ser como a maioria, nas religiosas, como os melhores}, opina por exemplo Th. Adams (*Works of the Pur. Div.*, p. 138). A frase soa sem dúvida um pouco mais abrangente do que aquilo que na verdade quer dizer. Significa que a honestidade puritana é legalidade *formalista*, assim como a “veracidade” ou *uprightness* {integridade} que povos de passado puritano gostam de reivindicar como uma virtude nacional é algo especificamente *diverso* — remodelado em termos formalistas e reflexivos — da “*Ehrlichkeit*” {honradez} alemã. Bons comentários a respeito disso fez um pedagogo nos *Preussische Jahrbücher*, vol. 112 (1903), p. 226. O *formalismo* da ética puritana, por sua vez, é conseqüência inteiramente adequada do apego à *Lei*.

191. [Mais detalhes a respeito no meu estudo sobre “As seitas protestantes e o espírito do capitalismo”].

192. [Aqui mora a razão do impacto econômico penetrante das *minorias* (ascético-)protestantes, mas não das católicas.]

193. [Que a divergência de fundamentação dogmática fosse compatível com a inclusão do interesse na “comprovação”, dado esse que é decisivo, é um fato que tem sua razão *última*, que aqui não será debatida, na peculiaridade histórico-religiosa do cristianismo em geral.]

194. “*Since God hath gathered us to be a people*” {Já que Deus nos reuniu

para sermos um povo}, está dito por exemplo em Barclay, *op. cit.*, p. 357, e eu mesmo ouvi um sermão quaker [no Haverford College] que punha toda a ênfase na seguinte interpretação: *saints = sancti = separati*.

2. ASCESE E CAPITALISMO (PP. 141-67)

195. Ver a bela caracterização feita por Dowden, *op. cit.* — Sobre a teologia de Baxter posterior ao seu gradual afastamento da fé estrita no “duplo decreto”, serve como orientação discreta a Introdução (de Jenkyn) a seus diversos trabalhos impressos nos *Works of the Puritan Divines*. — Sua tentativa de combinar *universal redemption* e *personal election* não satisfaz a ninguém. O essencial para nós é simplesmente que, mesmo então e precisamente então, ele perseverou na “*personal election*”, ou seja, no ponto eticamente decisivo da doutrina da predestinação. Importante, por outro lado, é o fato de ele ter mitigado a concepção *forense* de justificação, o que em certo sentido o aproxima dos anabatistas.

196. Tratados e sermões de Th. Adams, John Howe, Matthew Henry, J. Janeway, St. Charnock, Baxter e Bunyan estão compilados nos dez volumes dos *Works of the Puritan Divines* (Londres, 1845-48), numa seleção muitas vezes um tanto arbitrária. As referências às edições dos trabalhos de Bailey, Sedgwick e Hoornbeck já foram dadas quando citadas pela primeira vez.

197. [Do mesmo modo poderiam ter sido mencionados Voët e outros representantes continentais da ascese intramundana. A opinião de Brentano de que esse desenvolvimento foi “somente anglo-saxão” é totalmente equivocada.] A seleção feita repousa no desejo de dar a palavra, não exclusivamente mas o mais possível, ao movimento ascético da segunda metade do século XVII, imediatamente antes de sua transformação em utilitarismo. Infelizmente, no espaço deste esboço tivemos de abrir mão da sedutora tarefa que teria sido descrever o estilo de vida do protestantismo ascético a partir também da literatura biográfica, nomeadamente a quaker, relativamente desconhecida de nós.

198. [Pode-se igualmente consultar os escritos de Gisbert Voët ou as atas dos sínodos huguenotes ou da literatura dos batistas holandeses. De forma extremamente infeliz Sombart e Brentano pinçaram justamente os elementos que eu próprio realcei como expressamente “ebioníticos” em Baxter, para me objetar com o incontestável “retrocesso” (capitalista) de sua *doutrina*. Mas é preciso: 1) *conhecer* realmente a fundo toda essa literatura para utilizá-la com acerto; 2) não ignorar que eu buscava provar justamente isto: que *apesar da doutrina* “antimonista”, o espírito dessa *religiosidade* ascética, do mesmo modo que nas economias dos mosteiros, deu origem ao racionalismo econômico, uma vez que pre-

miava o aspecto decisivo — os *estímulos* racionais asceticamente condicionados. É só isso que importa, e outro não é o eixo da presente exposição.]

199. [O mesmo em Calvino, que não era nenhum amante da riqueza burguesa (ver seus veementes ataques a Veneza e à Antuérpia, *Comm. in Jes. Opp.*, III, 140a, 308a).]

200. *Saints' Everlasting Rest*, caps. x e xii. Ver também [Bailey, *Praxis pietatis*, p. 182, ou ainda] Matthew Henry, ("The Worth of the Soul", in *Works of Pur. Div.*, p. 319: "Those that are eager in pursuit of worldly wealth despise their soul, not only because the soul is neglected and the body preferred before it, but because it is employed in these pursuits: Psalm 127, 2" {"Aqueles que buscam ansiosos a riqueza mundana desprezam a própria alma, não apenas porque a negligenciam, dando preferência ao corpo, mas porque a empregam nessas buscas: Salmo 127(126), 2"}). (Mas na *mesma* página encontra-se a observação a ser citada mais adiante sobre a pecaminosidade de qualquer espécie de perda de tempo, especialmente em *recreations*.) Idem em toda a literatura religiosa do puritanismo anglo-holandês. Ver por exemplo a filípica de Hoornbeck contra a *avaritia* [avareza] (*op. cit.*, I, x, caps. 18 e 19). (Nesse escritor, aliás, operam também influências pietistas sentimentalistas: ver o elogio da *tranquillitas animi* {tranqüilidade de ânimo} que agrada a Deus em oposição à *sollicitudo* [inquietação] deste mundo.) "Não é fácil um rico alcançar a bem-aventurança", escreve também Bailey (*op. cit.*, p. 182), apoiando-se numa conhecida passagem bíblica. Os catecismos *metodistas* também desaprovam que "se acumulem tesouros na terra". No pietismo isso fica evidente por si mesmo. E entre os quakers o quadro não era outro. Ver Barclay, *op. cit.*, p. 517: "(...) and therefore beware of such temptation as to use their callings and engine to be richer" {"(...) e, portanto, há que se prevenir contra a tentação de empregar profissões e engenho com o propósito de *enriquecer*"}.

201. [Com efeito, não só a riqueza, mas também a *compulsiva ambição de ganho* (ou coisa que o valha) era focadamente condenada. Nos Países Baixos, em resposta a uma interpelação, explicou o sínodo sul-holandês de 1574 que os "lombardos" não podiam ser admitidos à santa ceia, mesmo que seu negócio fosse exercido dentro dos limites da lei; o sínodo provincial de Deventer de 1598 (art. 24) estendeu tal proibição aos empregados dos "lombardos"; o sínodo de Gorichem de 1606 estatuiu as condições, duras e humilhantes, sob as quais as *mulheres* de "usurários" poderiam ser admitidas; e ainda em 1644 e 1657 era discutido se cabia admitir os lombardos à santa ceia (diga-se isso explicitamente contra Brentano, que cita seus ancestrais católicos — embora em todo o mundo asiático-europeu existam há milênios comerciantes e banqueiros de origem estrangeira); e mesmo Gisbert Voët (*Disp. theol.*, IV, Anst. 1667, *De usuris*, p. 665) tencionava excluir da santa ceia os "trapezistas" (lombardos, piemonteses). Nos sínodos huguenotes não foi diferente. Camadas capitalistas *desse feitio* não eram

absolutamente os portadores típicos da disposição e da conduta de vida de que se trata aqui. E também não eram *nenhuma novidade* em relação à Antigüidade e à Idade Média.]

202. Idéia amplamente desenvolvida no capítulo x do *Saints' Everlasting Rest*: quem quiser ficar descansando longamente no "albergue" que Deus lhe dá, que são as posses, por Ele é castigado já nesta vida. O lauto repouso em cima da riqueza adquirida quase sempre é prenúncio de ruína. — Pergunta-se: Se tivéssemos tudo quanto *poderíamos* ter no mundo, isso já seria tudo o que *esperaríamos* ter? *Satisfação plena e cabal* não se alcança aqui na terra — justamente porque, por vontade de Deus, ela não *deve* existir.

203. *Christ. Dir.*, I, pp. 375-6: "It is for action that God maintaineth us and our activities: work is the moral as well as the natural end of power. (...) It is action that God is most served and honoured by. (...) The public welfare or the good of many is to be valued above our own" {"É para a *ação* que Deus nos mantém, a nós e a nossas atividades: o *trabalho* é o fim moral e natural do poder. (...) É com a *ação* que Deus é melhor servido e honrado. (...) Ao bem-estar público, ao bem da maioria, deve-se dar mais valor do que ao nosso próprio bem-estar"}. Aqui se mostra o ponto de partida para a transformação da vontade de Deus nos pontos de vista puramente utilitários da ulterior teoria liberal. Sobre as fontes religiosas do utilitarismo, voltar à nota 145 e ver mais adiante no texto.

204. O mandamento de *guardar silêncio* — decorrente da ameaça bíblica de punir "toda palavra vã" — é sim um comprovado meio ascético de educação ao controle de si, nomeadamente a partir dos monges de Cluny. Baxter também se estende em minúcias quanto aos pecados da conversa ociosa. A significação caracterológica desse princípio já foi analisada por Sanford, *op. cit.*, pp. 90ss. A *melancholy* {melancolia} e a *moroseness* {casmurrice} dos puritanos, tão profundamente sentidas por seus contemporâneos, eram resultado justamente da ruptura com a *descontração* do *status naturalis*, e a serviço desse fim aparecia também a proibição de falar sem pensar. Quando Washington Irving (*Bracebridge Hall*, cap. xxx) busca a razão disso, em parte no *calculating spirit* {espírito calculante} do capitalismo, em parte no efeito da liberdade política que leva à responsabilidade pessoal, falta acrescentar que o mesmo efeito não se produziu entre os povos latinos e que na Inglaterra as coisas estavam no seguinte pé: 1) o puritanismo tornava seus adeptos capazes de criar instituições livres, convertendo-se com isso numa potência mundial; e 2) transformava esse elemento realmente constitutivo do capitalismo, a "calculice" {"*Rechenhaftigkeit*"} (que é como Sombart denomina esse *spirit*), de simples instrumento da economia em *princípio da conduta de vida* como um todo.

205. *Op. cit.*, I, p. 111.

206. *Op. cit.*, I, pp. 383ss.

207. Termos parecidos usa Barclay (*op. cit.*, p. 14) para falar da preciosidade do tempo.

208. Baxter, *op. cit.*, p. 79: “Keep up a high esteem of time and be every day more careful that you lose none of your time than you are that you lose none of your gold and silver. And if vain recreation, dressings, feasting, idle talk, unprofitable company, or sleep, be any of them temptations to rob you of any of your time, accordingly heighten your watchfulness” [“Tem o tempo em alta estima e toma a cada dia mais cuidado em não perderes do teu tempo mais do que cuidas por não perderes ouro e prata. Se o vão lazer, o bem vestir, festas, conversa mole, companhias sem proveito ou o sono fossem daquelas tentações capazes de te roubar parte do tempo, aumenta tanto mais a tua vigilância.”]. “Those that are prodigal of their time despise their own souls” [“os que são pródigos com seu tempo desprezam sua própria alma”], é o que Matthew Henry quer dizer (“Worth of the Soul”, *W. of Pur. Div.*, p. 315). Aqui também a ascese protestante move-se em trilhos há muito experimentados. Estamos habituados a imaginar como coisa específica do profissional moderno o fato de que ele “não tem tempo” e — como já fazia Goethe nos *Anos de peregrinação* {*Wanderjahre*} — a medir o grau de desenvolvimento capitalista com o fato de os relógios baterem os quartos de hora (assim também Sombart em seu *Kapitalismus*). — Mas não se deve esquecer que o primeiro ser humano a viver com o tempo todo subdividido foi (na Idade Média) o monge, e o toque dos sinos da igreja era para servir primeiro à sua necessidade de fracionar o tempo.

209. Ver as discussões de Baxter sobre a profissão, *op. cit.*, pp. 108ss. Ali se encontra a seguinte passagem: “Question: But may I not cast off the world that I may only think of my salvation? — Answer: You may cast off all such excess of wordly cares or business as unnecessarily hinder you in spiritual things. But you may not cast off all bodily employment and mental labour in which you may serve the common good. Every one as a member of Church or Commonwealth must employ their parts to the utmost for the good of the Church and the Commonwealth. To neglect this and say: I will pray and meditate, is as if your servant should refuse your greatest work and tye himself to some lesser easier part. And God hath commandeth you some way or other to labour for your daily bread and not to live as drones of the sweat of others only” [“Pergunta: Mas não posso desprezar o mundo a fim de pensar apenas na minha salvação? — Resposta: Podes desprezar todo o excesso de preocupações e assuntos mundanos que te atrapalham desnecessariamente nas questões espirituais. O que não podes é desprezar toda atividade física e todo labor mental mediante os quais podes servir ao bem comum. Todo membro da Igreja ou da nação deve se esforçar ao máximo para o bem da Igreja e da nação. Negligenciar esse dever, dizendo ‘Vou orar e meditar’, seria o mesmo que teu criado recusar fazer o trabalho maior em prol de alguma tarefa menor e mais fácil. E

Deus te ordenou que, de uma forma ou de outra, trabalhes para obter o pão nosso de cada dia, e não que, feito um zangão, vivas apenas do suor dos outros”.] — São citados em apoio o mandamento de Deus a Adão: “com o suor do teu rosto” [Gn 3, 19] e a ordem de Paulo: “Quem não trabalha, não coma” [2Tes 3, 10]. [Dos quakers sempre se soube que mesmo seus círculos mais abastados exortavam os filhos ao aprendizado de uma profissão (por razões éticas, e não utilitárias — como fazia Alberti).]

210. Aqui há pontos de que diverge o pietismo por conta de seu caráter *sentimental*. Para Spener (*Theol. Bedenken*, III, p. 445), embora sublinhe em sentido plenamente luterano que o trabalho profissional é *serviço prestado a Deus*, é certo — e isso também é luterano — que a *agitação* dos negócios afasta de Deus, uma antítese extremamente característica em relação ao puritanismo.

211. *Op. cit.*, p. 242: “It’s they that are lazy in their callings that can find no time for holy duties” [“São os preguiçosos em sua profissão que não acham tempo para os santos deveres”]. Daí a opinião de que eram de preferência as *ciudades* — sede da burguesia dedicada ao lucro racional — a sede das virtudes ascéticas. Assim Baxter (em sua autobiografia) diz dos seus tecelões em Kidderminster: “And their constant converse and traffic with London doth much to promote civility and piety among tradesmen” [“Muito fez para promover a civilidade e a devoção entre os comerciantes o seu constante conversar e traficar com Londres”] (excerto nos *W. of the Pur. Div.*, p. xxxviii). Que morar próximo da capital fosse salutar à virtude é algo que surpreenderia os eclesiásticos de hoje — pelo menos os alemães. Mas também o pietismo apresenta concepções análogas. Assim Spener escreveu certa vez de um jovem colega: “Ao menos se há de ver que em meio à multidão cidadina, embora a grande maioria seja de má reputação, sempre se há de encontrar, em compensação, algumas boas almas a quem se poderá fazer o bem, ao passo que nos vilarejos mal se encontra algo de bom em toda uma comunidade” (*Theol. Bed.*, I, 66, p. 303). — O camponês pouco se qualifica para a conduta de vida ascética racional. A exaltação *ética* que dele se faz é bastante moderna. Não entraremos aqui na significação desta e de outras declarações análogas para a questão do *condicionamento de classe* da ascese.

212. Tomem-se por exemplo as seguintes passagens (*op. cit.*, pp. 336ss.): “Be wholly taken up in diligent business of your lawful callings when you are not exercised in the more immediate service of God”. — “Labour hard in your callings”. — “See that you have a calling which will find you employment for all the time which Gods immediate service spareth”. [“Dedicaí-vos com total zelo ao exercício de vossas legítimas profissões, se não sois versados no serviço mais imediato a Deus”. — “Trabalhai duro em vossas profissões”. — “Cuida para que tenhas uma vocação que te ocupe por todo o tempo não empregado no serviço imediato de Deus”].

213. Ainda recentemente Harnack tornou a ressaltar que a valorização

especificamente ética do trabalho e de sua “dignidade” não era uma idéia *originária* nem tampouco característica do cristianismo (*Mitt. des Ev.-Soz. Kongr.*, série 14, 1905, nº 3/4 p. 48).

214. Assim também no pietismo (Spener, *op. cit.*, pp. 429-30). A maneira caracteristicamente pietista é: a fidelidade à profissão, que nos é imposta como castigo pelo pecado original, serve para a *mortificação* da *vontade* própria. O trabalho numa profissão, como serviço prestado de amor ao próximo, é um dever de gratidão pela graça divina (eis uma representação luterana!), e por isso não é agradável a Deus se for executado a contragosto e com fastio (*op. cit.*, III, p. 272). Portanto, o cristão “mostrar-se-á tão assíduo em seu trabalho como alguém do mundo” (III, p. 278). Isso, evidentemente, está aquém do modo de ver puritano.

215. [No que se baseia *esse* importante contraste, que existe claramente desde a Regra de São Bento, isso só um estudo de proporções mais vastas poderá indicar.]

216. “A sober *procreation of children*” {Uma *sóbria* procriação de filhos}, escreve Baxter, é a sua finalidade. Assim também faz Spener, muito embora com concessões à opinião luterana mais tosca, segundo a qual seu fim secundário é evitar a imoralidade, aliás irreprimível. A concupiscência, como fenômeno que acompanha o coito, é pecado mesmo dentro do casamento e, segundo a concepção de Spener, por exemplo, ela não é outra coisa senão *consequência* do pecado original, que transformou um processo que é natural e querido por Deus em algo inevitavelmente ligado a sensações pecaminosas e, portanto, num *prudendum* {algo que dá vergonha}. Também para muitas correntes pietistas, a forma suprema de casamento cristão é aquela em que se preserva a virgindade, a segunda é aquela na qual o intercurso sexual visa exclusivamente à procriação e assim por diante, descendo até aqueles matrimônios contraídos por razões puramente eróticas ou materiais, eticamente considerados concubinato. Nessas categorias inferiores, o matrimônio contraído por motivos puramente materiais (na medida em que provém, apesar de tudo, de um cálculo *racional*) acaba preferido ao casamento eroticamente motivado. A teoria e a prática dos irmãos hernutenses podem aqui ser deixadas de lado. A filosofia racionalista (Christian Wolff) retoma a teoria ascética naquela versão segundo a qual não se pode converter num fim *em si* aquilo que está destinado a ser um *meio* para um fim: a concupiscência e sua satisfação. — A transição para o utilitarismo de orientação puramente higienista já está completa em Franklin, que assume ponto de vista ético próximo ao daqueles médicos modernos que identificam “castidade” com limitação da transa sexual ao que for desejável *para a saúde* e, além disso, como se sabe, se entretêm em considerações teóricas a respeito de “como fazer isso?”. Essa evolução se verifica por toda parte tão logo essas coisas se tornam objeto de ponderações puramente *racionais*. O racionalista sexual puritano e o racionalista sexual

higienista trilham caminhos bem diversos, mas nesse ponto eles “se entendem perfeitamente”; recentemente, numa palestra cujo tema era a regulamentação de bordéis e prostitutas, um ardoroso defensor da “prostituição higiênica” justificava a legitimidade moral da “relação sexual extraconjugal” (por ele encarada como *higienicamente* útil), apelando para a transfiguração poética dessa espécie de relação no caso de *Fausto e Gretchen*. Tratar Gretchen como uma prostituta e equiparar o poderoso império das paixões humanas a relações sexuais com vistas à manutenção da saúde — ambas as coisas se encaixam *plenamente* na postura puritana; o mesmo se diga, por exemplo, dessa outra concepção tipicamente de especialista e corrente entre médicos ilustres, segundo a qual uma questão que desce tão fundo nos problemas mais sutis da personalidade e da cultura, como é o caso da abstinência sexual e sua significação, é “exclusivamente” da alçada do médico (enquanto especialista): entre os puritanos, o “especialista” é o teórico moralista; para os médicos, é o teórico higienista, mas num e noutro caso o princípio [da “competência” para dirimir a questão], que dá impressão de pedantismo, é o mesmo, ainda que com sinais trocados: pedantismo de especialista e pedantismo sexual se enlaçam. Só que o poderoso idealismo da visão puritana [mesmo com todas as suas pudicícias] tem resultados positivos a mostrar, tanto de um ponto de vista puramente “de higiene”, quanto de conservação da raça, ao passo que a moderna higiene sexual, malgrado o apelo à “falta de preconceito”, apelo que hoje em dia ela não pode mais dispensar, corre o risco de puxar o próprio tapete. — Naturalmente, fica fora desta discussão aqui o modo como essa interpretação racional das relações sexuais nos povos de influência puritana acabou dando origem a um refinamento, uma impregnação ético-espiritual das relações intramatrimoniais, um florescimento do cavalheirismo conjugal — em contraste com a bruma patriarcal que persiste entre nós em situações descaradamente retrógradas mesmo nos círculos da aristocracia intelectual. (Influências anabatistas deram sua contribuição [para a “emancipação” da mulher]: a defesa da *liberdade de consciência* feminina e a extensão da idéia de “sacerdócio universal” às mulheres foram, também, as primeiras brechas abertas no patriarcalismo.)

217. Tema recorrente em Baxter. O fundamento bíblico é geralmente aquele que conhecemos de Franklin (Provérbios 22, 29), ou então o elogio do trabalho em Provérbios 31, 16 (cf. Baxter, *op. cit.*, I, pp. 382, 377 etc.).

218. Mesmo Zinzendorf diz de passagem: “A gente trabalha não só para viver, mas vive para trabalhar, e quando não se tem mais no que trabalhar, ou vai sofrer ou vai dormir” (Plitt, I, p. 428).

219. Há um credo dos mórmons que (segundo citações que conheço) conclui com estas palavras: “Mas um preguiçoso ou mandrião não pode ser cristão e ter parte na bem-aventurança. Ele está destinado a ser aferroado de morte e ati-

rado fora da colméia”. Essa magnífica *disciplina*, que observa o justo meio entre o mosteiro e a manufatura e que coloca o indivíduo diante da alternativa: ou o trabalho ou a exclusão — certamente *em associação com* o entusiasmo religioso e *possível apenas por meio dele* — foi que permitiu a essa seita realizar as espantosas proezas econômicas que realizou.

220. E seus sintomas são em seguida cuidadosamente analisados, *op. cit.*, p. 380. *Sloth* {preguiça} e *idleness* {vadiagem} são pecados assim tão eminentemente graves *pelo fato de terem caráter de continuidade*. Chegam a ser considerados por Baxter como “destruidores do estado de graça” (*op. cit.*, I, pp. 279-80). Eles são exatamente a antítese da vida *metódica*.

221. Ver acima a nota 57 da Parte I {dedicada a Tomás de Aquino}.

222. Baxter, *op. cit.*, I, pp. 108ss. Saltam à vista especialmente as seguintes passagens: “*Question: But will not wealth excuse us? — Answer: It may excuse you from some sordid sort of work, by making you more serviceable to another, but you are no more excused from service of work (...) than the poorest man (...)*” {“Pergunta: Mas não nos isentará a riqueza? — Resposta: Ela pode isentar-vos de algum trabalho muito humilde, fazendo-vos mais úteis a outrem, mas não vos desobrigará (...) do serviço no trabalho (...) mais do que ao mais pobre dos homens (...)}. E também *op. cit.*, I, p. 376: “*Though they (os ricos) have no outward want to urge them, they have as great a necessity to obey God (...) God had strictly commandeth it (o trabalho) to all!*” {“Embora (os ricos) não tenham nenhuma necessidade exterior a urgi-los, é igualmente grande sua necessidade de obedecer a Deus (...) Deus ordenou-o (o trabalho) rigorosamente a todos”}.

223. Assim também Spener (*op. cit.*, III, pp. 338, 425), que por esse motivo combate declaradamente a tendência a se aposentar cedo como algo moralmente reprovável e que — em réplica à objeção da licitude da cobrança de juros segundo a qual o usufruto dos juros levaria à preguiça — sublinha que se alguém é capaz de viver de juros ainda assim *tem o dever* de trabalhar por mandamento divino.

224. Inclusive o pietismo. Quando se trata da questão da *troca* de profissão, Spener é sempre do seguinte parecer: *uma vez que se abraçou uma determinada profissão, o dever de obediência à Providência divina exige permanência nela e resignação a ela*.

225. [Nos meus ensaios sobre a “Ética econômica das religiões mundiais” explica-se o extremismo patético com que a doutrina *hinduísta* da salvação exerce sua dominação sobre a conduta de vida inteirinha, vinculando o tradicionalismo profissional às chances de reencarnação. É justamente nesse particular que se pode reconhecer a diferença que subsiste entre simples conceitos ético-doutrinários e a criação de *estímulos* psicológicos de determinada espécie pela religião. O hindu piedoso podia obter possibilidades favoráveis de reencarnação *somente*

com a condição do estrito cumprimento dos deveres *tradicionais* de sua própria casta: eis a mais firme ancoragem religiosa do tradicionalismo que se pode imaginar. De fato, a ética hinduísta é nesse ponto a antítese mais conseqüente da ética puritana, assim como, em outros aspectos do tradicionalismo estamental, é a antítese mais conseqüente do judaísmo.]

226. Baxter, *op. cit.*, I, p. 377.

227. Mas nem por isso ela é algo historicamente derivado deles. Antes, exprime-se aí toda a representação genuinamente calvinista segundo a qual o cosmos do “mundo” serve à glória de Deus, à sua autocelebração. A virada utilitária, segundo a qual o cosmos econômico deve servir ao objetivo de manter a vida de todos (*good of the many, common good* etc.), era conseqüência da idéia de que toda outra interpretação conduzia a uma (aristocrática) divinização da criatura ou, quando menos, não servia à glória de Deus, e sim a “fins culturais” próprios de criatura. Só que a vontade de Deus, tal como expressa na configuração teleológica do cosmos econômico (ver a precedente nota 35), pode querer, na medida em que entram em consideração os fins deste mundo terreno, apenas o bem da “coletividade”, ou seja, a “utilidade” *impessoal*. O utilitarismo, então, como já dissemos antes, é conseqüência da configuração *impessoal* do “amor ao próximo” e da recusa de toda glorificação do mundo com base na exclusividade do princípio puritano *in majorem Dei gloriam*. Pois a intensidade com que no conjunto do protestantismo ascético dominava a idéia: de que toda glorificação da criatura ofende a glória de Deus, sendo por isso incondicionalmente condenável, mostra-se claramente nos escrúpulos e na dificuldade que sentia o próprio Spener, a bem dizer em nada bafejado pelos ares “democráticos”, em sustentar, diante das incontáveis interpelações, que o uso de *títulos* era *adiáphoron* {indiferente}. Ele acabou recuperando a tranqüilidade ao constatar que mesmo na Bíblia o pretor Festo é tratado pelo apóstolo com o título de *krátistos* [o potentíssimo]. — O aspecto *político* da coisa não cabe abordar [neste contexto].

228. “*The inconstant man is a stranger in his own house*” {“O homem *inconstante* é um estranho em sua própria casa”}, diz também Th. Adams (*Works of the Pur. Div.*, p. 77).

229. Ver a respeito especialmente as declarações de George Fox em *The Friends' Library* (ed. W. & Th. Evans, Filadélfia, 1837 ss., vol. I, p. 130).

230. [Além disso, é claro, essa inflexão da ética religiosa não pode em nenhuma hipótese ser vista como reflexo das relações econômicas existentes. A especialização profissional na Idade Média italiana estava naturalmente mais avançada do que na Inglaterra daquele período.]

231. Pois Deus — conforme se ressalta com muita freqüência na literatura puritana — jamais ordenou que se deva amar o próximo *mais* que a si mesmo, mas sim *como* a si mesmo. Daí que o ser humano tem também o *dever* do amor-

próprio. Aquele que sabe, por exemplo, que emprega sua propriedade com metas mais úteis e portanto para maior honra de Deus do que o seu próximo seria capaz de fazer, não está obrigado por amor ao próximo a partilhá-la com ele.

232. O próprio Spener aproxima-se dessa posição. Mas mesmo quando se trata da passagem de uma profissão comercial (moralmente das mais perigosas) para a teologia, Spener permanece extremamente reticente e dissuasivo (III, pp. 435, 443, I, p. 524). A recorrência da resposta a essa precisa pergunta (se é lícita a troca de profissão) nos pareceres naturalmente mui ponderados de Spener revela, diga-se de passagem, o alcance eminentemente *prático* que tinham na vida cotidiana as diversas maneiras de interpretar 1 Cor 7.

233. Não se encontra nada parecido entre os principais pietistas continentais, pelo menos *não* em seus textos. A posição de Spener em relação ao “ganho” oscila daqui para lá entre o luteranismo (“posição pró-“alimentação”) (cf. *op. cit.*, III, pp. 426, 427, 429, 434) e os argumentos mercantilistas sobre a utilidade da “flor dos comércios” e coisas do gênero (*op. cit.*, III, pp. 330, 332; cf. I, p. 418: o *cultivo de tabaco* traz dinheiro ao país e *por isso* é útil e *por conseguinte* não é pecado!), mas ele não deixa de lembrar que, como mostra o exemplo dos quakers e menonitas, é possível realizar lucro e entretanto continuar piedoso, e mesmo um lucro particularmente elevado — voltaremos a isso mais adiante — pode ser o *produto* direto de uma honradez devota (*op. cit.*, p. 435).

234. Essas opiniões de Baxter *não* são um reflexo do *milieu* econômico em que vivia. Ao contrário, ressalta de sua autobiografia que para o êxito de seu trabalho missionário em Kidderminster foi decisivo o fato de *não serem* ricos os comerciantes ali estabelecidos, mas ganharem apenas para “*food and raiment*” {comida e roupa}, e os mestres artesãos serem forçados por sua vez a viver “*from hand to mouth*” {da mão para a boca} a exemplo de seus operários. “*It is the poor that receive the glad tidings of the Gospel*” {“É o pobre que recebe as boas-novas do Evangelho”}. Th. Adams observa a propósito da ambição de ganho: “*He (the knowing man) knows (...) that money may make a man richer, not better, and therefore chooseth rather to sleep with a good conscience than a full purse (...) therefore desires no more wealth than an honest man may bear away*” {Ele, o homem de conhecimento, sabe (...) que o dinheiro pode tornar um homem rico, não melhor, e por isso ele quer antes dormir com a consciência tranqüila a dormir com a bolsa cheia (...) por conseguinte, ele não deseja riqueza a mais do que um homem honesto pode agüentar (Th. Adams, *Works of Pur. Div.*, I) — só que ele quer tudo isso, não menos, [o que quer dizer: todo retorno formalmente honesto é também legítimo].

235. Assim Baxter, *op. cit.*, I, cap. X, tít. I, dist. 9 (§ 24), vol. I, p. 378, col. 2. A sentença do Livro dos Provérbios (Pr 23, 4): “Não trabalhes pra ficar rico” significa apenas: “*riches for our fleshly ends must not ultimately be intended*” {riquezas

para nossos propósitos carnis não devem ser visadas como fim último}. Odiosa é a propriedade na forma de seu *uso* feudal-senhorial (ver a observação que ele faz na p. 380 a respeito da “*debauched part of the gentry*” {a parte depravada da pequena nobreza}), não a propriedade *em si*. — Milton, na primeira *Defensio pro populo Anglicano*, defende a famosa teoria de que somente o “estamento intermediário” {*Mittelstand*} pode ser o portador da *virtude* — entendendo-se por *Mittelstand* a “classe burguesa” em contraposição à “aristocracia”, como mostra o argumento de que tanto o “luxo” quanto a “penúria” estorvam o exercício da virtude.

236. *Isso* é o decisivo. — Só mais esta observação geral: aqui, evidentemente, não nos interessa tanto o que a teologia moral desenvolveu teoricamente, quanto o que na vida prática dos crentes era a moral *vigente*, portanto, *como operava* na prática a orientação religiosa da ética vocacional. Na literatura casuística do catolicismo, nomeadamente a dos jesuítas, de vez em quando podem-se ler discussões — por exemplo, sobre a questão da licitude dos juros, da qual vamos tratar [mas não aqui] — que soam análogas às de muitos casuístas protestantes ou melhor, que até parecem ir além naquilo que consideram “lícito” ou “provável” [(mais tarde, contra os puritanos, muitas vezes se levantou o argumento de que a ética jesuítica era no fundo idêntica à deles)]. Como os calvinistas costumam citar moralistas católicos, não apenas Tomás de Aquino, Bernardo de Claraval e Boaventura, mas também autores que lhes eram coetâneos, assim também os casuístas católicos [— e isso não dá para discutir aqui —] geralmente prestam atenção na ética herética. [Mas mesmo fazendo total abstração da circunstância decisiva que representou para os *leigos* a *premiação* religiosa da vida ascética, a diferença palmar, já na teoria, estava em que] no catolicismo essas visões latitudinárias, não sancionadas pela autoridade eclesiástica, eram produto de teorias éticas especificamente *laxistas*, das quais se mantinham afastados justamente os adeptos mais sérios e estritos da Igreja, ao passo que no protestantismo, pelo contrário, a idéia de vocação profissional, por sinal uma idéia protestante, tinha por resultado dispor justamente os adeptos mais sérios da vida ascética [(por conta de seu sucesso)] ao serviço da vida de lucros capitalistas. Aquilo que lá podia ser *permitido* dependendo de certas condições, aqui aparecia como algo positivamente *bom* em termos morais. As diferenças fundamentais entre as duas éticas, diferenças importantíssimas na prática, foram fixadas definitivamente [para os tempos modernos] a partir da controvérsia jansenista e da bula papal *Unigenitus* {de 1713}.

237. “*You may labour in that manner as tendeth most to your success and lawful gain. You are bound to improve all your talents (...)*” {“Podes trabalhar da maneira que melhor favorecer teu sucesso e ganho legítimo. É tua obrigação desenvolver todos os teus talentos (...)”} é a frase que se segue à passagem citada

no texto. — Em *Heaven upon Earth*, de Janeway (in: *Works of the Pur. Div.*, p. 275 *infra*), há um paralelismo direto entre a ambição de riqueza no reino de Deus e a ambição de sucesso na profissão terrena.

238. Já na profissão de fé (luterana) do duque Christoph de Württemberg, que foi submetida ao Concílio de Trento, objeta-se contra o voto de pobreza: quem é pobre por status social {*Stand*} deve aceitar o fato; agora, fazer voto de permanecer pobre é o mesmo que fazer voto de ficar doente para sempre ou de ter sempre o nome sujo.

239. Assim em Baxter como na profissão de fé do duque Christoph. Ver ainda passagens como: "(...) *the vagrant rogues whose lives are nothing but an exorbitant course: the main begging...*" {vagabundos malandros cuja vida nada mais é que um curso extravagante: a vasta mendicância...} etc. (Th. Adams, *W. of Pur. Div.*, p. 259). [Já Calvino havia proibido estritamente a mendicância, e os sínodos holandeses criticaram veementemente as cartas e atestados outorgados para fins de mendicância. Enquanto na época dos Stuart, especialmente no regime de Laud sob Carlos I, foi estabelecido de forma sistemática o princípio da assistência pública aos pobres e da obrigação de dar trabalho aos desempregados, o grito de guerra dos puritanos foi: "*Giving alms is no charity*" {dar esmola não é caridade} (frase que depois seria o título dado por Defoe a uma obra sua, famosa) sem falar no repulsivo sistema das *workhouses* para os desempregados, que entrou em cena pelo final do século XVII (ver Leonard, *Early History of English Poor Relief*, Cambridge, 1900, e H. Levy, *Die Grundlagen des ökonomischen Liberalismus in der Geschichte der englischen Volkswirtschaft*, Jena, 1912, pp. 69ss..)]

240. Com ênfase afirmava o presidente da *Baptist Union of Great Britain and Ireland*, G. White, em seu discurso inaugural para a Assembléia de Londres em 1903 (*Baptist Handbook*, 1904, p. 104): "*The best men on the roll of our Puritan churches were men of affairs, who believed that religion should permeate the whole of life*" {"Os melhores homens registrados em nossas igrejas puritanas eram homens de negócios que acreditavam que a religião deve permear a totalidade da vida"}.

241. Justamente *aqui* reside o contraste característico em relação a toda e qualquer concepção feudal. Segundo esta, só ao *descendente* do *parvenu* (político ou social) é dado colher os frutos do sucesso dele, tendo já passado pela consagração do sangue. (Isso vem expresso de forma característica no espanhol *hidalgo* = *hijo d'algo* — *filius de aliquo* [onde "*aliquid*" quer dizer precisamente um *patrimônio* herdado dos ancestrais.] Por mais que hoje essas diferenças venham perdendo o brilho na rápida transformação e europeização do "caráter nacional" americano, lá se observa ainda hoje, vez por outra, a concepção *diametralmente oposta*, de específico caráter burguês, que exalta o *sucesso* e o *lucro* com negócios como sintoma de *performance* espiritual, tratando porém sem nenhum

respeito a *mera propriedade* (no sentido de propriedade herdada), ao passo que na Europa, de fato, como já observou James Bryce, até hoje o dinheiro permite comprar quase toda honraria social, *contanto que* o proprietário não tenha estado *ele próprio* atrás de um balcão e haja levado a efeito as necessárias metamorfoses de sua propriedade (fideicomissos etc.). *Contra* a honra do *sangue*, ver por exemplo Th. Adams, *Works of the Pur. Div.*, p. 216.

242. Assim, por exemplo, já para o fundador da seita dos familistas, Hendrik Niklaes, que era comerciante (Barclay, *Inner Life of the Religious Communities of the Commonwealth*, p. 34).

243. Isso era ponto pacífico, por exemplo, para Hoornbeck, já que também em Mt 5, 5 e 1Tim 4, 8 são feitas promessas puramente terrenas aos santos (*op. cit.*, vol. I, p. 193). Tudo é produto da Providência divina, mas Ele cuida dos seus de modo especial: "*Super alios autem summa cura et modis singularissimis versatur Dei providentia circa fideles*" {Mais do que para os outros, porém, é para os fiéis que a Providência de Deus se volta com enorme cuidado e de maneira muito especial} (*op. cit.*, p. 192). — Segue-se daí a discussão de como reconhecer que um golpe de sorte *não* provém da *communis providentia*, mas sim desse cuidado especial. Bailey também atribui à Providência divina o sucesso no trabalho profissional (*op. cit.*, p. 191). Que a *prosperity* seja "muitas vezes" o salário da vida devota é uma afirmação constante nos escritos dos quakers (ver por exemplo tal asserção ainda no ano de 1848, na *Selection from the Christian Advices issued by the General Meeting of the Society of Friends*. Londres, 6ª ed., 1851, p. 209). Ainda voltaremos à conexão com a ética quaker.

244. Como exemplo dessa atenção aos patriarcas {bíblicos} — o que também é uma característica da concepção de vida puritana — pode-se ver a análise da disputa entre Esaú e Jacó feita por Thomas Adams (*Works of the Pur. Div.*, p. 235): "*His* (de Esaú) *folly may be argued from the base estimation of the birthright*" {A sua loucura pode ser inferida da baixa estima pelo direito de primogenitura} — a passagem é importante também para a evolução da idéia de *birthright*, a que voltaremos adiante — "*that he would so lightly pass from it and on so easy condition as a pottage*" {pois ele preferiu tão levemente ficar sem ele, e com *uma condição tão fácil* como uma sopa}. *Perfidia*, porém, foi o que o fez querer anular a venda que fizera logrado. Ele não passa de um "*cunning hunter, a man of the fields*" {um caçador astuto, um homem do campo}: a irracional falta de cultura em carne e osso, enquanto Jacó, "*a plain man, dwelling in tents*" {um homem franco, vivendo em tendas}, representa o "*man of grace*" {homem da graça}. [Aquele sentimento de um parentesco íntimo com o judaísmo que ainda se exprime em textos conhecidos de Roosevelt, Köhler (*op. cit.*) o foi encontrar amplamente difundido também entre os camponeses da Holanda. — Só que por outro lado o puritanismo tinha plena consciência do seu *contraste* com a ética judaica em sua

dogmática prática, como mostra claramente o escrito de Prynne contra os judeus (a propósito dos planos de tolerância de Cromwell). Ver adiante nota 252.]

245. *Zur bäuerlichen Glaubens- und Sittenlehre. Von einem thüringischen Landpfarrer*, 2ª ed., Gotha, 1890, p. 16. Os camponeses aí descritos são caracteristicamente produtos da Igreja *luterana*. Cansei de tantas vezes anotar na margem o adjetivo “luterana” onde o excelente autor supõe tratar-se de uma religiosidade genericamente “camponesa”.

246. Ver por exemplo a citação em Ritschl, *Pietismus*, II, p. 158. Spener igualmente fundamenta suas reticências à troca de profissão e à ambição de lucro com sentenças do Eclesiástico, *Theol.*, vol. III, p. 426.

247. Mas Bailey, por exemplo, recomenda igualmente sua leitura, e ao menos aqui e ali não faltam citações dos apócrifos, evidentemente raras. Não me recordo de nenhuma do Eclesiástico (talvez seja um acaso).

248. Quando o notório réprobo obtém sucesso material, o calvinista (assim por exemplo Hoornbeck) tranqüiliza-se apelando para a “teoria da obstinação”, que lhe dá a certeza de que Deus faz isso para empederni-lo e assim tornar tanto mais certa a sua ruína.

249. Não entraremos em detalhes sobre esse ponto no presente contexto. Aqui nos interessa apenas seu caráter de “justeza” formal. [Sobre a significação da ética do Antigo Testamento para a *lex naturae* há rico material nas *Soziallehren* de Troeltsch.]

250. Segundo Baxter (*Christian Directory*, III, pp. 173ss.), a obrigatoriedade das normas éticas da Escritura vai assim tão longe porque: 1) são somente um *transcript* da *Law of nature* [transcrição da Lei da natureza], ou 2) trazem em si *the express character of universality and perpetuity* [o caráter expresso da universalidade e da permanência perpétua].

251. É o caso, por exemplo, de Dowden (que faz referência a Bunyan), *op. cit.*, p. 39.

252. [Para maiores detalhes a respeito, ver meus ensaios sobre a “Ética econômica das religiões mundiais” {cujos textos compõem a maior parte dos três volumes dos *Ensaios reunidos de Sociologia da Religião*}.] Aqui não cabe analisar a enorme influência que exerceu sobre o desenvolvimento, digamos, caracterológico do judaísmo esse seu caráter racional, estranho à cultura dos sentidos, em especial por conta do *segundo mandamento* (“Não farás imagens...”). Ainda assim, talvez se deva mencionar como característico que um dos diretores da *Educational Alliance* dos Estados Unidos (uma organização que se ocupa com surpreendente êxito e generosos recursos da americanização dos imigrantes judeus) tenha pinçado como objetivo primeiro da humanização cultural posta em prática por meio de toda espécie de ensino social, e artístico, a “emancipação em relação ao segundo mandamento”. — No puritanismo, a proibição israelita

de toda e qualquer humanização de Deus corresponde à proibição algo diversa de divinizar a criatura, que entretanto age no mesmo sentido, não resta dúvida. — No que respeita ao judaísmo talmúdico, com certeza ela também tem parentesco com traços essenciais da moral puritana. Quando, por exemplo, se proclama no Talmude (cf. Wünsche, *Babyl. Talmud*, II, p. 34) que é melhor e será mais ricamente recompensado por Deus fazer algo bom por *dever*, do que praticar uma boa ação à qual não se está obrigado pela Lei — noutras palavras, o desamorooso cumprimento do dever é superior eticamente à filantropia sentimental —, a ética puritana admitiria uma tese dessas no essencial, e assim também Kant, que, sendo de origem escocesa e tendo sido submetido a forte influência pietista em sua educação, chega a um resultado próximo a essa máxima (assim como várias de suas formulações se ligam diretamente às idéias do protestantismo ascético, um argumento que aqui não vai dar para discutir). Ocorre, porém, que a ética talmúdica mergulha suas raízes lá atrás, no tradicionalismo oriental: “Rabi Tanchum ben Chanilai disse: — Não modifique o homem seu hábito” (Gemara *apud* Mischna VII, I, fol. 86b, nº 93, *in* Wünsche, *op. cit.*: aqui se trata da alimentação dos diaristas). E somente aos estrangeiros não se aplica essa regra. — Entretanto, a concepção puritana de “legalidade” enquanto *comprovação* fornece obviamente motivos muito mais fortes para a *ação* positiva do que a concepção judaica de legalidade como simples cumprimento de um mandamento. [A idéia de que o sucesso é uma revelação da bênção divina com certeza não é estranha ao judaísmo. Mas a significação ético-religiosa de inflexão revolucionária que ela adquiriu no judaísmo por conta da dupla moral (interna e externa) aí vigente, excluiu todo e qualquer parentesco entre ambas precisamente nos efeitos. Para o judaísmo, era *permitido* fazer ao “estrangeiro” o que era *proibido* fazer ao “irmão”. Impossível (por isso mesmo) que o desempenho nessa esfera do simples “não proibido”, do simplesmente “permitido”, viesse a ser sinal de *comprovação religiosa* e estímulo a uma conformação metódica da vida no sentido dos puritanos. Sobre esse problema todo, em muitos aspectos tratado com pouco acerto por Sombart em seu livro *Die Juden und das Wirtschaftsleben*, ver os estudos citados acima. Maiores detalhes, não aqui. A ética judaica, por surpreendente que isso possa parecer à primeira vista, permaneceu mui fortemente tradicionalista.] Também não entraremos aqui em detalhes a respeito da profunda mutação que a postura interior que se adota diante do mundo sofreu por obra da versão cristã das idéias de “graça” e “redenção”, a qual de modo peculiar sempre abrigou em seu seio o germe de *novas* possibilidades de desenvolvimento. Sobre a “legalidade” no Antigo Testamento, ver também, por exemplo, Ritschl, *Die christliche Lehre von der Rechtfertigung und Versöhnung*, II, p. 265. — [Para os puritanos ingleses, os judeus de seu tempo eram representantes daquele capitalismo que eles próprios execravam, o capitalismo dos financiamentos de guerra,

das comendas de Estado, dos monopólios de Estado, dos projetos de especulação financeira e especulação imobiliária, de obras públicas dos príncipes. Na realidade, o contraste de modo geral pode ser formulado assim, sempre com as inevitáveis reservas: — o capitalismo judaico era: capitalismo-*pária* especulativo; o puritano: organização burguesa do trabalho.]

253. A *verdade* da Sagrada Escritura para Baxter deriva, em última instância, da “*wonderful difference of the godly and ungodly*” {maravilhosa diferença entre o pio e o ímpio}, da absoluta disparidade entre o “*renewed man*” {homem renovado} e os demais, e do cuidado obviamente especialíssimo de Deus pela salvação das almas dos seus (cuidado que também *pode* se expressar em forma de “*provas*”, naturalmente) (*Christ. Dir.*, I, p. 165, col. 2 marg.).

254. Basta ler como caracterização disso o jeito sinuoso com que o próprio Bunyan — em quem de resto nos acontece encontrar uma ou outra semelhança com a mentalidade da *Liberdade de um cristão* de Lutero (por exemplo em *On the Law and a Christian*, *W. of Pur. Div.*, p. 254 *infra*) — aborda a parábola do fariseu e do publicano (veja-se o sermão *The Pharisee and the Publican*, *op. cit.*, pp. 100ss.). Por que o fariseu é condenado? Na verdade ele não guarda os mandamentos de Deus, pois é claramente um *sectário* que só cuida de pormenores superficiais e cerimônias rituais (p. 107); mas antes de tudo porque ele se atribui méritos pessoais, e mesmo assim, “como fazem os quakers”, agradece a Deus por sua virtude (usando-Lhe pois o nome em vão), manipulando-a pecaminosamente em seu proveito (p. 126) e dessa forma negando implicitamente a *predes-tinação divina* (pp. 139ss.). Sua oração é, portanto, divinização da criatura, e nisto ela é um pecado. — Do outro lado, o publicano está interiormente regenerado, como atesta a sinceridade de sua profissão de fé, pois, conforme está dito numa versão puritana que atenua de forma característica o sentimento de pecado luterano: “*to a right and sincere conviction of sin there must be a conviction of the probability of mercy*” {“para uma convicção correta e sincera do pecado, deve haver uma convicção da *probabilidade* do perdão”} (209).

255. Reproduzido por exemplo nos *Constitutional Documents* de Gardiner. Essa luta contra a ascese [(hostil à autoridade)] pode ser comparada à perseguição comandada por Luís XIV contra Port-Royal e os jansenistas.

256. Nesse aspecto a postura de Calvino era no essencial mais moderada, ao menos no que dizia respeito às formas aristocráticas mais refinadas de gozo da vida. O único limite é a Bíblia: quem se atém a ela e mantém boa consciência não precisa suspeitar com receio de toda pulsão de gozo da vida. Os argumentos referentes a isso no capítulo x da *Institutio christiana* (por exemplo: *nec fugere ea quae possumus quae videntur oblectationi magis quam necessitatio inservire* {“nem podemos fugir daquelas coisas que parecem servir mais à diversão do que à necessidade”}) poderiam por si só ter arrombado a porta para uma práxis das

mais laxas. Aqui, ao lado de uma angústia crescente com relação à *certitudo salutis*, no caso dos epígonos também se fez valer um outro fator — que será abordado mais tarde [noutro lugar] — a saber: no campo da *ecclesia militans* foram os *pequeno-burgueses* que se fizeram portadores do desenvolvimento ético do calvinismo.

257. Th. Adams (*Works of the Pur. Div.*, p. 3), por exemplo, inicia um sermão sobre “*the three divine sisters*” (“A caridade, no entanto, é a maior das três”), lembrando que Páris também estendera o pomo a Afrodite!

258. Romances e coisas do gênero não devem ser lidos por serem *wastetimes* {passatempos} (Baxter, *Christ. Dir.*, I, p. 51, col. 2). — É conhecida a atrofia da lírica e da canção popular, e não só do drama, após o período elisabetano na Inglaterra. Nas artes plásticas, o puritanismo talvez não tenha achado grande coisa a reprimir. Mas o que surpreende mesmo é o declínio do talento musical, pelo visto admirável até então (já que o papel da Inglaterra na história da música não foi insignificante), dando lugar àquele nada absoluto que mais tarde e ainda hoje se faz notar nos povos anglo-saxões. Na América, salvo nas igrejas dos negros — e da parte daqueles cantores profissionais que agora as igrejas contratam como *attractions* (na Trinity Church, em Boston, por 8 mil dólares anuais em 1904) —, o que se ouve o mais das vezes a título de “canto coral” é uma gritaria insuportável para ouvidos alemães (fatos análogos são *em parte* observáveis também na Holanda).

259. [Assim também na Holanda, como dão testemunho as atas dos sínodos (ver as deliberações sobre a “árvore de maio” na coleção de Reitsma’schen, VI, 78, 139 etc.).]

260. Parece natural que a “*renaissance*” do Antigo Testamento” [e a inclinação pietista por certas formas de sensibilidade cristã hostis à beleza na arte, as quais em última instância são tributárias do Dêutero-Isaías e do Salmo 22(21)], devem ter contribuído para aumentar a possibilidade de que o *feio* se fizesse objeto de arte e que a rejeição puritana da divinização da criatura também desempenhasse o seu papel. Mas todo detalhe parece ainda incerto. Na Igreja romana, motivos os mais diversos (até mesmo demagógicos) ensejaram fenômenos aparentados na superfície, embora com resultado artístico totalmente distinto. Quem pára diante do *Saul e Davi* de Rembrandt [exposto no Mauritshuis] imediatamente acredita sentir o poderoso efeito da sensibilidade puritana. A brilhante análise que Carl Neumann faz em seu *Rembrandt* das influências culturais holandesas dá bem a medida do que no momento *se pode* saber dos eventuais impactos positivos e fecundos que o protestantismo ascético possa ter tido na esfera da arte.

261. Na Holanda, a penetração relativamente menor da ética calvinista na práxis vital e o enfraquecimento do espírito ascético já desde o início do século

xvii mas sobretudo sob o *stathouder* Frederico Henrique (os congregacionalistas ingleses foragidos em 1608 para a Holanda ficaram chocados com o descaso holandês pelo repouso dominical) e a parca potência expansiva do puritanismo holandês de modo geral deveram-se a causas múltiplas, impossíveis de esmiuçar aqui. Em parte deveram-se também à constituição política (uma confederação de cidades e províncias particularistas) e à escassa capacidade militar de resistência (cedo a guerra da Independência foi conduzida essencialmente com o *dinheiro* de Amsterdã e tropas mercenárias: os pregadores ingleses evocavam o exército holandês quando queriam ilustrar a confusão babélica das línguas). O envolvimento na luta religiosa foi assim transferido em boa parte a estrangeiros, e com isso a participação no *poder* político também ficou comprometida. O exército de Cromwell, ao contrário, sentia-se como um exército *de cidadãos*, se bem que em parte o recrutamento fosse compulsório. (Ainda mais característico é o fato de que *justamente esse* exército adotasse em seu programa a supressão do serviço militar *obrigatório*, pois só se devia combater *in gloriam Dei* por uma causa reconhecida como justa na consciência, mas jamais pelo capricho dos príncipes. A constituição do exército inglês, “imoral” segundo critérios tradicionais alemães, teve de início motivos *históricos* altamente “morais” e foi uma exigência de soldados invictos, que somente após a Restauração iriam se pôr a serviço dos interesses da Coroa.) Os *schutterijen* holandeses {milicianos civis}, que eram os portadores do calvinismo no período da Grande Guerra, meia geração depois do Sínodo de Dordrecht já são vistos nas pinturas de Hals em atitudes bem pouco “ascéticas”. Volta e meia surgiam protestos nos sínodos contra sua conduta de vida. O conceito holandês de “*Deftigheid*” {“bravura”, “majestade”} é um misto de “honradez” racional-burguesa e consciência estamental do patriciado. A distribuição classista dos lugares nos templos holandeses revela ainda hoje o caráter aristocrático dessa Igreja. [A continuidade da economia urbana entravava a indústria. Esta só progrediu graças aos refugiados e, portanto, sempre por avanços provisórios. Mas foi também influente na Holanda, em sentido bastante análogo ao de outras partes, a ascese intramundana do calvinismo e do pietismo (inclusive no sentido — a que logo faremos referência — de “coação ascética à poupança”, como prova a passagem de Groen van Prinsterer citada na nota 280). A falta quase absoluta de belas-letas na Holanda calvinista não é evidentemente nenhum acaso.] Sobre a Holanda, consultar, por exemplo, Busken-Huët, *Het land van Rembrandt* (também traduzido para o alemão por Ropp). [A significação da religiosidade holandesa como “coação ascética à poupança” ainda se faz ver com nitidez no século xviii, nos apontamentos de Albertus Haller, por exemplo. Sobre as peculiaridades do juízo estético holandês e seus motivos temáticos, ver as notas autobiográficas de Constantin Huyghens (escritas em 1629-31) em *Oud Holland*, 1891. (O trabalho já citado de Groen van Prinsterer, *La Hollande et*

l'influence de Calvin, 1864, nada oferece de decisivo para os *nostros* problemas.) — A colônia da Nova Holanda nos Estados Unidos era, socialmente falando, um domínio semifeudal de “patronos” — comerciantes que adiantavam capital — e, ao contrário do que ocorria na Nova Inglaterra, não era nada fácil convencer “gente simples” a emigrar para lá.]

262. [Lembremo-nos: as autoridades municipais puritanas de Stratford-on-Avon fecharam o teatro da cidade quando Shakespeare ainda era vivo (em Shakespeare, ódio e desprezo pelos puritanos não perdem a chance de se manifestar a cada passo de sua obra). Ainda em 1777 a cidade de Birmingham dene-gou autorização para a abertura de um teatro sob o pretexto de que iria fomentar o “ócio”, sendo portanto prejudicial ao comércio (Ashley, *infra*, nota 289, *op. cit.*, pp. 7-8).]

263. Aqui também, mais uma vez, o decisivo é que para o puritano há *somente* a alternativa ou-ou: ou vontade de Deus ou vaidade humana. Eis por que a seus olhos não podiam existir os “*adiaphora*” {indiferentes}. Outra era a posição de Calvino, conforme já dissemos: aquilo que se come, que se veste etc. é indiferente, contanto que o resultado não seja a escravidão da alma ao poder da cobiça. A *liberdade* em relação ao “mundo” — tal como entre os jesuítas — deve exprimir-se em indiferença, ou, nas palavras de Calvino: no uso indiferente e não concupiscente dos bens que a terra oferece (pp. 409ss. da edição original da *Institutio Christianae Relig.*), uma atitude que em seus resultados é manifestamente mais próxima do luteranismo do que jamais o foi o precisismo de seus epígonos.

264. O comportamento dos quakers nesse aspecto é bem conhecido. Mas já no início do século xvii a congregação dos exilados em Amsterdã ergueu durante uma década os mais clamorosos protestos por causa dos chapéus e vestidos de última moda da mulher de um pastor (descrito com graça no *Congregationalism of the last 300 years* de Dexter). — Já Sanford (*op. cit.*) observou que o “penteado” masculino de hoje corresponde ao dos ridicularizadíssimos “*roundheads*” {“cabeças redondas”}, e que o *traje* masculino dos puritanos, não menos ridicularizado, é na essência análogo ao de hoje, ao menos quanto ao *princípio* subjacente a ele.

265. A esse respeito ver novamente a obra já citada de Veblen, *The Theory of Business Enterprise*.

266. Tornaremos várias vezes a esse ponto de vista. A partir dele explicam-se afirmações como esta: “*Every penny which is paid upon yourselves and children and friends must be done as by God's own appointment and to serve and please him. Watch narrowly, or else that thievish carnal self will leave God nothing*” {“Cada centavo pago a vós mesmos, a vossos filhos e a vossos amigos deve sê-lo por incumbência de Deus, visando a servi-lo e a agradá-lo. Todo cuidado é pouco, ou aque-

le eu carnal, gatuno, nada deixará para Deus”} (Baxter, *op. cit.*, I, p. 108, *infra* à direita). O decisivo é isto: o que é empregado para fins *peçoais* é *subtraído* ao serviço da glória de Deus.

267. Com razão costuma-se lembrar (assim faz Dowden, *op. cit.*) que Cromwell salvou da destruição quadros de Rafael e o *Triunfo de César* de Mantegna, que Carlos II pretendia vender. A sociedade do período da Restauração era também, como se sabe, totalmente indiferente ou francamente hostil à literatura nacional inglesa. Nas cortes a influência de Versalhes era profusamente todo-poderosa. — Analisar na minúcia a recusa dos prazeres espontâneos da vida cotidiana em sua influência sobre o espírito dos tipos humanos mais excelsos do puritanismo e de todos quanto passaram por sua escola é uma tarefa que de todo modo não poderia ser realizada nos horizontes deste esboço. Washington Irving (*Bracebridge Hall*) lança mão da terminologia inglesa usual para falar dessa influência: “*it* (a liberdade política, diz ele — o puritanismo, dizemos) *evinces less play of the fancy, but more power of imagination*” {“demonstra menos lance de fantasia e mais poder de imaginação”}. Basta pensar na posição ocupada pelos *escoceses* na ciência, na literatura, nas invenções técnicas e também na vida de negócios da Inglaterra para sentir que essa observação, formulada de modo um tanto estreito, acha-se entretanto bem próxima da verdade. — Não trataremos [aqui] de sua significação para o desenvolvimento da técnica e das ciências empíricas. Essa relação aflora por si mesma e a todo momento na vida cotidiana: para os quakers, por exemplo, as “*recreations*” permitidas (segundo o relato de Barclay) são: visita aos amigos, leitura de obras históricas, *experimentos matemáticos e físicos*, jardinagem, discussão dos fatos do mundo comercial e demais acontecimentos etc. A razão disso foi discutida antes.

268. Já analisado admiravelmente no *Rembrandt* de Carl Neumann, que de resto cabe confrontar no geral com as observações acima.

269. Assim Baxter na passagem supracitada (I, p. 108, *infra*).

270. Ver por exemplo a conhecida descrição do Coronel Hutchinson (citada com frequência por Sanford, *op. cit.*, p. 57) na biografia escrita pela viúva. Depois de descrever todas as suas virtudes cavalheirescas e sua natureza dada à alegria de viver, lê-se: “*He was wonderfully neat, cleanly and genteel in his habit, and had a very good fancy in it; but he left off very early the wearing of anything that was costly (...)*” {“Ele era de uma elegância maravilhosa, asseado e gentil em seus trajes, e fazia gosto em ser assim; mas muito cedo deixou de vestir o que quer que custasse caro (...)”} — Bastante análogo é o ideal da puritana de mente cosmopolita e maneiras refinadas, mesquinha apenas no tocante a duas coisas: 1) tempo e 2) despesas com “pompa” e diversão. Foi o que disse Baxter na oração fúnebre a Mary Hammer (*Works of the Pur. Div.*, p. 533).

271. Dentre *muitos* outros exemplos, lembro-me em especial de um indus-

trial de extraordinário sucesso em sua vida de negócios e muito endinheirado na velhice que, acometido de insistentes achaques estomacais e tendo o médico lhe receitado saborear todos os dias algumas ostras, só com extrema relutância moveu-se a fazê-lo. Fundos consideráveis que ele em vida destinara a instituições com fins beneficentes e sua reconhecida “mão aberta” revelavam, por outro lado, que aquele episódio não tinha a ver com “avareza”, era *pura e exclusivamente* resquício daquela sensibilidade “ascética” que vê com reticências morais a *fruição* da fortuna pessoal.

272. A *separação* entre oficina, escritório ou “negócio” de modo geral e a esfera domiciliar privada, entre o capital da firma e a fortuna pessoal — noutras palavras, entre a razão social e o nome da pessoa física — isso juntamente com a tendência a transformar a “empresa”, o patrimônio posto em sociedade, num *corpus mysticum*: tudo isso vai na mesma direção. Ver a respeito meu ensaio *Para a história das sociedades comerciais na Idade Média*.

273. Em seu *Kapitalismus* (1ª ed.), Sombart já chamara a atenção para esse fenômeno característico. Resta entretanto notar que o mesmo [isto é, a acumulação de fortunas] procede de duas fontes psicológicas bem diversas. Uma delas lança raízes na Antiguidade mais remota e manifesta-se em fundações, bens de família, fideicomissos etc. de modo tão mais puro e nítido do que na ambição análoga de morrer carregado de bens materiais e, principalmente, assegurar a continuidade do “negócio”, mesmo que em prejuízo dos interesses pessoais da maioria dos filhos herdeiros. Em casos *como esses*, além do desejo de perpetuar-se a si mesmo através da própria criação numa vida ideal após a morte, está em jogo a preservação do *splendor familiae* {o brilho da família}, e portanto, a satisfação de uma vaidade que visa por assim dizer prolongar a personalidade do fundador — trata-se de fins egocêntricos, em suma. Não é desse feito aquele motivo “burguês” com que estamos às voltas; aqui, o princípio ascético que reza: “deves renunciar, renunciar deves” é transposto nesta outra fórmula, capitalista e positiva: “deves lucrar, lucrar deves”, que em sua irracionalidade desponta pura e simplesmente feito imperativo categórico. Só a glória de Deus e o dever pessoal, não a vaidade pessoal, constituem para os puritanos motivo, *hoje* porém: *somente* o dever a cumprir com a “profissão”. Quem se diverte em esclarecer uma idéia seguindo-a até suas últimas conseqüências, lembre-se daquela teoria de certos milionários americanos segundo a qual *não* se deve deixar para os filhos os milhões adquiridos só para não privá-los do benefício moral que só a obrigação de trabalhar e lucrar por sua própria conta e risco pode dar: *hoje*, evidentemente, isso não passa de uma bolha de sabão “teórica”.

274. *Eis aí* — nunca é demais salientar — o motivo religioso decisivo em última instância (lado a lado com os pontos de vista puramente ascéticos da mortificação da carne), como se pode ver bem nítido entre os quakers.

275. Esta Baxter rejeita por motivos bem semelhantes aos dos jesuítas: é preciso dar ao corpo o que ele precisa, sob pena de virar seu escravo (*Saints' Everlasting Rest*, p. 12).

276. Esse ideal já se faz claramente presente em particular no quakerismo, e isso desde a primeira época de seu desenvolvimento, como mostrou em pontos importantes Weingarten nas *Englischen Revolutionskirchen*. O que também é ilustrado com a máxima clareza nas circunstanciadas discussões de Barclay, *op. cit.*, pp. 519ss, 533. É para evitar: 1) a vaidade da criatura, e portanto toda ostentação, penduricalhos e o uso de coisas destituídas de *fim prático* ou estimadas só por sua raridade (por vaidade, portanto); 2) o uso inconsiderado das posses, como o gasto *desmedido* em necessidades que são menores em relação às necessidades vitais e aos cuidados com o futuro: o quaker era, por assim dizer, a “lei de utilidade marginal” ambulante. É absolutamente lícito o *moderate use of the creature* {uso moderado das criaturas}, mas cabia dar valor, *nomeadamente*, à qualidade e solidez dos tecidos etc., contanto que isso não induzisse a vaidade, “*vanity*”. [Sobre todos esses aspectos, ver *Morgenblatt für gebildete Leser*, 1846, n.º 216ss. (Sobre o conforto e a solidez dos tecidos entre os quakers, ver particularmente as *Vorlesungen* de Schneckenburger, pp. 96ss.)]

277. Já dissemos antes que ainda vamos tratar da questão do condicionamento de classe dos movimentos religiosos [mas não aqui (a propósito, ver meus ensaios sobre a “Ética econômica das religiões mundiais”)]. Mas para se dar conta de que um Baxter, por exemplo, de quem este estudo se vale profusamente, não enxergava pelas lentes da “burguesia” de seu tempo, basta ter presente que na lista que ele faz das profissões de que Deus se agrada, depois das profissões escolarizadas aparece em primeiro lugar o *husbandman* {o agricultor}, e logo depois *mariners, clothiers, booksellers, tailors* etc. {pescadores, vendedores de roupa, livreiros, alfaiates etc.}, numa enorme barafunda. Os próprios *mariners* aí mencionados (de forma bastante característica) são talvez pensados ou como pescadores ou como marinheiros. — Outra é a posição de várias sentenças do Talmude. Ver por exemplo *in Wunsche, Babyl. Talmud*, II, 1, pp. 20, 21, as sentenças do rabino Eleazar (que com certeza eram contestadas por outros), todas no seguinte sentido: comércio é melhor que agricultura. (Como meio termo, ver no Talmude II, 2, o que se aconselha como investimento de capital: 1/3 em terras, 1/3 em gêneros, 1/3 em dinheiro vivo.) — Para aqueles cuja consciência causal não sossega sem uma interpretação econômica (“materialista”, como infelizmente ainda se diz), cumpre-me registrar que: considero muito significativo o influxo do desenvolvimento econômico sobre o destino das configurações religiosas de idéias e mais tarde tentarei mostrar como, no caso em tela, se desdobraram os processos de adaptação e as relações recíprocas entre os dois termos. Resta que esses conteúdos [religiosos] de pensamento *não* se deixam simplesmente *deduzir* “economi-

amente”; eles próprios — e não há nada que possamos fazer contra isso — são *de sua parte* o mais poderoso elemento plástico do “caráter de um povo” e portam em si [puramente em si, sua legalidade própria e] a potência de se imporem por si mesmos. E ainda por cima, na medida em que couber levar em conta fatores extra-religiosos, as diferenças mais *relevantes* — entre luteranismo e calvinismo — foram determinadas predominantemente por fatores *políticos*.

278. É nisso que pensa Eduard Bernstein quando diz no seu já citado ensaio (pp. 681 e 625): “A ascese é uma virtude burguesa”. Seus argumentos *foram os primeiros* a sugerir essas importantes conexões. Mas o nexó é bem mais amplo do que ele supõe. Pois o decisivo não era a simples acumulação de capital, mas a racionalização ascética da vida profissional como um todo. — [Quanto às colônias na América, Doyle deu nitidez ao contraste entre as condições do Sul e as do Norte ao assinalar que no Norte puritano sempre havia capital necessitado de aplicação: por causa da “coação ascética à poupança”.]

279. Doyle, *The English in America*, vol. II, cap. 1. A existência de empresas siderúrgicas (1643) e de tecelagem (1659) voltadas para o mercado (ao lado do grande florescimento dos ofícios artesanais) na Nova Inglaterra durante a primeira geração após a fundação da colônia é, do ponto de vista puramente econômico, um anacronismo e oferece um contraste marcante, tanto com a situação do Sul como também com Rhode Island, uma ilha não calvinista mas que reconhecia a liberdade de consciência, onde, apesar do excelente porto, ainda em 1686 o relatório do *Governor* e do *Council* dizia: “*The great obstruction concerning trade is the want of merchants and men of considerable Estates amongst us*” {“O grande empecilho aos negócios é a falta entre nós de mercadores e de homens de posições sociais respeitadas”} (Arnold, *History of the State of R. I.*, p. 490). Com efeito, não cabe duvidar de que aí também desempenhava seu papel a coação a investir sempre de novo o capital poupado graças à restrição puritana do consumo. Acrescente-se a ela o papel da disciplina eclesiástica, que não discutiremos ainda.

280. O relato de Busken-Huët (*op. cit.*, vol. II, caps. 3 e 4) mostra, contudo, que esses círculos diminuíram rapidamente nos Países Baixos. [Entretanto Groen Van Prinsterer, falando a respeito da época *posterior* à Paz de Vestfália, escreve: “*De Nederlanders verkoopen veel en verbruiken wenig*” {Os neerlandeses vendem muito e gastam pouco.}]

281. Para o caso da Inglaterra, Ranke (*Englische Geschichte*, IV, p. 197) cita por exemplo a petição de um aristocrata *royalist* após a entrada de Carlos II em Londres, recomendando a proibição legal de adquirir propriedade fundiária com capital burguês, o qual assim ficaria obrigado a se canalizar para o comércio. — Na Holanda, o estamento dos “regentes” distinguia-se do patriciado burguês das cidades enquanto “estamento” *por meio da aquisição* de antigos bens senhoriais [ver a respeito as queixas de 1652 citadas por Fruin em *Tien jaren uit*

den tachtigjarigen oorlog: os regentes tinham deixado de ser comerciantes e se tornado rentistas)). Esses círculos, é bem verdade, nunca foram calvinistas internalizados. E a célebre mania de nobreza e de títulos que tomou conta de amplos círculos da burguesia holandesa na segunda metade do século XVII está a mostrar por si só que, pelo menos *para esse* período, é só com cautela que se pode aceitar a oposição entre a situação inglesa e a holandesa. A supremacia da grana [herdada] quebrou aqui o espírito ascético.

282. Foi após a compra maciça das propriedades fundiárias inglesas pelos capitais burgueses que teve início a grande época da agricultura inglesa.

283. [Ainda no presente século os *landlords* anglicanos não raro se negam a aceitar não-conformistas como arrendatários. (Atualmente os dois partidos religiosos quase se equiparam em força numérica; antes os não-conformistas estavam sempre em minoria.)]

284. [Com razão nota H. Levy em recente artigo (*Archiv für Sozialwiss.*, 46, pp. 605ss.) que, a julgar pela “disposição de caráter” do povo inglês que pode ser depreendida de inúmeros traços específicos, ele era *menos* predisposto a adotar um *ethos* ascético e virtudes burguesas do que outros povos: um prazer de viver tosco e abrutalhado era (e é) um dos traços fundamentais do seu ser. A potência da ascese puritana na época de dominação do puritanismo revela-se precisamente no grau espantoso com que tal traço de caráter se achava *temperado* em seus adeptos.]

285. [Algo com que topamos a cada passo na exposição de Doyle. Na tomada de posição dos puritanos sempre foi decisiva a influência do motivo religioso (nem sempre, claro, o *único* motivo decisivo). A colônia de Massachusetts (sob a direção de Winthrop) estava propensa a admitir a imigração de *gentlemen* para lá, ou mesmo de uma câmara alta com nobreza hereditária, *contanto que os gentlemen* aderissem à Igreja. Para preservar a disciplina *eclesiástica*, foi mantida uma imigração *confinada*. (A colonização de New Hampshire e Maine foi obra de grandes comerciantes anglicanos que lá estabeleceram grandes criações de gado. Ali a coesão social foi bem menor.) Já em 1632 surgiam queixas criticando a forte “cobiça de lucro” dos habitantes da Nova Inglaterra (ver por exemplo a *Economic and Social History of New England*, I, p. 125, de Weeden.)]

286. [Petty (*op. cit.*) já insistia nesse aspecto, e todas as fontes sem exceção falam dos *sectários* puritanos (batistas, quakers, menonitas) como de uma camada social composta ao mesmo tempo de gente muito pobre, desprovida de meios, e de *pequenos* capitalistas, e os contrastam seja com a aristocracia dos grandes comerciantes seja com os aventureiros da finança. Mas foi justamente da camada dos *pequenos* capitalistas, e *não* das mãos dos grandes financistas (monopolistas, fornecedores do Estado, credores do erário, empresários coloniais, *promoters* etc.), que se originou aquilo que doravante passaria a ser *característico* do

Ocidente: a organização burguesa do trabalho industrial operada pela economia privada. (Ver por exemplo Unwin, *Industrial Organization in the 16th and 17th Centuries*, Londres, 1914, pp. 196ss.) Que esse contraste já fosse velho conhecido dos próprios contemporâneos, cf. Parker, *Discourse Concerning Puritans*, 1641, onde igualmente se insiste no contraste com os *promoters* e cortesãos.]

287. Sobre a maneira como isso se manifestou na política da Pensilvânia no século XVIII, sobretudo durante a guerra da Independência, cf. Sharpless, *A Quaker Experiment in Government*, Filadélfia, 1902.

[288. Citada por Southey, *Life of Wesley*, cap. XXIX. Devo essa referência — eu não a conhecia — a uma carta do prof. Ashley (1913). Ernst Troeltsch (a quem a comuniquei com esse propósito) já teve oportunidade de citá-la.] [N.E.: A presente tradução se fez do inglês, a partir da reprodução que Talcott Parsons nos oferece dessa passagem em sua célebre tradução da edição de 1920 deste estudo de Weber: *The Protestant Ethic and the Spirit of Capitalism*, cap. V, nota 95, p. 280 (HarperCollins Academic, 1930). Parsons reproduz essa citação a partir da 2ª edição americana da obra de Southey sobre a vida de Wesley, p. 308.]

289. [A leitura dessa passagem se recomenda a todos aqueles que hoje pretendem estar mais bem informados nesse assunto e conhecê-lo melhor do que os líderes e contemporâneos dos *próprios* movimentos, os quais, como se vê, sabiam muito bem dos riscos que corriam naquilo que faziam. É inadmissível contestar assim, de forma tão leviana como infelizmente anda ocorrendo com alguns dos meus críticos, fatos francamente incontestáveis e que ninguém até agora contestou, cujas forças motrizes internas eu me limitei a investigar um pouco mais. Ninguém no século XVII pôs em dúvida essas conexões (cf. ainda Manley, *Usury of 6% examined*, 1669, p. 137). Além dos escritores modernos já citados, poetas como Heine e Keats trataram-nas como auto-evidentes, do mesmo modo que representantes da ciência como Macaulay, Cunningham e Rogers ou escritores como Mathew Arnold. Da literatura mais recente, ver Ashley, *Birmingham Industry and Commerce* (1913), que tempos atrás me manifestou por carta sua plena concordância. Sobre o problema como um todo, ver o artigo recente de H. Levy referido na nota 284.]

290. [Que exatamente as mesmas conexões já fossem auto-evidentes aos puritanos da época clássica, talvez nada o prove de maneira mais clara do que o fato de *Mr. Money-Love*, um personagem de Bunyan, argumentar assim: “É lícito a um homem tornar-se religioso *para se tornar rico*, por exemplo para multiplicar o número de fregueses”, já que *a razão pela qual* alguém se torna religioso é indiferente (p. 114 da edição de Tauschnitz).]

291. Defoe era um fervoroso não-conformista.

292. Também Spener considera, é verdade, que a profissão de comerciante está repleta de tentações e ciladas, mas esclarece quando interpelado: “Agrada-

me ver que, no tocante à atividade comercial propriamente dita, meu caro amigo não conhece escrúpulos, mas a reconhece como ela de fato é: um modo de vida com o qual muito se serve ao gênero humano e no qual, portanto, se pratica o amor segundo a vontade de Deus” (*Theologische Bedenken*, op. cit., pp. 426 ss., 429, 432 ss.). Para justificar isso ainda mais, em diversas outras passagens Spener vai recorrer a argumentos mercantilistas. Se de vez em quando Spener, bem ao modo luterano, designa a ânsia de enriquecer nos termos de 1 Tim 6, 8-9 e do Eclesiástico — ver acima! — como a principal cilada da qual devemos nos livrar impreterivelmente e adota a “posição pró-alimentação” (*Theologische Bedenken*, vol. III, p. 435 *supra*), por outro lado ele torna a mitigar essa postura, citando os membros da seita que levavam vida próspera e no entanto piedosa (p. 175, A.4). Se a riqueza é efeito do trabalho profissional assíduo, ela não é reprovável. Devido à embocadura luterana, sua posição é menos coerente que a de Baxter.

293. Baxter, op. cit., II, p. 16, adverte contra empregar *heavy, flegmatik, sluggish, fleshy, slothful persons* {pessoas pesadas, fleugmáticas, apáticas, roliças, preguiçosas} como servidores e aconselha que se prefiram “*godly*” servants {servidores pios}, não só porque “*ungodly*” servants {servidores ímpios} seriam meros *eye-servants*, mas antes de tudo porque “*a truly godly servant will do all your service in obedience to God, as if God himself had bid him do it*” {um servidor verdadeiramente pio fará todo o serviço em obediência a Deus, como se o próprio Deus lhe houvesse mandado fazer}. Outros, ao contrário, são propensos a “*to make no great matter of conscience of it*” {não fazer disso um problema de consciência}. Inversamente, no trabalhador a marca de santidade não é a confissão externa da religião, mas “*the conscience to do their duty*” {a consciência de cumprir com o seu dever}. Como se vê, o interesse de Deus e o do empregador confundem-se aqui de forma suspeita; Spener (*Theologische Bedenken*, III, p. 272), que de resto exorta com insistência a reservar *tempo* para pensar em Deus, pressupõe como evidente que os trabalhadores têm de se dar por satisfeitos com o mínimo de tempo livre (mesmo aos domingos). — Com razão escritores ingleses chamaram os imigrantes protestantes de “pioneiros da aprendizagem do trabalho”. Ver também as referências em H. Levy, *Die Grundlagen des ökonomischen Liberalismus in der Geschichte der englischen Volkswirtschaft*, p. 53.

294. A analogia entre a predestinação só de alguns, “injusta” segundo os parâmetros humanos, e a distribuição de bens igualmente injusta, mas não menos querida por Deus — analogia afinal bastante óbvia —, encontra-se por exemplo em Hoornbeck, op. cit., vol. I, p. 153. Além disso, a pobreza — assim em Baxter, op. cit., I, p. 380 — é muitas vezes sintoma do pecado da preguiça.

295. Deus — é o que imagina também Th. Adams (*Works of the Pur. Div.*, p. 158) — permite que tantos permaneçam pobres porque supostamente não sabe-

riam estar à altura das tentações que a riqueza traz. A riqueza, afinal de contas, com demasiada freqüência exorciza a religião do coração dos homens.

296. [Ver acima nota 239 e o trabalho de H. Levy nela citado. O mesmo é salientado por todas as descrições (por exemplo o trabalho de Manley sobre os huguenotes).]

297. Algo semelhante existia também na Inglaterra. Disso faz parte aquele pietismo que, tomando o *Serious Call* (1728) de Law como ponto de partida, pregava a *pobreza*, a castidade e — na origem — também o isolamento do mundo.

298. A atividade de Baxter em Kidderminster, uma congregação em estado de absoluta depravação quando de sua chegada, por ter alcançado êxito sem paralelo na história da cura de almas, constitui exemplo típico de *como* a ascese educava as massas para o trabalho — em termos marxistas: para a produção de “mais-valia” — e *assim tornou possível* sua valorização na relação de trabalho capitalista (indústria em domicílio, tecelagem). Tal é a relação de causalidade em termos bem gerais. — Da perspectiva de Baxter, a inserção de seus pupilos nas engrenagens do capitalismo estava a serviço de seus interesses ético-religiosos. Da perspectiva do desenvolvimento do capitalismo, estes últimos é que se puseram a serviço do desenvolvimento do “espírito” capitalista.

299. E mais: pode-se duvidar, afinal, de que fosse tão forte como fator psicológico a propalada “alegria” do artesão medieval com “a sua criação”. Não há dúvida de que sempre houve algo assim. Mas, em todo caso, a ascese *despiu* o trabalho do atrativo deste mundo terreno — hoje aniquilado para sempre pelo capitalismo — e dirigiu-o para o Outro Mundo. O trabalho profissional *como tal* é querido por Deus. A impessoalidade do trabalho nos dias de hoje: essa sua desagregada falta de sentido do ponto de vista do indivíduo é aqui transfigurada religiosamente, ainda. O capitalismo na época de seu surgimento precisava de trabalhadores que por dever de *consciência* se pusessem à disposição da exploração econômica. [Hoje está bem assentado e é capaz de impingir a vontade de trabalhar sem oferecer prêmios do Outro Mundo.]

300. [Sobre esses contrastes e desdobramentos ver o livro já citado de H. Levy. Característica da Inglaterra, a atitude da opinião pública visceralmente hostil a todo monopólio surgiu historicamente de uma junção, no século XVII, da luta *política* pelo poder contra a Coroa — o Longo Parlamento excluiu de seus quadros os monopolistas — com os motivos éticos do puritanismo e com os interesses econômicos do capitalismo burguês pequeno e médio contra os magnatas das finanças. A par da supressão de sisas, direitos aduaneiros, impostos indiretos, e da implantação de uma taxa única sobre os *estates*, a *Declaration of the Army* de 2 de agosto de 1652 e a Petição dos *levellers* de 28 de janeiro de 1653 exigiam antes de tudo *free trade*, isto é, a supressão de todas as barreiras monopolistas ao comér-

cio interno e exterior acusadas de violarem os Direitos do Homem. Algo similar já se dera no “Grande Protesto”.]

301. [Ver a respeito H. Levy, *Die Grundlagen des ökonomischen Liberalismus in der Geschichte der englischen Volkswirtschaft*, pp. 51ss.]

302. Que os outros componentes que aqui ainda não foram reconduzidos à sua raiz religiosa sejam de origem puritana, sobretudo a máxima *honesty is the best policy* {a honestidade é a melhor política} (ver a discussão de Franklin sobre o crédito), é um tema que pertence a um contexto algo diverso. [(Ver a respeito meu ensaio sobre “As seitas protestantes e o espírito do capitalismo.”) Aqui me limito a reproduzir a seguinte observação de J. A. Rowntree (*Quakerism, Past and Present*, pp. 95-6) para a qual Eduard Bernstein me chamou a atenção: “Is it merely a coincidence, or is it a consequence, that the lofty profession of spirituality made by the Friends has gone hand in hand with shrewdness and tact in the transaction of mundane affairs? Real piety favours the success of a trader by insuring his integrity, and fostering habits of prudence and forethought: important items in obtaining that standing and credit in the commercial world, which are requisite for the steady accumulation of wealth” {“É mera coincidência, ou será talvez uma consequência, o fato de que a elevada profissão da espiritualidade feita pelos Amigos tenha caminhado de mãos dadas com a sagacidade e o tato no trato dos negócios mundanos? A verdadeira piedade favorece o sucesso do comerciante garantindo-lhe a integridade e fomentando hábitos de prudência e de previdência — itens importantes para obter aquela reputação e aquele crédito no mundo do comércio que são requisitos para a acumulação estável de riquezas”}. (Ver de novo o ensaio sobre “As seitas protestantes...”). “Honesto como um huguenote” era, no século XVII, uma locução tão proverbial como a retidão dos holandeses, que Sir W. Temple tanto admirava, e — um século mais tarde — a dos ingleses, comparados aos continentais que não haviam frequentado essa escola de ética.]

303. Bem analisado no *Goethe* de Bielschowsky, vol. II, cap. XVIII. — A propósito do desenvolvimento do “cosmos” científico, Windelband, por exemplo, expressou idéia aparentada na conclusão de seu *Blütezeit der deutschen Philosophie* (vol. II da *Geschichte der neueren Philosophie*).

304. *Saints' Everlasting Rest*, cap. XII.

305. “Mas com seus 75 mil dólares por ano o velho não podia se aposentar? — Não! ainda precisa alargar a fachada do armazém em quatrocentos pés. — Por quê? — *That beats everything*, diz ele. De noite, quando a mulher e as filhas fazem a leitura comum, ele almeja ir o quanto antes para a cama; no domingo, consulta o relógio a cada cinco minutos para ver se o dia de descanso acaba logo: que vida mais perdida!” — é desse modo que o genro (imigrado [da Alemanha]) do principal cerealista de uma cidade de Ohio resumia a impressão que tinha do sogro: um juízo que o “velho” por sua vez teria sem dúvida considerado total-

mente incompreensível e lhe teria parecido um sintoma da falta de energia dos alemães.

306. [Por si só essa observação (reproduzida agora sem alterações) teria podido mostrar a Brentano (*op. cit.*) que jamais duvidei da significação autônoma do racionalismo humanista. Recentemente nos *Abhandlungen der Münchener Akademie der Wissenschaften*, 1919, Borinski tornou a sublinhar com energia que o humanismo não era puro “racionalismo”.]

307. [O discurso acadêmico de von Below, *Die Ursachen der Reformation* (Freiburg, 1916), não se ocupa desse problema, mas do problema da Reforma em geral, principalmente de Lutero. A respeito do tema aqui tratado, sobretudo as controvérsias que se prendem a este estudo, resta indicar finalmente o escrito de von Hermelink, *Reformation und Gegenreformation*, que entretanto se dedica em primeiro lugar a outros problemas.]

308. Pois o presente esboço levou em consideração apenas as relações nas quais é realmente indubitável um influxo de conteúdos de consciência religiosos sobre a vida cultural “material”. Fácil teria sido proceder a uma “construção” formal que deduzisse logicamente do racionalismo protestante *tudo* o que é “característico” da cultura moderna. Mas coisa desse gênero é melhor que se deixe àquele tipo de diletantes que crêem na “unitariedade” da “psique social” e em sua redutibilidade a uma fórmula. — Limitamo-nos a notar que o período do desenvolvimento capitalista que antecede este que é estudado aqui foi condicionado em seu todo por influências cristãs, é claro, tanto as que o entravaram quanto as que o fomentaram. De que espécie eram elas, isso lá são coisas para um outro capítulo. Aliás, nada garante que este ou aquele aspecto dos problemas mais amplos esboçados anteriormente possa vir a ser discutido no âmbito desta revista, tendo em vista a missão circunscrita a que ela se propõe. Também não sou muito afeito a escrever livros mais grossos, desses que precisam se apoiar fartamente em trabalhos alheios (teológicos e históricos), como seria o caso aqui. [(Deixo inalteradas essas frases.) — Quanto à tensão entre ideal de vida e realidade no período do “primeiro capitalismo” anterior à Reforma, ver Strieder, *Studien zur Geschichte der kapitalistischen Organisationsformen*, 1914, livro II (que contradiz a já citada obra de Keller utilizada por Sombart).]

309. [Essa frase e as observações e notas que imediatamente a precedem bem que bastavam, acho eu, para evitar todo e qualquer mal-entendido sobre aquilo que eu queria realizar no presente ensaio, e não vejo motivo nenhum para acrescentar coisa alguma. Em vez de lhe dar seguimento imediato no sentido do programa acima exposto, como era minha intenção inicial, em parte por razões acidentais, notadamente por conta da publicação das *Soziallehren der christlichen Kirchen* de E. Troeltsch (que liqüidou muitas questões que ainda me tocava discutir e o fez de uma forma que eu, não sendo teólogo, não teria sido capaz de

fazer), mas em parte também para tirar de seu isolamento as considerações do presente ensaio e imbricá-las na totalidade do desenvolvimento cultural, decidi em tempo oportuno assentar primeiramente os resultados dos estudos comparativos sobre as conexões histórico-*universais* entre religião e sociedade. São eles que vêm a seguir {isto é, nos três volumes dos Ensaio Reunidos de Sociologia da Religião / *Gesammelte Aufsätze zur Religionssoziologie (GARS)*}, precedidos ainda de um curto ensaio de ocasião ["As seitas protestantes e o espírito do capitalismo"], cujo objetivo é esclarecer o conceito acima utilizado de "seita" e, ao mesmo tempo, ilustrar a importância da concepção puritana de *Igreja* para o espírito capitalista dos tempos modernos.]

Glossário

ab-reação Neologismo cunhado por Breuer e Freud em alemão (*Abreagiren*) para designar a intensa descarga emocional pela qual um indivíduo, no decorrer do processo psicanalítico, se liberta da tensão afetiva que acompanha a lembrança de um acontecimento traumático até então recalçado. O termo aparece na escrita de Freud já nos *Estudos sobre a histeria*, de 1895. Traduzido em inglês como *abreaction*, seu uso se generaliza nos círculos da psicologia clínica a partir de 1912. É só na segunda versão de *A ética protestante*, de 1920, que Weber vai fazer uso deste termo técnico da psicanálise: insere-o duas vezes no contexto da exposição em que entram em linha de consideração os efeitos liberadores da *confissão individual dos pecados, prática da Igreja católica que os reformadores protestantes ou destituíram do status de sacramento ou suprimiram totalmente.

acosmismo Negação da importância do mundo, ou até mesmo de sua realidade, por oposição à única coisa que importa, a saber, a união mística com a divindade. Forma de desvalorização do mundo terreno própria dos místicos em sua entrega amorosa total, por isso mesmo chamada "acósmica", isto é, uma entrega altruística indiscriminada e sem objeto fixo: a entrega pela entrega, o amor do amor, o amor pelo simples "amar o amor".

adiáphoron Em grego, designa a categoria lógica do que é 'indiferente'.

afinidades eletivas Em alemão *Wahlverwandtschaften*. Originária das ciências naturais, mais especificamente da química do século XVIII, a expressão em latim — *attractio electiva* — passou a circular em 1782 com a publicação