

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



COMPANHIA DAS LETRAS

Companhia Das Letras
EXEMPLAR DO PROFESSOR

A ÉTICA PROTESTANTE E O “ESPÍRITO” DO CAPITALISMO[*]

[*][Estudo publicado primeiramente no periódico *Archiv für Sozialwissenschaft und Sozialpolitik* (J. C. B. Mohr, Tübingen), vols. xx e xxx (1904 e 1905). Da extensa literatura a respeito, destaco apenas as críticas mais pormenorizadas: F. Rachfahl, “Kalvinismus und Kapitalismus”, *Internationale Wochenschrift für Wissenschaft, Kunst und Technik* n° 39-43 (1909). Ver a propósito meu artigo: “Antikritisches zum ‘Geist’ des Kapitalismus”, *Archiv*, vol. xxx (1910), a réplica de Rachfahl, “Nochmals Kalvinismus und Kapitalismus”, *Internationale Wochenschrift für Wissenschaft, Kunst und Technik*, n° 22-25 (1910) e minha contra-réplica, “Antikritisches Schlusswort”, *Archiv*, vol. xxxi (1910). (Brentano, na crítica que logo mais será citada, parece não ter conhecimento dessas últimas exposições, pois não as cita). Não incluí nesta edição {de 1920} nada da polémica inevitavelmente estéril com Rachfahl — de resto um estudioso a quem muito estimo —, o

qual havia enveredado por um terreno que de fato não dominava; limitei-me apenas a aduzir (pouquíssimas) citações suplementares de minha anticrítica e inseri novas proposições ou notas de rodapé, procurando excluir, para o futuro, qualquer mal-entendido imaginável. — Ver ainda: W. Sombart em seu livro *Der Bourgeois* (Munique e Leipzig, 1913), ao qual retornarei mais adiante nas notas de rodapé. Por fim: Lujo Brentano, na segunda parte do anexo ao discurso pronunciado na Academia de Ciências de Munique (1913), *Die Anfänge des modernen Kapitalismus* (publicado em separata e ampliado com anexos, Munique, 1916). Também a essa crítica terei oportunidade de me referir mais adiante em notas específicas. — A todo aquele que (contra minha expectativa) se interessar, deixo a tarefa de cotejar as duas versões para se convencer de que: não suprimi, alterei, atenuei *uma única frase sequer* do meu ensaio que contivesse qualquer afirmação essencial no conteúdo, nem acrescentei argumentos que no conteúdo *divergissem* da primeira versão. Não havia motivo algum para fazê-lo, e a seqüência da leitura obrigará os que ainda duvidam a finalmente se convencerem disso. — Os dois últimos estudiosos mencionados têm divergências ainda mais agudas entre si do que comigo. Considero a crítica de Brentano à obra de W. Sombart, *Die Juden und das Wirtschaftsleben*, objetivamente fundamentada em muitos aspectos, mas muitas vezes bastante injusta, sem falar que tampouco Brentano atinou com o ponto decisivo do problema dos judeus, o qual deixei aqui inteiramente de lado (mas do qual tratarei noutro lugar).

Da parte dos teólogos, este trabalho foi objeto de inúmeras sugestões valiosas, e de modo geral sua acolhida foi amistosa e bastante imparcial, salvo divergências de detalhe — o que me é tanto mais caro quanto não me haveria admirado da parte deles certa antipatia pelo modo como inevitavelmente essas coisas são aqui abordadas. Aquilo que para o teólogo afeiçoado à sua religião constitui o que nela há de *valioso* não podia, naturalmente, receber aqui o mesmo tratamento. É que estamos às voltas com aspectos da vida das religiões que — se *valorados* religiosamente — são muitas vezes bastante exteriores e grosseiros, os quais entretanto *também* estavam lá presentes e não raro, justamente porque exteriores e grosseiros, exerceram externamente a máxima influência. — Permitam-me aqui outra breve menção — em vez de citá-lo a todo momento e em cada ponto específico — ao grande livro de E. Troeltsch, *Die Soziallehren der christlichen Kirchen und Gruppen* (Tübingen, 1912), que, a par da riqueza de seu conteúdo, vem juntar complementação e confirmação extremamente bem-vindas ao problema que nos ocupa e que trata da história universal da ética do cristianismo ocidental a partir de pontos de vista próprios e muito amplos. A seu autor interessa mais a *doutrina*, a mim, o *efeito* prático da religião. [1ª nota de rodapé da 2ª edição]

PARTE I O PROBLEMA

Conteúdo:

1. Confissão religiosa e estratificação social.
2. O “espírito” do capitalismo.
3. O conceito de vocação em Lutero. O objeto da pesquisa.

1. Confissão religiosa e estratificação social

Basta uma vista de olhos pelas estatísticas ocupacionais de um país pluriconfessional para constatar a notável freqüência¹ de um fenómeno por diversas vezes vivamente discutido na imprensa e na literatura católicas² bem como nos congressos católicos da Alemanha: o carácter predominantemente *protestante* dos proprietários do capital e empresários, assim como das camadas superiores da mão-de-obra qualificada, notadamente do pessoal de mais alta qualificação técnica ou comercial das empresas modernas.³ Não só nos lugares onde a diferença de confissão religiosa coincide com uma diferença de nacionalidade e, portanto, com um grau distinto de desenvolvimento cultural, como ocorre no Leste da Alemanha entre alemães e poloneses, mas em quase toda parte onde o desenvolvimento do capitalismo [na época de sua expansão] esteve com as mãos livres para redistribuir a população em camadas sociais e profissionais em função de suas necessidades — e quanto mais assim se deu, tanto mais nitidamente esse fenómeno aparece estampado em números na estatística religiosa. Está claro que a participação dos protestantes na propriedade do capi-

tal,⁴ na direção e nos postos de trabalho mais elevados das grandes empresas modernas industriais e comerciais,⁵ é relativamente mais forte, ou seja, superior à sua porcentagem na população total, e isso se deve em parte a razões históricas⁶ que remontam a um passado distante em que a pertença a uma confissão religiosa não aparece como *causa* de fenômenos econômicos, mas antes, até certo ponto, como *conseqüência* deles. A participação nessas funções econômicas pressupõe em parte posse de capital, em parte uma educação dispendiosa e em parte, na maioria das vezes, ambas as coisas, estando ainda hoje ligada à posse de riqueza hereditária ou pelo menos a uma certa abastança. Justamente um grande número das regiões mais ricas do Reich, mais favorecidas pela natureza ou pelas rotas comerciais e mais desenvolvidas economicamente, mas sobretudo a maioria das *ciudades* ricas, haviam-se convertido ao protestantismo já no século XVI, e os efeitos disso ainda hoje trazem vantagens aos protestantes na luta econômica pela existência. Mas aí se levanta a questão histórica: qual a razão dessa predisposição particularmente forte das regiões economicamente mais desenvolvidas para uma revolução na Igreja? E aqui a resposta não é assim tão simples como à primeira vista se poderia crer. Com certeza, a emancipação ante o tradicionalismo econômico aparece como um momento excepcionalmente propício à inclinação a duvidar até mesmo da tradição religiosa e a se rebelar contra as autoridades tradicionais em geral. Mas cabe atentar aqui para o que hoje muitas vezes se esquece: a Reforma significou não tanto a *eliminação* da dominação eclesiástica sobre a vida de modo geral, quanto a substituição de sua forma vigente por uma *outra*. E substituição de uma dominação extremamente cômoda, que na época mal se fazia sentir na prática, quase só formal muitas vezes, por uma regulamentação levada a sério e infinitamente incômoda da conduta de vida como um todo, que penetrava todas as esferas da vida doméstica e pública até os limites do concebível.

A dominação da Igreja católica — “que pune os hereges, mas é indulgente com os pecadores”, no passado mais ainda do que hoje — é suportada no presente até mesmo por povos de fisionomia econômica plenamente moderna [e assim também a agüentaram as regiões mais ricas e economicamente mais desenvolvidas que a terra conhecia na virada do século XV]. A dominação do calvinismo, tal como vigorou no século XVI em Genebra e na Escócia, na virada do século XVI para o século XVII em boa parte dos Países Baixos, no século XVII na Nova Inglaterra e por um tempo na própria Inglaterra, seria para nós a forma simplesmente mais insuportável que poderia haver de controle eclesiástico do indivíduo. [Foi exatamente assim, aliás, que a sentiram amplas camadas do velho patriciado da época, em Genebra tanto quanto na Holanda e na Inglaterra.] Não um excesso, mas uma insuficiência de dominação eclesiástico-religiosa da vida era justamente o que aqueles reformadores, que surgiram nos países economicamente mais desenvolvidos, acharam de criticar. Como explicar então que naquela época tenham sido justamente esses países economicamente mais desenvolvidos e, como ainda veremos, dentro deles precisamente as classes [médias] “burguesas”, então economicamente emergentes, que não só agüentaram aquela tirania puritana [que até então lhes era desconhecida], mas também desenvolveram, em defesa dela, um heroísmo que as classes *burguesas enquanto tais* raramente haviam conhecido antes e jamais viriam a conhecer depois: “*the last of our heroisms*” {o último de nossos heroísmos} como diz Carlyle não sem razão?

Mas vamos em frente: se, como foi dito, a maior participação dos protestantes na propriedade do capital e nos postos de direção na economia moderna pode ser em parte compreendida como simples conseqüência da superioridade estatística de seu cabedal patrimonial historicamente herdado, ainda assim se observam fenômenos nos quais, por outro lado, a relação de causalidade *não*

se entrega de forma tão indubitável. Desses fazem parte, só para mencionar alguns: primeiro, a flagrante diferença generalizada, em Baden como na Baviera ou ainda na Hungria, entre pais católicos e pais protestantes quanto à *espécie* de ensino superior que costumam proporcionar a seus filhos. O fato de que a porcentagem de católicos entre os alunos e os bacharelados dos estabelecimentos de ensino “superior” fique no geral consideravelmente aquém de sua cota no total da população⁷ deve-se em boa parte às diferenças de patrimônio herdado já mencionadas. Mas que também *entre* os bacharelados católicos a porcentagem daqueles que saem dos estabelecimentos modernos, *Realgymnasien*, *Real-schulen*, *höhere Bürgerschulen* etc., especialmente destinados e orientados a preparar para os estudos técnicos e as profissões comerciais e industriais, em poucas palavras, para a vida burguesa de negócios, fique uma vez mais notavelmente *muito atrás* da dos protestantes,⁸ e que a formação oferecida pelos *Gymnasien* humanísticos tenha a preferência dos católicos — esse é um fenômeno que não fica explicado pela diferença de fortunas, mas, pelo contrário, é a ele que se deve recorrer para explicar, por sua vez, o reduzido interesse dos católicos pela aquisição capitalista. De modo ainda mais marcante, uma outra observação ajuda a compreender a reduzida participação dos católicos entre o *operariado* qualificado da grande indústria moderna. É conhecido o fenômeno de a fábrica recrutar uma grande parte de sua mão-de-obra qualificada entre a nova geração de artesãos, deixando assim a eles a formação de sua própria força de trabalho para daí subtraí-la uma vez completa a formação, fenômeno que se mostra com freqüência substancialmente maior entre os camaradas artesãos protestantes do que entre os camaradas católicos. Noutras palavras, os camaradas artesãos católicos mostram uma tendência mais acentuada a permanecer no artesanato, tornando-se portanto *mestres* artesãos com freqüência relativamente maior, ao passo que os protestantes

afluem em medida relativamente maior para as fábricas para aí ocupar os escalões superiores do operariado qualificado e dos postos administrativos.⁹ Nesses casos, a relação de causalidade repousa sem dúvida no fato de que a *peculiaridade espiritual inculcada pela educação*, e aqui vale dizer, a direção conferida à educação pela atmosfera religiosa da região de origem e da casa paterna, determinou a escolha da profissão e o subsequente destino profissional.

Ora, a menor participação dos católicos na moderna vida de negócios na Alemanha é tanto mais notável por contrariar a averiguação desde sempre feita [no passado¹⁰ e também] no presente, a saber: minorias nacionais ou religiosas, ao se contraporem como “dominadas” a um outro grupo visto como “dominante”, tendem, *em virtude* de sua exclusão, seja ela voluntária ou involuntária, das posições politicamente influentes, a ser fortemente impelidas para os trilhos da atividade aquisitiva; seus membros mais bem-dotados buscam satisfazer aí uma ambição que no plano do serviço público não encontra nenhuma valorização. Isso se fez evidente com os poloneses em vias de incontestável progresso econômico na Rússia e na Prússia [oriental] — ao contrário da Galícia, em que eles eram o grupo dominante —, tal como ocorrera com os huguenotes na França sob Luís XIV, com os não-conformistas e os quakers na Inglaterra e — *last not least* — tem ocorrido com os judeus há dois milênios. Mas, com os católicos na Alemanha, nada vemos de semelhante efeito, ou pelo menos nada que salte à vista, e mesmo no passado [ao contrário dos protestantes] não conheceram eles nenhum desenvolvimento *econômico* particularmente saliente nos tempos em que foram perseguidos ou apenas tolerados, nem na Holanda nem na Inglaterra. [Resta, isso sim, o fato de que os protestantes (em particular certas correntes internas, que mais adiante serão tratadas especificamente), *seja* como camada dominante *ou* dominada, *seja* como maioria *ou* minoria, mostraram uma inclinação específica para o racionalismo econômico

que não pôde e não pode sêr igualmente observada entre os católicos, *nem* numa *nem* noutra situação.^{11]} A razão desse comportamento distinto deve pois ser procurada principalmente na peculiaridade intrínseca e duradoura de cada confissão religiosa, e *não* [somentemente] na [respectiva] situação exterior histórico-política.¹²

Trata-se portanto de investigar primeiro quais são ou quais foram, dentre os elementos dessa peculiaridade das confissões, aqueles que atuaram e em parte ainda atuam na direção acima indicada. Ora, numa consideração superficial feita a partir de certas impressões modernas, poderíamos cair na tentação de formular assim essa oposição: que o maior “estranhamento do mundo” próprio do catolicismo, os traços ascéticos que os seus mais elevados ideais apresentam, deveriam educar os seus fiéis a uma indiferença maior pelos bens deste mundo. Esse modo de explicar as coisas corresponde de fato ao esquema de julgamento popularmente difundido nas duas confissões. Do lado protestante, utiliza-se essa concepção para criticar aqueles ideais ascéticos (reais ou supostos) da conduta de vida católica; do lado católico, replica-se com a acusação de “materialismo”, o qual seria a conseqüência da secularização de todos os conteúdos da vida pelo protestantismo. Também um escritor moderno houve por bem formular o contraste que aparece no comportamento das duas confissões religiosas em face da vida econômica nos seguintes termos: “O católico (...) é mais sossegado; dotado de menor impulso aquisitivo, prefere um traçado de vida o mais possível seguro, mesmo que com rendimentos menores, a uma vida arriscada e agitada que eventualmente lhe trouxesse honras e riquezas. Diz por gracejo a voz do povo: ‘bem comer ou bem dormir, há que escolher’. No presente caso, o protestante prefere comer bem, enquanto o católico quer dormir sossegado”.¹³ De fato, com a frase “querer comer bem” é possível caracterizar, embora de modo incompleto mas pelo menos em parte correto, a motivação daquela parcela de protes-

tantes mais indiferentes à Igreja na *Alemanha de hoje*. Só que no passado as coisas eram muito diferentes: como se sabe, os puritanos ingleses, holandeses e americanos se caracterizavam, como adiante veremos, justamente pelo oposto da “alegria com o mundo”, sendo isso a meu ver um de seus traços de caráter mais importantes. Já o protestantismo francês, por exemplo, conservou por muito tempo e de certo modo conserva até hoje esse caráter que por toda parte foi a marca das igrejas calvinistas em geral e sobretudo daquelas “sob a cruz” na época das guerras de religião. Isso não obstante — ou precisamente por isso, como haveremos de nos perguntar em seguida? — ele ter sido, como se sabe, um dos principais portadores do desenvolvimento industrial e capitalista da França, e assim permaneceu nos estreitos limites que a perseguição permitiu. Se quisermos chamar de “estranhamento do mundo” essa seriedade e o forte predomínio de interesses religiosos na conduta de vida, os *calvinistas* franceses foram *então*, e são, pelo menos tão estranhos ao mundo quanto, por exemplo, os *católicos* do Norte da Alemanha, para os quais seu catolicismo é indubitavelmente um sentimento tão do fundo do coração como para nenhum outro povo na face da terra. E *ambos* se afastam, na mesma direção, do partido religioso dominante: dos católicos da França, tão contentes da vida em suas camadas inferiores e francamente hostis à religião nas camadas superiores, e dos protestantes da Alemanha, hoje absorvidos na vida mundana dos negócios e majoritariamente indiferentes à religião em suas camadas superiores.¹⁴ Poucas coisas mostram tão claramente quanto esses paralelos que com noções tão vagas como o (pretensão!) “estranhamento do mundo” do catolicismo, a (pretensão!) “alegria com o mundo” de cunho materialista do protestantismo e tantas outras noções desse gênero, não se vai muito longe, porquanto nessa generalidade elas estão longe de exatas, quer para a atualidade, quer ao menos para o passado. Quiséssemos entretanto trabalhar

2) a p p p c.
mesmo

com elas, *então* teríamos⁸ que fazer de imediato muitas outras observações que, além dos reparos já feitos, sugerem mesmo que indagemos se a idéia de uma oposição não deveria dar lugar à constatação inversa, de um íntimo parentesco entre estranhamento do mundo, ascese e devoção eclesial, por um lado, e participação na vida de aquisição capitalista, por outro.

De fato é notável — para começar a mencionar alguns aspectos totalmente exteriores — que grande número de representantes precisamente das formas mais internalizadas da piedade cristã tenha vindo dos círculos comerciantes. É o caso em especial do pietismo, que deve a essa procedência um número notavelmente grande de seus adeptos mais convictos. Aqui se poderia pensar numa espécie de efeito contrário que o “mamonismo” provoca em naturezas introvertidas e pouco afeitas a profissões comerciais e, com certeza, como no caso de Francisco de Assis e de tantos daqueles pietistas, foi assim que o mais das vezes o acontecimento da “conversão” se apresentou subjetivamente ao próprio convertido. E de modo análogo se poderia tentar explicar o fenômeno igualmente freqüente e notável — do qual Cecil Rhodes é um exemplo —, a saber, que da casa de pastores tenham nascido empresários capitalistas de grande estilo como uma reação contra a educação ascética recebida em sua juventude. Mas esse modo de explicação falha quando um virtuosístico senso de negócios capitalista *coincide*, nas mesmas pessoas e nos mesmos grupos humanos, com as formas mais intensas de uma devoção que permeia e regula a vida toda; e não se trata de casos isolados, mas sim propriamente da marca distintiva de grupos inteiros de igrejas e seitas protestantes historicamente da maior importância. Especialmente o calvinismo, *onde quer que tenha surgido*,¹⁵ exibe essa combinação. Por menos que ele estivesse ligado, na época da propagação da Reforma, a uma determinada classe em particular em algum país

(como em geral qualquer das confissões protestantes), um traço característico e em certo sentido “típico” das igrejas huguenotes francesas foi que, por exemplo, os monges e os industriais (comerciantes, artesãos) estivessem desde logo numericamente bem representados entre os prosélitos, e assim permaneceram mesmo nos tempos de perseguição.¹⁶ Já sabiam os espanhóis que “a hereisia” (ou seja, o calvinismo dos Países Baixos) “fomentava o espírito comercial” [e isso corresponde perfeitamente às opiniões que avançou Sir W. Petty em sua discussão sobre as razões da escalada capitalista nos Países Baixos]. Gothein¹⁷ tem razão quando designa a diáspora calvinista como o “viveiro em que floresceu a economia capitalista”.¹⁸ Alguém poderia aqui considerar que o fator decisivo foi a superioridade da cultura econômica francesa e holandesa, da qual se originou majoritariamente essa diáspora, ou ainda a poderosa influência do exílio e do desencaixe das relações vitais tradicionais.¹⁹ Ocorre, porém, que na própria França, como atestam as lutas de Colbert, a coisa era exatamente a mesma no século XVII. A Áustria mesmo — para não falar de outros países — vez por outra importou diretamente fabricantes protestantes. [Nem todas as denominações protestantes, porém, parecem operar com a mesma força nessa direção. O calvinismo, ao que parece, fez o mesmo também na Alemanha; no Wuppertal como noutras partes, a confissão “reformada”,²⁰ em comparação com outras confissões, parece que favoreceu francamente o desenvolvimento do espírito capitalista. Mais do que o luteranismo, por exemplo, é o que parece ensinar a comparação feita no conjunto e no pormenor, especialmente para o Wuppertal.²¹ Para a Escócia, Buckle e, entre os poetas ingleses, notadamente Keats, enfatizaram essas relações.²²] Ainda mais estrondosa é a conjunção, que basta apenas evocar, da regulamentação religiosa da vida com o mais intenso desenvolvimento do senso de negócios justamente naquelas

inumeráveis seitas cujo “estranhamento da vida” se tornou tão proverbial quanto sua riqueza: especialmente os *quakers* e os *menonitas*. O mesmo papel que os primeiros desempenharam na Inglaterra e na América do Norte coube aos últimos nos Países Baixos e na Alemanha. Que na própria Prússia oriental Frederico Guilherme I tenha admitido os menonitas a despeito de sua categórica recusa de prestar serviço militar, por serem os imprescindíveis portadores do desenvolvimento industrial, é apenas um dentre tantos outros fatos conhecidos a ilustrar isso, mesmo levando-se em conta a peculiaridade desse rei. Finalmente, é fato notório que também entre os *pietistas* valeu a combinação de devoção intensa com senso de negócios e sucesso econômico igualmente muito desenvolvidos:²³ basta a gente se lembrar [das circunstâncias na Renânia e] de Calw; e não cabe mais ficar empilhando exemplos em digressões como essas, totalmente provisórias. Isso porque esses poucos exemplos já revelam, todos eles, uma coisa só: o “espírito de trabalho”, de “progresso” ou como se queira chamá-lo, cujo despertar somos tentados a atribuir ao protestantismo, não pode ser entendido, como hoje sói acontecer, [como se fosse “alegria com o mundo” ou de qualquer outro modo] em sentido “iluminista”. O antigo protestantismo de Lutero, Calvino, Knox, Voët, ligava pouquíssimo para o que hoje se chama “progresso”. Era inimigo declarado de aspectos inteiros da vida moderna, dos quais, atualmente, já não podem prescindir os seguidores mais extremados dessas confissões. Se é para encontrar um parentesco íntimo entre [determinadas manifestações d’]o antigo espírito protestante e a cultura capitalista moderna, não é em sua (pretensa) “alegria com o mundo” mais ou menos materialista ou em todo caso antiascética que devemos procurá-lo, mas sim, queiramos ou não, em seus traços puramente *religiosos*. — Montesquieu diz dos ingleses (*Esprit des lois*, livro xx, cap.

7) que “foi o povo do mundo que melhor soube se prevalecer dessas três grandes coisas: a religião, o comércio e a liberdade”. Terá havido porventura uma conexão entre sua superioridade no campo dos negócios — e, num outro contexto, seu pendor para instituições políticas livres — e esse recorde de devoção que Montesquieu reconhece neles?

Toda uma gama de relações possíveis se ergue perante nós, ainda obscuras, tão logo levantamos a questão nesses termos. A missão há de ser, então, a de *formular*, com a máxima nitidez possível em meio à inesgotável multiplicidade que se aloja em cada fenômeno histórico, o que aqui vislumbramos assim, sem nitidez. Mas para chegar a tanto teremos que necessariamente abandonar o terreno das vagas representações gerais com que operamos até aqui e tentar penetrar a peculiaridade característica e as diferenças desses vastos mundos de pensamento religioso que se oferecem a nós, historicamente, nas diversas manifestações da religião cristã.

Antes, porém, é preciso ainda chamar a atenção: primeiro, quanto à peculiaridade do objeto que se trata de explicar historicamente; em seguida, quanto ao sentido em que semelhante explicação é possível no quadro desta pesquisa.

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 frequência —, 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

“vocaçãõ numa profissãõ”, o solo aqui é 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 gênese 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 raias 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 força 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 estilhaçou as formas do velho *Verlagssystem* {manufatura em domicílio de artigos encomendados por um capitalista; em inglês: *putting-out system*; em francês: *ystème 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 “ricaços”, 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 freqüência 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 esquiva à ostentação e à despesa inútil, bem como ao gozo consciente do seu poder, e sente-se antes incomodado com os sinais externos da deferência social de que desfruta. 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 *puendum* 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”.

3. O conceito[*] de vocação em Lutero. O objeto da pesquisa

Não dá para não notar que já na *palavra* alemã *Beruf*, e talvez de forma ainda mais nítida no termo inglês *calling*, pelo menos *ressoa* uma conotação religiosa — a de uma *missão* dada por Deus —, e quanto mais enfaticamente acentuamos a palavra num caso concreto, mais ela se faz sentir. E, a acompanharmos a palavra ao longo da história e através das línguas de diferentes culturas, constata-se em primeiro lugar que os povos predominantemente católicos ignoram uma expressão de colorido análogo para aquilo que {em alemão} chamamos *Beruf* (no sentido de uma posição na vida, de um ramo de trabalho definido), tal como a ignorou a Antigüidade clássica,⁵³ ao passo que ela está presente em *todos* os povos predominantemente protestantes. Constata-se, ademais, que aí não se acha implicada nenhuma peculiaridade etnicamente condicionada das respectivas línguas, como por exemplo a expressão de um “espírito do povo germânico”, mas que a palavra, em seu sentido atual, provém das *traduções da bíblia* e precisamente do espí-

[*] Na edição de 1920, Weber troca “conceito” por “concepção” de vocação.

rito do tradutor, quero dizer, *não* do espírito do original.⁵⁴ Na tradução luterana da bíblia, parece que ela foi usada pela primeira vez numa passagem do Eclesiástico (11, 20-21) no exato sentido que hoje lhe conferimos.⁵⁵ Não tardou desde então a assumir seu significado atual na língua profana de todos os povos protestantes, sendo que antes disso não se notava na literatura profana *nenhum* indício de semelhante sentido léxico, nem mesmo na prosa dos pregadores, com a única exceção, ao que parece, de um dos místicos alemães cuja influência sobre Lutero é conhecida.

E assim como o significado da palavra, assim também — como é amplamente sabido — a *idéia* é nova, e é um produto da Reforma. Não que certos traços dessa valorização do trabalho cotidiano no mundo, inerente a esse conceito de *Beruf*, não estivessem presentes já na Idade Média ou mesmo na Antigüidade (helenística *tardia*) — falaremos disso mais adiante. Uma coisa antes de mais nada era absolutamente nova: a valorização do cumprimento do dever no seio das profissões mundanas como o mais excelso conteúdo que a auto-realização moral é capaz de assumir. Isso teve por conseqüência inevitável a representação de uma significação religiosa do trabalho mundano de todo dia e conferiu pela primeira vez ao conceito de *Berufesse* sentido. No conceito de *Beruf*, portanto, ganha expressão aquele dogma central de todas as denominações protestantes que condena a distinção católica dos imperativos morais em “*praecepta*” e “*consilia*” e reconhece que o único meio de viver que agrada a Deus não está em suplantiar a moralidade intramundana pela ascese monástica, mas sim, exclusivamente, em cumprir com os deveres intramundanos, tal como decorrem da posição do indivíduo na vida, a qual por isso mesmo se torna a sua “vocação profissional”.

Em Lutero,⁵⁶ essa idéia se desenvolve no decurso da primeira década de sua atividade reformadora. De início, em concordância com a tradição medieval predominante, conforme representada

por Tomás de Aquino,⁵⁷ por exemplo, o trabalho mundano, embora querido por Deus, a seu ver pertence ao reino das criaturas, é a base natural indispensável da vida de fé, moralmente indiferente em si mesmo como o comer e o beber.⁵⁸ Mas à medida que a idéia de *sola fide* se lhe torna mais clara em suas conseqüências e vai ficando cada vez mais aguçada sua conseqüente oposição aos “conselhos evangélicos” do monacato católico enquanto conselhos “ditados pelo diabo”, aumenta a significação da vocação numa profissão. Ora, a conduta de vida monástica é encarada não só como evidentemente sem valor para a justificação perante Deus, mas também como produto de uma egoística falta de amor que se esquivava aos deveres do mundo. Em contraste com isso, o trabalho profissional mundano aparece como expressão exterior do amor ao próximo, o que de resto vem fundamentado de maneira extremamente ingênua e em oposição quase grotesca às conhecidas teses de Adam Smith,⁵⁹ em particular quando aponta que a divisão do trabalho coage cada indivíduo a trabalhar para *outros*. Trata-se, como se vê, de argumento essencialmente escolástico que logo é abandonado, cedendo o passo à referência cada vez mais enfática ao cumprimento dos deveres intramundanos como a única via de agradar a Deus em todas as situações, que esta e somente esta é a vontade de Deus, e por isso toda profissão lícita simplesmente vale muito e vale igual perante Deus.⁶⁰

Que essa qualificação moral da vida profissional mundana fosse um dos feitos da Reforma, e portanto de Lutero, mais pesados de conseqüências é fato fora de dúvida, uma espécie de lugar comum.⁶¹ [Mundos de distância separam essa concepção do ódio entranhado com que a atitude contemplativa de Pascal sonheava apreço à ação no mundo, a qual, segundo a sua mais profunda convicção, só era explicável pela vaidade ou pela astúcia⁶² — mas ainda mais distante da generosa e utilitária *adaptação* ao mundo promovida pelo probabilismo jesuíta.] Quanto porém a apresen-

tar no detalhe a significação prática desse feito do protestantismo, geralmente isso vem mais como coisa sentida confusamente do que sabida claramente.

Antes de tudo, é escusado lembrar que não tem cabimento atribuir a Lutero parentesco íntimo com o “espírito capitalista”, seja no sentido que até agora associamos a essa expressão ou de resto em qualquer outro sentido. Os próprios círculos eclesiásticos que hoje costumam com todo o zelo exaltar o “feito” da Reforma em geral não são nada amigos do capitalismo, seja lá em que sentido for. Mas com tanto mais razão o próprio Lutero com certeza teria rejeitado rispidamente qualquer parentesco com uma disposição mental como a que vem à luz em Franklin. Claro que não cabe aduzir aqui como sintoma suas queixas contra os grandes comerciantes, os Fugger⁶³ e que tais. Isso porque a luta contra os *privilégios* de fato ou de direito de algumas grandes companhias mercantis nos séculos XVI e XVII pode muito bem ser comparada à campanha hodierna contra os trustes, e esta não menos que aquela é, em si mesma, expressão de uma disposição tradicionalista. Contra estes, contra os lombardos, os “trapezitas”, os monopolistas, os grandes especuladores e os banqueiros favorecidos pelo anglicanismo, pelos reis e pelos parlamentos na Inglaterra e na França, puritanos e huguenotes moveram uma luta encarniçada.⁶⁴ Após a batalha de Dunbar (setembro de 1650), Cromwell escreveu ao Longo Parlamento: “Vamos abolir os abusos de todas as profissões, e havendo uma que a muitos faça pobres para tornar ricos uns poucos — ela não presta para a comunidade” — e dele já se podia dizer, por outro lado, que estava imbuído de um modo de pensar especificamente “capitalista”.⁶⁵ Em compensação, nas incontáveis declarações de Lutero contra a usura e a cobrança de juros em geral, se confrontadas com a escolástica tardia, emerge como francamente “retrograda” (de um ponto de vista capitalista) sua representação da natureza do lucro capitalista.⁶⁶ Particu-

larmente ele retoma aí o argumento da improdutividade do dinheiro já refutado, por exemplo, por Antonino de Florença. Mas nós não precisamos entrar em detalhes aqui, sobretudo porque a idéia de “vocação” em sentido *religioso*, nas suas conseqüências para a conduta de vida intramundana, era suscetível de configurações muito diversas. [O feito propriamente dito da Reforma consistiu simplesmente em ter já no primeiro momento inflado fortemente, em contraste com a concepção católica, a ênfase moral e o *prêmio* religioso para o trabalho intramundano no quadro das profissões. O modo como a idéia de “vocação”, que nomeou esse feito, foi posteriormente desenvolvida passou a depender das subseqüentes formas de piedade que se desdobraram dali em diante em cada uma das igrejas saídas da Reforma.] A autoridade da Bíblia, da qual Lutero julgava ter tirado a idéia de *Beruf*, no conjunto pendia totalmente para uma orientação tradicionalista. Especialmente o Antigo Testamento, que nos livros propriamente proféticos e mesmo em outras partes jamais recomendou que a moralidade intramundana devesse ser suplantada de algum modo, só conhecendo isso em rudimentos embrionários totalmente esporádicos, formulou uma idéia religiosa bastante análoga ao tradicionalismo em sentido estrito: contente-se cada qual com seu “sustento” e deixe que os ímpios se lancem ao lucro — é este o sentido de todas as passagens que tratam diretamente da faina mundana. Só o Talmude irá fincar-se parcialmente — mas não fundamentalmente — em terreno diverso. A posição pessoal de *Jesus* é caracterizada em sua pureza clássica na prece típica do antigo Oriente: “O pão nosso de cada dia nos dai *hoje*”, e o impacto da radical rejeição do mundo expressa no “*mamonês tês adikias*” excluiu qualquer possibilidade de vinculação *direta* da idéia moderna de vocação profissional⁶⁷ com sua figura pessoal. A era apostólica do cristianismo, trazida por escrito no Novo Testamento, especialmente em Paulo, em virtude de expectativas esca-

tológicas que locupletam às primeiras gerações de cristãos, encara a vida profissional mundana com indiferença ou, em todo caso, de forma essencialmente tradicionalista: já que tudo aguarda a vinda do Senhor, que cada qual permaneça na posição social e no ganha-pão terreno no qual o “chamado” do Senhor o encontrou e que trabalhe como antes: pobre, ele não é um fardo aos irmãos — e breve sim é o tempo que ainda falta. Lutero lia a Bíblia através das lentes de seu estado de espírito no momento, e esse, ao longo de sua evolução entre aproximadamente 1518 e 1530, não só permaneceu tradicionalista, como tradicionalista foi ficando cada vez mais.⁶⁸

Nos primeiros anos de sua atividade reformadora, a visão de profissão que prevalecia em Lutero, uma vez que a ela dispensava apreço apenas de criatura, era algo intimamente aparentado com a escatológica indiferença de Paulo pela espécie de atividade intramundana, como no capítulo 7º da 1ª Epístola aos Coríntios {versículos 20-24}:⁶⁹ pode-se alcançar a bem-aventurança eterna em qualquer estamento social, seja ele qual for; a peregrinação desta vida é curta e não faz sentido ficar dando importância à espécie da profissão que se exerce. E a ambição de um ganho material que exceda à necessidade pessoal deve ser por isso mesmo considerada sintoma de ausência do estado de graça e, posto que lucrar só parece mesmo possível às custas dos outros, merece ser condenada sem mais.⁷⁰ Entretanto, com o crescente envolvimento de Lutero nos negócios do mundo vai de par seu crescente apreço pela significação do trabalho profissional. Simultaneamente, a profissão concreta do indivíduo lhe aparece cada vez mais como uma ordem de Deus para ocupar na vida *esta* posição concreta que lhe reservou o desígnio divino. E quando, na seqüência de suas lutas contra os “espíritos fanáticos” {anabatistas} e as revoltas camponesas, a ordem histórica objetiva na qual o indivíduo foi inserido por Deus se torna sempre mais aos olhos de Lutero uma emanção direta da vontade divina,⁷¹ a ênfase agora cada vez mais forte

no que advém da Providência, mesmo em se tratando de acontecimentos isolados da vida, leva-o progressivamente a uma tendência tradicionalista correspondente à idéia de “destinação”: o indivíduo deve *permanecer* fundamentalmente na profissão e no estamento em que Deus o colocou e manter sua ambição terrena dentro dos limites dessa posição na vida que lhe foi dada. Se o tradicionalismo econômico era de início resultado da indiferença paulina, mais tarde é emanção da crença⁷² cada vez mais intensa na Providência, crença que identifica a incondicional obediência a Deus⁷³ à aceitação incondicional da situação dada. Desse modo Lutero não chegou a estabelecer uma vinculação do trabalho profissional com os princípios *religiosos* fundada em bases radicalmente novas ou baseada em princípios.⁷⁴ A pureza da *doutrina* como único critério de infalibilidade da Igreja, convicção que nele se firmou de modo cada vez mais inabalável após as lutas dos anos 20 {do século XVI}, era por si só um entrave ao desenvolvimento de pontos de vista novos no campo ético.

Assim foi que em Lutero o conceito de vocação profissional permaneceu com amarras tradicionalistas.⁷⁵ A vocação é aquilo que o ser humano tem de *aceitar* como desígnio divino, ao qual tem de “se dobrar” — essa nuance eclipsa a outra idéia também presente de que o trabalho profissional seria uma missão, ou melhor, a missão dada por Deus.⁷⁶ E o desenvolvimento do luteranismo ortodoxo sublinhou esse traço ainda mais. Algo de negativo, portanto, foi de início o único produto ético a que se chegou aqui:⁷⁷ a supressão do afã de suplantare os deveres intramundanos pelos deveres monásticos, ao mesmo tempo que se pregava a obediência à autoridade e a aceitação das condições de vida dadas. Como se discutirá mais adiante a respeito da ética religiosa medieval, essa idéia de vocação profissional de cunho luterano já havia sido antecipada pelos místicos alemães, nomeadamente por Tauler, com sua equivalência de princípio entre profissões espiri-

tuais e temporais e pela *sub*valorização das formas tradicionais de obras ascéticas meritórias⁷⁸ em favor da significação única e exclusiva da disposição *extático-contemplativa* da alma como receptáculo do espírito divino. Num certo sentido, o luteranismo significa até mesmo um retrocesso em relação aos místicos, na medida em que em Lutero — e mais ainda em sua Igreja — os fundamentos psicológicos para uma ética racional da vocação profissional tornaram-se bem menos seguros se comparados aos místicos (cujas concepções sobre esse ponto lembram, muitas vezes, ora a psicologia da fé pietista, ora a dos quakers),⁷⁹ e isso precisamente *porque*, como veremos ainda, para ele o lance da autodisciplina ascética era suspeito de santificação pelas obras, devendo por isso ser relegado a um segundo plano em sua Igreja.

Assim, a simples idéia de “vocação numa profissão” no sentido luterano — e é só isso que nos interessa registrar aqui⁸⁰ — tem, tanto quanto pudemos ver até agora, um alcance problemático para aquilo que *nós* buscamos. Com isso não se está dizendo, em absoluto, que a forma luterana de reorganização da vida religiosa não tenha tido uma significação prática para o objeto de nossa pesquisa. Muito pelo contrário. É que ela, evidentemente, não pode ser derivada *imediatamente* da posição de Lutero e sua Igreja quanto à profissão mundana, e não é tão fácil apreendê-la como talvez o seja no caso de outras manifestações do protestantismo. Convém, pois, considerarmos em primeira linha aquelas formas de protestantismo nas quais é mais fácil verificar uma conexão entre a práxis de vida e o ponto de partida religioso do que no luteranismo. Já se mencionou acima o papel marcante do *calvinismo* e das *seitas* protestantes na história do desenvolvimento capitalista. Assim como Lutero encontrou vivo em Zwinglio um “espírito outro” que o seu, assim também seus herdeiros espirituais o haveriam de encontrar especialmente no calvinismo. E com mais razão o catolicismo considerou o calvinismo, desde o início até os dias de hoje, como seu verdadeiro adversário. A princípio isso tinha razões

eminentemente políticas: se a Reforma é impensável sem a personalíssima evolução religiosa de Lutero e se espiritualmente ela ficou para sempre marcada por sua personalidade, sua obra decerto não teria perdurado sem o calvinismo. — Mas a razão dessa repulsa comum a católicos e luteranos se funda na peculiaridade ética do calvinismo. Já uma vista de olhos superficial nos ensina que aqui se produziu uma relação entre vida religiosa e ação terrena de espécie totalmente diversa das que se produziram quer no catolicismo quer no luteranismo. Mesmo nas obras literárias que se valem de temas especificamente religiosos isso salta aos olhos. Tome-se por exemplo o desfecho d’*A Divina Comédia*, quando o poeta já no Paraíso não encontra palavras para se exprimir, inundado que está pela contemplação dos mistérios de Deus, e compare-se com o desfecho do poema que se convencionou chamar a “*Divina Comédia do puritanismo*”. Depois de relatar a *expulsão* do Paraíso, Milton fecha assim o último canto do *Paraíso Perdido*:

E olhando pra trás o flanco leste vêem
Do Éden, seu pristino lar, quão feliz,
E a espada em faíscas ondulando ali
Na porta, impedida por caras temíveis
E braços ardentes e armas em riste.
Lágrimas brotam e rolam naturais
No entanto enxugadas depressa — pra quê,
Se o mundo inteirinho se entrega a seus pés.
Aonde ir achar um lugar pra parar,
Leal Providência é que os vai conduzir
Enquanto hesitantes e de mão na mão
A sós vão deixando... o Éden lá atrás.

Pouco antes o arcanjo Miguel dissera a Adão:

...Trabalha, faz,

Junta feitos à doutrina, junta fé,
Paciência, temperança, dom de si,
Junta amor, alma de tudo mais, o amor
Que um dia caridade chamarão.
E a contragosto assim não perderás
O paraíso em vão, que um paraíso
É o que farás com as mãos, e mais feliz...{}*

Todo mundo logo sente que essa vigorosa expressão do austero devotamento puritano ao mundo, ou seja, a valoração da vida intramundana como *missão*, seria impossível na pena de um escritor medieval. Mas também com o luteranismo não é maior a congenialidade, tal como se nota, por exemplo, nos corais de Lutero e de Paul Gerhard. No lugar dessa sensação indefinida, deve-se estabelecer aqui uma *formulação* conceitual um pouco mais precisa e perguntar pelas razões intrínsecas dessas diferenças. Invocar o “caráter de um povo” não só não passaria de mera confissão de *ignorância* em geral, mas seria também, em nosso caso, algo totalmente enganoso. Atribuir aos ingleses do século XVII um “caráter nacional” uniforme seria simplesmente uma incorreção histórica. “Cavaleiros” e “cabeças redondas” não se sentiam pura e simplesmente como dois partidos, mas como duas espécies humanas radicalmente diferentes, e o observador atento há de lhes dar razão.⁸¹ E por outro lado: descobrir um contraste caracterológico entre os *merchant adventurers* ingleses e os mercadores da antiga Liga hanseática é tão pouco plausível quanto levantar qualquer outra diferença marcante entre a peculiaridade inglesa e a alemã no fim da Idade Média que não se deixe explicar diretamente por seus destinos políticos diversos.⁸² Só o poder dos movimentos religiosos — não somente ele, mas ele em primeiro lugar — criou as diferenças que sentimos hoje.⁸³

{*} Tradução do inglês de Antônio Flávio Pierucci.(N. E.)

Se portanto, para a análise das relações entre a ética do anti-go protestantismo e o desenvolvimento do espírito capitalista partimos das criações de Calvino, do calvinismo e das demais seitas “puritanas”, isso entretanto não deve ser compreendido como se esperássemos que algum dos fundadores ou representantes dessas comunidades religiosas tivesse como *objetivo* de seu trabalho na vida, seja em que sentido for, o despertar daquilo que aqui chamamos de “espírito capitalista”. Impossível acreditar que a ambição por bens terrenos, pensada como um fim em si, possa ter tido para algum deles um valor ético. E fique registrado de uma vez por todas e antes de mais nada: programas de reforma ética não foram jamais o ponto de vista central para nenhum dos reformadores — entre os quais devemos incluir em nossa consideração homens como Menno, George Fox, Wesley. Eles não foram fundadores de sociedades de “cultura ética” nem representantes de anseios humanitários por reformas sociais ou de ideais culturais. A salvação da alma, e somente ela, foi o eixo de sua vida e ação. Seus objetivos éticos e os efeitos práticos de sua doutrina estavam ancorados aqui e eram, tão-só, *conseqüências* de motivos puramente religiosos. Por isso temos que admitir que os efeitos culturais da Reforma foram em boa parte — talvez até principalmente, para nossos específicos pontos de vista — *conseqüências* imprevistas e mesmo *indesejadas* do trabalho dos reformadores, o mais das vezes bem longe, ou mesmo ao contrário, de tudo o que eles próprios tinham em mente.

A parte certamente modesta que cabe ao estudo subsequente talvez seja a de contribuir para elucidar o modo como as “idéias” em geral se tornam eficazes na história. Mas para que desde já não surjam mal-entendidos quanto ao sentido em que aqui se afirma semelhante eficácia de motivos puramente ideais, que nos seja permitido acrescentar a propósito umas poucas indicações, como conclusão dessas discussões preliminares.

Esses estudos — vale notar explicitamente, antes de mais nada — não são de modo algum uma tentativa de *valorar* o conteúdo conceitual da Reforma, seja em que sentido for, político-social ou religioso. De olho em nossos objetivos, estamos sempre às voltas com aspectos da Reforma que não de parecer periféricos e mesmo exteriores à consciência propriamente religiosa. Porque justamente o que nos cabe é tornar um pouco mais nítido o impacto que os motivos religiosos, dentre os inúmeros motivos históricos individuais, tiveram na trama do desenvolvimento da nossa cultura moderna especificamente voltada para “este mundo”. Assim, dentre certos conteúdos característicos dessa cultura, perguntamos unicamente quais são os que podem ser *atribuídos* ao influxo da Reforma, pensado como causa histórica. Para tanto, porém, temos de nos emancipar da seguinte visão: que se pode deduzir a Reforma das transformações econômicas como algo “necessário em termos de desenvolvimento histórico”. Inúmeras constelações históricas, que não apenas não se encaixam em nenhuma “lei econômica” nem de modo geral em nenhum ponto de vista econômico da espécie que for, em particular os processos puramente políticos, tiveram de agir conjuntamente a fim de que as igrejas recém-criadas conseguissem de algum modo sobreviver. Mas, por outro lado, não se deve de forma alguma defender uma tese tão disparatadamente doutrinária⁸⁴ que afirmasse por exemplo: que o “espírito capitalista” (sempre no sentido provisório dado ao termo aqui) *pôde* surgir *somente* como resultado de determinados influxos da Reforma [ou até mesmo: que o capitalismo enquanto *sistema econômico* é um produto da Reforma]. Só o fato de certas *formas* importantes de negócio capitalista serem notoriamente *mais antigas* que a Reforma impede definitivamente uma visão como essa. Trata-se apenas de averiguar se, e até que ponto, influxos religiosos *contribuíram* para a cunhagem qualitativa e a expansão quantitativa desse “espírito” mundo afora, e

quais são os *aspectos* concretos da *cultura* assentada em bases capitalistas que remontam àqueles influxos. Em face da enorme barafunda de influxos recíprocos entre as bases materiais, as formas de organização social e política e o conteúdo espiritual das épocas culturais da Reforma, procederemos tão-só de modo a examinar de perto se, e em quais pontos, podemos reconhecer determinadas “afinidades eletivas” entre certas formas da fé religiosa e certas formas da ética profissional. Por esse meio e de uma vez só serão elucidados, na medida do possível, o modo e a *direção* geral do efeito que, em virtude de tais afinidades eletivas, o movimento religioso exerceu sobre o desenvolvimento da cultura material. Só *depois* [quando isso estiver estabelecido de forma razoavelmente inequívoca] é que se poderá fazer a tentativa de avaliar em que medida conteúdos culturais modernos são imputáveis, em sua gênese histórica, àqueles motivos religiosos e até que ponto se devem a outros fatores.