

1. Confissão religiosa e estratificação social

Basta uma vista de olhos pelas estatísticas ocupacionais de um país pluriconfessional para constatar a notável frequência 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 *consequência* 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 *cidades* 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 [médi]as “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 consequência 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 frequência 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 frequência 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 passado]¹⁰ 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 conheciam 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 ser 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* [somente] 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 consequência 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 (pretensol) “estranhamento do mundo” do catolicismo, a (pretensa) “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

com elas, *então* teríamos 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 “mamoniismo” provoca em naturezas introversas 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 exhibe 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 heresia” (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 desencalxe 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 particular, 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 catagórica 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 só 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 fenómeno 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* apontarmos 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 fim 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 vagabundear 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 retnhas dinheiro emprestado uma hora a mais do que prometestes, 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 maritelo 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 esqueces das tuas dividas, 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 *nessa* 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, reprimendo-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* coroadada. 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 Antiguidade 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 imprudentivo 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 despidido 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 confiança 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 autovedente, 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-lá 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 ~~pudesse~~ 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 Antiguidade quanto na Idade Média,³⁴ tanto como expressão da mais sórdida avariza 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 *cupidéz* 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 foi simplesmente sem escrúpulos. A diferença, portanto, não está no grau de desenvolvimento de qualquer “pulso” pecuniária. A *auri sacra fames* é tão velha quanto a história da humanidade que conhecemos; veremos no entanto que aqueles que a essa pulso 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 agrupamentos 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 sustentar 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 atraiá 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 meclenbúrguês 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 exigam 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 assímlar, 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 *le de tempos em tempos as estatísticas comprovam*³⁹ que a essa categoria de mão-de-obra se abrem as melhores oportunidades de educação econômica. A capacidade de concentração mental bem como a atitude absolutamente central de sentir-se “no dever de trabalhar” encontram-se aqui associadas com particular frequência a um rigoroso espírito de poupança que *calcula* o ganho e seu montante geral, a um severo domínio de si e uma sobriedade que elevam de maneira excepcional a produtividade. Para essa concepção do trabalho como fim em si mesmo, como

“vocação numa profissão”, o solo aqui 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.

7 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 distinguia 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 equipararmos 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 interrupções 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 raízes 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-surtidas nessa época em sua maioria foram criadas tendo como ponto de gravidade os *parvenus*].⁴⁵

A exploração, digamos, de um banco, ou de uma casa de exportação por atacado, ou ainda de um estabelecimento varejista, ou finalmente de uma grande empresa *putting-out*, isto é, distribuidora de matéria-prima e controladora de artigos fabricados em domicílio, certamente só será possível na forma de empresa capitalista. A despeito disso, todos esses negócios podem ser geridos num espírito estritamente tradicionalista: os negócios dos grandes bancos emissores *não podem* ser geridos de outro modo; o comércio ultramarino de épocas inteiras assentou-se na base de monopólios e regulamentos de caráter estritamente tradicional; no comércio a varejo — e não falo aqui dos pequenos mandriões sem capital que hoje clamam pelo auxílio estatal — a revolução que põe fim ao velho tradicionalismo ainda está em pleno curso: a mesma viravolta que estilhou as formas do velho *Verlagsystem* {manufatura em domicílio de artigos encomendados por um capitalista; em inglês: *putting-out system*; em francês: *système 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, granjia 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 paular-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 amalhadas 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 daquelas 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. Difícilmente 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 “ricacos”, 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 *sôbrios e constantes*, sagazes e inteiramente devotados à causa, homens com visões e “princípios” rigorosamente burgueses.]

Tende-se a crer que essas qualidades morais *pessoais* não têm em si absolutamente nada a ver com quaisquer máximas éticas ou mesmo com noções religiosas, que, nessa direção, o fundamento adequado de uma conduta de vida como essa de negócios seria essencialmente algo negativo: a capacidade de *se livrar* da tradição herdada, em suma, um “iluminismo” liberal. E de fato esse é geralmente o caso *nos dias de hoje*, sem dúvida. Não só falta uma relação regular entre conduta de vida e premissas religiosas, mas, onde existe a relação, costuma ser de caráter negativo, pelo menos na Alemanha. Pessoas assim de natureza imbuída do “espírito capitalista” costumam ser *hoje em dia*, se não diretamente hostis à Igreja, com certeza indiferentes a ela. A idéia do piedoso tédio do paraíso pouco tem de atraente à sua natureza ativa, a religião lhes aparece como um meio de desviar as pessoas do trabalho sobre a face da terra. Se alguém lhes perguntasse sobre o “sentido” dessa caçada sem descanso, que jamais lhes permite se satisfazerem com o que têm, o que a faz por isso mesmo parecer tão sem sentido em meio a uma vida puramente orientada para este mundo, quem sabe então responderiam, se é que têm uma resposta: “preocupação com os filhos e netos”, mas com mais frequência e mais precisão — já que esse primeiro motivo evidentemente não lhes é peculiar, tendo vigorado também entre os “tradicionalistas” — respondem simplesmente que os negócios e o trabalho constante tornam-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 esquia à ostentação e à despesa inútil, bem como ao gozo consciente do seu poder, e sente-se antes inmodado 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 “vocalização” 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 eclesásticas 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 “vocalização”, 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 *turpitudinem* 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 constrangiam 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 *turpitudinem* 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 eclesástica] 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 eclesásticos 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 céticas 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 Antiguidade 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 individual* e 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 “racionalis” da qual resultaram a idéia de “vocação profissional” e aquela dedicação de si ao *trabalho* profissional — tão irracional, como vimos, do ângulo dos interesses pessoais puramente eudemonistas —, que foi e continua a ser um dos elementos mais característicos de nossa cultura capitalista. *A nós*, o que interessa aqui é exatamente a origem desse elemento *irracional* que habita nesse como em todo conceito de “vocação”.

2. Ascese e capitalismo[*]

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

Assim como o aguçamento da significação ascética da profis-

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

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

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

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

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

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

Desconfiada, portanto, e de muitas maneiras hostil é a postura

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

bens. Dai crescer neles, na mesma proporção, o orgulho, a ira, a concupiscência da carne, a concupiscência dos olhos e a arrogância na vida. Assim, embora permaneça a forma da religião, o espírito vai desvanecendo pouco a pouco. Não haverá maneira de impedir essa decadência contínua da religião pura? Não nos é lícito impedir que as pessoas sejam laboriosas e frugais; *temos que exortar todos os cristãos a ganhar tudo quanto puderem, e poupar tudo quanto puderem; e isso na verdade significa: enriquecer.*¹

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

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

vel, tal como vem expresso lindamente no ditado alemão do “travessero macio” {*Enthütes Gewissen ist ein sanftes Rühkissen*. —

“Uma consciência limpa é um travessero macio.”}. O que essa época religiosamente vivaz do século XVII legou à sua herdeira utilitária foi sobretudo e precisamente uma consciência imensamente boa — digamos sem rodeios: *farisicamente* boa — no tocante ao ganho monetário, contanto que ele se desse tão-só na forma da lei. Desaparecera todo resquício do *Deo placere non* [ou melhor: *vix*] *potest*.²⁹² Surgira um *ethos profissional* especificamente *burguês*. Com a consciência de estar na plena graça de Deus e ser por ele visivelmente abençoado, o empresário burguês, com a condição de manter-se dentro dos limites da correção formal, de ter sua conduta moral irrepreensível e de não fazer de sua riqueza um uso escandaloso, podia perseguir os seus interesses de lucro e *deveria* fazê-lo. O poder da ascese religiosa, além disso, punha à sua disposição trabalhadores sóbrios, conscienciosos, extraordinariamente eficientes e aferrados ao trabalho como se finalidade de sua vida, querida por Deus.²⁹³ E ainda por cima dava aos trabalhadores a reconfortante certeza de que a repartição desigual dos bens deste mundo era obra toda especial da divina Providência, que, com essas diferenças, do mesmo modo que com a graça restrita (não universalista), visava a fins por nós desconhecidos.²⁹⁴ Calvino já

havia enunciado a frase, muitas vezes citada, segundo a qual o “povo”, ou, dito de outra forma, a massa dos trabalhadores e dos artesãos, só obedece a Deus enquanto é mantido na pobreza.²⁹⁵ Os holandeses (Pieter de la Court etc.) “secularizaram” tal sentença ao dizer que a massa dos seres humanos só *trabalha* se a tanto a impelir a necessidade, e essa formulação de um *Leitmotiv* da economia capitalista iria desembocar mais tarde na correnteza da teoria da “produtividade” dos baixos salários. Aqui também a virada utilitária insinuou-se no pensamento {original} com a atrofia de sua raiz religiosa, em plena concordância com o esquema de

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

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

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

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

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

constatação significava um adeus de renúncia a uma época de plenitude e beleza da humanidade, que não mais se repetirá no decorrer do nosso desenvolvimento cultural como também não se repetiu a era do esplendor de Atenas na Antiguidade. O puritano *queria* ser um profissional — nós *devemos* sê-lo. Pois a ascese, ao se transferir das celas dos mosteiros para a vida profissional, passou a dominar a moralidade intramundana e assim contribuiu [com sua parte] para edificar esse poderoso cosmos da ordem econômica moderna ligado aos pressupostos técnicos e econômicos da produção pela máquina, que hoje determina com pressão avassaladora o estilo de vida de todos os indivíduos que nascem dentro dessa engrenagem — não só dos economicamente ativos — e talvez continue a determinar até que cesse de queimar a última porção de combustível fóssil! Na opinião de Baxter, o cuidado com os bens exteriores devia pesar sobre os ombros de seu santo apenas “qual leve manto de que se pudesse despir a qualquer momento”.³⁰⁴ Quis o destino, porém, que o manto virasse uma tija crosta de aço [na célebre tradução de Parsons: *iron cage* = jaula de ferro].

Nó que a ascese se pôs a transformar o mundo e a produzir no mundo os seus efeitos, os bens exteriores deste mundo ganharam poder crescente e por fim irresistível sobre os seres humanos como nunca antes na história. Hoje seu espírito — quem sabe definitivamente? — safou-se dessa crosta. O capitalismo vitorioso, em todo caso, desde quando se apóia em bases mecânicas, não precisa mais desse arrimo. Também a rósea galhardia de sua risonha herdeira, a Ilustração, parece definitivamente fadada a empalidecer, e a idéia do “dever profissional” ronda nossa vida como um fantasma das crenças religiosas de outrora. A partir do momento em que não se pode remeter diretamente o “cumprimento do dever profissional” aos valores espirituais supremos da cultura — ou que, vice-versa, também não se pode mais experimentá-lo subjetivamente como uma simples coerção econômica —, aí então o

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

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

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