

BIBLIOTECA DE CIÊNCIAS SOCIAIS

MAX WEBER

Ensaio de Sociologia

Organização e Introdução:
H.H. Gerth e C. Wright Mills

Quinta edição

Tradução:
Waltensir Dutra

Revisão Técnica:
Prof. Fernando Henrique Cardoso

OC
EDITORA

ÍNDICE

Prefácio	9
--------------------	---

INTRODUÇÃO: O HOMEM E SUA OBRA

I. Escorço Biográfico	15
II. Preocupações Políticas	47
III. Orientações Intelectuais	62
1. MARK E WEBER	64
2. BUROCRACIA E CARISMA: UMA FILOSOFIA DA HISTÓRIA	68
3. MÉTODOS DA CIÊNCIA SOCIAL	73
4. A SOCIOLOGIA DAS IDÉIAS E INTERESSES	80
5. ESTRUTURAS SOCIAIS E TIPOS DE CAPITALISMO	84
6. AS CONDIÇÕES DE LIBERDADE E A IMAGEM DO HOMEM	89

PARTE I: CIÊNCIA E POLÍTICA

IV. A Política como Vocação	97
V. A Ciência como Vocação	154

PARTE II: PODER

VI. Estruturas do Poder	187
1. O PRESTÍGIO E O PODER DAS "GRANDES POTÊNCIAS"	187
2. AS BASES ECONÔMICAS DO "IMPERIALISMO"	190
3. A NAÇÃO	201
VII. Classe, Estamento, Partido	211
1. O PODER DETERMINADO ECONOMICAMENTE E A ORDEM SOCIAL	211
2. DETERMINAÇÃO DA SITUAÇÃO DE CLASSE PELA SITUAÇÃO DE MERCADO	212
3. AÇÃO COMUNITÁRIA DECORRENTE DO INTERESSE DE CLASSE	214

Título original:

From Max Weber: Essays in Sociology

(Translated, Edited and with an Introduction by
H.H. Gerth and C. Wright Mills)

Publicado em 1946 pela Oxford University Press, Inc.

Traduzido da sexta impressão (Galaxy Book), 1963.

Copyright © Oxford University Press, Inc., 1946.

Edições brasileiras: 1967, 1971, 1974, 1979

Direitos exclusivos para a língua portuguesa

Copyright © 1982 by

LTC — Livros Técnicos e Científicos Editora S.A.

Travessa do Ouvidor, 11

Rio de Janeiro, RJ — CEP 20040-040

Reservados todos os direitos. É proibida a duplicação ou reprodução deste volume, no todo ou em parte, sob quaisquer formas ou por quaisquer meios (eletrônico, mecânico, gravação, fotocópia ou outros), sem permissão expressa da Editora.

4.	TIPOS DE "LUTA DE CLASSE"	216
5.	A HONRA ESTAMENTAL	218
6.	GARANTIAS DA ORGANIZAÇÃO ESTAMENTAL	219
7.	SEGREGAÇÃO "ÉTNICA" E "CASTA"	221
8.	PRIVILÉGIOS ESTAMENTAIS	223
9.	CONDIÇÕES E EFEITOS ECONÔMICOS DA ORGANIZAÇÃO ESTAMENTAL	224
10.	PARTIDOS	227
VIII.	Burocracia	229
1.	CARACTERÍSTICAS DA BUROCRACIA	229
2.	A POSIÇÃO DO FUNCIONÁRIO	232
3.	PRESSUPOSTOS E CAUSAS DA BUROCRACIA	238
4.	DESENVOLVIMENTO QUANTITATIVO DAS TAREFAS ADMINISTRATIVAS	243
5.	MODIFICAÇÕES QUALITATIVAS DAS TAREFAS ADMINISTRATIVAS	246
6.	VANTAGENS TÉCNICAS DA ORGANIZAÇÃO BUROCRÁTICA	249
7.	BUROCRACIA E DIREITO	251
8.	A CONCENTRAÇÃO DOS MEIOS DE ADMINISTRAÇÃO	257
9.	O NIVELAMENTO DAS DIFERENÇAS SOCIAIS	260
10.	CARÁTER PERMANENTE DA MÁQUINA BUROCRÁTICA	264
11.	CONSEQUÊNCIAS ECONÔMICAS E SOCIAIS DA BUROCRACIA	266
12.	A POSIÇÃO DE PODER DA BUROCRACIA	268
13.	ESTÁGIOS NO DESENVOLVIMENTO DA BUROCRACIA	272
14.	A "RACIONALIZAÇÃO" DA EDUCAÇÃO E TREINAMENTO	277
IX.	A Sociologia da Autoridade Carismática	283
1.	O CARÁTER GERAL DO CARISMA	283
2.	BASES E INSTABILIDADE DA AUTORIDADE CARISMÁTICA	287
3.	REINADO CARISMÁTICO	289
X.	O Significado da Disciplina	292
1.	AS ORIGENS DA DISCIPLINA NA GUERRA	294
2.	A DISCIPLINA DAS ORGANIZAÇÕES ECONÔMICAS EM GRANDE ESCALA	301
3.	DISCIPLINA E CARISMA	302

PARTE III: RELIGIAO

XI.	A Psicologia Social das Religiões Mundiais	309
XII.	As Sektas Protestantes e o Espírito do Capitalismo	347

XIII.	Rejeições Religiosas do Mundo e Suas Direções	371
1.	MOTIVOS PARA A REJEIÇÃO DO MUNDO: O SIGNIFICADO DE SUA CONSTRUÇÃO RACIONAL	371
2.	TIPOLOGIA DO ASCETISMO E DO MISTICISMO	373
3.	DIREÇÕES DA RENÚNCIA AO MUNDO	375
4.	A ESFERA ECONÔMICA	379
5.	A ESFERA POLÍTICA	382
6.	A ESFERA ESTÉTICA	390
7.	A ESFERA ERÓTICA	393
8.	A ESFERA INTELECTUAL	400
9.	AS TRÊS FORMAS DA TEODICÉIA	408

PARTE IV: ESTRUTURAS SOCIAIS

XIV.	Capitalismo e Sociedade Rural na Alemanha	413
XV.	O Caráter Nacional e os "Junkers"	438
XVI.	Índia: O Brâhmane e as Castas	449
1.	CASTA E TRIBO	451
2.	CASTA E CORPORAÇÃO	453
3.	CASTA E ESTAMENTO	459
4.	A ORDEM DE CLASSIFICAÇÃO SOCIAL DAS CASTAS EM GERAL	464
5.	CASTAS E TRADICIONALISMO	466
XVII.	Os Letrados Chineses	471
1.	CONFÚCIO	476
2.	A EVOLUÇÃO DO SISTEMA DE EXAMES	478
3.	POSIÇÃO TIPOLOGICA DA EDUCAÇÃO CONFUCIANA	482
4.	A HONRA ESTAMENTAL DOS LETRADOS	491
5.	O IDEAL DO CAVALHEIRO	493
6.	O PRESTÍGIO DO FUNCIONALISMO	495
7.	OPINIÕES SOBRE POLÍTICA ECONÔMICA	497
8.	SULTANISMO E EUNUCOS COMO ADVERSÁRIOS POLÍTICOS DOS LETRADOS	499
Notas	503

Prefácio

HÁ CERCA DE 150 ANOS, A. F. Tytler formulou três Princípios de Tradução: *dar uma transcrição completa das idéias originais, imitar o estilo do autor original e preservar a fluência do texto original.* Ao apresentar seleções de Max Weber ao público de língua inglesa, esperamos ter atendido à primeira condição, a de fidelidade ao sentido original. As segunda e terceira exigências são, freqüentemente, contestáveis quando se trata de traduzir o alemão para o inglês e, no caso de Max Weber, são perfeitamente discutíveis.

O espírito da língua alemã possibilitou uma dupla tradição estilística. Uma delas corresponde à tendência do inglês para as frases breves e gramaticalmente claras. Tais frases encerram raciocínios de fácil percepção, nos quais o que é mais importante vem primeiro. Friedrich Nietzsche, Georg Christoph Lichtenberg e Franz Kafka destacam-se entre os representantes dessa tradição.

A outra é estranha à tendência do inglês moderno, sendo considerada freqüentemente como difícil e proibitiva, como os leitores de Hegel e Jean Paul Richter, de Karl Marx e Ferdinand Tönnies podem testemunhar.

Não haveria maior utilidade em classificar essas duas tradições como “boa” e “má”. Os autores que representam a primeira julgam que se devem dirigir ao ouvido; desejam escrever como se estivessem falando. O segundo grupo dirige-se aos olhos do leitor silencioso. Seus textos não podem ser lidos facilmente em voz alta para outros: todos têm de ler para si mesmos. Marx Weber comparou certa vez o humanismo literário alemão à educação do mandarim chinês, e Jean Paul Richter — um dos maiores escritores alemães — afirmou que “uma frase longa demonstra maior deferência para com o leitor do que vinte sentenças curtas. No fim, o leitor terá de fazer delas uma única frase,

pela releitura e recapitulação. O escritor não é um orador e o leitor não é um ouvinte...”¹

É evidente que as características dessa escola estilística não foram determinadas pela incapacidade de escrever bem. Seus praticantes simplesmente adotam um estilo de todo diferente. Usam parênteses, cláusulas restritivas, inversões e recursos rítmicos complexos em suas frases polifônicas. As idéias são antes sincronizadas do que apresentadas em série. Em sua melhor forma, eles constroem um artifício gramatical no qual balcões e torres de observação mentais, bem como pontes e recessos, decoram a estrutura principal. Suas sentenças são castelos góticos. E o estilo de Max Weber situa-se, claramente, nessa tradição.

Infelizmente, em seu caso o estilo é ainda mais complicado por uma tendência de platonizar o pensamento: ele tem predileção por substantivos e participios ligados pelas formas econômicas, mas incolores, dos verbos fracos, como “ser”, “ter”, ou “parecer”. Essa tendência platonizante é um dos tributos de Weber à Filosofia e Jurisprudência alemãs, ao estilo do púlpito e do cargo burocrático.

Violamos, por isso, a segunda das regras que Tytler estabelece para os tradutores. Embora nos tivéssemos empenhado em manter as imagens de Weber, sua objetividade e certamente as suas expressões, não hesitamos em decompor-lhe a frase em três ou quatro unidades menores. Certas alterações de tempos, que em inglês pareceriam ilógicas e arbitrarias, foram eliminadas; ocasionalmente o subjuntivo foi modificado para o indicativo, os substantivos para verbos; os apostos e os parênteses foram colocados em nível de igualdade e condenados a seguir, e não a anteceder, a idéia principal. Como Weber não observou a sugestão de Friedrich Nietzsche de que o alemão deve ser escrito com o pensamento na facilidade de sua tradução, tivemos de abrir muitas cunhas na estrutura de suas sentenças. Em tudo isso procuramos agir com respeito e moderação.

Mas desobedecemos também à terceira regra: qualquer “fluência” que Weber possa ter em inglês é a fluência da prosa in-

¹ Vorschule der Aesthetik, p. 382. Sämtliche Werke, Vol. 18 (Berlim, 1841).

glesa para a qual foi trasladado e não a facilidade de sua obra original.

O tradutor de Weber enfrenta outra dificuldade ainda. Weber evidencia, freqüentemente, uma hesitação consciente no uso de palavras carregadas de conotações, como democracia, povo, ambiente, adaptação, etc., com o uso abundante de aspas. Seria totalmente errôneo traduzi-las com o acréscimo de um irônico “assim chamada”. Além disso, Weber sublinha com freqüência palavras e frases; as convenções gráficas alemãs são mais liberais, quanto a isso, do que as inglesas. Nossa tradução conforma-se, em geral, à convenção inglesa: omitimos o que ao leitor de língua inglesa pareceria uma reserva e uma forma de ênfase conscientes. O mesmo é válido para a aplicação de palavras qualificativas, que o inglês dispensa sem perda de exatidão, ênfase e sentido.

Weber leva a extremos a tradição acadêmica alemã. Seu tema principal parece perder-se, por vezes, na profusão de digressões, exceções e ilustrações comparativas, apresentadas em notas de pé de página. Colocamos algumas dessas notas no texto e, nuns poucos casos, relegamos para notas referências técnicas que no original constam do texto.

Portanto, violamos as segunda e terceira regras de Tytler a fim de atender à primeira. Nosso objetivo constante tem sido tornar acessível a um público de língua inglesa uma tradução precisa do que Weber disse.

Desejamos agradecer ao quadro de redação da Oxford University Press pelo seu estímulo aos nossos esforços. Devemos gratidão especial à Sr.^a Patricke Johns Heine, que colaborou na revisão dos primeiros esboços dos capítulos IV, X, XII; e ao Sr. J. Ben Gillingham que realizou o mesmo trabalho em relação ao parágrafo 6 do capítulo XIII. A Sr.^{ta} Honey Toda preparou em parte e redatilografou muitas páginas de manuscrito quase ilegível, e a ela agradecemos a dedicação.

Temos de agradecer também a valiosa assistência da Dr.^a Hedwig Ide Gerth e da Sr.^a Freya Mills. A generosidade administrativa do Professor Carl S. Joslyn, presidente do Departamento de Sociologia da Universidade de Maryland, e o apoio do Professor Thomas C. McCormick, Presidente da Universidade

de Wisconsin, muito facilitaram o trabalho. O Professor E. A. Rose teve a gentileza de ler o capítulo XII e fazer-nos sugestões.

Uma de nossas traduções, "Classe, Estamento, Partido", foi incluída no livro preparado por Dwight Macdonald, Politics (outubro de 1944) e faz parte deste volume por autorização sua. Agradecemos ao editor, Houghton Mifflin Company, a permissão de reproduzirmos uma revisão do trabalho apresentado por Max Weber perante o Congresso de Artes e Ciência, na Exposição de St. Louis, em 1904.

A responsabilidade pela seleção e pela transposição do significado alemão é assumida principalmente por H. H. Gerth; a responsabilidade pela formulação e disposição editorial do presente texto é assumida principalmente por C. Wright Mills. Mas o livro, em conjunto, representa nosso trabalho mútuo e somos responsáveis, também em conjunto, pelas deficiências que possa apresentar.

HANS H. GERTH
C. WRIGHT MILLS

INTRODUÇÃO
O HOMEM E SUA OBRA

I. Escorço Biográfico

MAX WEBER nasceu em Erfurt, Turíngia, a 21 de abril de 1864. Seu pai, Max Weber, Sr., jurista e conselheiro municipal, vinha de uma família de comerciantes de linho e industriais têxteis da Alemanha Ocidental. Em 1869, os Webers mudaram-se para Berlim, que dentro em pouco se tornaria a florescente capital do Reich de Bismarck. Ali Weber, Sr., tornou-se um próspero político, atuante na dieta municipal de Berlim, na dieta prussiana e no novo Reichstag. Pertencia aos liberais da direita, chefiados por um nobre de Hanôver, Bennigsen. A família residia em Charlottenburg, então um subúrbio da extremidade ocidental de Berlim, tendo como vizinhos personalidades acadêmicas e políticas. Na casa de seu pai, o jovem Weber conheceu homens como Dilthey, Mommsen, Julian Schmidt, Sybel, Treitschke e Friedrich Kapp.

A mãe de Max Weber, Helene Fallenstein Weber, era uma senhora culta e liberal, de crença protestante. Vários membros da sua família turingiana eram professores e pequenas autoridades. Seu pai, porém, havia sido um funcionário de recursos, que, às vésperas da revolução de 1848, retirara-se para uma vila em Heidelberg. Gervinus, o eminente historiador liberal e amigo íntimo da família, foi seu professor em várias matérias de Humanidades. Até a morte da mãe, em 1919, Max Weber com ela se correspondeu através de cartas longas, íntimas e por vezes eruditas. Em Berlim, Helene Weber exerceu o papel de uma sobrecarregada *Hausfrau*, cuidando diligentemente de seu ocupado marido político, de seus seis filhos e de um círculo de amigos constantes. Dois de seus filhos morreram na infância. A miséria das classes industriárias de Berlim impressionou-a profundamente. Seu marido não compreendia nem partilhava de suas preocupações religiosas e humanitárias. Provavelmente também não partilhava de sua vida emocional, e

sem dúvida os dois diferiam em seus sentimentos sobre muitas questões públicas. Durante a juventude de Max, e no início de sua vida de adulto, as relações entre seus pais se foram tornando cada vez mais distantes.

As companhias intelectuais da casa e as viagens da família fizeram que o jovem e precoce Weber se mostrasse descontente com a instrução rotineira das escolas. Era uma criança fraca, que sofrera meningite aos quatro anos; preferia os livros aos esportes e no começo da adolescência leu muito, desenvolvendo interesses intelectuais próprios. Aos 13 anos escreveu ensaios históricos, um dos quais recebeu o nome de "Do Curso da História Alemã, com Especial Referência às Posições do Kaiser e do Papa". Outro trabalho foi "Dedicado ao Meu Próprio Ego Insignificante, bem como aos Pais e Irmãos". Aos quinze anos lia como os especialistas, tomando muitas notas. Ao que parece, preocupou-se desde cedo com as asserções equilibradas e restritivas. Criticando o gosto bastante vulgar de seus companheiros de estudo que, ao invés de romances históricos de Scott liam tolices contemporâneas, ele teve o cuidado de acrescentar: "Talvez pareça presunção manter esta posição, já que sou dos mais jovens da classe; essa situação, porém, é tão evidente que não preciso recear não estar falando a verdade, se a apresento dêsse modo. É claro que sempre há exceções". Também lhe faltava o respeito profundo pelos professores. E como estava sempre pronto a dividir seus conhecimentos com os companheiros, durante os exames, estes o consideravam simpático e algo assim como um "fenômeno".

O jovem Weber, "o filho de um político na época da *Realpolitik* de Bismark", rejeitou o elogio literário universal de Cícero como uma farsa. Aos seus olhos, Cícero, especialmente em sua primeira Catilinária, era um diletante das frases, um mau político e um orador irresponsável. Colocando-se em seu lugar, Weber indagava-se que utilidade poderiam ter aqueles longos discursos? Achava que Cícero deveria ter "dado um encontrão" (*abmurksen*) em Catilina e esmagado pela força a ameaçadora conspiração. Depois de argumentos detalhados, terminava assim uma carta a um primo: "Em suma, o discurso pareceu-me muito fraco e sem propósito, e toda a política vacilante em relação aos seus fins. Cícero parece-me sem decisão e energia adequadas, sem habilidade e sem a capacidade de aguardar a sua oportunidade". O correspondente, que era mais velho e aluno da Universidade de Berlim, respondeu insinuando

que o jovem Weber estava repetindo os livros que lia. Defendendo-se ele respondeu seca e dignamente:

O que você escreveu leva a pensar que acredita ter eu copiado de algum livro, ou pelo menos reproduzido a essência de alguma coisa que tivesse lido. É esse, no final de contas e em essência, o significado de sua longa preleção. Você procura transmitir essa insinuação da forma menos concreta possível, acreditando que eu me importaria com uma opinião que, eu mesmo o sei, não é verdadeira. Embora eu tenha convocado todo o conhecimento de mim mesmo, não posso admitir que tenha sido influenciado demasiadamente por qualquer livro ou por qualquer frase ouvida de meus professores... Na verdade... nós, os mais jovens, lucrámos em geral com os tesouros que os mais velhos — e considero você como um deles — amontoaram... Admito que provavelmente tudo nos vem indiretamente dos livros, pois para que servem eles senão para instruir e esclarecer o homem sobre as coisas que lhe parecem obscuras? É possível que eu seja muito sensível aos livros, seus comentários e deduções. Isso você pode julgar melhor do que eu, pois sob certos aspectos é mais fácil conhecer alguma outra pessoa do que a nós mesmos. Não obstante, o conteúdo de minha afirmação — talvez totalmente inverídica — não vem diretamente de nenhum livro. Quanto ao mais, não me importo com a sua crítica, pois há em Mommsen coisas bastante semelhantes, e só agora as descobri.¹

A mãe do jovem Weber lia-lhe as cartas sem seu conhecimento. Preocupava-se muito com o fato de estar o filho distanciando-se dela, intelectualmente. Não é estranho que um adolescente sincero e inteligente, cômico das dificuldades entre seus pais, e observando os artifícios característicos de uma família patriarcal vitoriana, aprendesse que as palavras e os atos não devem ser tomados pelo seu valor aparente. Percebeu que, se desejasse chegar à verdade, era necessário o conhecimento direto, de primeira mão. Assim, quando o mandaram preparar-se para a crisma, aprendeu hebraico suficiente para ler o texto original do Velho Testamento.

Frau Weber preocupava-se com a indiferença religiosa do filho. Escreveu ela:

Quanto mais se aproxima a crisma de Max, tanto menos me parece ele sentir qualquer influência estimulante mais profunda nesse período de sua evolução que o levasse a pensar sobre o que lhe pedem que afirme, perante o altar, como sendo sua própria convicção. Outro dia, quando estávamos a sós, procurei saber o que ele pensa e sente sobre as prin-

cipais questões da consciência cristã. Pareceu surpreender-se com a minha suposição de que o auto-esclarecimento de questões como a crença na imortalidade e na direção de nosso destino pela Benevolência devesse resultar das lições de confirmação para qualquer homem pensante. Sinto essas coisas com o maior calor, no mais íntimo de meu ser — independente de qualquer forma dogmática, elas se tornaram uma convicção de importância vital... [não obstante] foi-me impossível expressar tal pensamento ao meu próprio filho de modo a causar-lhe qualquer impressão.²

Com essa piedade profunda e pessoal, Helene Weber sofreu com o mundanismo de sua vida familiar exterior. Não obstante, resignou-se à atmosfera um tanto complacente, farisaica e patriarcal criada pelo marido. Durante a adolescência, foram diminuindo os pontos de contato que Weber tinha com a mãe, em relação a assuntos sérios. Não que ele fosse atraído para o pai: a atmosfera superficial da moderna vida intelectual afastou-o do espírito filisteu do pai, bem como da piedade da mãe.

Embora respeitoso, rebelou-se contra a autoridade dos mais velhos. Mas ao invés de participar dos interesses “frívolos” de seus companheiros de estudo, da monotonia da rotina escolar e da insignificância intelectual de seus professores, preferiu retirar-se para o seu próprio mundo. Um rapaz assim não se sujeitaria às imposições do pai. A forma irrefletida pela qual ele usava a esposa não escapou ao olho observador do rapaz de 17 anos. Certa vez, durante uma viagem à Itália com o pai, foi censurado por não demonstrar o grau adequado de entusiasmo turístico estereotipado. Max simplesmente declarou a sua intenção de voltar para casa, imediatamente e sozinho.

O moto que Weber recebeu, ao ser crismado, foi: “O Senhor é o espírito, mas onde está o espírito do Senhor está também a liberdade”. A viúva de Max Weber comenta, em sua biografia: “Dificilmente qualquer outro moto bíblico poderia expressar melhor o princípio que governava a vida dessa criança”.

2

Os estudos pré-universitários de Weber foram encerrados na primavera de 1882. Dotado de talento excepcional, ele não precisava “esforçar-se”. Seus professores, porém, atestaram sua falta de interesse pela rotina e duvidaram de sua “maturidade moral”.

Como muitos pensadores do século XIX, ele deixou uma impressão bastante desfavorável em seus professores. O magro rapaz de 17 anos, de ombros caídos, continuava carecendo ainda do devido respeito pela autoridade.

Foi para Heidelberg e, seguindo as pegadas do pai, matriculou-se como aluno de Direito. Estudou também uma variedade de matérias culturais, inclusive História, Economia, Filosofia, que em Heidelberg eram ensinadas por professores eminentes. Aceitou a participação provisória na fraternidade de duelos do pai, cuja influência o levou a tais círculos. Por influência do lado materno, através de um primo mais velho que estudava Teologia, filho do historiador Baumgarten, de Estrasburgo, ele participou das polêmicas teológicas e filosóficas da época.

Começava a sua rotina diária em Heidelberg levantando-se cedo para comparecer a uma aula de Lógica. Depois, “matava” o tempo, no salão de duelo, durante uma hora. Frequentava as aulas “com um ar estudioso”, ia almoçar às 12,30, “por um marco”. Ocasionalmente, tomava um quarto de litro de vinho ou cerveja com a refeição. Com frequência, passava duas das primeiras horas da tarde disputando “um sólido jogo de cartas”. Depois, retirava-se para seus aposentos, examinava as notas de aula e lia livros como *Der alte und du Neue Glaube*, de Strauss. “Por vezes, à tarde, vou com amigos até as montanhas e caminho, e à noite nos encontramos novamente no restaurante e comemos uma boa ceia por 80 pfennig. Leio o *Microcosm* de Lotze e travamos animada discussão sobre ele”.³ Ocasionalmente, convites para visitar os professores lhe davam a oportunidade de imitar as peculiaridades características de pessoas conhecidas do grupo.

Nos semestres subsequentes, Weber participou animadamente da vida social da sociedade de duelos, e aprendeu a sair-se bem tanto nas bebidas quanto nos duelos. Seu rosto passou a mostrar, sem demora, a cicatriz convencional dos duelos. Contraíu dívidas e delas não se livrou durante toda a sua fase de Heidelberg. As canções estudantis e patrióticas que aprendeu durante esse período perduraram-lhe na memória durante todo o curso de sua vida. O jovem magro transformou-se no homem robusto, de ombros amplos e bastante gordo. Quando visitou a mãe em Berlim, já como homem feito e revelando as características externas da Alemanha Imperial, ela se mostrou chocada com tal aparência e o recebeu com um tapa no rosto.

Recordando-se de seus anos de Heidelberg, Weber escreveu: "O treinamento habitual para a agressão altaneira, na fraternidade de duelo e como oficial, teve sem dúvida uma forte influência sobre mim. Eliminou a timidez e insegurança de minha adolescência".⁴

Depois de três semestres em Heidelberg, com 19 anos Weber transferiu-se para Estrasburgo a fim de prestar um ano de serviço militar. À parte os duelos, jamais praticara exercícios físicos, e o serviço militar, com seu treinamento, lhe foi difícil. Além do estorço físico, sofreu muito com a vida insípida do quartel e as chicanas dos oficiais subalternos. Não lhe agradava abrir mão de seus interesses intelectuais:

Quando chego a casa, habitualmente vou deitar-me cerca das 9 horas. Não consigo dormir, porém, pois os meus olhos não estão cansados e o lado intelectual do homem não está sendo utilizado. O sentimento, que começa pela manhã e aumenta no decorrer do dia, de mergulhar lentamente na noite de uma estupidéz abismal é, na realidade, o mais desagradável de tudo.⁵

Weber contornou esse sentimento usando o álcool à noite e realizando a rotina militar do dia seguinte em meio à névoa de uma "ressaca" moderada. Sentia então "que as horas fogem porque nada, nem um único pensamento, passa pelo meu crânio". Embora conseguisse finalmente adquirir resistência e realizar bem a maioria das tarefas físicas, jamais foi bom em ginástica acrobática. Certa vez um sargento gritou-lhe em dialeto berlinense: "Homem, você parece um barril de cerveja pendurado num trapézio". Compensou essa deficiência aperfeiçoando sua resistência à marcha e seu passo de ganso. Em momento algum deixou de rebelar-se contra o

incrível desperdício de tempo exigido para domesticar seres pensantes e transformá-los em máquinas que atendem a ordens com precisão automática... Espera-se que aprendamos a paciência observando, durante uma hora diária, toda sorte de coisas absurdas que são chamadas de educação militar. Como se, Deus meu!, depois de três meses do manual de armas, durante horas diárias, e dos numerosos insultos dos mais miseráveis canalhas, alguém pudesse sofrer de falta de paciência! O candidato a oficial deve ser privado da possibilidade de usar sua mente durante o período de instrução militar.⁶

Mas Weber era bastante objetivo: admitiu que o corpo trabalho com maior precisão quando todo o pensamento é eliminado. E depois de ter recebido sua patente de oficial, aprendeu rapidamente a ver o lado alegre da vida militar. Era estimado pelos superiores, e contribuía com suas estórias exageradas e seu agudo senso de humor para a camaradagem do cassino dos oficiais. E, como oficial dotado de capacidade de comando, conquistou o respeito dos seus subordinados.

O ano de serviço militar terminou em 1884 e com 20 anos Weber reiniciou os estudos universitários em Berlim e Goettingen, onde, dois anos mais tarde, prestava seu primeiro exame de Direito. Mas durante o verão de 1885 e novamente em 1887 ele voltou a Estrasburgo para exercícios militares. E em 1888 participou de manobras militares em Posen. Ali sentiu, de perto, a atmosfera da fronteira germano-eslavônica, que lhe parecia uma fronteira "cultural". Sua análise de Channing, numa carta dirigida à mãe, é característica de seu pensamento da época.

Channing causara profunda impressão em Weber, que não podia, porém, aceitar-lhe o absolutismo ético e o pacifismo: "Simplesmente não posso ver que elevação moral resultará de colocar-se os militares profissionais em pé de igualdade com uma quadrilha de assassinos e apontá-los à execração pública. A guerra não se tornaria, por isso, mais humana." Caracteristicamente, Weber não entra em discussão teológica sobre o Sermão da Montanha; mantém-se à distância de Channing, localizando a perspectiva deste na situação social e histórica; tenta, com isso, "compreender" e, ao mesmo tempo, relativizar a sua posição. "Channing não tem, evidentemente, idéia dessas questões [guerra e deserção]. Ele tem em mente a situação dos exércitos voluntários americanos, com os quais as guerras predatórias do democrático Governo federal americano contra o México, etc., foram travadas."⁷ Os argumentos indicam, *in nuce*, a posição que Weber defende mais tarde, na última parte de *Política como Vocaçào*, e na discussão da religião e política em *Rejeições Religiosas do Mundo*.⁸

É característico do modo de vida de Weber ter ele, em Estrasburgo, mantido a sua principal experiência social dentro da situação familiar. Duas irmãs de sua mãe eram casadas com professores de Estrasburgo, e em suas casas ele encontrou amizade e companhia intelectual, bem como profunda experiên-

cia emocional. Alguns membros da família Baumgarten eram excepcionalmente inclinados às experiências místicas e religiosas, e o jovem Weber participou, com grande simpatia, das tensões que tais experiências provocavam. Tornou-se o confidente de quase todos, aprendendo a compreender e a simpatizar com os seus respectivos valores. Falava de si mesmo como "Ich Weltmensch" e procurava encontrar uma solução prática para as várias pessoas envolvidas. Para Weber isso significava ir além do absolutismo ético: "O assunto não me parece tão desesperado se não perguntarmos demasiado exclusivamente (como os Baumgartens fazem freqüentemente): "Quem está moralmente certo e quem está moralmente errado"? Mas se ao invés disso perguntarmos: "Dado o conflito existente, como posso resolvê-lo com o menor dano interno e externo para todos os interessados?"⁹ Weber sugere, assim, uma visão pragmática, um enfoque sobre as conseqüências das várias decisões, de preferência a uma teimosa insistência na consciência introspectiva da sinceridade própria. Suas primeiras cartas e experiências em Estrasburgo pressagiam a sua distinção posterior entre uma ética da responsabilidade e uma ética dos fins absolutos.

Weber concluiu seus estudos e começou a trabalhar nos tribunais de Berlim, cidade onde vivia com os pais. No princípio da década de 1880 freqüentou, como aplicado estudante de Direito, as salas de conferências dos juristas eminentes da época. Entre eles, admirava Gneist, cujas palestras dirigiram a sua atenção para os problemas políticos correntes. "Suas conferências me parecem verdadeiras obras-primas; realmente, tenho refletido sobre seu modo de entrar diretamente nas questões da política e sobre a forma pela qual desenvolve opiniões rigorosamente liberais sem se tornar um propagandista, o que Treitschke realmente se torna em suas conferências sobre o Estado e a Igreja."¹⁰

Weber concentrou-se num campo em que a história econômica e a jurídica se confundiam. Escreve sua tese de doutorado sobre a história das companhias de comércio durante a Idade Média (1889), examinando centenas de referências italianas e espanholas e aprendendo essas duas línguas com tal objetivo. Em 1890 prestou seu segundo exame de Direito. Habilitou-se, em Berlim, para o Direito Comercial, Alemão e Romano, com um tratado sobre um assunto que qualificou certa vez como a "história secreta dos romanos", ou seja, *História*

das Instituições Agrárias (1891). O título modesto esconde, na realidade, uma análise sociológica, econômica e cultural da sociedade antiga, tema a que Weber voltou repetidamente. Teve de defender um dos melhores pontos de sua tese contra Theodor Mommsen. Ao fim da discussão inconclusiva, o eminente historiador declarou que não conhecia nenhum outro homem melhor para sucedê-lo "do que o muito estimado Max Weber".

3

Na primavera de 1892 uma sobrinha-neta de Max Weber, Sr., foi para Berlim, a fim de estudar uma profissão qualquer. Marianne Schnitger tinha 21 anos, era filha de um médico, freqüentara a escola preparatória em Hanôver. Ao voltar a Berlim depois de já ter feito uma visita anterior aos Webers, ela compreendeu que estava enamorada de Max Weber. Depois de alguma confusão, de mal-entendidos vitorianos e tentativas morais de auto-esclarecimento, Max e Marianne anunciaram seu noivado formal. Casaram-se no outono de 1893.

Por seis anos antes de seu casamento com Marianne, Weber estivera enamorado de uma filha de sua tia materna em Estrasburgo, que, por períodos bastante longos, estivera num hospital de doenças mentais. Ela estava convalescendo quando houve o rompimento, sem briga, entre ambos. Weber jamais se perdoou por ter causado involuntariamente um sofrimento a essa terna moça. Talvez tenha sido essa uma razão importante para a moderação de suas reações quanto aos que eram culpados no setor de relações pessoais e pelo seu estoicismo geral em questões pessoais. Além dessa situação, outra dificuldade moral se interpusera no caminho do casamento. Talvez devido à hesitação de Weber em abordar Marianne, um amigo seu a havia cortejado e foi um pouco penoso para ele interferir.

Depois do casamento com Marianne, Weber teve a existência de um jovem professor bem sucedido em Berlim. Tendo ocupado o lugar de Jakob Goldschmidt, famoso professor de Economia que adoeecera, ele passava nas salas de aula 19 horas por semana. Também participava de exames oficiais para advogados e, além disso, impôs-se muitos outros trabalhos. Era consultado constantemente pelas repartições governamentais e realizou estudos especiais para grupos privados de reforma, um

deles de corretagem de títulos e outro de propriedades imobiliárias, na Alemanha Oriental.

No outono de 1894 aceitou a cátedra de Economia na Universidade de Friburgo. Conheceu, ali, Hugo Münsterberg, o Pastor Naumann e Wilhelm Rickert. Estava muito assoberbado, trabalhando até altas horas da noite. Quando Marianne insistia para que descansasse, ele respondia: "Se não trabalhar até uma hora, não posso ser professor".

Em 1895 os Webers realizaram uma viagem à Escócia e à costa ocidental da Irlanda. Voltando a Friburgo, Weber proferiu a sua aula inaugural na Universidade, denominada "O Estado Nacional e a Política Econômica", que era uma profissão de fé na *Realpolitik* imperialista e na Casa Hohenzollern. A aula causou sensação. "A brutalidade de minhas opiniões", escreve ele, "causou horror. Os católicos foram os que mais gostaram, porque dei um pontapé firme na *Cultura Ética*".

Weber aceitou uma cátedra em Heidelberg, em 1896, substituindo o eminente Knies, um dos chefes da "escola histórica", que se aposentara. Tornou-se assim colega de seus ex-professores, Fischer, Bekker e outros, que ainda brilhavam na vida intelectual e social de Heidelberg. Seu círculo de amigos incluía Georg Jellinek, Paul Hensel, Karl Neumann, o historiador da arte, e Ernst Troeltsch, especialista em religião, que se tornaria um dos seus maiores amigos e companheiros intelectuais e que durante algum tempo moraria em casa de Weber.

4

O pai de Max Weber morreu em 1897, pouco depois de uma séria discussão, na qual Max defendeu calorosamente a mãe contra o que lhe pareciam imposições autocráticas. Mais tarde, passou a considerar sua explosão hostil contra o pai como um ato culposos, que jamais poderia ser reparado.¹¹ Durante o verão seguinte, os Webers viajaram para a Espanha e, ao retornarem, Max começou a ficar febril e doente com uma enfermidade psíquica. Parecia estar melhor quando teve início o ano acadêmico, mas em fins do semestre do outono voltou a adoecer, devido a tensão, remorso, esgotamento e ansiedade. Para a sua enfermidade, essencialmente psiquiátrica, os médicos receitaram água fria, viagens e exercícios. Ainda assim, Weber continuou experimentando a insônia de uma tensão interior.

Durante o resto de sua vida, sofreu intermitentemente de depressões severas, entrecortadas de fases maníacas de intenso trabalho intelectual e de viagens. Na verdade, seu modo de vida, a partir de então, parece oscilar entre o colapso neurótico, as viagens e o trabalho. Parecia manter-se de pé graças a um profundo senso de humor e uma prática excepcionalmente intemorata da máxima socrática.

Ansioso de aproveitar-se da melhor forma possível de uma situação má e reconfortar sua mulher, Weber escreveu:

Essa enfermidade tem suas compensações. Abriu-me o aspecto humano da vida, que mamãe costumava não perceber em mim. E isto em proporções anteriormente desconhecidas para mim. Eu poderia dizer, com John Gabriel Borkman, que "uma mão gelada libertou-me". Nos anos passados minha disposição enfermiza expressou-se num interesse fanático pelo trabalho científico, que me parecia um talismã... Recordando, isto me parece bastante claro. Sei que, são ou enfermo, já não serei mais o mesmo. A necessidade de me sentir esmagado sob um monte de trabalho acabou. Agora, quero acima de tudo viver minha vida humanamente e ver meu amor tão feliz quanto me for possível torná-la. Não acredito que venha a realizar menos do que antes em minha usina interna, decerto, sempre em proporção à minha condição, cuja melhoria permanente exigirá, de qualquer modo, muito tempo e repouso.¹²

Tentou, repetidamente, continuar lecionando. Numa dessas ocasiões, seus braços e suas costas ficaram temporariamente paralisados, e mesmo assim ele se forçou a concluir o semestre. Sentia-se mortalmente esgotado; sua cabeça estava cansada; qualquer esforço mental, especialmente o discurso, parecia-lhe prejudicial a todo o organismo. Apesar de irritações e impaciências ocasionais, considerava sua condição como parte de sua sorte. Rejeitou todos os "bons conselhos". Desde a adolescência, tudo à sua volta havia sido preparado para o pensamento. E, agora, qualquer esforço intelectual lhe parecia um veneno. Não desenvolvera nenhuma inclinação artística, e o trabalho físico de qualquer tipo lhe era desagradável. Sua mulher tentou convencê-lo a adotar algum trabalho manual ou passatempo, mas ele riu-se dela. Ficava horas sentado, o olhar esgazeado, estupidamente, limpando as unhas, afirmando que tal inatividade lhe proporcionava bem-estar. Quando tentava examinar suas notas de aula, as palavras se baralhavam, confusamente, ante os seus olhos. Certo dia, quando caminhava por um bosque, perdeu o controle

sensório e chorou convulsivamente. Um gatinho o irritou a tal ponto que mergulhou num acesso de ira. Esses sintomas repetiram-se durante os anos de 1898 e 1899. As autoridades universitárias concederam-lhe uma licença remunerada. Anos mais tarde, numa carta a seu amigo Karl Vossler, Weber escreveu: "A desgraça ensina a rezar... Ensinará sempre? De acordo com minha experiência pessoal, eu gostaria de pôr em dúvida tal afirmação. Concorde, sem dúvida, que ela seja válida com muita freqüência, com uma freqüência que é excessiva para a dignidade do homem".¹³

Certo outono, os Webers viajaram para Veneza, "em férias". Ao voltarem a Heildelberg, Weber tentou reassumir algumas de suas funções, mas recaiu novamente, e com mais gravidade do que antes. No Natal pediu para ser afastado de sua posição, mas a Universidade concedeu-lhe nova licença remunerada, mais prolongada. "Não podia ler, escrever, falar, caminhar ou dormir sem sofrimento; todas as suas funções mentais, e parte das físicas, recusavam-se a funcionar."¹⁴

Em princípios de 1899 internou-se numa pequena casa de saúde para doentes mentais, onde permaneceu sozinho por várias semanas. Um jovem primo psicopata também foi internado no mesmo hospital e, durante o inverno, a conselho médico, a mulher de Weber viajou com ambos a Ajaccio, na ilha da Córsega. Na primavera, foram a Roma, cujas ruínas provocaram de novo o interesse de Weber pela História. Sentia-se deprimido com a presença do jovem psicopata, que foi então mandado de volta para casa. Vários anos mais tarde, esse jovem se suicidaria. A carta de condolência de Weber aos pais dele nos revela a sua independência em relação às atitudes convencionais sobre o suicídio.

Ele era um homem [escreveu Weber sobre o primo] que, acorrentado a um corpo incuravelmente enfêrmo, desenvolvera, ainda assim, e talvez devido a isso, uma sensibilidade de sentimentos, uma consciência de si mesmo, e um comportamento íntimo profundamente oculto, orgulhoso e muito nobre, como entre poucas pessoas sadias se encontra. Saber disso só é dado aos que privaram com ele de perto e que aprenderam a amá-lo, como nós, e que sabem pessoalmente o que é a enfermidade... Sendo seu futuro o que era, ele fez bem em partir agora para a terra desconhecida, e antes de vocês, que teriam de deixá-lo para trás, nesta terra, caminhando para um destino sombrio, sem orientação e na solidão.¹⁵

Com essa visão do suicídio como uma última e teimosa afirmação da liberdade do homem, Weber toma posição ao lado de estoícos modernos como Montaigne, Hume e Nietzsche. Era, ao mesmo tempo, de opinião que as religiões de salvação não aprovam a "morte voluntária", e que somente os filósofos a saudaram.¹⁶

Sob a influência da magnífica paisagem da Itália e de seus cenários historicamente grandiosos, Weber recuperou-se lentamente. O casal passou ainda algum tempo na Suíça, onde a mãe, então com 57 anos, e o irmão Alfred o foram visitar. Pouco depois dessa visita Max pôde retomar a leitura, com um livro sobre história da arte. Comentou então: "Quem sabe quanto tempo poderei ler? Qualquer coisa, menos um livro de minha especialidade". Depois de três anos e meio de uma enfermidade intermitentemente severa, Weber voltou, em 1902, para Heidelberg e retomou um programa de trabalho leve. Aos poucos, começou a ler publicações profissionais e livros como *A Filosofia do Dinheiro*, de Simmel. Em seguida, como para compensar seus anos de privação intelectual, mergulhou numa vasta e universal literatura, da qual História da Arte, Economia e Política faziam parte, lado a lado com a História Econômica das ordens monásticas.

Houve, porém, repetidos retrocessos. Não era ainda capaz de retomar suas funções magisteriais em toda a plenitude. Solicitou seu afastamento da cátedra e o cargo de professor titular. Tal pedido foi negado a princípio, mas, por insistência sua, ficou como livre docente. Solicitara o direito de examinar candidatos ao doutorado, o que não lhe foi concedido. Depois de ter passado quatro anos e meio sem produzir, pôde escrever um comentário sobre um livro. Uma nova fase de produção começou finalmente, relacionada a princípio com os problemas do método em Ciências Sociais.

Weber sofria sob a tensão psíquica de receber dinheiro da universidade sem prestar-lhe serviços adequados. Sentia que somente um homem que trabalha é um homem completo, e forçava-se a trabalhar. Mas depois de apenas um verão de atividades, voltou à Itália sozinho. Durante o ano de 1903 viajou para fora da Alemanha nada menos de seis vezes; esteve na Itália, Holanda e Bélgica. Seu nervosismo, sua decepção com as próprias insuficiências, atritos com o corpo docente de Heidelberg e a situação política do país despertavam-lhe ocasionalmente o desejo de voltar as costas à Alemanha para sempre. Não obs-

tante, durante aquele ano, 1903, conseguiu juntar-se a Sombart, na direção do *Archiv für Sozialwissenschaft und Sozialpolitik*, que se tornou, talvez, a mais destacada publicação de Ciências Sociais na Alemanha, até ser fechada pelos nazistas. Essa direção proporcionou-lhe a oportunidade de retomar contatos com um amplo círculo de professores e políticos e ampliar o foco de seu próprio trabalho. Em 1904 sua produtividade estava novamente em plena forma e melhorando cada vez mais. Publicou ensaios sobre os problemas sociais e econômicos das propriedades dos *Junkers*, a objetividade nas Ciências Sociais e a primeira parte de *A Ética Protestante e o Espírito do Capitalismo*.

Hugo Münsterberg, seu colega desde a época de Friburgo, havia ajudado a organizar um "Congresso de Artes e Ciências" como parte da Exposição Universal de 1904 em St. Louis. Convidou Weber (juntamente com Sombart, Troeltsch e muitos outros) a ler um trabalho perante o Congresso.¹⁷ Em agosto, Weber e sua mulher estavam a caminho da América.

5

A reação de Max Weber aos Estados Unidos foi ao mesmo tempo entusiástica e imparcial. Possuía, em proporções consideráveis, a "virtude" que Edward Gibbon atribui ao viajante estudioso no exterior, a "virtude que se aproxima do vício; o temperamento flexível que pode assimilar qualquer tom de sociedade, desde a corte até a cabana; o feliz estado de espírito que pode divertir e ser divertido em todas as companhias e situações".¹⁸ Por isso, Weber se impacientava com os colegas de preconceito fácil, que depois de um dia e meio em Nova York começavam a criticar as coisas da América.

Desejava entrar com o espírito aberto no Novo Mundo, sem abrir mão de sua capacidade de julgamentos informados, posteriormente. Ficou fascinado pela hora do *rush* no baixo Manhattan, que gostava de observar do meio da Ponte de Brooklyn, como um panorama de transporte em massa e movimento barulhento. Os arranha-céus, que considerava como "fortalezas do capital", lembravam-lhe "os velhos quadros das torres de Bolonha e Florença". E contrastou esses bastiões do capitalismo com as pequenas casas dos professores universitários americanos:

Entre essas massas, todo individualismo se torna caro, seja em habitação ou em alimentação. Assim, a casa do Professor Hervay, do Departamento de Alemão da Universidade de Colúmbia, é sem dúvida uma casa de bonecas com aposentos pequeninos, com instalações de toailete e banho na mesma dependência (como ocorre quase sempre). Festas com mais de quatro convidados são impossíveis (dignas de inveja!) e, com tudo isso, leva-se uma hora de carro para se chegar ao centro da cidade...¹⁹

De Nova York o grupo viajou para as cataratas do Niágara. Visitaram uma pequena cidade e em seguida foram a Chicago, que Weber considerou "incrível". Observou bem sua falta de lei e sua violência, seus agudos contrastes de palácios e choupanas, o "vapor, sujeira, sangue e couros" dos currais de gado, a "enlouquecedora" mistura de povos:

os gregos engraxando os sapatos dos ianques por cinco centavos, os alemães servindo de seu garçom, os irlandeses administrando sua política, e os italianos abrindo as suas valas sujas. Com exceção de alguns bairros residenciais fechados, a totalidade da cidade gigantesca, maior do que Londres, é como um homem cuja pele tenha sido arrancada e cujas entranhas vemos funcionar.

Impressionou-se repetidamente com as proporções do desperdício, especialmente de vida humana, sob o capitalismo americano. Observou as mesmas condições que estavam sendo denunciadas na época pelos elementos mais revoltados. E comentou, numa carta dirigida à mãe:

Depois do trabalho, os operários freqüentemente têm de viajar horas para chegar à sua casa. A estrada de ferro está falida há anos. Como sempre, um depositário, que não tem interesse em apressar a liquidação, administra seus negócios; por isso não são comprados vagões novos. Os carros velhos constantemente enguiçam, e cerca de 400 pessoas por ano morrem ou ficam aleijadas em desastre. Segundo a lei, cada morto custa à companhia cerca de 5.000 dólares, pagos à viúva ou herdeiros, e cada aleijado custa cerca de 10.000 dólares, pagos ao próprio. Tais indenizações são devidas enquanto a companhia não adotar certas medidas de precaução. Calculou-se que as 400 mortes por ano custam menos do que as tais precauções necessárias. E, por isso, a companhia não as adota.²⁰

Em St. Louis, Weber pronunciou uma conferência, com êxito, sobre a estrutura social da Alemanha, com referência par-

tante, durante aquele ano, 1903, conseguiu juntar-se a Sombart, na direção do *Archiv für Sozialwissenschaft und Sozialpolitik*, que se tornou, talvez, a mais destacada publicação de Ciências Sociais na Alemanha, até ser fechada pelos nazistas. Essa direção proporcionou-lhe a oportunidade de retomar contatos com um amplo círculo de professores e políticos e ampliar o foco de seu próprio trabalho. Em 1904 sua produtividade estava novamente em plena forma e melhorando cada vez mais. Publicou ensaios sobre os problemas sociais e econômicos das propriedades dos *Junkers*, a objetividade nas Ciências Sociais e a primeira parte de *A Ética Protestante e o Espírito do Capitalismo*.

Hugo Münsterberg, seu colega desde a época de Friburgo, havia ajudado a organizar um "Congresso de Artes e Ciências" como parte da Exposição Universal de 1904 em St. Louis. Convidou Weber (juntamente com Sombart, Troeltsch e muitos outros) a ler um trabalho perante o Congresso.¹⁷ Em agosto, Weber e sua mulher estavam a caminho da América.

5

A reação de Max Weber aos Estados Unidos foi ao mesmo tempo entusiástica e imparcial. Possuía, em proporções consideráveis, a "virtude" que Edward Gibbon atribui ao viajante estudioso no exterior, a "virtude que se aproxima do vício; o temperamento flexível que pode assimilar qualquer tom de sociedade, desde a corte até a cabana; o feliz estado de espírito que pode divertir e ser divertido em todas as companhias e situações".¹⁸ Por isso, Weber se impacientava com os colegas de preconceito fácil, que depois de um dia e meio em Nova York começavam a criticar as coisas da América.

Desejava entrar com o espírito aberto no Novo Mundo, sem abrir mão de sua capacidade de julgamentos informados, posteriormente. Ficou fascinado pela hora do *rush* no baixo Manhattan, que gostava de observar do meio da Ponte de Brooklyn, como um panorama de transporte em massa e movimento barulhento. Os arranha-céus, que considerava como "fortalezas do capital", lembravam-lhe "os velhos quadros das torres de Bolonha e Florença". E contrastou esses bastiões do capitalismo com as pequenas casas dos professores universitários americanos:

Entre essas massas, todo individualismo se torna caro, seja em habitação ou em alimentação. Assim, a casa do Professor Hervay, do Departamento de Alemão da Universidade de Colúmbia, é sem dúvida uma casa de bonecas com aposentos pequeninos, com instalações de toailete e banho na mesma dependência (como ocorre quase sempre). Festas com mais de quatro convidados são impossíveis (dignas de inveja!) e, com tudo isso, leva-se uma hora de carro para se chegar ao centro da cidade...¹⁹

De Nova York o grupo viajou para as cataratas do Niágara. Visitaram uma pequena cidade e em seguida foram a Chicago, que Weber considerou "incrível". Observou bem sua falta de lei e sua violência, seus agudos contrastes de palácios e choupanas, o "vapor, sujeira, sangue e couros" dos currais de gado, a "enlouquecedora" mistura de povos:

os gregos engraxando os sapatos dos ianques por cinco centavos, os alemães servindo de seu garçom, os irlandeses administrando sua política, e os italianos abrindo as suas valas sujas. Com exceção de alguns bairros residenciais fechados, a totalidade da cidade gigantesca, maior do que Londres, é como um homem cuja pele tenha sido arrancada e cujas entranhas vemos funcionar.

Impressionou-se repetidamente com as proporções do desperdício, especialmente de vida humana, sob o capitalismo americano. Observou as mesmas condições que estavam sendo denunciadas na época pelos elementos mais revoltados. E comentou, numa carta dirigida à mãe:

Depois do trabalho, os operários freqüentemente têm de viajar horas para chegar à sua casa. A estrada de ferro está falida há anos. Como sempre, um depositário, que não tem interesse em apressar a liquidação, administra seus negócios; por isso não são comprados vagões novos. Os carros velhos constantemente enguiçam, e cerca de 400 pessoas por ano morrem ou ficam aleijadas em desastre. Segundo a lei, cada morto custa à companhia cerca de 5.000 dólares, pagos à viúva ou herdeiros, e cada aleijado custa cerca de 10.000 dólares, pagos ao próprio. Tais indenizações são devidas enquanto a companhia não adotar certas medidas de precaução. Calculou-se que as 400 mortes por ano custam menos do que as tais precauções necessárias. E, por isso, a companhia não as adota.²⁰

Em St. Louis, Weber pronunciou uma conferência, com êxito, sobre a estrutura social da Alemanha, com referência par-

ticular aos problemas rurais e políticos. Foi a sua primeira "conferência" num período de seis anos e meio. Muitos de seus colegas estavam presentes e, segundo conta sua mulher, também presente, a palestra foi muito bem recebida. O êxito deixou satisfeitos os Webers, pois parecia indicar que Max estava novamente capacitado para o exercício de sua profissão. Viajou pelo território de Oklahoma e visitou Nova Orleans e a Tuskegee Institution; visitou também parentes distantes na Carolina do Norte e na Virgínia; em seguida, percorreu rapidamente Filadélfia, Washington, Baltimore e Boston. Em Nova York pesquisou na biblioteca da Universidade de Colúmbia material para a sua obra *A Ética Protestante*.

Dos americanos [que conhecemos] foi uma mulher, inspetora de indústria, a figura mais destacada. Aprendia-se muito sobre o mal radical deste mundo, com essa socialista apaixonada. A ineficiência da legislação social num sistema de particularismo estatal, a corrupção de muitos líderes trabalhistas que incitam à greve e buscam recompensas com os industriais ao solucioná-las. (Tive uma carta de apresentação pessoal para um desses canalhas)... e não obstante, [os americanos] são um povo maravilhoso. Somente a questão do negro e a imigração terrível constituem uma enorme nuvem negra.²¹

Durante suas viagens pelos Estados Unidos, Weber se interessou muito pelos problemas trabalhistas, a questão da imigração, os problemas de administração política — especialmente o Governo municipal — todas as expressões do "espírito capitalista",²² a questão dos índios e sua administração, a má situação do Sul e o problema do negro. Sobre este, escreveu: "Conversei com cem sulistas brancos de todas as classes sociais e partidos, e o problema do que será dessa gente [os negros] parece absolutamente sem solução".

Weber chegou à América em setembro de 1904; retornou à Alemanha pouco antes do Natal.*

Talvez os Estados Unidos tenham sido para ele o que a Inglaterra fora para as gerações anteriores de liberais alemães: o modelo de uma sociedade nova. As seitas protestantes pare-

ciam ter, ali, seu maior âmbito de manifestações e na sua esteira floresceram as associações seculares, cívicas e "voluntárias". Ali uma federação política de estados havia levado a uma união "voluntária" de imensos contrastes.

Weber não partilhava da opinião dos funcionários públicos alemães que se orgulhavam de sua "administração honesta" e apontavam com desprezo os "processos corruptos" da política americana. Friedrich Kapp, um germano-americano que voltou à Alemanha, havia evidenciado tal atitude, em seus contatos com Weber. Mas este via as coisas numa perspectiva mais ampla. Convicto de que a política não deve ser julgada apenas como uma questão moral, sua atitude assemelhava-se mais à de Charles Sealsfield que, durante a década de 1830, revelou um panorama épico do nascimento de uma nação, construtora de um império, destinada a "tomar seu lugar entre as mais poderosas nações da Terra". Sealsfield perguntara: "Não será uma condição necessária, absoluta, de nossa liberdade que as virtudes dos cidadãos, bem como os seus vícios, se tornem mais exuberantes porque podem crescer e desenvolver-se livremente?" Weber poderia ter concordado, depois do que viu, que "a boca que respira os vapores fétidos do Mississippi e dos pântanos do rio Vermelho não pode comer passas; a mão que derruba nossas árvores gigantescas e drena nossos brejos não pode calçar luvas de pelica. Nossa terra é a terra do contraste".²³

O essencial da experiência que Weber teve da América se relacionou com o papel da burocracia numa democracia. Percebeu ele que a "máquina política" era indispensável na "democracia de massas" moderna, a menos que imperassem uma "democracia sem líderes" e uma confusão de línguas. A máquina política, porém, significa a administração da política pelos profissionais, pela disciplinada organização partidária e pela sua propaganda simplista para ser mais eficiente. Tal democracia também pode suscitar o aparecimento da tribuna popular cesarista, seja no papel do presidente forte ou do administrador urbano. E a totalidade do processo tende para uma crescente eficiência racional e, com isso, para as máquinas burocráticas: partidárias, municipais e federais.

Weber viu, porém, essa formação de máquinas de um modo dialético: a democracia deve opor-se à burocracia como tendência para uma casta de mandarins, distanciada das pessoas comuns pelo treinamento especializado, certificados de exames e ocupação de cargo, mas: o âmbito das funções administrativas, o

* Algumas traduções, para o inglês, de cartas de Weber escritas nos Estados Unidos encontram-se em H. W. Brann, "Max Weber and the United States", *Southwestern Social Science Quarterly*, junho de 1944, pp. 18-30.

fim da fronteira aberta e a limitação das oportunidades torna o sistema de despojos,* com seu desperdício público, irregularidades e falta de eficiência técnica cada vez mais impossível e antidemocrático. Assim, a democracia tem de promover o que a razão exige e os sentimentos democráticos repelem. Em seus escritos, Weber refere-se repetidamente aos trabalhadores americanos que foram contra a reforma do serviço público, argumentando que preferiam um quadro de políticos corruptos, que poderiam afastar e desprezar, a uma casta de funcionários especializados, que os desprezariam e que seriam irremovíveis. Weber colaborou no fortalecimento do poder do Presidente alemão para contrabalançar o Reichstag; tal atitude deve ser compreendida à luz de suas experiências americanas. Ele impressionou-se acima de tudo com a eficiência grandiosa de um tipo de homem, criado pelas associações livres nas quais o indivíduo tinha de provar sua igualdade com outros, no qual não as ordens da autoridade, mas a decisão autônoma, o bom senso e a atitude responsável constituem a preparação para a cidadania.

Em 1918 Weber sugeriu, em carta a um colega, que a Alemanha copiasse os padrões americanos como meio de reeducar-se, pois, segundo ele, o "autoritarismo falha hoje totalmente, exceto na forma da Igreja".²⁴ Weber percebeu, desse modo, a ligação entre as associações voluntárias e a estrutura de personalidade do homem livre. Seu estudo da seita protestante mostra isso. Estava convencido de que a seleção automática de pessoas, pressionando sempre o indivíduo para que dê provas de suas qualidades, é uma forma infinitamente mais profunda de "endurecer" o homem do que a técnica das ordens e proibições das instituições autoritárias. Pois esse autoritarismo não chega à essência dos que estão sujeitos à coação exterior, deixando-os incapazes de autodireção, quando a estrutura autoritária é rompida pela contraviolência.

6

Ao voltar à Alemanha, Max Weber retomou a redação de suas obras em Heidelberg. Terminou a segunda parte de *A*

* Costume de considerar os cargos públicos como um despojo para o partido que sobe ao poder, e distribuí-los, bem como outros favores, a pessoas que tenham trabalhado para o partido, independentemente de suas habilitações ou méritos para tais cargos. Ao sistema de despojos opõe-se o "sistema do mérito". (N. do T.)

Ética Protestante, que em carta a Rickert chamou de "ascetismo protestante como base da moderna civilização vocacional — uma espécie de construção "espiritualista" da economia moderna".²⁵

A primeira revolução russa modificou a direção de seus trabalhos acadêmicos; aprendeu o russo, estudando na cama todas as manhãs, antes de levantar-se, para seguir os acontecimentos na imprensa russa diária. Em seguida, examinava "os acontecimentos, a fim de situá-los como história quotidiana". Em 1906 publicou dois grandes ensaios sobre a Rússia, "A Situação da Democracia Burguesa na Rússia" e "A Transição da Rússia para o Constitucionalismo de Fachada".

Cientistas sociais destacados, como Schmoller e Brentano, estimularam-no para que retomasse a cátedra, mas Weber não se sentia capaz disso. Queria escrever, apenas, durante mais algum tempo. Mas sendo considerado por todos, não pôde deixar de ser atraído para a política universitária, julgando candidatos aos cargos e tentando abrir caminho para professores mais jovens, como Georg Simmel e Robert Michels, que tinham dificuldade em realizar carreiras satisfatórias devido ao anti-semitismo ou ao preconceito contra os jovens docentes socialistas. O caso de Robert Michels, filho de conceituada família de comerciantes patrícios de Colônia, irritou particularmente a Weber. Na época, as universidades alemãs fechavam-se para ele por ser Michels social-democrata. Weber afirmou que "Se compararmos a situação italiana e francesa e, no momento, até a russa, com as condições que temos entre nós, somos obrigados a considerá-las vergonhosas para uma nação civilizada". Alguns professores afirmavam que, além das razões políticas para a exclusão de Michels, havia ainda o fato de não ter ele batizado seus filhos. Sobre isso Weber escreveu um artigo no *Frankfurter Zeitung*, sobre "A Suposta Liberdade de Cátedra", no qual dizia:

Enquanto predominarem tais opiniões, não vejo possibilidade de nos comportarmos como se existisse a liberdade de cátedra... E enquanto as comunidades religiosas consciente e abertamente permitirem que seus sacramentos sejam usados como meio de fazer carreira, no mesmo nível das associações de duelo ou da comissão de oficial, merecem o desprezo de que tanto se têm queixado.²⁶

Em 1908 ele investigou a psicologia industrial da fábrica de linho de seu avô, na Vestfália. Esperara promover uma série desses estudos, e a nota metodológica que escreveu constitui

uma análise causal dos fatores físicos e psíquicos que influem na produtividade do trabalho industrial. Nesse mesmo ano, preparou um longo ensaio sobre a estrutura social da sociedade antiga, publicado numa enciclopédia* sob o título, modesto e um pouco enganoso, de "As Instituições Agrárias da Antiguidade".

Surgiu, nos círculos intelectuais de Heidelberg, em 1909, um discípulo de Freud. As concepções vitorianas convencionais da fidelidade conjugal do ciúme moralmente justificado foram menosprezada em nome de uma nova norma de vida mentalmente sadia. Simpatizando com as trágicas complicações e as dificuldades morais de amigos, resultantes dessa conduta, Weber reagiu violentamente contra o que lhe pareceu uma confusão valiosa, embora ainda precisa, de conhecimentos psiquiátricos com uma ética de orgulho vulgar pelos "nervos sadios". Não se dispunha a aceitar os nervos sadios como um fim absoluto, ou a calcular o valor moral do recalque em termos do que custa aos nervos. Weber acreditava ser a técnica terapêutica de Freud uma ressurreição da confissão oral, com o médico no lugar do antigo *directeur d'âme*. Parecia-lhe que uma ética se disfarçava na discussão científica do médico, e que nessa questão um cientista especializado, que só se deveria interessar pelos meios, estava usurpando ao leigo o direito de fazer seus próprios juízos. Viu, assim, um modo de vida "frouxo" implícito no que considerou como uma teoria clínica incerta. Podemos ver facilmente que ele resistiu a uma teoria que, em princípio, se volta contra o ascetismo e que só vê os fins em termos pragmáticos, esvaziando com isso as pretensões imperativas da ética heróica. Caracterizando-se pessoalmente por uma consciência extremamente rígida, Weber tinha, porém, facilidade em perdoar os outros, embora fosse extremamente rigoroso para consigo mesmo. Acreditava que muitos dos seguidores de Freud justificavam com muita facilidade o que lhe parecia ser uma baixa moral.

Devemos notar, porém, que embora Weber não se inclinasse a ver os discípulos de Freud usarem suas teorias dessa forma pessoal, não tinha

dúvida de que as idéias de Freud podem ser uma fonte de interpretações muito significativas de toda uma série de fenô-

* *Handwörterbuch der Staatswissenschaften*, 3ª ed., vol. I.

menos culturais, históricos, morais e religiosos. É claro que do ponto de vista de um historiador cultural, sua significação não é tão universal quanto o compreensível entusiasmo de Freud e seus discípulos, na alegria da descoberta, nos querem fazer crer. Uma condição preliminar seria a fixação de uma tipologia exata de uma dimensão e uma certeza que não existem hoje, apesar de todas as afirmações em contrário, mas que talvez venham a existir dentro de duas ou três décadas.²⁷

Em Heidelberg, durante os anos que vão de 1906 a 1910, Weber participou de intensas discussões intelectuais com colegas eminentes como seu irmão, Alfred Weber, com Otto Klebs, Eberhard Gothein, Wilhelm Windelband, Georg Jellinek, Ernst Troeltsch, Karl Neumann, Emil Lask, Friedrich Gundolf e Arthur Salz. Durante as férias, ou outros "períodos livres", muitos amigos vinham visitar os Webers em Heidelberg. Entre eles estavam Robert Michels, Werner Sombart, o filósofo Paul Hensel, Hugo Münsterberg, Ferdinand Tönnies, Karl Vossler e, principalmente, Georg Simmel. Entre os professores mais jovens que buscavam o estímulo de Weber estavam Paul Honigsheim, Karl Löwenstein e Georg Lukacs. Esses círculos não se fechavam para os não-acadêmicos; incluíam alguns artistas destacados, como Mina Tobler, o músico a quem Weber dedicou seu estudo do hinduísmo e budismo, bem como a ex-atriz Kläre Schmid-Romberg e seu marido, um poeta, filósofo e conhecedor das artes. Karl Jaspers, psiquiatra que se tornaria filósofo e usaria a obra de Kierkegaard em sua filosofia do existencialismo, e H. Gruhle, psiquiatra interessado no que havia de mais recente na arte moderna, faziam parte do grupo. Três gerações de elite intelectual e artística participavam dessas reuniões de Heidelberg.

Em 1908 Max Weber participou ativamente da organização de uma sociedade sociológica. Numa atitude desprendida, venceu as dificuldades rotineiras existentes na criação de organizações semelhantes. Sua influência foi decisiva na fixação do nível de discussão nas reuniões e na definição do âmbito do trabalho futuro. Estimulou as pesquisas coletivas, como uma investigação sobre as associações voluntárias, das ligas atléticas às seitas religiosas e partidos políticos. Propôs um estudo metódico da imprensa através de questionários e dirigiu e estimulou estudos de psicologia industrial. Além disso, assumiu a responsabilidade, perante o editor Siebeck, de organizar uma série enciclopédica de estudos de Ciências Sociais. Esse último projeto deveria ser rea-

lizado num prazo de dois anos, mas continuou mesmo depois de sua morte, tendo o seu trabalho *Wirtschaft und Gesellschaft* sido publicado como um volume da série.

O rigor do senso de honra de Weber, seu cavalheirismo infalível e sua posição como oficial da reserva o levavam frequentemente a ações judiciais e “questões de honra”. Era característico dele agir com grande impetuosidade e justa indignação. Mas, quando seu adversário estava moralmente esmagado pela máquina que Weber punha em ação, seu furor diminuía e ele era dominado por um sentimento de misericórdia e simpatia, principalmente ao compreender que outros, além do culpado, poderiam sofrer com seus atos. Amigos íntimos que não participavam dos sentimentos fortes de Weber nessas questões inclinavam-se a considerá-lo como ranzinza, destituído do senso da medida, um Dom Quixote cujos atos bem poderiam acabar por recair sobre ele mesmo. Outros o saudavam como o mais importante educador da Alemanha, cuja autoridade moral o colocava acima dos ombros dos filisteus sem espinha dorsal, interessados apenas em suas próprias carreiras. Seu aspecto de Dom Quixote surge claramente numa declaração feita a seu amigo Theodor Heuss, em 1917: “Tão logo a guerra chegue ao fim, insultarei o Kaiser até que ele me processe, e em seguida os estadistas responsáveis, Bülow, Tirpitz e Bethmann-Hollweg, serão obrigados a fazer declarações sob juramento”.²⁸

Quando começou a Primeira Guerra Mundial, Weber tinha 50 anos. “Apesar de tudo”, foi “uma grande e maravilhosa guerra”,²⁹ e ele quis marchar à testa de sua companhia. O fato de ser impedido pela idade e pela saúde lhe foi doloroso. Mas como oficial da reserva, foi comissionado como oficial disciplinar e econômico, no posto de capitão, encarregado de organizar e administrar nove hospitais na área de Heidelberg. Nesse cargo viu, por dentro, o que se havia tornado um conceito central em sua Sociologia: a burocracia. O aparato social de que estava encarregado era, porém, constituído de diletantes, e não de especialistas; Weber trabalhou em favor de sua transformação, que chegou a presenciar, numa burocracia ordenada. De agosto de 1914 até o outono de 1915, ele serviu naquele cargo, que desapareceu numa reorganização então processada, ocasião em que Weber foi reformado com as honras do estilo. Suas frustrações políticas durante a guerra serão examinadas mais adiante.

Visitou Bruxelas durante um curto período, para conferenciar com Jaffé sobre a administração da ocupação da Bélgica. Dirigiu-se depois a Berlim, como profeta da desgraça, para escrever memorandos, buscar contato com autoridades políticas e combater a louca aspiração imperialista. Em última análise, denunciou a conduta do grupo de belicistas como o jogo de fabricantes de munições e capitalistas agrários. De Berlim passou a Viena e Budapeste, a serviço do Governo, para realizar conversações não-oficiais com industriais sobre a questão das tarifas.

No outono de 1916 ele estava de volta a Heidelberg, estudando os profetas hebreus e trabalhando em vários capítulos de *Wirtschaft und Gesellschaft*. No verão de 1917 passou férias na residência de sua mulher, na Vestfália, lendo a poesia de Stefan George e o livro de Gundolf sobre Goethe. Nos invernos de 1917 e 1918, os alunos socialista-pacifistas freqüentavam sua casa, aos domingos, em Heidelberg. O jovem comunista Ernst Toller estava entre eles e lia freqüentemente seus versos, em voz alta. Mais tarde, quando Toller foi preso, o defendeu perante o tribunal militar e conseguiu sua libertação, embora não tivesse podido impedir seu afastamento da universidade.

Em abril de 1918, ele se transferiu para Viena, para um curso de verão na universidade. Foram as suas primeiras aulas universitárias em 19 anos. Sob o título “Uma Crítica Positiva da Concepção Materialista da História”, apresentou sua Sociologia das religiões mundiais e da política. Suas conferências foram um acontecimento na universidade, tendo sido necessário pronunciá-las no maior auditório existente, com a presença de professores, autoridades estatais e políticos. Apesar disso, experimentava uma ansiedade doentia em relação a elas, usando opiatos para conseguir dormir. A Universidade de Viena ofereceu-lhe uma cátedra permanente, que ele não aceitou.

Em 1918 Weber abandonou as convicções monarquistas, adotando as republicanas. Como disse Meinecke: “Deixamos de ser monarquistas sentimentais para sermos republicanos racionais”. Absteve-se de aceitar qualquer posto político no novo regime. Toda uma série de cargos acadêmicos lhe foi oferecida: Berlim, Göttingen, Bonn e Munique. Aceitou a oferta desta última, para onde se dirigiu no verão de 1919 como sucessor de Brentano. Em Munique, acompanhou as agitações da Ditadura Bávara e seu colapso. Suas últimas conferências foram pronunciadas a pedido de seus alunos e publicadas como *História Econômica Geral*. Em meados do verão adoeceu e, numa

fase final, a enfermidade foi diagnosticada como pneumonia aguda. Morreu em junho de 1920.

7

Max Weber pertenceu a uma geração de professores de preocupações universais, e há condições sociológicas definidas para a erudição que ele evidenciava. Uma dessas condições era a educação ginásial, que no caso de Weber o equipou de tal modo que as línguas indo-germânicas constituíram apenas dialetos de um instrumento lingüístico. (Ele tinha, ainda, conhecimento de hebraico e russo suficiente para a leitura.) Um ambiente familiar intelectualmente estimulante deu-lhe uma vantagem inicial, possibilitando-lhe uma combinação incomum de matérias especializadas. Ao ser aprovado no exame de Direito, seus conhecimentos faziam dele também um bom economista, historiador e filósofo. E tendo participado, através do ramo Strassburg de sua família, nas polêmicas teológicas da época, tinha conhecimento suficiente da literatura de Teologia para dela se ocupar como um perito.

É evidente que o volume enorme de trabalho realizado por Weber não teria sido possível sem um certo lazer proveitoso. Materialmente isso ocorreu graças, a princípio, a sua posição de professor de uma universidade alemã. As carreiras nessas universidades davam ao docente tempo para a pesquisa, num período em que o jovem professor americano se vê sobrecarregado pelo ensino. Além disso, não havia pressão para que publicasse rapidamente um trabalho — como atesta o fato de muitos capítulos de *Wirtschaft und Gesellschaft*, escritos antes da Primeira Guerra Mundial, terem sido publicados depois de 1920. No período médio de sua vida, Weber recebeu também uma herança suficiente para livrá-lo de qualquer preocupação séria quanto ao dinheiro.

A relativa ausência de pressão em favor de um conhecimento “prático” e imediatamente “útil”, condicionada por uma atmosfera acentuadamente humanista, permitia o estudo de assuntos distantes das exigências práticas do momento. Nas Ciências Sociais isso ocorria ainda mais porque o impacto do marxismo quase exigia que os professores se ocupassem do capitalismo como uma estrutura da época, ao invés de se ocuparem de temas limitados e “práticos”. Sob esse aspecto, a liberdade

desfrutada pela universidade, em relação às pressões locais, era importante.

As longas décadas de paz para a Alemanha, de 1870 a 1914, juntamente com a prosperidade geral, haviam modificado as condições da erudição alemã. O professor pequeno-burguês, preocupado com problemas de dinheiro, fôra substituído pelo acadêmico de classe superior, que morava em casa ampla e tinha criados. Essa transformação facilitou o desenvolvimento do salão intelectual. Foi desse ponto de vista que Weber viu as residências dos professores universitários americanos.

As tradições intelectuais e a erudição acumulada da Alemanha, especialmente na História, Clássicos, Psicologia, Teologia, Literatura Comparada, Filologia e Filosofia, deram ao professor alemão de fins do século XIX uma base destacada sobre a qual construir o seu trabalho. E o choque de duas estruturas de trabalho intelectual, a interpretação conservadora de idéias pelos acadêmicos, na tradição de Hegel e Ranke, e a produção intelectual radical de socialistas não-acadêmicos, como Kautsky, Bernstein e Mehring, criavam uma tensão intelectual singular e desafiadora.

Vários elementos contraditórios participavam dessa tensão mútua e constituíam a vida e as opiniões de Max Weber. Se, como ele escreveu, “os homens não são livros abertos”, certamente não devemos esperar uma explicação fácil para a sua existência multilateral. Para compreendê-lo, temos de entender uma série de meios-paradoxos irracionais.

Embora pessoalmente irreligioso — em suas próprias palavras, “religiosamente não-musical” — gastou, apesar disso, grande parte de sua energia intelectual estabelecendo os efeitos da religião sobre a conduta e a vida do homem. Talvez não seja irrelevante, sob esse aspecto, repetir que sua mãe e a família dela eram profundamente religiosas e que em seus dias de estudante Weber tivera contato íntimo com amigos e parentes que sofriam de estados religiosos e psíquicos extraordinários. Tais experiências lhe causaram profunda impressão. Não é preciso dizer que ele desprezava o cristianismo convencional de “igreja”, mas ainda assim tinha piedade e condescendência por aqueles que, na tragédia política e no desespero pessoal, sacrificavam seus intelectos em busca do refúgio do altar.

Muitos de seus amigos consideravam essa dedicação sincera ao seu trabalho, o *pathos* e dignidade evidentes de sua posição, e

o vigor e a agudez de seu discurso como fenômenos religiosos. Não obstante, sua obra dificilmente será compreendida sem a apreciação de sua posição de desencanto frente às questões religiosas. Seu amor pela mãe e seu alheamento autêntico em relação à "religião" impediam que caísse na blasfêmia prometida de Nietzsche, o maior ateu do século XIX, que ele considerava, em última análise, como um "resíduo penoso do filisteu burguês".³⁰

Weber foi um dos últimos "professores políticos" que fizeram contribuições de importância para a ciência, e que, como vanguarda intelectual das classes médias, foram também figuras políticas de destaque. Apesar disso, por amor à "objetividade" e liberdade de seus alunos, Weber lutou contra "os Treitschkes", que usavam os enclaustrados saguões acadêmicos como foro de propaganda política. Embora se interessasse apaixonadamente pela política alemã, em teoria ele separava rigorosamente o seu papel de professor e cientista do seu papel de publicista. E quando seu amigo Brentano, em Munique, lhe pediu para aceitar um cargo, ele respondeu que, para aceitar qualquer cátedra, "teria de perguntar se não seria melhor ter no momento alguém em Berlim com minhas opiniões, como um contrapeso contra o oportunismo absoluto que agora predomina ali".³¹

Durante toda a sua vida, Weber foi nacionalista e desejou que sua nação se qualificasse como uma *Herrenvolk*, mas ao mesmo tempo lutou pela liberdade individual e, com imparcialidade analítica, caracterizou as idéias do nacionalismo e racismo como ideologias justificantes, usadas pela classe dominante e seus publicistas mercenários, para as suas imposições aos membros mais fracos da organização política. Teve grande estima pela conduta prática e objetiva dos líderes trabalhistas durante o colapso da Alemanha, mas apesar disso criticou com violência a pregação doutrinária que esses homens usavam para domesticar as massas e prepará-las a acreditar num "paraíso" futuro a ser criado pela revolução. Orgulhava-se de ser um oficial prussiano e apesar disso afirmava, em público, que o Kaiser, seu comandante-chefe, devia ser motivo de vergonha para todos os alemães. Oficial prussiano e membro de associações de duelo, não se importava, contudo, em hospedar-se num hotel de Bruxelas sobre o qual flutuava uma bandeira vermelha, Internacional. Modelo de masculinidade consciente de si da Alemanha Imperial, não obstante apoiou a primeira mulher que foi dirigente sindical na

Alemanha e fez discursos importantes para os membros do movimento de emancipação feminina em princípios do século XX.

Weber foi um eminente professor, embora sua saúde precária o tivesse mantido afastado das aulas durante quase duas décadas. Apesar de professor, sentia-se deslocado na cátedra acadêmica e realmente à vontade na plataforma política. Em sua insistência sobre a precisão e o equilíbrio, sua prosa está cheia de cláusulas e restrições, à maneira mais erudita e difícil. Não obstante, por vezes se sentia comparável aos demagogos da Judéia antiga, arengando perante a multidão das ruas.

Entre os que tiveram contato com ele, a figura de Weber foi bastante controversa. Em Heidelberg muitos de seus colegas o consideravam como uma pessoa difícil, que devido à sua consciência exigente e à rigidez de sua honra era considerada como muito inconveniente e um pouco querelante. Talvez fosse considerado como um hipocondríaco. Aos olhos de muitos amigos e discípulos, parecia ser um intelecto autoritário. Um jornalista vienense o descreve com os seguintes lugares-comuns:

Alto e barbado, esse professor assemelha-se a um daqueles pedreiros alemães do período da Renascença; somente aos olhos faltam a ingenuidade e a alegria sensual do artista. Seu olhar vem do mais íntimo, das passagens ocultas e alcança as maiores distâncias. Seu modo de expressão corresponde ao exterior do homem: é infinitamente plástico. Encontramos, nêle, um modo quase helênico de ver as coisas. As palavras são formadas simplesmente e, na sua simplicidade, nos recordam as rochas ciclópicas.

Um discípulo em Munique, que estava pessoalmente distante de Weber, admirando-o de longe, comparou-o ao cavaleiro de Dürer: sem medo ou concessões, num curso reto entre a morte e o demônio. E Karl Jaspers viu nele um novo tipo de homem que tinha a coragem de juntar, numa síntese, as tensões tremendas de seu próprio eu, bem como as contradições da vida pública exterior sem recorrer a ilusões. Cada dia que Weber "desperdiçava em coisas políticas", ao invés de "objetivar-se", parecia uma lamentável perda a Jaspers.

Apesar do *pathos* de objetividade que o estudioso da obra de Weber percebe com tanta intensidade, ela não obstante encerra trechos alusivos à imagem que ele fazia de si mesmo. Os mais óbvios encontram-se na caracterização de certos profetas hebreus.³² Quando o curso da guerra e o colapso da Alemanha

confirmaram o que ele havia previsto durante duas décadas, e apenas o povo alemão foi considerado como culpado das desgraças da guerra, Weber sentiu que os alemães eram um povo de párias. Durante seus estudos sobre o judaísmo antigo, em 1916 e 1917, comoveu-se profundamente pelas analogias que viu entre a situação dos povos hebreus antigos e da Alemanha moderna. O paralelo não estava apenas na situação pública e histórica; na personalidade de muitos profetas e em seus estados compulsivos irregulares e psíquicos, particularmente em Jeremias, Weber viu características que lhe pareciam assemelhar-se às suas. Ao ler trechos do manuscrito para a sua mulher, esta comoveu-se ao compreender imediatamente que tal estudo constituía uma análise indireta do autor.

Talvez fosse essa a única forma que Weber, incapaz desde a infância de mostrar-se diretamente, podia usar para transmitir a imagem que de si mesmo fazia. Assim, o que para ele era mais pessoal é acessível, e ao mesmo tempo oculto, pela objetivação de sua obra. Interpretando os profetas do desastre e do juízo, Weber esclarecia suas próprias experiências pessoais e públicas.

Essa assimilação de sua imagem numa figura histórica situa-se na ampla tradição de humanismo, historicismo e romantismo tão característica do século XIX. Intelectuais eminentes e até estadistas daquele século freqüentemente modelavam suas imagens pelos costumes das figuras históricas. Assim, Napoleão simulava Alexandre, o Grande; e os republicanos revolucionários das grandes transformações se viam em termos das "vidas de Plutarco". Na Alemanha, essa tendência ilusionista continuou forte durante toda a época do liberalismo. Alguns dos melhores jovens alemães, entre os quais Francis Lieber, foram ajudar os gregos em sua luta para se libertarem dos turcos. Mas o andrajoso negociante de cavalos das montanhas dos Balcãs desfazia a imagem marmórea do grego antigo. As ilusões históricas eram usadas como um telão de fundo para a vida e talvez para compensar a banalidade do espírito burguês, que circunscrevia a rotina diária dos impotentes professores alemães com idéias que tudo abarcavam.

Se o Weber da velhice se identificava com Jeremias na tradição humanista da ilusão, bem sabia que, na verdade, não era um profeta. Quando instado por uma *intelligentsia* jovem e reverente a expor seu credo, rejeitou-lhe a solicitação, afirmando que semelhante confissão pertence ao círculo dos íntimos, e não

ao público. Sòmente os profetas, artistas e santos poderiam desnudar suas almas em público. Para Weber, a sociedade moderna não tem deuses, e os profetas, bem como os santos, estão nela singularmente deslocados. Lembrava apenas a sugestão de Isaías: "Ele gritou-me de Seir, Vigia, o que é da noite? Vigia, o que é da noite? E o Vigia disse: Vem a manhã e também a noite: se quereis perguntar, perguntai; voltaí, vinde" (XXI, 11-12).

8

Para compreendermos a biografia de Weber como um todo, devemos examinar-lhe as tensões e suas repetidas perturbações psíquicas. Várias linhas de interpretação são possíveis; juntas ou separadas, elas podem oferecer uma explicação.

Max Weber pode ter sido hereditariamente vítima de uma enfermidade constitucional, que sem dúvida percorreu toda a sua linha familiar. Os elementos para essa interpretação, a mais fácil de todas, são fáceis de encontrar. A mulher de Weber era sua parenta distante, e parentes masculinos delas terminaram seus dias em hospitais de doentes mentais. Além disso, um primo de Weber também fora internado num desses hospitais, ao qual o próprio Weber foi enviado durante a fase mais séria de sua doença.

Se quisermos ver a enfermidade de Weber como puramente funcional, podemos então seguir uma de duas séries de indícios semelhantes podemos tentar localizar suas dificuldades pessoais nos contextos privados dos que lhe eram caros: mãe, pai, amores, mulher; ou podemos examiná-las principalmente nos contextos públicos.

Quanto às suas relações pessoais, podemos lembrar que Weber foi um rapaz calado, observador, e prematuramente inteligente, que se devia sentir preocupado sob a tensão de uma situação cada vez mais grave entre o pai e a mãe. Seu acentuado senso de cavalheirismo era, em parte, uma reação à atitude patriarcal e dominadora do pai, que compreendia o amor da esposa como uma disposição de servir e de deixar-se explorar e controlar por ele. Tal situação chegou ao clímax quando Weber, aos 31 anos de idade, na presença de sua mãe e sua mulher, julgou oportuno formular um julgamento sobre o pai:

romperia todas as relações com êle, sem remorsos, a menos que atendesse à sua exigência de que a mãe o visitasse "sozinha", sem o pai. Observamos que o pai de Weber morreu pouco depois desse encontro, deixando no filho uma indelével sensação de culpa. Podemos deduzir, com certeza, uma situação edipiana excepcionalmente acentuada.

Durante toda a sua vida, Weber manteve correspondência com a mãe, que a ele se referiu certa vez como "uma filha mais velha". Buscava ansiosamente o conselho de Max, o primeiro de seus filhos, preferindo-o ao do marido, nos assuntos relacionados com o comportamento de seu terceiro filho. Devemos também atentar para o que foi, na verdade, uma fase passageira da aspiração do jovem Weber: seu desejo de tornar-se um homem realmente másculo na universidade. Depois de apenas três semestres, conseguiu modificar-se externamente, passando de um frágil rapaz mimado para um forte estudante da Alemanha Imperial, bebedor de cerveja, marcado pelos duelos, fumante de charutos, a quem sua mãe recebeu com um tapa no rosto. Evidentemente, quando assim se comportava estava seguindo a linha paterna. Os dois modelos de identificação e seus valores associados, com raízes no pai e na mãe, jamais desapareceram da vida interior de Max Weber.

Uma tensão semelhante, e subsequente fonte de culpa, ocorreu quando Weber se desligou de um antigo amor, outra prima, a quem tanto sua mãe como sua tia materna viam com bons olhos. Esta situação foi ainda penosa porque a mãe recebeu com satisfação a corte que um amigo íntimo de Max fazia a Marianne, sua futura mulher. Ao desposar Marianne, Weber se sentiu oprimido pela culpa proveniente de duas fontes: estava quase pronto a renunciar ao seu amor em favor do amigo, e quase pronto a desposar uma moça mentalmente perturbada e instável. Sua carta de pedido de casamento, dirigida a Marianne e na qual examina tal situação, parece tanto uma confissão de culpa quanto uma carta de amor. E as cartas posteriores à sua mulher são em tom de desculpa por ter sacrificado seu casamento com ela permitindo que suas energias se gastassem no "moinho interior" de sua vida intelectual.

Os Webers não tiveram filhos, e ele não perdia oportunidade de afirmar sua virilidade em público, desafiando outros para duelos, de uma forma que ressaltava sua dignidade especial de oficial prussiano. Ao mesmo tempo, porém, como es-

critor, estava pronto a criticar publicamente o militarismo prussiano e sua burocracia e oficialidade por apoiarem instituições educacionais como as associações de duelo, destinadas a "impregnar" a juventude da classe superior com a disciplina exigida pela carreira. Um profundo humanismo individual, a "liberdade de um cristão", e suas exageradas exigências éticas vinham de sua identificação com a mãe.

Podemos deixar de lado as relações pessoais e as dificuldades que surgiram delas; Weber era também um intelectual envolvido nos acontecimentos políticos da época. Ocupou-se voluntariamente das questões públicas. Com um senso de responsabilidade extraordinário, sentiu-se chamado à política. Não tinha, porém, poder nem posição que fizessem suas palavras influir na balança política, fato esse que provocou tensões.

Weber não parece ter grande base para a sua intensa identificação com a Alemanha. Atacou os *Junkers* e os trabalhadores, bem como os filisteus sem espinha dorsal entre as classes médias, que ansiavam por um César que os protegesse contra o fantasma do trabalhismo socialista e do patriarcalismo das pequenas dinastias. Quando viajava, sua primeira idéia era sair da Alemanha. E com demasiada freqüência, com o ressentimento do amante frustrado, escreve palavras irritadas, fala em voltar as costas para sempre ao que considerava uma nação sem esperanças. O Kaiser, a quem devia fidelidade, por juramento, como oficial prussiano, era um constante objeto de seu desprezo público.

Só raramente temos um indício do que alimentava seu amor pela pátria e pelo povo. Na exposição de St. Louis êle viu a mostra alemã de artes, artesanatos e produtos industriais com orgulho, sentindo que a habilidade, imaginação e artesanato artísticos dos alemães não tinham rivais. Quando se aproximou dos trabalhadores socialistas itinerantes em Bruxelas e lhe disseram que uma boa parte dos alfaiates mais habilidosos de Paris e dos sapateiros mais habilidosos de Londres eram da Áustria germânica, ele orgulhou-se de pertencer a uma comunidade de trabalhadores desprendidos, para os quais a melhor coisa no mundo era a dedicação ao trabalho que executavam.

Essa atitude nos permite compreender como seu próprio anseio ascético de trabalho estava associado à sua convicção de que os traços mais destacados do povo alemão eram as qualidades plebéias do homem comum e do trabalhador, aos quais

faltavam as graças sociais do cortesão latino, bem como a disciplina religiosamente motivada, e o convencionalismo do cavaleiro anglo-saxão. Sua dedicação ao trabalho era uma compreensão de seu dever para com a comunidade dos alemães. Em fins de novembro de 1918, ele escreveu: "Vimos todas as fraquezas, mas, se desejarmos, podemos ver também a fabulosa capacidade de trabalho, o que há de soberbo e objetivo, a capacidade — não a realização — de embelezar a vida diária, em contraste com a beleza do êxtase ou dos gestos de outras nações".

Da mesma maneira como suas relações com o pai foram uma fonte de culpa, assim também Weber desenvolveu um forte sentimento de culpa por viver sob o Kaiser:

A medida do desprezo demonstrado à nossa nação no exterior (Itália, América, em toda parte!) e, no final das contas, tão merecido! — e isso é decisivo — porque toleramos o regime desse homem tornou-se para nós um fator de primordial importância política mundial. Quem lê a imprensa estrangeira durante alguns meses observará isso. Estamos isolados porque este homem nos governa desse modo e porque toleramos e ocultamos isso. Nenhum homem ou partido que cultiva, de alguma forma, os ideais democráticos e, ao mesmo tempo, nacionais, deve assumir a responsabilidade por esse regime, cuja continuação põe em risco nossa posição mundial, mais do que quaisquer tipos de problemas coloniais.³³

Sem dúvida a vida de Weber ilustra a forma pela qual a relação de um homem com a autoridade política pode ser modelada sobre a sua relação com a disciplina familiar. Temos de acrescentar apenas, com Rousseau, que na família o amor do pai pelos filhos compensa-o pelo cuidado que lhes dedica, enquanto no Estado o prazer de mandar compensa o amor que o chefe político não tem pelo seu povo.³⁴

II. Preocupações Políticas

SOB MUITOS ASPECTOS, a vida e o pensamento de Max Weber são expressões de fatos e acontecimentos políticos. Suas posições políticas, que devem ser compreendidas em termos dos contextos privados, bem como dos acontecimentos públicos, constituem um tema inseparavelmente ligado a Weber como homem e intelectual, pois ele foi um homem político e um intelectual político. Vimos como, ainda bastante jovem, Weber pensava que Cícero agira com ingenuidade frente à ameaça de uma conspiração política. Julgar a política e a retórica em termos das consequências e medir os motivos dos homens em termos dos resultados intencionais ou não de seus atos foi um princípio constante de seu pensamento político. Nesse sentido fundamental, o Weber erudito sempre escreveu do ponto de vista do político ativo.

Sua primeira posição política foi, como seu pai, a do liberalismo nacional. Sob líderes eminentes, esse partido se aproximara de Bismarck na década de 1880. Eram, nesse aspecto, liberais moderados: não desejavam "nem seguir nem combater, mas influenciar Bismarck". E permitiram-lhe combater a *Kulturkampf* contra os católicos e reprimir o trabalhismo socialista. Com a adoção dessas políticas, e com as várias divisões entre os liberais e esquerdistas, Bismarck pôde jogar esses grupos uns contra os outros.

Aos 20 anos, Weber se identificara com a causa do liberalismo nacional, mas teve a prudência de não comprometer-se definitivamente com nenhum partido específico. Interessava-se pelo processo político como um todo e era um estudioso dos possíveis motivos dos líderes rivais. Mas não era um "jovem entusiasta". Foi característico desse alheamento o fato de que, quando os liberais nacionais ajudaram Bismarck a prolongar a "lei de emergência" contra os socialistas, Weber tenha observado:

Se desejarmos justificar essa lei, teremos de tomar o ponto de vista, talvez não totalmente inexato, de que sem essa lei de emergência uma considerável restrição de muitas realizações da vida pública seria inevitável, ou seja, a liberdade de palavra, de reunião e de associação. Afinal de contas, os sociais-democratas, pela sua agitação, iam realmente comprometer as instituições fundamentais da vida pública... Mas quando penso tranqüilamente no assunto, parece-me por vezes que os direitos iguais para todos seriam preferíveis a qualquer outra coisa, e, nesse caso, o que se deve fazer é amordaçar a todos, ao invés de prender alguns. O erro básico, afinal, parece ter sido o presente do cesarismo de Bismarck, ou seja, o sufrágio universal que foi um simples assassinato dos direitos iguais para todos, no verdadeiro sentido da palavra.¹

O juízo que Weber fazia de Bismarck, como mostra esse trecho, não sofreria modificação. Ele reconhecia e admirava o seu gênio político no esforço incessante de uma política de unificação da Alemanha e de conseguir para o recém-criado Estado a posição de grande potência. Mas Weber estava longe de aceitar Bismarck sem críticas: não o heroizava e, na verdade, tinha apenas desprezo pelo culto, essencialmente apolítico, de Bismarck como herói, que se difundia pelas classes médias da Alemanha. A crítica básica de Weber a Bismarck era a sua intolerância para com líderes políticos independentes, o fato de se ter cercado de burocratas dóceis e obedientes. “A horrível destruição das convicções independentes que Bismarck provocou entre nós é, decerto, a principal razão, ou pelo menos uma das principais razões, do que há de errado em nossa condição. Mas não temos a mesma culpa que ele?”²

A consecução e preservação da liberdade intelectual parece ter sido um dos mais altos valores conscientes de Weber. Rejeitou, sem reservas, a *Kulturkampf* de Bismarck, tal como rejeitara a política linguística prussiana para germanizar os poloneses e irritar os alsacianos. Não obstante, chamava os progressistas de “estéreis”, em suas previsões orçamentárias do tipo “cara ou coroa”. “Estremeço ao pensar que essas pessoas seriam chamadas para o lugar de Bismarck.” Depois que o Kaiser Guilherme II subiu ao trono e mostrou sua inclinação para o controle pessoal do poder, Weber passou a ver o futuro com uma preocupação profunda. “Essas demonstrações boulangistas, bonapartistas, são indesejáveis, para não dizer mais.”³

Os primeiros indícios do afastamento de Weber em relação ao liberalismo nacional — que se tornava, cada vez mais, filho

das grandes empresas — e no sentido de um “liberalismo social” mais progressista surgem em 1887, quando tinha 23 anos. A essa época ele parecia pensar que o Estado tinha uma obrigação para com a camada social mais fraca, o proletariado metropolitano, que durante o desenvolvimento de Berlim vivera nas condições miseráveis típicas do início do capitalismo. Esse sentimento de responsabilidade social era, afinal de contas, um paternalismo. Por isso Weber votou pelos conservadores, embora não tivesse ingressado no Partido Conservador.

Seus estudos detalhados da economia *Juncker*, empreendidos em princípios da década de 1890 por estímulo de uma sociedade reformista, e que incluía os “socialistas de cátedra”, foram as suas primeiras publicações econômicas. Firmaram sua reputação como perito em problemas agrários. Procurava ele descobrir as razões sociais e econômicas para o deslocamento da população alemã no leste, pelos colonizadores russo-poloneses. Demonstrou que os interesses agrários e imobiliários do capitalismo *Juncker* eram responsáveis pelo despovoamento do Leste alemão, área outrora densamente povoada pelos camponeses, e com muitas propriedades. Decompondo as estatísticas do censo oficial em pequenas unidades, Weber mostrou que forças irresistíveis de despovoamento se faziam sentir sempre que surgiam as grandes propriedades vinculadas. Ao mesmo tempo, os capitalistas agrários importavam trabalhadores temporários da Polônia, que, em virtude de seus baixos padrões de vida e da facilidade com que se deixavam explorar, acabaram afastando a população camponesa alemã.

A compreensão desse processo colocou Weber em oposição política à classe dominante da Prússia e com isso em oposição à classe que, em virtude de uma disposição constitucional de fachada da Prússia, dominava o resto da Alemanha. Sua oposição a esses senhores de terra baseava-se na convicção de que seus interesses contrariavam os interesses nacionais. “Desejamos prender os pequenos camponeses ao solo da pátria não pelas cadeias legais, mas pelas psicológicas. Digo-o abertamente: desejamos explorar-lhes a fome de terras para até-los à sua pátria. E se tivéssemos de fincar uma geração de homens no solo, para garantir o futuro da Alemanha, assumiríamos tal responsabilidade.”⁴

Em princípios da década de 1890 Weber argumentou contra o materialismo histórico alegando a complexidade inexaurível do pluralismo causal. Sentia, por exemplo, por várias razões

históricas, que os salários dos trabalhadores agrícolas não seguiam qualquer lei econômica, muito menos uma "lei férrea". Em sua conferência de 1894, em Friburgo, sustentou que as diferenças nacionais e étnicas, na luta competitiva pela existência, eram causalmente mais importantes do que as situações econômica e de classe. Mais tarde, suas relações políticas e intelectuais com o conhecimento marxista seriam muito diferentes e mais complexas.

O estado de espírito político de Weber, aos 30 anos, é revelado pelo trecho seguinte de sua aula inaugural em Friburgo:

No geral, os frutos de todas as tentativas econômicas, sociais e políticas do presente beneficiarão não as gerações vivas, mas as futuras. Se nosso trabalho tem sentido, ele só pode tentar prover ao futuro, isto é, aos nossos sucessores. Mas nenhuma política econômica é possível à base de esperanças otimistas de felicidade. *Lasciate ogni speranza* está escrito sobre a porta do futuro desconhecido da história humana. Não é um sonho de paz e felicidade humanas. A questão não é como os homens do futuro se sentirão, mas quem serão eles. É esse o problema que nos preocupa quando pensamos além dos túmulos de nossa própria geração. E, na verdade, essa questão está na raiz de toda atividade econômica e política. Não lutamos para o bem-estar futuro do homem; estamos ansiosos para incutir nele os traços que associamos ao sentimento de que constituem o que é humanamente grande e nobre em nossa natureza... Em última análise, os processos de desenvolvimento econômico são lutas pelo poder. Nossa medida final de valor são as "razões de Estado", que constituem também a medida de nossas reflexões econômicas...⁵

Assim, em meados da década de 1890, Weber era um imperialista, defendendo o interesse de poder do Estado nacional como o valor final e usando o vocabulário do darwinismo social. Advertiu que o poder econômico e o chamado à liderança nacional nem sempre coincidem. Considerou-se um "nacionalista econômico", medindo as várias classes com o estalão dos interesses políticos do Estado. A conquista de colônias, os discursos belicistas do Kaiser e a grandiosidade imperial — para isso, Weber tinha apenas o desprezo do perito que sabe que constituíam um absurdo sem esperança.

É perigoso e, a longo prazo, inconciliável com o interesse do país, que uma classe em decadência econômica mantenha em suas mãos o poder político. É ainda mais perigoso se as classes que estão perdendo o poder econômico, e com isso o direito à autoridade política, foram politicamente imaturas

em sua liderança do Estado. Ambas são ameaçadoras para a Alemanha nessa situação e, na verdade, proporcionam as chaves do atual perigo.⁶

Que "situação perigosa" era essa? A política externa alemã estava sendo reorientada: o tratado de Bismarck com a Rússia não foi renovado, a oportunidade de uma aliança com a Grã-Bretanha não foi aproveitada, e uma política de improvisações resultou disso tudo. Foi disfarçada pelas fanfarronadas, pelos "blefes" do Kaiser, e levou ao isolamento político da Alemanha. As camadas principais do país não o orientavam para o Leste ou para o Oeste. As políticas alemãs ficaram, assim, sendo ocasionalmente dirigidas contra todos, e uma série de derrotas se disfarçava nas jactâncias.

Argumentou-se, coerentemente, que essa situação fatal resultava de um meio-termo entre o industrialismo ocidental e o agrarianismo *Junker*. Os liberais nacionais, decerto, eram os imperialistas, os pangermanistas, os anglóforos; seu orgulho estava magoado e desejavam "mostrar aos ingleses" que os alemães também podiam construir navios. Aceleraram o programa naval, que Tirpitz finalmente organizou numa das melhores campanhas de propaganda da história moderna.⁷ Conseguiram a cooperação dos *Junkers* para essa política concedendo-lhes tarifas protecionistas em 1902, contra a importação de cereais dos Estados Unidos e da Rússia. Os *Junkers* não se importavam muito com a *graessliche Flotte* e, sendo pouco dados ao mar, não se preocupavam muito com um império de além-mar, com seu comércio e colônias. Continuavam provincianos, sentiam-se politicamente próximos do tzarismo russo e desconfiavam dos interesses da indústria ocidental de construção naval, disfarçados em Tarefa Nacional.

Tanto os *Junkers* como os industriais, porém, temiam as organizações de massa dos sociais-democratas em ascensão, o clamor pela democracia e os ataques ao sistema prussiano de sufrágio de classes. O acordo entre os respectivos interesses de classe dos liberais nacionais industriais e os conservadores agrários *Junkers* voltou-se, assim, contra o Partido Trabalhista democrata e socialista. E seu acordo levou-os a rejeitar qualquer política externa que envolvesse alianças com potências navais ou militares.

Os compromissos políticos e econômicos do Leste e Oeste levou à fusão social dos *Junkers* com a nova camada industrial.

Um dos sintomas dessas modificações foi o fato de Bertha Krupp, a única herdeira de Alfred Krupp, ter desposado o nobre von Bohlen, um diplomata imperial de carreira, tendo o Kaiser comparecido ao casamento. A Coroa também perdeu prestígio com as denúncias escandalosas da polícia política no julgamento de Tausch, tendo a atmosfera moralmente desagradável da Corte sido denunciada por Maximilian Harden, em sua cruzada contra o Príncipe Eulenburg, bem como uma série de humilhações do Kaiser no setor internacional, as marcas mais acentuadas da guerra e a corrida armamentista e naval geral. Foram esses alguns dos acontecimentos e tendências que fizeram Max Weber sentir como se estivesse viajando “num trem expresso que se aproxima de um abismo, sem ter certeza de que o próximo desvio foi manobrado com acerto”.

Weber foi amigo de um pastor “radical”, Naumann, que flertava com as idéias socialistas e que, sob sua influência, se tornou nacionalista. Em 1894 o pastor Naumann fundou uma “pequena revista” na qual Weber colaborou.⁸ Durante alguns anos, Weber esteve em contato com as tentativas desses pastores, professores, servidores públicos e uns poucos trabalhadores — um círculo tipicamente pequeno-burguês — de organizar um pequeno partido. Desejavam criar a unidade nacional difundindo um senso de responsabilidade social entre as classes burguesas e treinando o trabalhismo socialista para o nacionalismo.⁹ A mãe de Max Weber e a Sr.^a Baumgarten apoiavam a campanha de Naumann para a conquista de uma cadeira no Reichstag. Embora não perdesse o contato cordial, Weber rompia, impacientemente, sem demora, a sua ligação ativa com tal grupo.

Em 1897, Weber realizou uma campanha oratória no Sarre, no distrito do Barão von Stumm, o magnata do carvão, que pressionava em favor da legislação que punisse os líderes sindicais no caso de greves. Embora falasse em favor do capitalismo industrial, que considerava indispensável ao poderio nacional, também acreditava fortemente na “liberdade individual”. Havia sido membro da Liga Pangermânica, mas rompeu com ela em 1899 “a fim de conquistar minha liberdade”, e porque “minha voz não conta em sua política”.¹⁰

Em 1903, depois do pior de seus colapsos psíquicos, afastou-se do romantismo conservador, atrás do qual se ocultavam os interesses políticos e de classe da dinastia e dos *Junkers*, e o atacou. Isso aconteceu pouco antes de partir para a América. Ao regressar à Alemanha, em 1905, seus interesses políticos fo-

ram despertados pela primeira revolução russa daquele ano. Como se dera ao trabalho de aprender o russo, pôde acompanhar os acontecimentos em vários diários russos. Também manteve conversas freqüentes com o cientista político russo T. Kistiakovski — um dos líderes intelectuais do liberalismo burguês esquerdista na Rússia — que trabalhava para a revolução. O resultado desses estudos foram dois ensaios exemplares de Sociologia Política, que Weber publicou como números especiais do *Archiv*. Com uma análise sociológica das classes e partidos na Rússia, Weber — entre outras reflexões — indicou que se o tzar caísse, depois de uma guerra européia, e a extrema esquerda tomasse o poder noutra revolução, poderia resultar uma burocratização inédita de toda a estrutura social da Rússia.

A produção intelectual de Weber recomeçou novamente pouco depois de sua volta da América, em 1904. Foi uma época de crise política para a Alemanha, provocada em parte pelos discursos do Kaiser e suas excursões à África. Em 1906 a *entente cordiale* estava tomando forma e o isolamento diplomático e declínio da Alemanha em relação ao seu clímax bismarckiano eram evidentes. O símbolo da nação, o Kaiser, se havia tornado alvo do ridículo internacional. Weber via a origem dessas dificuldades numa estrutura política que impedia a seleção eficiente de líderes políticos responsáveis. Ressentia-se do fato de que o constitucionalismo de fachada da Alemanha tornasse pouco atraentes as carreiras políticas para homens de talento e eficiência, que preferiam dedicar-se ao comércio ou à ciência.

Partindo de opiniões como estas, Weber evoluiu lentamente para uma posição “democrática”, embora de natureza excepcional e complexa. Não acreditava na democracia como um corpo de idéias intrinsecamente valioso: “direito natural”, “igualdade dos homens”, sua pretensão intrínseca aos “direitos iguais”. Considerava as instituições e idéias democráticas pragmaticamente: não em termos de seu “valor intrínseco”, mas de suas conseqüências para a seleção de líderes políticos eficientes. E parecia-lhe que na sociedade moderna esses líderes devem ser capazes de construir e controlar uma máquina grande e bem disciplinada, no sentido americano. A escolha se fazia entre uma democracia sem líder ou uma democracia governada pelos líderes das burocracias dos grandes partidos.

Para Weber, o direito de voto universal, a luta pelos votos e a liberdade de organização não tinham valor, a menos que resultassem em líderes políticos poderosos, dispostos a assumir

a responsabilidade, ao invés de fugir dela e ocultar seus atos atrás de grupos cortesãos e burocratas imperiais que dispusessem do favor do Kaiser.

Para o exame crítico de Weber, nenhuma camada alemã isolada parecia capaz de realizar a tarefa em questão. Assim, levantou uma voz crítica, primeiro contra o chefe da nação, o Kaiser, a quem ridicularizou como um diletante que se cobria com o direito divino dos reis. A estrutura da vida partidária alemã parecia impotente como um freio sobre o poder incontratado de uma máquina burocrática politicamente dócil, mas tecnicamente perfeita. Acoimou as frases radicais dos sociais-democratas como manifestações histéricas de impotentes jornalistas partidários, treinando as massas para um passo de ganso intelectual, e tornando-as mais passíveis das manipulações pela burocracia. Ao mesmo tempo, o conforto utópico encerrado na tendência automática do marxismo revisionista para o paraíso parecia substituir a indignação justa por uma complacência inócua. E ele julgava que a recusa dos sociais-democratas em qualquer compromisso com os partidos burgueses, para assumir as responsabilidades do Gabinete, era um dos fatores que impediam a adoção de um Governo constitucional. Análises políticas feitas mais tarde por Weber nasceram dessa busca desesperada de uma camada que estivesse à altura das tarefas políticas de liderança numa era de rivalidade imperialista.

No outono de 1911, uma autoridade universitária alemã, de espírito militarista, fez um discurso no qual criticava os elementos pacifistas como "tolos" e falava do "sentimentalismo da paz". Um general, presente ao festival da cerveja que se seguiu ao discurso, julgou oportuno classificar os pacifistas como "homens que vestem calças, mas nada têm dentro delas, e desejam fazer do povo eunucos políticos".¹¹ Quando vários professores de Friburgo defenderam tais discursos contra os ataques da imprensa, Weber escreveu um memorando contra o que lhe parecia "assunto de cidade pequena". Advertiu que se a Alemanha tivesse de ir à guerra "seu diletante coroadado" (o Kaiser) interferiria na liderança do exército e arruinaria tudo. É interessante que Weber, nacionalista convicto, considerando a força como o último argumento de qualquer política, escrevesse o parágrafo seguinte: "Caracterizar uma crítica de ideais políticos definidos, por mais altaneiros que sejam, como um solapamento das forças morais, deve provocar protestos justificados. Em 'ética' os pacifistas são indubitavelmente 'melhores'. ... A elaboração da polí-

tica não é um comércio moral, nem jamais o poderá ser".¹² Apesar dessa apreciação da sinceridade ética de pacifistas como Tolstói, devemos lembrar o próprio desejo de Weber, de participar pessoalmente da guerra.

Durante a guerra, ele foi contra a anexação da Bélgica, mas isto não significa que não tivesse aspirações imperialistas. Era a favor de "bases militares" tão distantes quanto Varsóvia, e mesmo ao norte dessa cidade. E desejava que o exército alemão ocupasse Liège e Namur por vinte anos.

Em outubro de 1915 ele escreveu: "Toda vitória nos coloca mais longe da paz. Essa é a singularidade da situação". Perdeu o controle quando a Áustria permitiu que a Itália se separasse dela. "Todo o estadismo dos últimos 25 anos está desabando, e pouco serve de consolo ter dito sempre isso. A guerra pode, agora, durar para sempre." Escreveu um memorando dirigido ao Governo e aos membros do Parlamento alemão, que não enviou. Nele encontramos afirmações como: "É contra os interesses alemães impor uma paz da qual o principal resultado seria colocar o salto da bota alemã na Europa sobre os pés de todos".¹³ Percebeu que a simples prolongação da guerra proporcionaria a supremacia mundial na indústria à América. Alarmou-se com o imperialismo, que predominava entre a indústria pesada e as casas principescas. Escreveu, desesperadamente: "Aprenderei polonês e em seguida procurarei estabelecer contato com os poloneses". Solicitou ao Subsecretário de Estado acesso aos arquivos oficiais sobre a Polônia e a autorização para entrar em contato com industriais poloneses. Embora usasse um membro do partido do centro católico como testa-de-ferro, sua solicitação foi evidentemente indeferida. Em março de 1916, Weber manifestou aversão "pela totalidade da atmosfera de Berlim, na qual as pessoas de talento são incapacitadas pela estupidéz ressentida que predomina nos gabinetes do Reich".¹⁴

Weber acreditava que a Primeira Guerra Mundial era resultado de uma constelação de rivalidades econômicas e políticas das nações. Na medida em que elementos de "culpa" pudessem fazer parte do quadro, ele considerava a Alemanha culpada de uma administração romântica e ineficiente de seus negócios. Classificava as aspirações do grupo belicista como idiotas e desde o início, sentiu que tal partido só poderia levar ao desastre. Irritou-se particularmente com a política naval de Tirpitz, o afundamento do *Lusitânia*, e o recurso à arma do submarino.

Previu a entrada da América na guerra e em fevereiro de 1916 descreveu os seguintes resultados que tal fato provocaria:

Primeiro, que metade de nossa marinha mercante — um quarto em portos americanos e um quarto em portos italianos (!), será confiscada e usada contra nós; assim, o número de navios britânicos será aumentado — aspecto esse que os animais [da marinha alemã] não levam em conta. Segundo, teremos 500.000 esportistas americanos como voluntários, brilhantemente equipados, contra nossos soldados cansados, coisa em que esses animais não acreditam. Terceiro, 40 bilhões em dinheiro serão postos à disposição de nossos inimigos. Quarto, mais três anos de guerra; portanto, a ruína certa. Quinto, Romênia, Grécia etc. contra nós. E tudo isso para que Herr von Tirpitz possa mostrar o que ele sabe fazer! Jamais se planejou alguma coisa mais estúpida.¹⁶

Em outubro de 1916, Weber falou numa reunião política de liberais progressistas, sobre a Alemanha entre as grandes potências da Europa. Nesse discurso, avaliou a política com o estalão do resultado internacional: a posição geográfica da Alemanha em meio de vizinhos poderosos devia favorecer uma política de alianças sóbrias e não uma política de jactância vaidosa e de conquista. Na opinião de Weber a Rússia era a “principal ameaça”. Assim, desejava um entendimento com a Inglaterra. Os acontecimentos na Europa oriental colocaram em destaque decisões mundialmente históricas, comparadas com as quais as modificações na Europa ocidental pareciam pouco importantes. A causa final da guerra era o desenvolvimento tardio da Alemanha como potência industrial. “E por que nos temos de transformar em nação organizada como potência estatal?”, indagava.

Não por vaidade, mas por amor de nossa responsabilidade perante a história mundial. Os dinamarqueses, suíços, noruegueses e holandeses não serão considerados responsáveis pelas gerações futuras, e especialmente não pelos nossos descendentes, por permitirem, sem luta, que o poderio mundial fosse dividido entre os decretos de autoridades russas, de um lado, e as convenções da “sociedade” anglo-saxã, do outro — talvez com uma pitada de *raison* latina. A divisão do poderio mundial significa, em última análise, o controle da natureza da cultura futura. As gerações futuras nos considerarão responsáveis quanto a esses assuntos, e com razão, pois somos uma nação de 70 e não de 7 milhões.¹⁸

A 3 de novembro de 1918, os marinheiros de Kiel se amotinaram. No dia seguinte, Weber falou em Munique sobre a

reconstrução da Alemanha. Foi apartado pelos intelectuais revolucionários, entre os quais o bolchevista russo Levien, bem como pelos veteranos que se encontravam entre o público. Pouco depois, um Governo revolucionário de conselhos de trabalhadores e soldados era constituído.

Max Weber foi contra os professores que, no momento do colapso, colocaram a culpa na frente interna alemã, considerando o colapso como “uma punhalada pelas costas”. Não obstante, foi também contra “a revolução”, a que chamou de “esse carnaval sangrento” e que lhe parecia capaz apenas de conseguir piores condições de paz do que, em outra situação, teria sido possível obter. Ao mesmo tempo, compreendia que a revolução não podia levar a instituições socialistas duradouras.

Sua mulher declarou que a simpatia de Weber pela luta do proletariado em favor de uma existência humana e digna vinha sendo, há décadas, tão grande que ele freqüentemente examinava a possibilidade de ingressar em suas fileiras como membro do partido — chegando sempre, porém, à conclusão negativa. Seu raciocínio, segundo ainda sua mulher, “era de que só poderia ser um socialista honesto, tal como um cristão, se estivesse pronto a participar do modo de vida dos pobres, e, de qualquer modo, só se estivesse pronto a abrir mão de uma existência culta baseada no trabalho deles. Devido à sua enfermidade, isso era impossível para Weber. Sua erudição dependia, simplesmente, de uma renda do capital. Além disso, ele continuava sendo, essencialmente, “individualista”.”

Acompanhou a delegação alemã de paz a Versalhes, como perito. Sugeriu que “os chamados criminosos de guerra”, Ludendorff, Tirpitz, Capelle, Bethman, oferecessem voluntariamente a cabeça ao inimigo; era de parecer que somente então o quadro de oficiais da Alemanha poderia ascender novamente à glória. Escreveu uma carta a Ludendorff nesse sentido, mas recebeu uma recusa seca. Weber conseguiu, então, um encontro pessoal com Ludendorff, com quem discutiu durante várias horas. Exprobrou-lhe os erros políticos cometidos pelo estado-maior e foi, por sua vez, censurado pelos pecados da revolução e do novo regime. Weber pediu a Ludendorff que oferecesse sua cabeça ao inimigo.

LUDENDORFF: Como pode esperar que eu faça algo semelhante?

WEBER: A honra da nação só pode ser salva se V. entregar-se.

LUDENDORFF: A nação pode atirar-se ao lago. Que ingratião!

WEBER: Não obstante, V. deve prestar esse último serviço.

LUDENDORFF: Espero poder prestar serviços mais importantes à nação.

WEBER: Nesse caso, sua observação não foi feita a sério. Quanto ao resto, não se trata apenas do povo alemão, mas de restabelecer a honra do quadro de oficiais e do exército.

LUDENDORFF: Por que não procura Hindenburg? Afinal de contas, ele era o Marechal-de-Campo.

WEBER: Hindenburg tem 70 anos de idade e, além disso, até as crianças sabem que V. era, na época, o Número Um da Alemanha.

LUDENDORFF: Graças a Deus.

A conversa deslizou dentro em pouco para a política, Ludendorff censurando Weber e o *Frankfurter Zeitung* pela “democracia”.

WEBER: V. acredita que julgo ser uma democracia essa situação porca que temos no momento?

LUDENDORFF: Se essa é a sua opinião, talvez possamos chegar a um entendimento.

WEBER: Mas a anterior condição porca não era também uma monarquia.

LUDENDORFF: O que entende, por democracia?

WEBER: Numa democracia o povo escolhe um líder no qual confia. O escolhido diz, então: “Agora, calem-se e obedçam-me”. Povo e partido deixam então de ter liberdade de interferir em sua atuação.

LUDENDORFF: Eu poderia gostar dessa democracia.

WEBER: Mais tarde, o povo pode fazer o julgamento. Se o líder tiver cometido erros — à força com ele!

Weber decepcionou-se profundamente com a estatura humana de Ludendorff. “Talvez seja melhor para a Alemanha que ele não se entregue”, escreveu. “A impressão pessoal que deixa seria desfavorável. O inimigo voltaria a julgar que valeram a pena os sacrifícios de uma guerra que afastou esse tipo do comando. Compreendo agora por que o mundo se defende contra as tentativas de homens como ele de impor o tação de sua bota aos outros. Se ele voltasse a interferir na política, teríamos de combatê-lo sem remorsos.”¹⁷

Assim, Max Weber via a vida partidária da Alemanha com desdém. Parecia-lhe mesquinha e sufocante, na atmosfera de lutas de grupos. Sob esse aspecto, sua atitude era idêntica à de Carl Jentsch.¹⁸

Tendo absorvido a crítica marxista da “democracia burguesa” Weber afastou-se do conservantismo, pangermanismo e monarquismo. Não o fez por ter aprendido a acreditar no valor intrínseco do Governo constitucional democrático como um “Governo do povo, para o povo e pelo povo”, mas porque acreditava ser a democracia constitucional a única solução para os problemas da Alemanha, internos e externos. Em abril de 1917, escreveu:

Eu não dispararia um único tiro e não compraria um bônus de guerra se essa luta não fosse uma guerra nacional; se ela se relacionasse com a forma do Estado e fosse, possivelmente, uma guerra para conservar essa monarquia incapaz e essa burocracia apolítica. Não me importo com a forma do Estado, se apenas os políticos governassem o país, e não idiotas vaidosos como Guilherme II e outros semelhantes... Para mim, as constituições são técnicas, tal como quaisquer outras máquinas. Eu estaria igualmente pronto a entrar em greve contra o parlamento e a favor do monarca, se este fosse um político ou houvesse nele qualquer promessa de vir a ser um político.¹⁹

Weber movimentou-se em favor da democracia constitucional por esperar que o Reichstag se tornasse um fator de equilíbrio contra o peso esmagador da burocracia prussiana — e portanto alemã — e de sua mentalidade. Uma competição parlamentar de partidos deveria levar ao poder os líderes políticos de perspectiva e vontade apaixonada. Eles deveriam possuir o conhecimento técnico necessário para sujeitar a burocracia à sua vontade. Deveriam orientar a burocracia, que para Weber só tinha sentido como instrumento técnico e jamais como um agente elaborador de política e politicamente responsável. Na melhor das hipóteses, Weber esperava a ascensão de líderes carismáticos, embora percebesse que a tendência no sentido de instituições cada vez mais densas e indestrutíveis na sociedade moderna limitava a oportunidade de que esse “elemento exclusivamente pessoal” fosse decisivo na estrutura social.

É, naturalmente, ocioso especular se Weber, com essa atitude maquiavélica, poderia ter sido um nazista. Na verdade, sua filosofia do carisma — seu ceticismo e sua visão pragmática do sentimento democrático — lhe poderia ter criado tais afinidades. Mas seu humanismo, seu amor aos desprivilegiados, seu ódio às fachadas e mentiras e sua incessante campanha contra o racismo e a demagogia anti-semita teriam feito dele pelo menos um “crítico” do regime hitlerista tão arguto quanto, ou talvez mais, seu irmão Alfred.

Weber estava longe de seguir Troeltsch, que julgou necessário falar das “disposições mais básicas e tendências volitivas” subjacentes, em última análise, às instituições sociais e estruturas ideológicas da História: “Não temos palavras para isso e, nesse caso, falamos de raças, de forças plásticas e históricas, ou de impulsos primevos”.²⁰ Weber estava longe dessa busca de uma âncora metafísica na “natureza cega”. Podemos resumir as dispersas e freqüentes rejeições dos argumentos raciais por Weber com as palavras de John Stuart Mill: “De todos os modos vulgares de fugir da consideração do efeito das influências sociais e morais sobre a mente humana, o mais vulgar é atribuir as diversidades de conduta e caráter a diferenças naturais inerentes”.²¹

Poderíamos dizer que Weber era constitucionalmente incapaz de fazer “o sacrifício intelectual” que acreditava ser exigido por toda “fé”. O pesadelo da fé representado pelo fascismo moderno dificilmente teria intrigado a um servidor tão apaixonado da Ciência Social racional quanto Max Weber. O estilo de pensamento básico que informa a sua obra é o positivismo ocidental, um legado do Iluminismo. A tendência volitiva básica de seu pensamento não é, como a escola de Ranke, a de construir artisticamente grandes quadros dos períodos, cada um dos quais está “igualmente próximo de Deus”, mas modelar instrumentos intelectuais que proporcionem pós-visões úteis às previsões: *savoir pour prévoir, prévoir pour pouvoir* — esse impulso da Filosofia positivista de Comte foi básico para a perspectiva de Weber. Embora ele descendesse da “escola histórica”, não tinha aplicação para qualquer atitude edificante para com a História e a sua singularidade. Deixando de lado a hostilidade dos historiadores, ele sugeria polidamente uma pesquisa sobre as “regularidades das leis” como uma ciência “auxiliar” da História. Em seguida, aplicou-se à escrita da história social de forma grandiloqüente.

Urbanismo, História Jurídica, Economia, Música, Religiões Mundiais — dificilmente haverá um campo que ele não tenha abordado. Continuou, assim, a tradição de erudição enciclopédica de Wundt e Ratzel, de Roscher e Schmoller.

Trabalhou com massas de dados não para buscar na contemplação do estado histórico do homem um refúgio quietista para uma necessidade religiosa que não encontrava abrigo, comparável ao sentimento rousseauísta da natureza, mas para extrair

das pesquisas comparadas uma série de normas que lhe servissem na sua busca de orientação no mundo contemporâneo. Esse conhecimento é poder, de alguma forma — isto é, o impulso atrás dessa busca de conhecimento por um homem impotente. E é à luz dessa preocupação política que podemos compreender a orientação intelectual de Weber.

III. Orientações Intelectuais

A SITUAÇÃO INTELECTUAL na Alemanha durante a vida de Weber foi singularmente desfavorável ao desenvolvimento da Sociologia acadêmica. A historiografia estava dominada principalmente pelas tradições de Hegel e Ranke, e o pensamento conservador era extremamente forte, dificultando qualquer desenvolvimento da teoria nas Ciências Sociais. Isso ocorria especialmente na Economia, setor em que a escola histórica desestimulava a teoria sistemática, opondo-lhe um tesouro maciço de detalhes históricos, fatos jurídicos e descrição institucional.

O liberalismo, por sua vez, havia sido desenvolvido por uma *intelligentsia* independente de qualquer classe média empresarial. Em comparação com os países ocidentais, dos quais foram tomados os modelos de pensamento do liberalismo alemão, tudo na Alemanha parecia nebuloso. Os *Junkers* agrários e seus seguidores clamavam por Adam Smith e o livre-câmbio, ou seja, pelas exportações de cereais para a Inglaterra, ao invés de vendas às nascentes cidades industriais da Alemanha. O liberal Friedrich List defendia as tarifas protetoras. Bismarck e os príncipes alemães, e não as classes sociais, haviam feito do povo alemão um Estado nacional.

A *intelligentsia* acadêmica liberal mal se havia recuperado do choque de 1848 e a reação a ele, quando Lassalle criou um Partido Socialista que dentro em pouco se tornava marxista e atraía um brilhante grupo de jornalistas e organizadores, historiadores e sociólogos. Esses homens orgulhavam-se de seu desligamento em relação às fidelidades nacionais. E, na Alemanha, o marxismo pôde estabelecer uma tradição que tentou trazer para a sua órbita a história social e política de todas as épocas,

a interpretação da Literatura e Filosofia, bem como o desenvolvimento da teoria econômica e social.

Em 1848, os liberais haviam temido os trabalhadores itinerantes barbados; com Bismarck, eles passaram a temer Bebel e Liebknecht. Mesmo em 1878 o liberal doutrinário Eugen Richter aconselhava seus adeptos a votar em favor dos conservadores, e não dos sociais-democratas, caso sua escolha ficasse limitada a esses dois.¹ E dez anos depois, quando Ferdinand Tönnies publicou sua *Gemeinschaft und Gesellschaft*, obra justamente considerada básica da Sociologia moderna alemã, tornou-se um estranho, sem esperança, para a sociedade "respeitável", pois a Sociologia cheirava a socialismo. Até mesmo um espírito esclarecido como Ludwig Bamberger falou da "afinidade interna do militarismo e socialismo".² Assim, as tradições intelectuais da Alemanha foram canalizadas para os modos de pensar conservador, liberal e socialista.

Os partidos políticos alemães, não tendo oportunidade de conquistar o poder, continuaram como partidos doutrinários de visão mundial fundamentada em princípios, cada qual rigorosamente orientado para determinadas classes e grupos de *status*. Os conservadores agrários estavam em coalizão com a ortodoxia luterana, os comerciantes urbanos e banqueiros com os homens de profissão liberal, os trabalhadores assalariados socialistas com uma *intelligentsia* simples que desenvolvia um marxismo de alto nível intelectual. A atmosfera do novo industrialismo, a embriaguez do poder experimentada pelo *parvenu* depois de 1870, o espírito filisteu dos burgueses, socialmente arrivistas, procurando ingressar nas associações de duelo, conseguir títulos de barão e chegar ao posto de oficial — tudo isso alimentava a apatia política e o medo da pressão ascendente do trabalho. E levou a uma ampla acomodação política com o poder dos *Junkers*.

Dentro do contexto das classes, partidos e correntes intelectuais em conflito, Max Weber desenvolveu as suas orientações intelectuais. Pretendia a amplitude de um terreno comum. E a ele chegou, apesar da departamentalização intelectual de visões do mundo diametralmente opostas. Refletindo sobre algumas de suas concepções analíticas e amplas perspectivas mundiais, poderemos indicar como os elementos do pensamento conservador, liberal e socialista foram assimilados, transformados e integrados no complexo padrão de sua obra. Como liberal lutando contra o pensamento conservador e o marxista, Max Weber abriu-se a certas influências de cada um de seus adversários.

1. MARX E WEBER

Ao assumir a direção do *Archiv Für Sozialwissenschaft und Sozialpolitik*, Weber propôs, sistematicamente, dedicar atenção às questões suscitadas pelos marxistas. Grande parte de sua própria obra é, decerto, enformada pela hábil aplicação do método histórico de Marx. Weber, porém, usou tal método como um “princípio heurístico”. Como visão da história mundial, o marxismo lhe parecia uma teoria monocausal insustentável e, com isso, prejudicial a uma reconstrução adequada das conexões sociais e históricas. Sentia que Marx, como economista, havia cometido o mesmo erro que, durante a época de Weber, a Antropologia estava cometendo: dando a uma perspectiva parcial uma importância exagerada e reduzindo a multiplicidade de fatores causais a um teorema de fator único.

Weber não se opõe diretamente ao materialismo histórico como totalmente errado; nega-lhe simplesmente a pretensão de estabelecer uma seqüência causal única e universal. À parte o problema de se ele “compreendia” ou não o pensamento dialético em sua redução a uma proposição causal, tal abordagem foi eminentemente frutífera.

Parte da obra de Weber pode ser considerada, dessa forma, como uma tentativa de “completar” o materialismo econômico de Marx com um materialismo político e militar. A abordagem weberiana da estrutura política aproxima-se da abordagem marxista das estruturas econômicas. Marx construiu períodos econômicos e localizou neles as principais classes econômicas; relacionou os vários fatores sociais e políticos com os meios de produção. Em questões políticas, Weber encara o controle sobre as armas e sobre os meios de administração.

O feudalismo, por exemplo, é caracterizado por Weber em termos da propriedade privada dos meios de violência militar (exércitos auto-equipados) e na apropriação, corporativa, dos meios de administração. O “governante” não podia monopolizar a administração e a guerra porque tinha de delegar os implementos exigidos por esse monopólio aos vários grupos privilegiados. Com o tempo, estes se tornam os “donos”, com direitos próprios. Essa preocupação com o controle dos meios materiais de poder político é tão fundamental para a compreensão dos tipos de estrutura política quanto a preocupação com

os meios de produção no caso de Marx é importante para a compreensão das estruturas econômicas.*

Enquanto Marx é menos cuidadoso na distinção entre poder econômico e poder político, Weber, como liberal, empenha-se em manter tais esferas claramente diferenciadas. Assim, sua crítica à maior parte das contribuições marxistas é que elas não distinguem entre o que é rigorosamente “econômico”, o que é “economicamente determinado” e o que é simplesmente “economicamente relevante”. As peregrinações a Roma são, sem dúvida, relevantes para o mercado monetário, mas isto não faz delas empresas econômicas. A importação das idéias religiosas, ou políticas, pelas instituições econômicas, não as transforma, com isso, em fatores econômicos: a questão se relaciona com a sua “relevância econômica”.

Tendo focalizado a luta pelos meios de domínio político, Weber vê a história política européia, desde o período feudal, como um desfile complicado de governantes, cada qual tentando apropriar-se dos meios financeiros e militares que na sociedade feudal estão relativamente dispersos. De fato, Weber formula o conceito mesmo de “Estado” em termos de um “monopólio” do uso da força legítima sobre um determinado território. O aspecto territorial participa da concepção do Estado pelo fato de que Weber distingue Estados litorâneos e Estados interiores, Estados que dispõem de grandes rios e Estados das planícies. O fator geográfico também parece ter uma influência dispositiva pelo fato de oferecerem os Estados litorâneos, e portanto marítimos, oportunidade à democracia urbana, aos impérios marítimos; ao passo que o Estado das planícies — a Rússia e os Estados Unidos, por exemplo — parecem favorecer a esquematização e burocracia, embora certamente essa tendência tenha exceções.

Weber partilha, com Marx, de uma tentativa de colocar os fenômenos “ideológicos” nalguma correlação com os interesses “materiais” das ordens econômica e política. Weber tem um olho agudo para as “racionalizações”, ou seja, para as “superestruturas fictícias” e para as incongruências entre a afirmação verbal e a intenção real. Combateu a bombasticidade imperial e burocrática, e especialmente as frases dos pangermanistas

* Ver, neste volume: “A Política como Vocaçao”, “Burocracia” e “A Psicologia Social das Religiões Mundiais”.

e ou *literati* revolucionários com uma ira comparável à campanha de Marx contra a linguagem vitoriana.

A técnica de crítica pela qual as afirmações ideológicas são mostradas como falsos mantos para interesses menos respeitáveis é evidente no ataque de Weber à esquerda revolucionária de 1918. Afirmou ele então, expressamente, que o marxismo não é uma carroça que se possa deter à vontade; Weber queria estender a crítica das ideologias até incluir o "interesse proletário", e procurou estreitá-lo até fazê-lo das proporções dos interesses dos literatos, dos políticos e dos guardas revolucionários pelos "despojos da vitória". A sua crítica das aspirações socialistas também está óbvia nas suas reflexões sobre o imperialismo. Ele aceita, evidentemente, as unidades nacionais como resultados históricos finais que jamais podem ser integrados em todos mais amplos e harmoniosos. Na melhor das hipóteses, haverá fortes Estados-nações socialistas, explorando energeticamente Estados mais fracos. O conceito de nação e de interesse nacional é, assim, o limite da perspectiva política de Weber e ao mesmo tempo constitui seu valor final. Não obstante, é característico de sua incansável análise o fato de que êle decompõe o "sentimento nacional" numa série de vários sentimentos e atitudes comunais.

Além dessa atenção para com os "interesses" e "ideologias", a Sociologia de Weber está relacionada com o pensamento marxista na tentativa comum de perceber as inter-relações em todas as ordens institucionais que constituem a estrutura social. Na obra de Weber, os sistemas institucionais militar, religioso, político e jurídico estão funcionalmente relacionados com a ordem econômica de várias formas. Não obstante, os julgamentos e avaliações políticos em questão diferem totalmente dos existentes em Marx. Para este, a economia moderna é basicamente irracional, e essa irracionalidade do capitalismo resulta de uma contradição entre o progresso tecnológico racional das forças produtivas e as cadeias da propriedade privada, lucro privado, concorrência de mercado não-controlada. O sistema é caracterizado pela "anarquia da produção".

Para Weber, por sua vez, o capitalismo moderno não é "irracional"; suas instituições lhe parecem, na verdade, como a materialização mesma da racionalidade. Como um tipo de burocracia, a grande empresa só encontra rival na burocracia estatal, na promoção da eficiência racional, continuidade de operação, rapidez, precisão e cálculo dos resultados. Tudo isso se

desenrola dentro de instituições administradas racionalmente e nas quais funções combinadas e especializadas ocupam o centro da atenção. Toda a estrutura é dinâmica, e pela sua anonimidade obriga o homem moderno a tornar-se um perito especializado, um "profissional" preparado para uma carreira especial dentro de canais preestabelecidos. O homem está, assim, preparado para a sua absorção pelo barulhento processo da máquina burocrática.

O conceito de burocracia racional é contraposto ao conceito marxista de luta de classes. Ocorre com o "materialismo econômico" o mesmo que acontece com a "luta de classes": Weber não nega as lutas de classes e sua parte na história, mas não as considera como a dinâmica central. Nem nega a possibilidade de uma socialização dos meios de produção. Simplesmente relega essa exigência a um futuro bem distante e refuta qualquer espera de "socialismo em nossa época". Não vê nada de atraente no socialismo. Aos seus olhos, ele simplesmente completaria na ordem econômica o que já acontecera na esfera dos meios políticos. Os estamentos feudais haviam sido expropriados de seus meios políticos e substituídos pelo funcionalismo assalariado do moderno Estado burocrático. O Estado tinha "nacionalizado" a posse de armas e dos meios administrativos. A socialização dos meios de produção simplesmente sujeitaria uma vida econômica ainda relativamente autônoma à administração burocrática do Estado. Este se tornaria realmente total, e Weber, odiando a burocracia como um estorvo para o liberal, era de opinião que o socialismo levaria assim à maior servidão. "No momento", escreveu ele, "a ditadura do funcionário e não a do trabalhador, está a caminho".³

Assim, Weber viu-se defendendo opiniões paradoxais. Não podia deixar de reconhecer a inevitabilidade do controle burocrático na administração pública, nas grandes empresas capitalistas e nas máquinas partidárias politicamente eficientes. Durante a guerra ele criticou a ignorância dos burocratas de Berlim, e não obstante em sua exposição clássica da burocracia distanciou-se muito do veredicto de John Stuart Mill contra a "pedagogia". Pelo contrário, para Weber nada é mais eficiente e mais preciso do que o controle burocrático. Outrossim, no seu orgulho pela burocracia "apesar de tudo", podemos discernir uma atitude comparável à admiração de Marx pelas realizações do capitalismo burguês, quando eliminou os remanescentes feudais, a "idiotice" da vida rural e vários fantasmas da mente.

A ênfase de Marx no trabalhador assalariado como “separado” dos meios de produção torna-se, na perspectiva de Weber, apenas um caso especial dentro de uma tendência universal. O soldado moderno está igualmente “separado” dos meios de violência; o cientista, dos meios de indagação; o servidor público, dos meios da administração. Weber procura, assim, relativizar a obra de Marx, colocando-a dentro de um contexto mais generalizado e mostrando que as conclusões de Marx se baseiam em observações tomadas de um “caso especial” dramatizado, que é melhor ver como um caso numa ampla série de casos semelhantes. A série como um todo exemplifica a tendência geral subjacente de burocratização. As lutas de classes socialistas são simplesmente um veículo que implementa essa tendência.

Weber identifica, assim, a burocracia com a racionalidade, e o processo de racionalização com o mecanismo, despersonalização e rotina opressiva. A racionalidade, nesse contexto, é vista como contrária à liberdade pessoal. Assim, Weber é um liberal nostálgico, sentindo-se na defensiva. Deplora o tipo de homem que a mecanização e a rotina da burocracia selecionam e formam. O profissional limitado, certificado e examinado publicamente, e pronto para um posto e carreira. Seu anseio de segurança é equilibrado pelas suas ambições moderadas e ele é recompensado pela honra do *status* oficial. Esse tipo de homem é deplorado por Weber como uma criatura de rotina limitada, carente de heroísmo, espontaneidade humana e inventividade: “O puritano queria ser o homem vocacional que temos de ser”.

2. BUROCRACIA E CARISMA: UMA FILOSOFIA DA HISTÓRIA

O princípio da racionalização é o elemento mais geral na Filosofia da História de Weber. A ascensão e queda das estruturas institucionais, os altos e baixos das classes, partidos e governantes implementam a tendência geral da racionalização secular. Ao refletir sobre a mudança nas atitudes e mentalidades humanas ocasionada por esse processo, Weber gostava de citar a frase de Friedrich Schiller, o “desencantamento do mundo”. As proporções e direção da “racionalização” são, assim, medidas negativamente em termos do grau em que os elementos mágicos do pensamento são deslocados, ou positivamente pelas proporções nas quais as idéias ganham coerência sistemática e consistência naturalística.

A tendência no sentido dessa interpretação ampla e significativa do universo é atribuída a grupos de intelectuais, a profetas e professores religiosos, a sábios e filósofos, a juristas e artistas experimentais e, finalmente, ao cientista empírico. A “racionalização”, diferenciada social e historicamente, passa a ter, assim, uma variedade de significados. Quanto a isso, Weber traz uma magistral contribuição ao que já se tornou aceito como “Sociologia do conhecimento”.*

A opinião de Weber sobre o “desencantamento” encerra um elemento do liberalismo e da filosofia iluminista que construiu a história do homem como um “progresso” unilinear na direção da perfeição moral (sublimação), ou no sentido da racionalização tecnológica cumulativa. Não obstante, a sua aversão cética a qualquer elemento “filosófico” na ciência empírica excluiu qualquer construção explícita do tempo histórico em termos de “ciclos” ou evolução “unilinear”. “Até agora, o contínuo do desenvolvimento da cultura européia não conheceu movimentos cíclicos completos nem um “desenvolvimento unilinear” orientado sem ambigüidades”.⁴ Não obstante, sentimos-nos justamente implícita na idéia que Weber faz da tendência burocrática. Até mesmo uma área de experiência tão “interiorizada” e aparentemente subjetiva como a da música se presta a um tratamento sociológico sob o conceito de “racionalização” de Weber. A fixação de padrões de acordes, através de uma notação mais concisa, e o estabelecimento da escala bem temperada; a música tonal “harmoniosa” e a padronização do quarteto de sopro e dos instrumentos de corda como o núcleo da orquestra sinfônica. Tais fatos são vistos como “racionalizações” progressivas. Os sistemas musicais da Ásia, as tribos indígenas pré-letradas, da Antigüidade, e do Oriente Médio, são comparáveis no que se relaciona com seu âmbito e grau de “racionalização”. O mesmo enfoque comparado é, decerto, usado na explicação dos sistemas religiosos, como se pode ver no esboço psicológico encerrado em “A Psicologia Social das Religiões Mundiais”.

Esse processo de racionalização está pontilhado, porém, de certas descontinuidades na História. Estruturas institucionais consolidadas podem, assim, desintegrar-se e as formas rotineiras de vida podem mostrar-se insuficientes para dominar um estado

* Incluímos um capítulo do estudo de Weber sobre a China para colocar o leitor em contato com esse aspecto de sua obra.

crescente de tensões, pressão ou sofrimento. É em crises dessas que Weber adota uma concepção equilibradora da burocracia: o conceito de "carisma".

Weber reproduziu esse conceito de Rudolf Sohm, historiador da Igreja e jurista de Estrasburgo. O carisma, significando literalmente "dom da graça", é usado por Weber para caracterizar o líder auto-indicado, seguido pelos que estão em desgraça e seguem-no por acreditarem ser ele extraordinariamente dotado. Os fundadores das religiões mundiais e os profetas, bem como os heróis militares e políticos, são os arquétipos do líder carismático. Milagres e revelações, feitos heróicos de valor e êxitos surpreendentes são marcas características de sua estatura. O fracasso é a sua ruína.

Embora Weber tenha consciência do fato de que a dinâmica social resulta de muitas forças sociais, não obstante atribui grande ênfase à ascensão do líder carismático. Seus movimentos são entusiásticos, e nesses entusiasmos por vezes as barreiras de classe e *status* dão lugar à fraternização e aos sentimentos de comunidade exuberantes.⁶ Os heróis e profetas carismáticos são, assim, vistos como forças realmente revolucionárias na história.⁶

A burocracia e outras instituições, especialmente as da família, são consideradas como rotinas da vida cotidiana de trabalho; o carisma se opõe a todas as rotinas institucionais, as da tradição e as sujeitas ao controle racional. Isso é válido também para a ordem econômica: Weber caracteriza os conquistadores e os barões ladrões como figuras carismáticas. Quando usado de forma rigorosamente técnica, o conceito de carisma está livre de todas as avaliações. Stefan George e Jeremias, Napoleão e Jesus Cristo, um guerreiro da Arábia e um fundador do mormonismo — todos são tipos de líderes carismáticos, pois têm em comum o fato de que as pessoas lhes obedecem devido à crença em suas qualidades pessoais extraordinárias.

Uma situação autenticamente carismática é direta e interpessoal. No contraste entre a vida cotidiana das instituições e a natureza personalizada e espontânea da liderança carismática, podemos discernir facilmente o legado do liberalismo que sempre enfrentou dicotomias semelhantes: massa *versus* personalidade, a "rotina" *versus* empresário criador, as convenções das pessoas comuns *versus* a liberdade interior do pioneiro e do homem excepcional, as regras institucionais *versus* o indivíduo espontâneo,

a monotonia e o tédio da existência ordinária *versus* o vôo imaginativo do gênio. Apesar do nominalismo cuidadoso de seu método, a concepção que Weber tem do líder carismático é a continuação de uma "Filosofia da História" que, depois de *Heroes and Hero Worship* de Carlyle, influenciou boa parte dos escritos históricos do século XIX. Nessa ênfase, o indivíduo monumentalizado torna-se o soberano da História.

A concepção do líder carismático, evidenciada por Weber, mantém a continuidade do conceito de "gênio" aplicado desde o Renascimento aos líderes artísticos e intelectuais. Dentro dos confins da história "moral", W. E. H. Lecky ampliou-o de modo a aplicá-lo aos líderes da conduta humana, e não simplesmente aos criadores de símbolos. Não só os homens de idéias, mas os homens ideais passaram assim a ser objetos de atenção, como mostra o trecho seguinte:

Surgem, de tempos em tempos, homens que têm para com a condição moral de sua época mais ou menos as mesmas relações que os homens de gênio têm para com a sua condição intelectual. Antecipam o padrão moral de uma época posterior, lançam conceitos de virtude desinteressada, de filantropia, desprendimento, que parecem não ter relação com o espírito de sua época, inculcam deveres e sugerem motivos de ação que parecem à maioria dos homens completamente quiméricos. Não obstante, o magnetismo de suas perfeições influi poderosamente sobre os seus contemporâneos. Acende-se o entusiasmo, um grupo de partidários se forma e muitos se emancipam das condições morais de sua época. Não obstante, os plenos efeitos desse movimento são transitórios. O primeiro entusiasmo esmorece, as circunstâncias ambientes retomam a sua ascendência, a fé pura é materializada, incrustada com concepções estranhas à sua natureza, deslocadas e deformadas, até que as suas características iniciais quase desapareçam. O ensinamento moral, sendo inadequado à sua época, torna-se inoperante até que sua civilização adequada tenha alvorecido; ou, na melhor das hipóteses, a fé se filtra tênue e imperceptivelmente através de um acúmulo de dogmas, e com isso acelera, de certo modo, o nascimento da condição que exige.⁷

É evidente que Lecky se interessava pelo gênio como homem extraordinário que transcende os limites da rotina cotidiana; e nisso, sua declaração renuncia uma das teorias-chaves de Weber: a rotinização do carisma.

Como Lecky, Weber vê que a situação carismática autêntica dá lugar, rapidamente, às instituições incipientes, que surgem do

resfriamento dos estados de devoção e fervor extraordinários. À medida que as doutrinas originais são democratizadas, ajustam-se intelectualmente às necessidades da camada que se torna o principal veículo da mensagem do líder. Se essas idéias não forem adaptáveis nesse processo, então, a despeito de seu mérito intrínseco, a mensagem deixará de influenciar a conduta da vida cotidiana, ou as pessoas que sofrerem sua influência permanecerão encerradas num modo de vida especial e alheio ao corpo social maior. As religiões da Índia, segundo Weber, frequentemente terminaram como doutrinas dessas aristocracias da salvação.*

A ênfase sobre a “soberania do homem carismático” não minimiza a mecânica das instituições; pelo contrário, acompanhando a rotinização do carisma, Weber pode atribuir um acentuado peso causal às rotinas institucionais. Assim, ele conserva um determinismo social ressaltando a rotinização do carisma. A forma pela qual trata esse problema testemunha seu empenho em manter um pluralismo causal e colocar a ordem econômica em equilíbrio.

Em geral, a construção que Weber faz da dinâmica histórica em termos do carisma e rotinização é uma tentativa de responder ao paradoxo das conseqüências não-intencionais. O carisma da primeira hora pode incitar os seguidores de um herói guerreiro ou profeta a esquecer a conveniência em favor dos valores finais. Mas, durante a rotinização do carisma, os interesses materiais de um séquito em crescimento constituem o fator mais forte.

Um movimento carismático pode ser rotinizado no tradicionalismo ou na burocratização. A direção a ser seguida depende principalmente das intenções subjetivas dos seguidores ou do líder; depende da estrutura institucional do movimento e especialmente da ordem econômica. “A rotinização do carisma, sob aspectos essenciais, é idêntica à adaptação às condições da economia, ou seja, às rotinas continuamente efetivas da vida de trabalho diária. Nisso a economia leva, ao invés de ser levada.”⁸ Tal como nesse contexto particular um papel de liderança é dado à economia, assim o faz também o título do seu

trabalho chave, *Economia e Sociedade*, revela a consciência do peso determinante das bases econômicas.

O elemento “filosófico” na construção da história por Weber é esse equilíbrio antinômico dos movimentos carismáticos (líderes e idéias) com a rotinização racional (instituições duradouras e interesses materiais). A espontaneidade e a liberdade do homem são colocadas no lado dos entusiasmos heróicos, e assim há uma ênfase aristocrática sobre as elites (“virtuosos”!) Essa ênfase está intimamente associada à atitude de Weber para com a democracia moderna, que já indicamos.

Não obstante, Weber vê no conceito de “personalidade” uma noção muito explorada relativa a um centro de criatividade profundamente irracional, um centro perante o qual a indagação analítica é suspensa. E combate esse elemento poetizado e romântico.⁹ Seu nominalismo conceptual e sua perspectiva pragmática se opõem a toda concretização dos processos “não-analisados”. A unidade final de análise, para ele, são as motivações compreensíveis do indivíduo isolado. Seus conceitos são instrumentos analíticos com os quais reconstrói vários mecanismos. Não são categorias descritivas, com as quais se procure “provar” a cor e compreender a imagem superficial do “espírito da época”. Não são conceitos que visem às supostas substâncias dos grandes homens e épocas. Na verdade, apesar da ênfase de Weber quanto ao carisma, ele não enfoca “as grandes figuras da História”. Napoleão, Calvino e Cromwell, Washington e Lincoln só de passagem surgem em seus textos. Ele procura apreender o que se conservou do trabalho desses homens nas ordens institucionais e continuidades da História. Não Júlio César, mas o cesarismo; não Calvino, mas o calvinismo, é a preocupação de Weber. A fim de compreender perfeitamente sua posição, temos de compreender também os seus instrumentos conceptuais: o tipo construído, as séries tipológicas, o método comparado.

3. MÉTODOS DA CIÊNCIA SOCIAL

As reflexões metodológicas de Weber têm dívidas claras para com a filosofia do iluminismo. Seu ponto de partida e a unidade final de sua análise é a pessoa individual:

* Ver capítulo XI, “A Psicologia Social das Religiões Mundiais”.

A Sociologia interpretativa considera o indivíduo [*Einzel-individuum*] e seu ato como a unidade básica, como seu “átomo” — se nos permitirem pelo menos uma vez a comparação discutível. Nessa abordagem, o indivíduo é também o limite superior e o único portador de conduta significativa... Em geral, para a Sociologia, conceitos como “Estado”, “associação”, “feudalismo” e outros semelhantes designam certas categorias de interação humana. Daí ser tarefa da Sociologia reduzir esses conceitos à ação “compreensível”, isto é, sem exceção, aos atos dos indivíduos participantes.¹⁰

A “abordagem tipo Robinson Crusoe” dos economistas clássicos e dos filósofos racionalistas do contrato encontra eco nessa ênfase sobre o indivíduo. Mas, no pensamento de Weber, a ênfase se opõe à tradição de Hegel e Ranke.

Esta última tradição tenta “interpretar” a pessoa individual, a instituição, o ato ou o estilo de trabalho vendo-o como um “documento”, “manifestação”, ou “expressão” de uma unidade morfológica maior, subjacente a determinado dado. A “interpretação” consiste, assim, na compreensão da união da totalidade mais ampla com sua parte. O aspecto participa da qualidade do todo. Assim Sombart, escrevendo um livro sobre *Os Judeus e a Vida Econômica*, procura mostrar a contribuição e a significação destacada dos judeus para a ascensão e o funcionamento do capitalismo moderno, “compreendendo” os judeus e o capitalismo como portadores do mesmo “espírito”. Essa forma de “compreender” o particular vendo-o como um documento de um todo subjacente tem raízes no pensamento romântico e conservador alemão — um estilo desenvolvido detalhadamente e com surpreendente sutileza e proveito por Wilhelm Dilthey.

Max Weber incorporou o problema da compreensão em sua abordagem sociológica que, como ressaltava, era um tipo de Sociologia, entre outros tipos possíveis. Portanto, chamou sua perspectiva de Sociologia “interpretativa” ou “compreensiva”. É característico de sua posição racional e positivista o fato de ter ele transformado o conceito de compreensão, que continuou sendo para Weber uma abordagem excepcional das Ciências Morais ou Culturais que tratam do homem, e não dos outros animais ou da natureza inanimada. O homem pode “compreender” ou procurar “compreender” suas próprias intenções pela introspecção, ou pode interpretar os motivos da conduta de outros homens em termos de suas intenções professadas ou atribuídas.

Weber distingue diferentes “tipos” de ações motivadas. Considera, caracteristicamente, como do tipo mais “compreensivo” as ações que estão na natureza da adequação racional, e dos quais a conduta do “homem econômico” constitui exemplo destacado.

As ações menos racionais são exemplificadas por Weber em termos da busca de “fins absolutos”, fluindo de sentimentos afetivos ou dos elementos “tradicionais”. Como os fins absolutos devem ser tomados pelo sociólogo como elementos “dados”, uma ação pode ser racional em relação aos meios empregados, mas irracional em relação aos fins visados. A ação “afetiva”, que nasce puramente do sentimento, é um tipo de conduta menos racional. E finalmente, aproximando-se do nível “instintivo”, há a conduta “tradicional”: irrefletido e habitual, esse tipo é sancionado porque “sempre foi feito assim”, sendo portanto considerado como a conduta adequada. Tais tipos de “ações” são construídos operacionalmente em termos de uma escala de racionalidade e irracionalidade. Um recurso tipológico, e não uma “psicologia” da motivação, é assim descrito. Essa abordagem nominalista, com sua ênfase sobre as relações racionais de fins e meios como a forma mais “compreensível” de conduta, distingue a obra de Weber do pensamento conservador e sua “compreensão” documental, assimilando a singularidade de um objeto a um todo espiritualizado. Não obstante, dando destaque à incompreensibilidade da conduta humana, em oposição à simples explicação causal dos “fatos sociais” como ocorre na Ciência Natural, Weber traça uma linha entre sua Sociologia interpretativa e a *physique sociale* na tradição de Condorcet, que Comte chamou de *sociologie*¹¹ e Durkheim desenvolveu de modo tão destacado. Já se observou acertadamente que os tipos básicos de estrutura social usados por Weber — “sociedade”, “associação” e “comunidade” — correspondem intimamente aos seus “tipos de ação” — o “racionalmente adequado”, o “afetivo”, e o “tradicionalista”.¹²

Se aceitássemos as reflexões metodológicas que Weber faz sobre seu próprio trabalho pelo valor aparente que encerram, não encontraríamos nelas uma justificação sistemática de sua análise de fenômenos como a estratificação ou o capitalismo. Tomado literalmente, o “método de compreensão” dificilmente lhe permitiria o uso de explicações estruturais, pois elas tentam jus-

tificar a motivação dos sistemas de ação pelas suas funções como estruturas funcionais e não pelas intenções subjetivas dos indivíduos que as praticam.

Segundo o método de compreensão de Weber, devemos esperar que ele siga uma teoria subjetiva de estratificação, mas isso não ocorre. Da mesma forma, podemos assinalar a refutação, por Weber, de um lugar-comum alemão sobre os Estados Unidos como uma nação de "indivíduos atomizados": "No passado e até o presente, foi uma característica precisamente da *democracia* especificamente americana o fato de *não* constituir ela um monte informe de indivíduos, mas um animado complexo de *associações* rigorosamente exclusivas, embora voluntárias". Weber vê a tendência para a democracia ateniense como sendo determinada pela modificação na organização militar: a democracia surgiu quando o exército dos hoplitas, mais antigo, deu lugar ao navalismo. Explicações estruturais semelhantes são reveladas na forma pela qual ele liga a difusão das burocracias à tarefa de administrar grandes impérios interiores como Roma e China, Rússia e os Estados Unidos.

Ao usar o princípio de explicação estrutural, Weber aproxima-se do processo analítico do pensamento marxista, que, de uma forma "desespiritualizada", utiliza o modo de pensar originalmente hegeliano e conservador.

Na sua ênfase metodológica sobre a compreensão do indivíduo como a unidade final de explicação, Weber polemiza contra o pensamento organicista dos conservadores, e também com o uso marxista de significados objetivos de ação social, a despeito da consciência do agente.

Como Hegel e Adam Smith, Marx atribuiu significados ao processo de interações sociais. A "mão invisível" de Adam Smith e a "astúcia da idéia" de Hegel surgem no sistema de Marx como uma lógica objetiva das instituições dinâmicas que se desenvolvem às costas dos agentes. Na medida em que os homens sabem o que fazem, compreendem as forças cegas da sociedade. Embora tais forças sejam obra dos homens, elas permanecem simplesmente, na expressão de Veblen, "opacas". Assim, Marx mede as noções subjetivas dos agentes do sistema em comparação com o significado objetivo, revelado pelo estudo científico. É na comparação e na incongruência típica entre o que os homens pensam que fazem e as funções sociais objetivas de seus atos, Marx localiza a natureza ideológica da "falsa consciência".

Em seus escritos sobre o método, Weber rejeita a suposição de qualquer "significado objetivo". Quis ele limitar a compreensão e interpretação do significado às intenções subjetivas do agente. Não obstante, em sua obra real, ele não tem menos consciência do que Marx em relação ao fato paradoxal de que os resultados das interações não são, de modo algum, sempre idênticos com o que o agente pretendia fazer. Assim, os puritanos queriam servir a Deus, mas ajudaram a criar o capitalismo moderno. Isso se evidencia também no trecho seguinte, sobre o capitalismo e o indivíduo:

Essa escravidão sem senhor na qual o capitalismo mergulha o trabalhador ou o devedor só é discutível eticamente como instituição. Em princípio a conduta pessoal daqueles que participam, de qualquer dos lados, seja dos governantes ou dos governados, não é moral discutível, pois essa conduta é essencialmente prescrita pelas situações objetivas. Se não se conformam, são ameaçados de bancarrota econômica, que seria, sob qualquer aspecto, inútil.¹³

Poderíamos acumular, facilmente, afirmações extraídas da obra de Weber, que reforçariam esse ponto, como as traduções incluídas no presente volume deixam claro. É compreensível que Weber julgasse tão errado considerar seu trabalho como uma interpretação idealista da História quanto considerá-lo como um caso de materialismo histórico.

O nominalismo do método de Weber pode ser compreendido em termos de sua tentativa de evitar a ênfase filosófica sobre os fatores materiais ou ideais, ou sobre os princípios estruturais ou individuais de explicação. Seu apego ao pensamento positivista ocidental evidencia-se em seu desprezo por quaisquer elementos "filosóficos" ou "metafísicos" nas Ciências Sociais. Deseja ele dar a essas ciências a mesma abordagem prática com que as Ciências Naturais se aproximam da natureza.

O método quantitativo acompanha de perto tal concepção e coloca-se em oposição a uma perspectiva na qual todos os fenômenos são vistos como entidades qualitativamente únicas. Para Weber, a singularidade histórica e social resulta de combinações específicas de fatores gerais, que, se isolados, são quantificáveis. Assim, os "mesmos" elementos podem ser vistos numa série de outras combinações singulares. "...Decerto, em última análise, todos os contrastes qualitativos, em realidade, podem ser compreendidos, de alguma forma, como diferenças exclusivamente

quantitativas, feitas de combinações de vários fatores isolados”.¹⁴ Ele não diz que a qualidade pode ser “reduzida” à quantidade; na verdade, como nominalista, Weber é bem sensível à singularidade qualitativa da realidade cultural e às diferenças qualitativas que resultam de mudanças quantitativas. Por exemplo: “De nosso ponto de vista especial, quando o maior medo do mundo levou a uma fuga às atividades ocupacionais na economia privada, o pietismo não só se transforma em algo diferente de grau, mas também num elemento que difere em qualidade”.¹⁵

O discutido “tipo ideal”, expressão-chave na discussão metodológica de Weber, refere-se à construção de certos elementos da realidade numa concepção logicamente precisa. A palavra “ideal” nada tem com quaisquer espécies de avaliações. Com finalidades analíticas, podemos construir tipos ideais de prostituição ou líderes religiosos. A expressão não significa que profetas ou prostitutas sejam exemplares ou devam ser imitados como representantes de um modo de vida ideal.

Usando essa expressão, Weber não queria introduzir um novo instrumento conceptual. Pretendia, simplesmente, dar plena consciência ao que os cientistas sociais e historiadores vinham fazendo quando usavam palavras como “o homem econômico”, “feudalismo”, “arquitetura gótica *versus* romântica” ou “reinado”. Sentia que os cientistas sociais tiveram a escolha de usar concepções logicamente controladas e não-ambíguas, que, por isso, estão mais afastadas da realidade histórica, ou usar conceitos menos precisos, mais ligados ao mundo empírico. O interesse de Weber em comparações mundiais levou-o a considerar extremos e “casos puros”. Tais casos tornaram-se “exemplos cruciais” e controlaram o nível de abstração que ele usou em relação a qualquer problema particular. A verdadeira essência da história situa-se, habitualmente, entre esses tipos extremos; daí Weber ter-se aproximado da multiplicidade de situações históricas fazendo que vários conceitos tipos influíssem sobre o caso específico que examinava.

A abordagem quantitativa de constelações culturais excepcionais e a concepção dos tipos ideais estão intimamente ligadas ao método comparado, que implica que duas constelações são comparáveis em termos de alguma característica comum a ambas. Uma afirmação dessas características comuns implica o uso de conceitos gerais. A forma pela qual Weber constrói as religiões mundiais como interpretações variantes do “sofimento sem sen-

tido” evidencia sua técnica de dispor “casos” numa escala tipológica.* A mesma técnica é empregada em sua tipologia do capitalismo, construída ao longo de uma escala de diferentes caminhos de oportunidades de lucro. Como conceitos gerais, os tipos ideais são instrumentos com os quais Weber prepara o material descritivo da história mundial para análise comparada. Esses tipos variam em amplitude e no nível de abstração. Quando Weber caracteriza a “democracia” como “uma minimização do poder”, chega à formulação mais ampla e menos específica, historicamente. Várias técnicas de minimização do poder, como mandatos curtos, sistema de divisão de poderes, o referendo etc., são possíveis em determinados casos históricos. Esses casos são transformados em subtipos da democracia. Incorporando características históricas selecionadas à concepção geral de democracia, ele pode restringir esse tipo geral e aproximar melhor os casos históricos.

Sua preocupação com os problemas históricos específicos e seu interesse por uma Sociologia comparada de natureza generalizante estão, assim, relacionados. A diferença entre ambos é apenas de ênfase. Usando uma série de tipos ideais, êle constrói uma concepção de um determinado caso histórico. Em seus estudos comparados, usa as mesmas concepções do tipo ideal, mas serve-se da História como um armazém de exemplos para tais conceitos. Em suma, o respectivo interesse de pesquisa — na elaboração de um conceito ou na construção de um objeto histórico — determina seu processo.

De qualquer modo, Weber se interessa pelo uso de concepções generalizadas a fim de compreender a sociedade como sujeita a regularidades de lei. Essas regularidades são necessárias a fim de satisfazer o interesse pela causação. Para compreender uma seqüência de acontecimentos regulares causalmente, devemos examinar condições comparáveis. Assim, numa tentativa de validar sua análise causal da religião e do capitalismo no Ocidente, Weber examinou muitas outras civilizações. Embora o início capitalista pudesse ser observado nessas outras civilizações, o capitalismo no sentido ocidental não surgiu. Weber desejava encontrar esses fatores em outras civilizações que bloquearam a emergência do capitalismo, embora houvesse muitas condições

* Ver capítulo XI, “A Psicologia Social das Religiões Mundiais”.

favoráveis para o seu aparecimento. Com essa análise comparada das seqüências causais, Weber tentou encontrar não só as condições necessárias, mas as condições suficientes do capitalismo. Somente no Ocidente — particularmente quando o ascetismo íntimo-profano produziu um tipo de personalidade específico — as condições suficientes estavam presentes. Em seu pluralismo, ele naturalmente não considera esse tipo de personalidade como o único fator envolvido na origem do capitalismo; simplesmente desejava incluí-lo entre as condições do capitalismo.

4. A SOCIOLOGIA DAS IDÉIAS E INTERESSES

A discussão das instituições burocráticas e dos líderes pessoais, das rotinas de trabalho cotidiano e dos aspectos extraordinários, encontra paralelo na concepção que Weber tem das relações entre idéias e interesses. Tanto Marx como Nietzsche contribuíram para uma teoria da função e conteúdo das idéias; ambos desviaram a ênfase tradicional do conteúdo das idéias para a ênfase sobre a conexão pragmática das idéias com os seus resultados. Desenvolveram técnicas para interpretação das idéias em termos de seu serviço, e não em termos de seu valor aparente.

Marx via as idéias em termos de sua função pública nas lutas de classes e partidos. Nietzsche abordava as idéias em termos de seu serviço psicológico ao pensador individual, ou pelo menos quando falava do contexto público, seus instrumentos sociológicos eram tão toscos que somente os mecanismos psicológicos foram empregados, proveitosamente, em sua análise. Se para Marx as idéias de importância prática se tornaram ideologias como armas nas lutas de grupos, para Nietzsche se fizeram racionalizações de indivíduos, ou, na melhor das hipóteses, de “senhores e escravos”. Marx comentou que as idéias se tornam forças materiais tão logo se apossam das massas; ele aproximou a validade histórica das idéias de seu papel na justificação dos interesses econômicos. Nietzsche modifica a afirmação de Mateus, “quem se humilha será exaltado”, fazendo dela “quem se humilha deseja ser exaltado”. Assim, ele atribuiu volições ao orador, que estavam abaixo do conteúdo de suas idéias.

“— Eu fiz isso — diz minha memória —, eu não poderia ter feito aquilo — diz meu orgulho e permanece inexorável. Finalmente — a memória cede.”¹⁶

Weber procura incorporar os pontos de vista tanto de Marx como de Nietzsche em sua análise. Com Marx, partilha a abordagem sociológica das idéias: são impotentes na História, a menos que sejam fundidas aos interesses materiais; e com Nietzsche ele se interessa profundamente pela importância das idéias para as reações psíquicas.*

Não obstante, em contraste com Nietzsche e Marx, Weber recusa-se a conceber idéias como sendo “meros” reflexos de interesses psíquicos ou sociais. Todas as esferas — intelectuais, psíquicas, políticas, econômicas, religiosas — seguem, até certo ponto, uma evolução própria. Onde Marx e Nietzsche vêem facilmente uma correspondência entre idéias e interesses, Weber se mostra ansioso em identificar as possíveis tensões entre idéias e interesses, entre uma esfera e outra, ou entre estados internos e exigências exteriores. Assim, analisando as profecias hebraicas, ele busca equilibrar as influências psicológicas e históricas:

De qualquer modo, será difícil supor que uma determinação psíquica, sem ambigüidades, da “hipocondria política” tenha sido a fonte da posição dos profetas. A profecia do juízo final tem de ser deduzida, em grande parte, da disposição psíquica dos profetas, determinada pelos dotes constitucionais e experiências pessoais. Não obstante, não é menos certo que os destinos históricos de Israel deram realmente às profecias do juízo final seu lugar no desenvolvimento religioso. E isso ocorre não apenas no sentido de que a tradição preservou, decerto, os oráculos dos profetas que foram confirmados pelos fatos, que parecem ter sido confirmados, ou cujo advento ainda podia ser esperado. O crescente prestígio inabalável da profecia em geral baseou-se nalguns poucos casos que foram terrivelmente impressionantes para os contemporâneos dos profetas, e nos quais estes, pelo seu êxito, estavam inesperadamente certos.¹⁷

O conceito decisivo pelo qual Weber relaciona as idéias e interesses é o da “afinidade eletiva”, e não da “correspondência”, “reflexo” ou “expressão”. Para Marx, as idéias, “expressam” interesses; assim, o Deus oculto dos puritanos expressa a irracionalidade e anonimidade do mercado. Para Nietzsche, o cristianismo ascético “reflete” o ressentimento dos escravos, que assim “expressam” sua “revolta na moral”. Para Weber,

* Uma rápida análise da teoria do ressentimento de Nietzsche é feita no capítulo XI, “A Psicologia Social das Religiões Mundiais”, e no capítulo VII, “Classe, Estamento, Partido”.

não há ligação íntima entre os interesses ou a origem social do sujeito e seu séquito e o conteúdo da idéia, em seu início. Os antigos profetas hebreus, os líderes da Reforma, ou a vanguarda revolucionária dos modernos movimentos de classe não eram necessariamente recrutados das camadas que, no devido tempo, se tornaram os principais portadores de suas respectivas idéias. Somente durante o processo de rotinização os seguidores “elegem” as características da idéia com que têm alguma “afinidade”, um “ponto de coincidência” ou “convergência”.

Não há correspondência preestabelecida entre o conteúdo de uma idéia e os interesses dos que a seguem desde a primeira hora. Mas, com o tempo, as idéias são desacreditadas em face da História, a menos que apontem o caminho de conduta favorável aos vários interesses. As idéias, selecionadas e reinterpretadas da doutrina original, ganham uma afinidade com os interesses de certos membros de camadas especiais; se não conseguem tal afinidade, são abandonadas. Assim, distinguindo as fases da origem pessoal e carismática das idéias e sua rotinização e impacto social, Weber pode levar em conta vários graus de complexidade, que se refletem nas variações de nuances do significado. Tanto as idéias quanto seus públicos são vistos independentemente; por um processo seletivo, elementos em ambas encontram suas afinidades.

Durante toda a sua vida, Max Weber empenhou-se numa proveitosa batalha com o materialismo histórico. Seu último curso de conferências em Munique, à época da Revolução, foi apresentado sob o título “Uma Crítica Positiva do Materialismo Histórico”. Há, porém, em sua biografia intelectual, uma clara inclinação no sentido de Marx.

Ao escrever *A Ética Protestante*, Weber estava ansioso por ressaltar o papel autônomo das idéias na origem do capitalismo moderno — embora não, é claro, no sentido de Hegel. Sentia ele que o capitalismo moderno, em seu início, exigiu certo tipo de personalidade. Esse tipo, por sua vez, era psicologicamente construído em consequência da crença num corpo de idéias que resultavam, involuntariamente, no desenvolvimento dos traços de personalidade específicos úteis ao comportamento capitalista. Assim, ao oferecer “uma construção espiritualista” do pano-de-fundo do capitalismo moderno, Weber começa com concepções religiosas. Em seus últimos ensaios, porém, começa sua análise da China, por exemplo, com capítulos sobre as bases econômicas. Quanto mais irritado ficava com a política

alemã, tanto mais apreciava o peso dos interesses materiais nas idéias de êxito, por mais alienados que fossem o seu conteúdo e intenção. Assim, escreveu durante a guerra: “Não as idéias, mas os interesses materiais e ideais governam diretamente a conduta do homem. Muito freqüentemente, porém, as ‘imagens mundiais’ que foram criadas pelas ‘idéias’ determinaram, como manobreiros, as linhas ao longo das quais a ação foi impulsionada pela dinâmica dos interesses”.¹⁵

Esses trechos nos lembram as metáforas mecânicas de Marx, com as suas revoluções como as “locomotivas da história”, ou de Trotski com seus “manobreiros intelectuais”.¹⁶ A imagística mecânica, desse tipo, parece opor-se às metáforas orgânicas de crescimento e desenvolvimento preferidas pelos autores mais conservadores. Quando as imagens de natureza orgânica são utilizadas, não se relacionam com o gradualismo e o crescimento vegetativo, mas com a incubação e o nascimento.

No trato das idéias específicas, podemos discernir em Weber níveis diferentes de interpretação sociológica. De forma impetuosa, ele localiza “imagens mundiais” inteiras como construções simbólicas, associadas às condições sociais de camadas específicas. Assim, percebe ele uma conexão entre a concepção religiosa de um Ser quietista e passivo e os estudos místicos e técnicas contemplativas dos intelectuais refinados e literários, especialmente na Índia e China. Procura estabelecer uma relação íntima entre a natureza de um estado psicológico predominante, a estrutura de um ato de percepção e o significado de um objeto. Todos os três aspectos, por sua vez, são facilitados pela situação sócio-histórica dos intelectuais dentro da estrutura social, e com ela têm uma afinidade. Essa estrutura histórica, por si mesma, não determina a direção na qual as camadas de intelectuais podem desenvolver as suas concepções; permite ou bloqueia, antes, a tentativa — característica dos intelectuais — de atacar a insensatez do sofrimento e do mundo. No Ocidente, os intelectuais também fizeram experiências no sentido da contemplação mística, mas tais experiências, segundo Weber, foram repetidamente frustradas. Uma busca mais volitiva e mais ativa de significado tornou-se predominante no Ocidente.

Os interesses ativos dos intelectuais ocidentais em dominar os acontecimentos políticos estiveram ligados à imagem volitiva e antropomórfica de um Deus irado e ao mesmo tempo bondoso.

A corrente principal do cristianismo é, assim, vista como uma continuidade da profecia hebraica. Os profetas do judaísmo antigo são caracterizados como demagogos ativos, que pelo poder da palavra visavam ao domínio do curso dos acontecimentos históricos. O clero não era bastante forte para eliminar efetivamente esses demagogos religiosos indicados por si mesmos.

Weber, em sua Sociologia do conhecimento, não se interessava exclusivamente por essas imagens mundiais. Interessava-se também por muitas ideologias particulares, que considerava como noções capazes de justificar e motivar camadas materialmente interessadas.

Eis alguns exemplos: a aceitação da propaganda religiosa das Cruzadas está ligada às aspirações imperialistas dos senhores feudais, que se interessavam em assegurar feudos para os seus descendentes. Outras camadas, decerto, evidenciavam outros motivos. O aparecimento e difusão da ordem dos monges mendicantes, ou franciscanos, estão ligados aos interesses dos líderes do poder secular em explorar-lhes as habilidades como professores não-remunerados ou como demagogos urbanos que, durante as crises, podiam domesticar as massas urbanas. Se esses monges mendicantes teriam, ou não, sobrevivido contra a oposição do Papa e do clero, se não dispusessem de tais habilidades, é questão aberta. A mesma situação se aplica à ordem jesuíta, depois que o Papa a colocou fora da lei e Frederico o Grande lhe proporcionou asilo na Prússia. A defesa do valor intrínseco de uma determinada linguagem está, freqüentemente, associada aos interesses materiais dos editores pelo nacionalismo. As ordens das burocracias modernas assumem a forma de "regras gerais", ao invés de "decretos particulares", como se pode ver em conexão com sua tendência racionalizante geral. Quando Weber trata dos problemas políticos, parece usar este modo de interpretação de idéias como simples justificações. Quando trata de problemas religiosos, é mais provável que ressalte o conceito de "afinidade eletiva".

5. ESTRUTURAS SOCIAIS E TIPOS DE CAPITALISMO

A visão pragmática das idéias, que Max Weber partilha com Karl Marx e John Dewey, está associada à refutação da tradição hegeliana. Weber rejeita, assim, concepções como "caráter nacional" e "espírito popular" que impregnaram a historiografia

alemã e que, no pensamento conservador, serviram como instrumentos de interpretação. Constrói a dinâmica social em termos de uma análise pluralista dos fatores, que podem ser isolados e medidos em termos de seus respectivos pesos causais. Assim o faz pela análise comparada de unidades comparáveis, que se encontram em diferentes ambientes culturais.

Isto não significa que ele não tenha concepções totais das estruturas sociais. Pelo contrário, quanto mais Weber se aproxima da análise da era contemporânea, tanto mais pronto se mostra a falar do capitalismo como uma unidade. A unidade é vista como uma configuração de instituições, que pela lógica de suas próprias exigências limita cada vez mais o alcance das escolhas efetivas abertas aos homens.

Para Weber, uma unidade, como o capitalismo, não é um todo indistinto a ser equiparado a "um instinto aquisitivo" ou à "sociedade pecuniária". É antes, tal como para Marx e Sorel, uma escala de tipos, cada qual com características institucionais peculiares. Quanto mais Weber recua historicamente, tanto mais se inclina a ver o capitalismo como uma característica de uma situação histórica; quanto mais se aproxima do moderno capitalismo industrial, tanto mais se dispõe a vê-lo como um elemento penetrante e unificador. O alto capitalismo absorve outras instituições em sua própria imagem, e o padrão institucional entrecruzado dá lugar a um quadro de forças paralelas que seguem no mesmo sentido, ou seja, para a racionalização de todas as esferas de vida. Numa construção cada vez mais unilinear da História, podemos discernir uma concepção sublimada da noção liberal de "progresso".

De conformidade com o pensamento liberal, que se interessa por separar a Política e a Economia, Weber distingue entre dois tipos básicos de capitalismo: "capitalismo político" e "capitalismo industrial moderno", ou "burguês".* O capitalismo, decerto, só pode aparecer quando no mínimo o início de uma economia monetária existe.

* "Em minha opinião Sombart caracterizou, sob aspectos importantes, o que devemos compreender como época do capitalismo inicial. Não há conceitos históricos "definitivos". Não partilho da validade de autores contemporâneos que se comportam, frente a uma terminologia usada por terceiros, como se ela fosse uma escova de dentes do autor." *Archiv für Sozialwissenschaft und Sozialpolitik*, 1906, p. 348.

No *capitalismo político*, as oportunidades de lucro dependem do preparo e exploração da guerra, conquista e do poder prerrogativo da administração política. Dentro desse tipo se classificam o capitalismo imperialista, o colonial, aventureiro ou predatório, e o fiscal. Além disso, para localizar a situação marginal peculiar dos grupos comerciantes, Weber fala do capitalismo dos *párias*. Esse conceito é aplicado aos judeus ocidentais, desde a Antigüidade remota até o presente, e aos parses, na Índia. Embora funcionalmente indispensável por motivos de formação étnica e religiosa, essas camadas são socialmente segregadas e reduzidas ao *status* de párias. Por capitalismo *imperialista*, Weber se refere a uma situação na qual os interesses de lucro são os que determinam o ritmo, ou são os beneficiários, da expansão política. Os maiores exemplos são os Impérios Romano e Britânico, e o imperialismo competitivo da época presente. O capitalismo *colonial*, intimamente ligado ao imperialismo político, refere-se aos capitalistas que lucram com a exploração comercial de prerrogativas políticas sobre os territórios conquistados. Tais prerrogativas incluem monopólios comerciais, assegurados politicamente, privilégios de transporte, a aquisição e a exploração de terras, politicamente determinadas, bem como o trabalho compulsório. O capitalismo *aventureiro* refere-se a incursões carismaticamente realizadas contra países estrangeiros, em busca de tesouros, que podiam ser arrancados dos templos, túmulos, minas, ou dos cofres dos príncipes conquistados, ou podiam ser obtidos como tributos sobre ornamentos e jóias da população. O período heróico da conquista do Hemisfério Ocidental pelos espanhóis, as empresas de além-mar das cidades-Estados italianas durante a Idade Média, a Liga Hanseática e os aventureiros mercadores da Inglaterra são exemplos históricos destacados. Embora o capitalismo aventureiro ressalte a natureza esporádica e carismática dessas operações, a expressão capitalismo *predatório* ressalta os objetivos buscados.

Em certos contextos, Weber empenha-se em distinguir o capitalista extraordinário das atividades rotineiras do empresário cotidiano; no primeiro caso, ele fala dos capitalistas carismáticos como "super-homens econômicos". Tais figuras surgiram em muitos contextos históricos: no novo império do Egito antigo, na velha China, Índia, na Antigüidade ocidental, no apagar da Idade Média, bem como na América do século XIX. Os Fugger e Rockefeller, Mellon e Cecil Rhodes são exemplos. A

diferença entre esses capitalistas carismáticos e os capitalistas "burgueses sóbrios" tem sido freqüentemente ignorada nas controvérsias sobre o problema da ética protestante e sua relevância causal para a ascensão do "capitalismo moderno".²⁰

O capitalismo *fiscal*, tal como Weber o entende, refere-se a certas oportunidades de lucro proporcionadas pela exploração das prerrogativas políticas. O fenômeno mais importante desse tipo é a atribuição da coleta de impostos a empresas privadas, comum na Roma antiga e no *ancien régime* na França. A liberação da venda de indulgência aos mercadores italianos como compensações pelos seus empréstimos ao Vaticano; a organização empresarial das forças militares e navais pelos *condottieri*; a liberação do direito de cunhar moeda aos empresários privados, como Jacob Fugger, são outros exemplos.

Esses tipos analíticos de capitalismo servem para ressaltar diferentes aspectos de situações históricas, elas mesmas bastante fluidas. A singularidade do *capitalismo industrial moderno* consiste no fato de que uma estrutura específica de *produção* surge e é ampliada a expensas de unidades de produção pré-capitalista. Essa estrutura de produção tem suas condições legais, políticas e ideológicas, mas não obstante é historicamente singular. Baseia-se na organização do trabalho, anteriormente livre, e na organização da fábrica fixa. O dono da fábrica opera com risco próprio e produz mercadorias para mercados competitivos e anônimos. Suas operações são habitualmente controladas racionalmente por um constante equilíbrio de custos e rendimentos. Todos os elementos, inclusive seus próprios serviços empresariais, são contabilizados como itens no equilíbrio de suas contas.

Como Marx, insiste em localizar a unidade institucional básica do moderno capitalismo na produção, ao invés de localizá-la no comércio ou finanças. Um sistema de capitalismo cresce dessas unidades de produção e atravessa várias fases históricas; em sua etapa mais elevada, caracteriza-se pela separação da propriedade e administração e o financiamento de empresas pelas vendas, ao público, de quotas nos possíveis lucros das operações futuras. Weber aceita, para essa fase final do capitalismo, a expressão de Sombart, "Alto Capitalismo".

Ao contrário de Marx, porém, Weber não se interessa em investigar os problemas da dinâmica capitalista. O problema do ciclo econômico e da crise capitalista, essenciais à caracteriza-

ção que Marx faz do capitalismo como “uma anarquia da produção”, pouca importância tem na análise de Weber. Essa omissão influi na concepção da racionalidade na sociedade moderna, tal como Weber a formula. Para Marx, os elementos racionais da sociedade eram os meios que serviam a elementos incontrolados e irracionais, aos quais, porém, se opunha cada vez mais. Para Weber, o capitalismo é a forma mais elevada de operações racionais, implementada, não obstante, por duas irracionalidades: os resquícios de uma atitude de fundamento religioso, o impulso irracional pelo trabalho contínuo; e o socialismo moderno, visto como a “utopia” daqueles que não podem tolerar o que lhes parece ser a injustiça insensata de uma ordem econômica que os torna dependentes dos empresários possuidores de propriedades. Consciente das pressões institucionais do capitalismo moderno, Weber, a essa altura, está pronto a utilizar a categoria das totalidades sociais como “estruturas operantes”. Uma vez na sela, o capitalismo deixa de precisar de motivos religiosos.

Na teoria sociológica, uma teoria “subjetiva” da estratificação do capitalismo opôs-se, com frequência, à teoria “objetiva”. Os economistas clássicos ingleses, destacadamente Ricardo, bem como Marx, representavam a teoria objetiva, definindo “classe” em termos de rendas tipicamente repetidas: arrendamento, lucro, salário. Assim, para eles, o dono de terras, o empresário e o trabalhador constituem a estrutura de classes. Não importa se esses agentes se consideram bretões, montanheses, ou qualquer outra coisa; suas posições de classe são rigorosamente localizadas pelo seu lugar e função dentro da ordem econômica objetiva. Marx, aderindo a essa tradição, acrescentou um aspecto histórico ressaltando a natureza especificamente moderna das classes burguesas e proletárias.

As teorias subjetivas de classe, por sua vez, deram grande ênfase aos traços psiquiátricos dos “membros das classes”. Os defensores dessa teoria subjetiva mostraram-se ansiosos em falar do “quarto estado” como se este surgisse lado a lado com os estados mais antigos. Concepções de respeitabilidade e honra social, elementos descritivos de opiniões políticas e religiosas, e sentimentos ligados aos modos de vida local e regional substituíam a abordagem rigorosamente teórica dos economistas. Coube a Moeller van den Bruck, autor de *O Terceiro Reich*, levar a teoria subjetiva de classes ao absurdo: “Ele é um proletário que deseja considerar-se como proletário. A consciência

proletária faz do homem um proletário, não a máquina, não a mecanização do trabalho, não a dependência salarial do modo capitalista de produção”.²¹

Max Weber não se inclina a permitir que o homem supere destino econômico difícil pela acrobacia da vontade de poder. As situações de classe são determinadas pelas relações do mercado; em última análise, remontam às diferenças entre os que possuem propriedades e os que não as possuem. Concorde, assim, com a escola objetiva na ênfase sobre a ordem econômica e a distinção rigorosa entre posições caracterizadas objetivamente e uma variedade de atitudes inconstantes e subjetivas que *podem* relacionar-se com essas posições.

Ao localizar o problema da classe no mercado e nos fluxos de renda e propriedade, Weber se volta para a produção e sua unidade moderna, a empresa capitalista. Dispõe-se a reconhecer o que deve a Marx pela sua percepção da natureza histórica da moderna estrutura de classes. Somente quando opiniões subjetivas podem ser atribuídas a homens numa situação objetiva de classe, fala Weber da “consciência de classe”; e quando focaliza problemas de “convencões”, “estilos de vida”, de atitudes ocupacionais, prefere falar de prestígios ou de “grupos de *status*”. Esses últimos problemas, decerto, relacionam-se com o consumo que, na verdade, depende da renda derivada da produção ou da propriedade, mas que vai além dessa esfera. Estabelecendo uma distinção clara entre *classe* e *status*, e diferenciando entre tipos de classe e tipos de grupos de *status*, Weber pode tornar mais claros os problemas de estratificação, em proporções que até agora não foram superadas.*

6. AS CONDIÇÕES DE LIBERDADE E A IMAGEM DO HOMEM

O hábito da moderna *intelligentsia* política de disfarçar as aspirações de seus partidos sob a necessidade histórica, e de apresentar tais formulações com a dramaticidade da “necessidade férrea”, é característica do conservantismo como também do marxismo. Em ambos os casos o conceito de liberdade segue-se ao “*Fata nolentem trahunt, volentem ducunt*”. (Os fados arrastam os que não querem e levam os que querem) de Hegel.

* Ver capítulo VII, “Classe, Estamento, Partido”, para a sua análise.

Na direita política, o profeta do juízo final destacado foi Oswald Spengler, cuja construção morfológica dos ciclos culturais foi criticada por Weber como intuições arbitrárias que exploram a literatura científica com finalidades não-científicas.

O legado e o impulso liberais de Weber impediram-no de tomar uma posição determinista. Ele julgava que a liberdade consiste não em realizar supostas necessidades históricas, mas em escolhas deliberadas entre alternativas abertas. O futuro é, assim, um campo de estratégia e não uma simples repetição ou desdobramento do passado. Não obstante, as possibilidades do futuro não são infinitas, nem são como o barro às mãos do homem de vontade.

Weber viu a vida social como um politeísmo de valores em combate mútuo, sendo possível a opção entre esses valores.* O indivíduo que toma decisão, que é moralmente responsável é, naturalmente, um tipo de personalidade especificamente moderna e ocidental. Esse homem pode ser mais do que uma simples roda na sua engrenagem ocupacional. Se for responsável, terá de tomar decisões informadas. Para Weber, o conhecimento sociológico é de um tipo que a complexidade da civilização moderna exige de quem toma posições inteligentes em questões públicas. Essas decisões responsáveis estão tão afastadas do fanatismo emocional dos seguidores dos demagogos quanto da sofisticação cínica do esnobe ou a pretensiosidade *blasé* do filisteu.

Como não se dispunha a ver os burocratas como precursores de liberdade, Weber sentia que o campo de liberdade responsável se estava reduzindo. Viu-se, quanto a isso, como um liberal antiquado, sem temer cair na defensiva ou nadar contra a corrente. O trecho seguinte, que reproduzimos na totalidade, talvez illustre os receios de Weber, bem como a sua afirmação das condições da liberdade moderna. Foi escrito em 1906:

As oportunidades de democracia e individualismo pareciam hoje muito más se tivéssemos de confiar nos efeitos certos dos interesses materiais para o seu desenvolvimento. Pois o desenvolvimento dos interesses materiais aponta, o mais claramente possível, na direção oposta: no "feudalismo benévolo" americano, nas chamadas "instituições de bem-estar social" da Alemanha, na constituição fabril da Rússia... em

* Ver o capítulo V, "A Ciência como Vocação", e o capítulo XIII, "Rejeições Religiosas do Mundo e Suas Direções".

toda parte está pronta a casa para uma nova servidão. Espera, apenas, que o ritmo do "progresso" econômico técnico se reduza e que o arrendamento triunfe sobre o lucro. Essa última vitória, juntamente com a exaustão do que resta de solo livre e de mercado livre, tornará "dóceis" as massas. O homem se mudará para a casa da servidão. E, ao mesmo tempo, a crescente complexidade da economia, a governamentalização parcial das atividades econômicas, a expansão territorial da população — esses processos criam um trabalho sempre novo para os servidores, uma especialização sempre nova de funções, e o preparo e administração vocacional especializada. Tudo isso significa casta.

Os trabalhadores americanos que foram contra a "Reforma do Serviço Público" sabiam o que estavam fazendo. Preferiam ser governados pelos *parvenus* de moral duvidosa do que por uma casta de mandarins. Mas seu protesto foi em vão.

Frente a tudo isso, os que temem constantemente que no mundo do futuro democracia e individualismo em demasia possam existir, e muito pouca autoridade, aristocracia, estima pelo cargo, ou coisas semelhantes, devem acalmar-se. Já se tomaram muitas medidas para fazer que as árvores do individualismo democrático não subam até o céu. De acordo com a experiência, a História faz renascer, incessantemente, as aristocracias e autoridades; e quem as considere necessárias, para si, ou para "o povo", pode apegar-se a elas. Se apenas as condições materiais e as constelações de interesse direta ou indiretamente criadas por elas tivessem importância, então qualquer reflexão sóbria nos convenceria de que todos os indícios econômicos apontam na direção da maior servidão.

É totalmente ridículo ver qualquer ligação entre o alto capitalismo de hoje — como está sendo importado pela Rússia e como existe na América — e a democracia ou a liberdade, em qualquer sentido dessas palavras. Não obstante, tal capitalismo é um resultado inevitável do nosso desenvolvimento econômico. A questão é: como são possíveis a liberdade e a democracia, a longo prazo, sob o domínio de um capitalismo altamente desenvolvido? A liberdade e a democracia só são possíveis quando a vontade resoluta de uma nação, de não permitir que a governem como carneiros, surge prematuramente. Somos "individualistas" e partidários das instituições "democráticas", "contra a corrente" das constelações materiais. Quem desejar acompanhar uma tendência evolutiva deve abrir mão desses ideais antiquados o mais depressa possível. A origem histórica da liberdade moderna teve certas condições preliminares excepcionais que jamais voltarão a repetir-se. Vamos enumerar as mais importantes:

Primeira, as expansões de além-mar. Nos exércitos de Cromwell, na assembléia constituinte francesa, na totalidade de nossa vida econômica, ainda hoje, essa brisa que vem do outro lado do mar é sentida... mas não há nenhum continente

novo à nossa disposição. Irresistivelmente, o ponto de gravidade da população da civilização ocidental avança no sentido das grandes áreas interiores do continente norte-americano, de um lado, e da Rússia, de outro. Isto já aconteceu antes, em fins da Antigüidade. As monótonas planícies da Rússia e dos Estados Unidos facilitam o esquematismo.

Segundo, a singularidade da estrutura econômica e social do início da época capitalista na Europa ocidental.

Terceira, a conquista da vida pela ciência, "a auto-realização do espírito". A construção racional da vida institucional, sem dúvida depois de ter destruído numerosos "valores", hoje, pelo menos em princípio, cumpriu sua tarefa. Na esteira da padronização da produção, tornou uniforme o modo de vida exterior. Nas atuais condições da economia, o impacto dessa padronização é universal. Hoje, a ciência já não cria personalidades universais.

Finalmente, certas concepções dos valores ideais, surgidas de um mundo de idéias religiosas definidas, marcaram a peculiaridade ética e os valores culturais do homem moderno. E o fizeram trabalhando com numerosas constelações políticas, excepcionais em si, e com as precondições materiais do início do capitalismo. Basta-nos perguntar se qualquer evolução material ou mesmo qualquer evolução do alto capitalismo de hoje poderia manter, ou criar novamente, essas condições históricas singulares de liberdade e democracia a fim de conhecer a resposta. Nenhuma sombra de probabilidade fala em favor do fato de que uma "socialização" econômica, como tal, deve abrigar em seu seio o desenvolvimento de personalidades interiormente "livres" ou ideais "altruístas".²²

O pessimismo defensivo quanto ao futuro da liberdade, evidenciado neste trecho e que constitui um dos temas principais da obra de Weber, é reforçado pelo destino que ele vê para o carisma no mundo moderno. Embora apresente uma definição bastante nominalista do carisma, é claro que o conceito lhe serve de veículo metafísico da liberdade do homem na história. Que a liberdade encerrada no carisma está condenada é evidente na sua observação nostálgica sobre a Revolução Francesa. Depois de estabelecer e classificar as liberdades modernas, Weber indica que tais liberdades encontram sua justificação final no conceito do direito natural da razão; e então: "A glorificação carismática da 'razão' encontrou sua expressão característica na apoteose de Robespierre. É a última forma assumida pelo carisma em sua longa existência de destinos variados e ricos".²³ A preocupação de Weber com a liberdade não foi apenas histórica — influenciou sua imagem do homem contemporâneo como indivíduo.

Ele concebia o homem individual como um composto de características gerais, derivadas das instituições sociais; o indivíduo como um ator de papéis sociais. Isto, porém, só é válido para os homens na medida em que não transcendem as rotinas das instituições cotidianas. O conceito de carisma serve para sublinhar a opinião de Weber de que os homens em toda parte não devem ser vistos apenas como produtos sociais.

Assim como para George H. Mead o "Eu" está habitualmente em tensão com os papéis sociais oriundos das expectativas de terceiros, assim para Weber a qualidade potencialmente carismática do homem permanece em tensão com as exigências exteriores da vida institucional. Para Mead, a tensão entre o eu e as exigências dos papéis é resolvida pela reação criadora do gênio. Para Weber, a reação do líder carismático à desgraça unifica as exigências exteriores e os impulsos interiores. Num sentido amplo, podemos dizer que a exterioridade se identifica com o constrangimento, e o carisma com a liberdade. A concepção que Weber tem da liberdade humana partilha, assim, da tradição humanista do liberalismo, que se interessa pela liberdade do indivíduo como criador de instituições livres. Tendo incorporado a crítica marxista do capitalismo, ele vê o sistema econômico como um aparato compulsivo, e não como a sede da liberdade.

Para Weber, o capitalismo é a materialização da impessoalidade racional; a busca de liberdade identifica-se com o sentimento irracional e os aspectos privados. A liberdade é, na melhor das hipóteses, um estímulo ao amor da camaradagem e à experiência catártica da arte como uma fuga, dentro deste mesmo mundo, das rotinas institucionais. É privilégio das classes abastadas e educadas: é a liberdade sem igualdade.

Nessa concepção da liberdade como um fenômeno desenvolvido historicamente, hoje na defensiva contra o capitalismo e a burocracia, Weber representa o liberalismo humanista e cultural de preferência ao liberalismo econômico. A tradição humanista na qual Schiller escreve que "*Der Mensch ist freigeschaffen, ist frei, und würd' er in ketten geboren*", se evidencia na preocupação de Weber para com o declínio do homem culto como personalidade completa, em favor do especialista técnico, que, do ponto de vista humano, é um aleijado.* A própria obra de

* Ver o capítulo VIII, "Burocracia".

IV. A Política como Vocação

ESTA CONFERÊNCIA, que pronuncio por solicitação vossa, irá necessariamente decepcionar, sob vários aspectos. Esperais, naturalmente, que eu tome uma posição em relação aos problemas concretos do momento. Mas isto só ocorrerá de modo formal e no fim, quando apresentarei certas questões relacionadas com a significação da ação política na totalidade do modo de vida. Na conferência de hoje, todas as questões relacionadas com a diretriz e o conteúdo que devemos dar à nossa atividade política devem ser eliminadas, pois nada têm a ver com a questão geral do que significa a política como vocação e o que ela pode significar. Passemos, agora, ao nosso tema.

O que entendemos por política? O conceito é extremamente amplo e compreende qualquer tipo de liderança *independente* em ação. Fala-se da política financeira dos bancos, da política de descontos do Reichsbank, da política grevista de um sindicato; pode-se falar da política educacional de uma municipalidade, da política do presidente de uma associação voluntária e, finalmente, até mesmo da política de uma esposa prudente que busca orientar o marido. Hoje, nossas reflexões não se baseiam, decerto, num conceito tão amplo. Queremos compreender como política apenas a liderança, ou a influência sobre a liderança, de uma associação *política*, e, daí hoje, de um *Estado*.

Mas o que é uma associação "política", do ponto de vista sociológico? O que é um "Estado"? Sociologicamente, o Estado não pode ser definido em termos de seus fins. Dificilmente haverá qualquer tarefa que uma associação política não tenha tomado em suas mãos, e não há tarefa que se possa dizer que tenha

"Politik als Beruf", *Gesammelte Politische Schriften* (Munique, 1921), pp. 396-450. Originalmente, discurso pronunciado na Universidade de Munique, 1918, publicado em 1919 por Duncker & Humblodt, Munique.

sido sempre, exclusivamente e peculiarmente, das associações designadas como políticas: hoje o Estado, ou, historicamente, as associações que foram predecessoras do Estado moderno. Em última análise, só podemos definir o Estado moderno sociologicamente em termos dos *meios* específicos peculiares a ele, como peculiares a toda associação política, ou seja, o uso da força física.

“Todo Estado se fundamenta na força”, disse Trotski em Brest-Litovsk. Isso é realmente certo. Se não existissem instituições sociais que conhecessem o uso da violência, então o conceito de “Estado” seria eliminado, e surgiria uma situação que poderíamos designar como “anarquia”, no sentido específico da palavra. É claro que a força não é, certamente, o meio normal, nem o único, do Estado — ninguém o afirma — mas um meio específico ao Estado. Hoje, as relações entre o Estado e a violência são especialmente íntimas. No passado, as instituições mais variadas — a partir do clã — conheceram o uso da força física como perfeitamente normal. Hoje, porém, temos de dizer que o Estado é uma comunidade humana que pretende, com êxito, o *monopólio do uso legítimo da força física* dentro de um determinado território. Note-se que “território” é uma das características do Estado. Especificamente, no momento presente, o direito de usar a força física é atribuído a outras instituições ou pessoas apenas na medida em que o Estado o permite. O Estado é considerado como a única fonte do “direito” de usar a violência. Daí “política”, para nós, significar a participação no poder ou a luta para influir na distribuição de poder, seja entre Estados ou entre grupos dentro de um Estado.

Isto corresponde essencialmente ao uso comum. Quando se afirma que uma questão é “política”, quando um ministro do Gabinete ou uma autoridade é considerado como “político”, ou quando uma decisão é tida como “politicamente” determinada, o que se está querendo dizer, sempre, é que os interesses na distribuição, manutenção ou transferência do poder são decisivos para a resposta às questões e para se determinar a decisão ou a esfera de atividade da autoridade. Quem participa ativamente da política luta pelo poder, quer como um meio de servir a outros objetivos, ideais ou egoístas, quer como o “poder pelo poder”, ou seja, a fim de desfrutar a sensação de prestígio atribuída pelo poder.

Como as instituições políticas que o precederam historicamente, o Estado é uma relação de homens dominando homens, relação mantida por meio da violência legítima (isto é, considera-

da como legítima). Para que o Estado exista, os dominados devem obedecer à autoridade alegada pelos detentores do poder. Quando e por que os homens obedecem? Sobre que justificação íntima e sobre que meios exteriores repousa esse domínio?

Para começar, em princípio, há três justificações interiores, e portanto *legitimações*, básicas do domínio.

Primeira, a autoridade do “ontem eterno”, isto é, dos *mores* santificados pelo reconhecimento inimaginavelmente antigo e da orientação habitual para o conformismo. É o domínio “tradicional” exercido pelo patriarca e pelo príncipe patrimonial de outrora.

Há a autoridade do *dom da graça* (carisma) extraordinário e pessoal, a dedicação absolutamente pessoal e a confiança pessoal na revelação, heroísmo ou outras qualidades da liderança individual. É o domínio “carismático”, exercido pelo profeta ou — no campo da política — pelo senhor de guerra eleito, pelo governante plebiscitário, o grande demagogo ou o líder do partido político.

Finalmente, há o domínio em virtude da “legalidade”, em virtude da fé na validade do estatuto legal e da “competência” funcional, baseada em *regras* racionalmente criadas. Nesse caso, espera-se obediência no cumprimento das obrigações estatutárias. É o domínio exercido pelo moderno “servidor do Estado” e por todos os portadores do poder que, sob esse aspecto, a ele se assemelham.

Compreende-se que, na realidade, a obediência é determinada pelos motivos bastante fortes do medo e esperança — medo da vingança dos poderes mágicos do detentor do poder, esperança de recompensa neste mundo ou no outro — e, além de tudo isso, pelos mais variados interesses. Vamos falar disso. Mas ao procurar as “legitimações” dessa obediência, encontramos esses tres tipos “puros”: “tradicional”, “carismático” e “legal”.

Essas concepções de legitimidade e suas justificações íntimas são de grande significação para a estrutura do domínio. Na verdade, os tipos puros raramente se encontram, na realidade. Mas hoje não podemos tratar de variantes, transições e combinações altamente complexas desses tipos puros, cujos problemas pertencem à “ciência política”. Interessamo-nos, aqui, principalmente pelo segundo desses tipos: domínio em virtude da dedicação, dos que obedecem, ao “carisma” exclusivamente pessoal do “líder”. Pois essa é a raiz de uma *vocação* em sua expressão mais elevada.

A dedicação ao carisma do profeta, ou ao líder na guerra, ou ao grande demagogo na *ecclesia* ou no parlamento, significa que o líder é pessoalmente reconhecido como o líder inerentemente "chamado" dos homens. Os homens não o obedecem em virtude da tradição ou lei, mas porque acreditam nele. Quando é mais do que um oportunista limitado e presunçoso, o líder vive para sua causa e "luta pela sua obra".¹ A dedicação de seus discípulos, seus seguidores, seus amigos pessoais do partido é orientada para a sua pessoa e para suas qualidades.

A liderança carismática surgiu em todos os lugares e em todas as épocas históricas. Mais destacadamente no passado, surgiu nas duas figuras do mágico e profeta, de um lado, e do senhor de guerra eleito, o líder de grupo e *condottiere*, do outro. A liderança política, na forma do "demagogo" livre que nasceu no solo da cidade-Estado, é de maior interesse para nós. Como a cidade-Estado, o demagogo é peculiar ao Oriente, especialmente à cultura mediterrânica. Além disso, a liderança política na forma do "líder partidário" parlamentar cresceu no solo do Estado constitucional, que também só é indígena do Ocidente.

Esses políticos de "vocaçào", no sentido mais autêntico da palavra, são em toda parte as únicas figuras decisivas nas correntes cruzadas da luta política pelo poder. Os meios auxiliares à sua disposição também são altamente decisivos. Como os poderes politicamente dominantes conseguem manter seu domínio? A questão é válida para qualquer tipo de domínio, portanto também para o domínio político em todas as suas formas, tradicionais, legais e carismáticas.

O domínio organizado, que demanda a administração contínua, exige que a conduta humana seja condicionada à obediência para com os senhores que pretendem ser os portadores do poder legítimo. Por outro lado, em virtude da obediência, o domínio organizado exige o controle dos bens materiais que em determinado caso são necessários para o uso da violência física. Assim, o domínio organizado exige o controle do quadro de pessoal executivo e os implementos materiais da administração.

O quadro administrativo, que representa externamente a organização do domínio político, é, certamente, como qualquer outra organização, limitado pela obediência ao detentor do poder e não apenas pelo conceito de legitimidade, do qual falamos acima. Há dois outros meios atraentes para os interesses pessoais: a recompensa material e a honraria social. Os feudos de um vas-

salo, as prebendas das autoridades patrimoniais, os salários dos modernos servidores públicos, a honra dos cavaleiros, os privilégios dos estados e a honra do servidor público compreendem seus respectivos proventos. O temor de perdê-los é a base final e decisiva para a solidariedade existente entre o quadro executivo e o detentor do poder. Há honra e pilhagem para os seguidores, na guerra; para o séquito do demagogo, há os "despojos" — ou seja, a exploração dos dominados, através do monopólio dos cargos — e há lucros e prêmios à vaidade, politicamente determinados. Todas essas recompensas são também derivadas do domínio exercido pelo líder carismático.

Para manter um domínio pela força são necessários certos bens materiais, tal como ocorre com uma organização econômica. Todos os Estados podem ser classificados segundo o fato de se basearem no princípio de que os próprios quadros são *donos* dos meios administrativos, ou de que os quadros são "separados" desses meios de administração. Essa distinção é válida no mesmo sentido em que dizemos hoje que o empregado assalariado e o proletário na empresa capitalista estão "separados" dos meios materiais de produção. O detentor do poder deve ser capaz de contar com a obediência dos membros do quadro, autoridades, ou quem quer que seja. Os meios administrativos podem consistir em dinheiro, edifícios, material bélico, veículos, cavalos e muitas outras coisas. Tudo depende de o detentor do poder dirigir e organizar, ou não, a administração, embora delegando poder executivo a servidores pessoais, autoridades contratadas, ou favoritos e pessoas de confiança, que não são os donos, isto é, que não usam os meios materiais de administração ao seu talento, mas são dirigidos pelo senhor. A distinção é observada em todas as organizações administrativas do passado.

Essas associações políticas nas quais os meios materiais de administração são controlados autonomamente, no todo ou em parte, pelo quadro administrativo dependente, podem ser chamadas associações organizadas em "*estamentos*". O vassalo na associação feudal, por exemplo, pagava do seu próprio bolso a administração e judicatura do distrito que lhe era entregue como feudo. Ele próprio fornecia seu equipamento e provisões de guerras, e o mesmo faziam seus subvassalos. É claro que isto tinha consequências para o poderio do senhor, que só se baseava numa relação de fé pessoal e no fato de que a legitimidade de sua possessão do feudo e a honra social do vassalo eram derivadas do senhor geral.

Em toda parte, porém, remontando até as mais antigas formações políticas, encontramos também o próprio senhor dirigindo a administração. Ele busca tomá-la em suas mãos tornando os homens pessoalmente dependentes dele: escravos, agregados domésticos, atendentes, "favoritos" pessoais e prebendários enfeudados em dinheiro ou *in natura* aos seus armazéns. Busca cobrir as despesas com seus próprios recursos, com a receita de seu patrimônio; e busca criar um exército que seja dependente dele pessoalmente, porque é equipado e abastecido de seus celeiros, armazéns e arsenais. Na associação dos "estamentos", o senhor domina com a ajuda de uma "aristocracia" autônoma e, portanto com ela divide seu domínio. O senhor que administra pessoalmente é apoiado seja pelos membros de sua Casa ou pelos plebeus. Estes são camadas sem propriedades que não têm honra social própria; materialmente, estão completamente presos a ele e não encontram apoio em nenhum poder rival próprio. Todas as formas de domínio patriarcal e patrimonial, despotismo sultanista e estados burocráticos pertencem a esse último tipo. A ordem estatal burocrática é especialmente importante: em seu aspecto mais racional, ela é precisamente característica do Estado moderno.

Em toda parte, o desenvolvimento do Estado moderno é iniciado através da ação do príncipe. Ele abre o caminho para a expropriação dos portadores autônomos e "privados" do poder executivo que estão ao seu lado, daqueles que possuem meios de administração próprios, meios de guerra e organização financeira, assim como os bens politicamente usáveis de todos os tipos. A totalidade do processo é um paralelo completo ao desenvolvimento da empresa capitalista através da expropriação gradativa dos produtores independentes. Por fim, o Estado moderno controla os meios totais de organização política, que na realidade se agrupam sob um chefe único. Nenhuma autoridade isolada possui, pessoalmente, o dinheiro que paga, ou os edifícios, armazéns, ferramentas e máquinas de guerra que controla. No "Estado" contemporâneo — e isso é essencial ao conceito de Estado — a "separação" entre o quadro administrativo, os funcionários administrativos e os trabalhadores, em relação aos meios materiais de organização administrativa, é completa. Aqui começa a maior parte da evolução moderna e vemos com nossos próprios olhos a tentativa de estabelecer a expropriação desse expropriador dos meios políticos e, portanto, do poder político.

A revolução [da Alemanha, 1918] realizou, pelo menos na medida em que os líderes tomaram o lugar das autoridades estatuidas, isto: os líderes, pela usurpação ou eleição, conseguiram o controle do quadro político e do aparato dos bens materiais; e deduzem sua legitimidade — não importa com que direito — da vontade dos governados. Se os líderes, à base deste êxito pelo menos evidente, têm o direito de manter a esperança de realizar também a expropriação dentro das empresas capitalistas é questão diferente. A direção das empresas capitalistas, apesar de analogias de grande alcance, segue leis diferentes das leis de administração política.

Não tomamos posição, aqui, sobre essa questão. Descrevo apenas o aspecto puramente *conceptual* de nossa consideração: o Estado moderno é uma associação compulsória que organiza a dominação. Teve êxito ao buscar monopolizar o uso legítimo da força física como meio de domínio dentro de um território. Com essa finalidade, o Estado combinou os meios materiais de organização nas mãos de seus líderes, e expropriou todos os funcionários autônomos dos estamentos, que antes controlavam esses meios por direito próprio. O Estado tomou-lhes as posições e agora se coloca no lugar mais elevado.

Durante esse processo de expropriação política, ocorrido com variado êxito em todos os países da Terra, surgiram os "políticos profissionais", noutro sentido. Apareceram primeiro a serviço de um príncipe. Eram homens que, ao contrário do líder carismático, não queriam ser senhores, mas que se colocavam a serviço dos senhores políticos. Na luta da expropriação, eles se colocavam à disposição dos príncipes e, administrando-lhes as políticas, ganhavam, de um lado, a vida e, do outro, um conteúdo de vida ideal. E, ainda nesse caso, *somente* no Ocidente encontramos esse tipo de político profissional a serviço de outros poderes além do príncipe. No passado, foram o mais importante instrumento do poder do príncipe e seu instrumento de expropriação política.

Antes de discutirmos os "políticos profissionais" em detalhe, vamos esclarecer em todos os seus aspectos o estado de coisas apresentado pela sua existência. A política, tal como as iniciativas econômicas, pode ser uma ocupação subsidiária ou uma vocação. O homem pode dedicar-se à política, e portanto buscar influir na distribuição do poder dentro de estruturas políticas e entre elas, como um político "ocasional". Somos todos políticos "ocasionais" quando votamos ou consumamos uma expressão de intenção semelhante, como aplaudir ou protestar num comício

“político”, ou ao pronunciar um discurso “político”, etc. Toda a relação de muitas pessoas para com a política se limita a isso. A política como atividade secundária é praticada hoje por todos os agentes partidários e chefes de associações políticas voluntárias que, em geral, só são politicamente atuantes no caso de necessidade e para quem a política não é, material ou idealmente, “sua vida”, em primeiro lugar. O mesmo se aplica aos membros dos conselhos estatais e órgãos deliberativos semelhantes que funcionam apenas quando convocados. Também se aplica a camadas bastante amplas dos parlamentares que só são politicamente atuantes durante as sessões. No passado, encontravam-se essas camadas especialmente entre os estamentos. Os proprietários dos implementos militares, ou de bens importantes para a administração, ou de prerrogativas pessoais, podem ser chamados “estamentos”. Uma grande parte deles estava longe de dedicar a vida, no todo ou de forma simplesmente preferencial, ou mais do que ocasionalmente, ao serviço da política. Eles exploravam, antes, suas prerrogativas com o interesse de obter uma renda ou mesmo um lucro; e só se tornavam ativos no serviço das associações políticas quando o senhor dos que lhes eram iguais em *status* assim o exigia. Não havia diferença no caso de alguma das forças auxiliares que o príncipe lançava na luta pela criação de uma organização política que ficasse exclusivamente à sua disposição. Foi essa a natureza dos *Räte von Haus aus* [conselheiros] e, ainda mais remotamente, de parte considerável de conselheiros que se reuniam na *Curia* e outros órgãos deliberativos dos príncipes. Mas essas forças meramente ocasionais, empenhadas na política, não eram naturalmente suficientes ao príncipe. Ele buscava, necessariamente, criar um quadro de colaboradores dedicados, total e exclusivamente, a seu serviço; daí, a fazer disso sua principal vocação. A estrutura da nascente organização política dinástica, e não apenas isso, mas também toda a articulação da cultura, dependia, em proporções consideráveis, do problema de onde o príncipe recrutava agentes.

Era necessário também um quadro para as associações políticas cujos membros se constituíam em comunas politicamente “livres” (assim ditas) sob a abolição completa, ou a restrição bastante acentuada, do poder principesco.

Eram “livres” não no sentido moderno de liberdade em relação ao domínio pela força, mas no sentido de que o poder do príncipe legitimado pela tradição (na maioria dos casos,

santificado religiosamente) como fonte exclusiva de toda autoridade estava ausente. Essas comunidades têm sua sede histórica no Ocidente. Seu núcleo foi a cidade como órgão político, a forma pela qual a cidade surgiu primeiro na área cultural mediterrânica. Em todos esses casos, como eram os políticos que fizeram da política a sua principal vocação?

Há dois modos principais pelos quais alguém pode fazer da política a sua vocação: viver “para” a política, ou viver “da” política. Esse contraste não é, de forma alguma, exclusivo. Em geral, o homem faz as duas coisas, pelo menos em pensamento e, certamente, também a ambas na prática. Quem vive “para” a política faz dela a sua vida, num sentido interior. Desfruta a posse pura e simples do poder que exerce, ou alimenta seu equilíbrio interior, seu sentimento íntimo, pela consciência de que sua vida tem *sentido* a serviço de uma “causa”. Nesse sentido interno, todo homem sincero que vive para uma causa também vive dessa causa. A distinção, no caso, refere-se a um aspecto muito mais substancial da questão, ou seja, o econômico. Quem luta para fazer da política uma *fonte de renda* permanente, vive “da” política como vocação, ao passo que quem não age assim vive “para” a política. Sob o domínio da ordem da propriedade privada, algumas — se quiserem — precondições muito triviais devem existir, para que uma pessoa possa viver “para” a política, nesse sentido econômico. Em condições normais, o político deve ser economicamente independente da renda que a política lhe pode proporcionar. Isto significa, muito simplesmente, que o político deve ser rico ou deve ter uma posição pessoal na vida que lhe proporcione uma renda suficiente.

Isso ocorre pelo menos em circunstâncias normais. O séquito do senhor de guerra preocupa-se tão pouco com as condições de uma economia normal quanto a multidão das ruas que segue o herói revolucionário. Ambos vivem dos espólios, do saque, dos confiscos, contribuições e a imposição de meio circulante vil e compulsório, o que em essência equivale à mesma coisa. Mas, necessariamente, tais fenômenos são extraordinários. Na vida econômica cotidiana, somente a riqueza pode tornar o homem economicamente independente. Mas isso apenas não basta. O político profissional deve ser também economicamente “dispensável”, isto é, sua renda não deve depender do fato de que ele coloca, constante e pessoalmente, sua capacidade e pensamento totalmente, ou pelo menos predominantemente, a servi-

ço da aquisição econômica. Da forma mais incondicional, o homem que vive de rendimentos é dispensável nesse sentido. Portanto, ele é o homem que recebe uma renda para a qual não trabalhou. Pode ser o senhor territorial do passado ou o grande dono de terras e aristocrata do presente, que recebe renda delas. Na Antigüidade e na Idade Média os que recebiam rendas dos escravos ou servos, ou nos tempos modernos, rendas de ações ou títulos ou fontes semelhantes — são essas as pessoas que vivem de rendas.

Nem o trabalhador nem o empresário — e isso deve ser bem notado — especialmente o empresário moderno, de grande escala, é economicamente dispensável, nesse sentido. Pois é precisamente o empresário que está ligado à sua empresa, sendo por isso indispensável. Isso se aplica ao empresário na indústria, muito mais do que na agricultura, considerando o caráter sazonal desta. Em geral, é muito difícil ao empresário ser representado em sua empresa por alguma outra pessoa, mesmo temporariamente. Ele é tão indispensável quanto o médico, e quanto mais destacado e ocupado for, tanto menos dispensável será. Por motivos puramente orgânicos, é fácil ao advogado ser dispensável, e, apesar disso, ele tem desempenhado um papel incomparavelmente maior, e com freqüência mesmo dominante, como político profissional. Não continuaremos nesta classificação; preferimos esclarecer algumas de suas ramificações.

A liderança de um Estado ou de um partido por homens que (no sentido econômico da palavra) vivem exclusivamente para a política, e não da política, significa necessariamente um recrutamento “plutocrático” das principais camadas políticas. Na verdade, isto não quer dizer que essa liderança plutocrática significa, ao mesmo tempo, que as camadas politicamente dominantes não buscaram também viver “da” política e portanto que a camada dominante não explorará, habitualmente, seu domínio político em favor de seu próprio interesse econômico. Tudo isso é indiscutível, naturalmente. Jamais houve uma camada que não tivesse, de alguma forma, vivido “da” política. Queremos dizer apenas que o político profissional não precisa buscar uma remuneração direta pelo trabalho político, ao passo que todo político sem meios deve, absolutamente, pretender essa remuneração. Por outro lado, não pretendemos dizer que o político sem propriedades buscará vantagens econômicas privadas através da política, exclusivamente, ou mesmo predominantemente. Nem pretendemos dizer que ele não pensará, em primeiro lugar, “no

problema”. Nada seria mais incorreto. Segundo toda a experiência, o zelo pela “segurança” econômica de sua existência é consciente, ou inconscientemente, um ponto capital em toda a orientação de vida do homem rico. O idealismo político descuidado e sem reservas só se encontra, se não exclusivamente pelo menos predominantemente, entre as camadas que, em virtude de sua carência de propriedades, estão completamente fora dos círculos interessados na manutenção da ordem econômica de uma determinada sociedade. Isso é válido especialmente para as épocas extraordinárias e, portanto, revolucionárias. Um recrutamento não-plutocrático de políticos interessados, de liderança e seguidores, está conjugado com a precondição subentendida de que uma renda regular e suficiente será proporcionada aos que se ocupam da política.

A política pode ser conduzida “honorificamente” e portanto — como se diz habitualmente — por homens “independentes”, isto é, ricos, e especialmente pelos que vivem de rendas. Ou a liderança política pode ser acessível aos homens sem propriedades, que necessitam de uma recompensa. O político profissional que vive “da” política pode ser um “funcionário” exclusivamente “prebendário” ou assalariado. Nesse caso, o político recebe uma renda seja de taxas e tributos sobre serviços específicos — gorjetas e subornos são apenas uma variação irregular e formalmente ilegal dessa categoria de renda — ou uma renda fixa em natureza, um salário monetário, ou ambos. Pode assumir o caráter de um “empresário”, como o *condottiere* ou o portador de uma autorização para recolher impostos ou um cargo comprado, ou como o político americano que considera seus custos como um investimento de capital que ele faz render através da exploração de sua influência. Pode também receber um salário fixo, como um jornalista, secretário de partido ou ministro de um Gabinete moderno, ou autoridade política. As concessões feudais, as concessões de terras e prebendas de todos os tipos foram clássicas, no passado. Com o desenvolvimento da economia monetária, os requisitos preliminares e prebendas tornam-se, especialmente, as recompensas típicas para o apoio aos príncipes, conquistadores vitoriosos ou chefes partidários bem sucedidos. Em troca de serviços leais, hoje, os líderes partidários distribuem cargos de todos os tipos — nos partidos, jornais, sociedades cooperativas, companhias de seguros, municipalidades, bem como no Estado. Todas as lutas partidárias são lutas para o controle de cargos, bem como lutas para metas objetivas.

Na Alemanha, todas as lutas entre os proponentes do Governo central e local se centralizam na questão dos poderes que controlarão os cargos, quer em Berlim, Munique, Karlsruhe ou Dresden. As restrições na participação da distribuição de cargos são mais sérias para os partidos do que qualquer ação contra suas metas objetivas. Na França, a substituição de prefeito em consequência da política partidária sempre foi considerada como uma transformação maior e sempre causou maiores protestos do que a modificação do programa governamental — que tem quase que a significação de um mero palavrório. Alguns partidos, especialmente na América, desde o desaparecimento dos velhos conflitos sobre a interpretação da constituição, transformaram-se em simples partidos para o controle de cargos, distribuindo empregos e modificando seu programa material segundo as oportunidades de conseguir votos.

Na Espanha, até recentemente, os dois grandes partidos, de uma forma convencionalmente fixa, se substituíam no poder através de “eleições” fabricadas na cúpula, a fim de proporcionar cargos aos seus seguidores. Nos territórios coloniais espanhóis, nas chamadas “eleições”, bem como nas chamadas “revoluções”, o que estava em jogo era sempre o cesto de pão do Governo do qual os vencedores se queriam alimentar.

Na Suíça, os partidos dividiram pacificamente os cargos entre si, proporcionalmente, e alguns dos nossos esboços constitucionais “revolucionários”, por exemplo o primeiro esboço da constituição badeniana, tentaram estender esse sistema até os postos ministeriais. Assim, o Estado e os cargos estatais eram considerados como simples instituições para a divisão em despojos.

O Partido Católico do Centro foi quem se mostrou mais entusiasmado com esse projeto. Na Badênia, o partido, como elemento de sua plataforma política, tornou a distribuição de cargos proporcional às crenças religiosas e, portanto, sem qualquer relação com o mérito. Essa tendência torna-se mais forte para todos os partidos quando o número de cargos aumenta em consequência da burocratização geral e quando a exigência de cargos aumenta porque representam um meio de vida especificamente seguro. Para seus adeptos, os partidos se tornam cada vez mais um meio para alcançar o fim de ser beneficiado dessa maneira.

A evolução do funcionalismo moderno no sentido de se tornar uma força de trabalho profissional e altamente especializada,

através de longos anos de treinamento preparatório, opõe-se a essa situação. A burocracia moderna, no interesse da integridade, desenvolveu um elevado senso de honra estamental, sem o qual haveria fatalmente o perigo de uma corrupção terrível e de um vulgar espírito interesseiro. E, sem essa integridade, até mesmo as funções puramente técnicas do aparato estatal seriam postas em risco. A significação do aparato estatal para a economia vem aumentando, especialmente com a crescente socialização, e sua significação aumentará ainda mais.

Nos Estados Unidos, a administração amadorística, através de políticos rapaces, de acordo com o resultado das eleições presidenciais, teve como consequência a substituição de centenas de milhares de funcionários, incluindo até um simples carteiro. A administração nada sabia do servidor público profissional, que a isso dedica a sua vida; não obstante, essa administração amadorística foi, há muito, limitada pela Reforma do Serviço Público. As necessidades puramente técnicas, incontestáveis, da administração determinaram tal evolução.

Na Europa, o funcionalismo especializado, baseado na divisão do trabalho, surgiu numa evolução gradativa de meio milhar de anos. As cidades italianas e senhorias foram o início, entre as monarquias, e os estamentos dos conquistadores normandos. O passo decisivo, porém, foi dado em relação à administração das finanças do príncipe. Com as reformas administrativas do Imperador Max, podemos ver como foi difícil para os servidores depor com êxito o príncipe, nesse setor, mesmo sob a pressão da emergência extrema e do domínio turco. A esfera das finanças era a que menos podia tolerar o diletantismo de um governante — que, naquela época, era acima de tudo um cavaleiro. O desenvolvimento da técnica guerreira exigiu o perito e o oficial especializado. Nessas três áreas — finanças, guerra e direito — os servidores especializados nos Estados mais adiantados triunfavam claramente durante o século XVI. Com a ascendência do absolutismo do príncipe sobre os estamentos, houve simultaneamente uma abdicação gradativa do seu Governo autocrático em favor de um corpo de servidores especializados. Esses funcionários apenas facilitaram a vitória do príncipe sobre os estamentos.

O aparecimento dos “políticos destacados” se fez juntamente com a ascendência de um funcionalismo especializado, embora em transições muito menos perceptíveis. É claro que esses conselheiros realmente decisivos dos príncipes existiram em todas as épocas e em todo o mundo. No Oriente, a necessidade de afastar

do Sultão a responsabilidade pessoal pelo êxito do Governo criou a figura típica do "Grão-Vizir". No Ocidente, influenciada principalmente pelos relatórios dos legados venezianos, a diplomacia tornou-se a princípio uma arte cultivada *conscientemente* na época de Carlos V, no tempo de Maquiavel. Os relatos dos legados venezianos eram lidos com zelo apaixonado nos círculos diplomáticos especializados. Os adeptos dessa arte, que eram em geral educados humanisticamente, tratavam-se como iniciados treinados, semelhantes aos estadistas humanistas chineses no último período dos estamentos belicosos. A necessidade de uma direção formalmente unificada de toda a política, inclusive dos assuntos internos, por um estadista principal, só surgiu de forma final e vigorosa com a evolução constitucional. É claro que personalidades individuais, como os conselheiros dos príncipes, ou antes, na verdade, os líderes, haviam existido repetidamente antes disso. Mas a organização de agências administrativas mesmo nos Estados mais adiantados seguiu primeiramente outros caminhos. Surgiram as agências administrativas colegiadas de cúpula. Em teoria, e em proporções gradativamente decrescentes, na verdade, elas se reuniam sob a presidência pessoal do príncipe, que tomava as decisões. Esse sistema colegiado levou às exposições de motivos, contra-exposições e ao voto racional da maioria e da minoria. Além dos funcionários e das autoridades mais elevadas, o príncipe cercava-se de pessoas de confiança puramente pessoal — o "Gabinete" — e através delas tomava suas decisões, depois de examinar as resoluções do conselho estatal, ou qualquer outro nome que tivesse a mais alta agência estatal. O príncipe, colocando-se cada vez mais na posição do diletante, buscava livrar-se do peso, necessariamente crescente, dos servidores especializados, usando para isso o sistema colegiado e o Gabinete. Buscava conservar a liderança em nível mais elevado. Essa luta latente entre o funcionalismo especializado e o Governo autocrático existiu sempre. A situação só se modificou frente aos parlamentos e às aspirações de poder dos líderes partidários. Condições muito diferentes levaram a resultado externamente idêntico, embora, na verdade, com algumas diferenças. Sempre que as dinastias conservavam o poder prático nas suas mãos — como ocorreu especialmente na Alemanha — os interesses do príncipe associavam-se aos interesses do funcionalismo *contra* o parlamento e suas aspirações de poder. Os funcionários interessavam-se também pelas posições de destaque, ou seja, postos ministeriais, fazendo delas um objetivo da carreira oficial. O monarca, por sua vez, inte-

ressava-se em poder nomear os ministros entre os servidores dedicados, à sua discricção. Ambos os grupos, porém, queriam ver a liderança política enfrentar o parlamento de modo unido e solidário e, daí, ver o sistema colegiado substituído por um único chefe do Gabinete. Além disso, a fim de ser afastado, de modo exclusivamente formal, da luta dos partidos e dos ataques partidários, o monarca necessitava de uma pessoa que o protegesse e assumisse a responsabilidade, ou seja, que respondesse ao parlamento e negociasse com os partidos. Todos esses interesses funcionaram juntos e na mesma direção: surgiu um ministro para dirigir a esfera oficial de modo unificado.

Quando o parlamento predominou sobre o monarca — como na Inglaterra — o desenvolvimento do poder parlamentar agiu ainda mais fortemente na direção de uma unificação do aparato estatal. Na Inglaterra, o "Gabinete", tendo como "líder" o chefe do parlamento, desenvolveu-se como um comitê do partido que controla a maioria. Esse poder partidário era ignorado oficialmente, mas na verdade somente ele era politicamente decisivo. Os órgãos colegiados oficiais, como tal, não eram órgãos do poder dominante, o partido, e portanto não poderiam ser os depositários do verdadeiro Governo. O partido dominante exigia uma organização sempre pronta, composta *apenas* de seus homens principais, que discutiriam confidencialmente as questões a fim de manterem o poder entre si e serem capazes de se dedicar à grande política, fora do grupo. O Gabinete é simplesmente essa organização. Em sua relação com o público, porém, especialmente o público parlamentar, o partido precisava de um líder responsável por todas as decisões — o chefe do Gabinete. O sistema inglês foi levado para o continente europeu na forma de ministérios parlamentares. Somente na América e nas democracias por ela influenciadas, um sistema bastante heterogêneo foi contraposto a este. O sistema americano coloca o líder do partido vitorioso, eleito direta e popularmente, na chefia do aparato de servidores por ele nomeados e só o torna dependente do consentimento do "parlamento" em questões orçamentárias e legislativas.

O desenvolvimento da política numa organização que exigia o treinamento na luta pelo poder, e nos métodos dessa luta, tal como o desenvolveram os modernos partidos políticos, determinou a separação dos funcionários públicos em duas categorias que, porém, não são rigidamente separadas, embora sejam distintas. Essas categorias são os funcionários "administrativos", de um

lado, e os funcionários “políticos”, de outro. Estes, no verdadeiro sentido da palavra, “políticos”, podem ser reconhecidos regular e extremamente pelo fato de poderem ser transferidos a qualquer momento, de serem demissíveis ou pelo menos afastados temporariamente. São como os prefeitos franceses e funcionários equivalentes de outros países, e isso contrasta agudamente com a “independência” dos funcionários com atribuições judiciais. Na Inglaterra, os funcionários que, segundo convenção fixa, se afastam do cargo quando há uma modificação na maioria parlamentar, e daí uma modificação no Gabinete, pertencem a esta categoria. Há entre eles, habitualmente, alguns cuja competência inclui o controle da “administração interna” geral. O elemento político consiste, acima de tudo, na tarefa de manter a “lei e a ordem” no país, e, portanto, da manutenção das relações de poder existentes. Na Prússia esses funcionários, de acordo com o decreto de Puttkamer e a fim de evitar a censura, eram obrigados a “representar a política do Governo”. E como os prefeitos da França, eles eram usados como um aparato oficial para influir nas eleições. A maioria dos funcionários “políticos” do sistema alemão — em contraste com outros países — eram igualmente limitados no que se refere ao acesso aos postos que exigiam uma educação universitária, exames especiais e serviço preparatório especial. Na Alemanha, somente os chefes do aparato político, os ministros, carecem dessa característica específica do serviço público moderno. Mesmo sob o regime antigo, era possível ser Ministro da Educação da Prússia sem ter freqüentado jamais qualquer instituição de ensino superior, mas só se podia ser *Vortragender Rat* à base de um exame determinado. Os *Dezernent* e *Vortragender Rat* especializados e treinados eram, é claro, muito melhor informados sobre os verdadeiros problemas técnicos da divisão do que seu chefe — por exemplo, Althoff, no Ministério da Educação prussiano. Não era diferente na Inglaterra. Assim, em todas as exigências rotineiras o chefe de divisão era mais poderoso do que o ministro, o que se justificava. O ministro era simplesmente o representante da constelação de poder político; tinha de representar os poderosos quadros políticos e tinha de analisar as propostas de seus funcionários especializados, subordinados, ou dar-lhes a orientação de natureza política.

Afinal de contas, as coisas são muito semelhantes numa empresa econômica privada: o verdadeiro “soberano”, as assembléias de acionistas, influi tão pouco na administração quanto um “povo” governado pelos funcionários especializados. E as pessoas

que decidem a política da empresa, a “diretoria” controlada pelo banco, dão apenas a orientação econômica e selecionam as pessoas para a administração, sem serem, elas mesmas, capazes de dirigir tecnicamente a empresa. Assim, a presente estrutura do Estado revolucionário não encerra nada de novo, em princípio. Coloca o controle da administração nas mãos de diletantes absolutos que, em virtude do seu controle das metalhadoras, preferem usar os funcionários especializados apenas como chefes e auxiliares executivos. As dificuldades do presente sistema estão em outros aspectos, mas essas dificuldades não nos interessam, aqui. Vamos examinar, antes, a peculiaridade típica dos políticos profissionais, dos “líderes” bem como de seus seguidores. Sua natureza modificou-se e hoje varia muito, de um caso para outro.

Vimos que no passado os “políticos profissionais” se desenvolveram através da luta dos príncipes com os estamentos e que serviram aos príncipes. Vamos examinar rapidamente os principais tipos desses políticos profissionais.

Enfrentando os estamentos, o príncipe encontrou apoio nas camadas politicamente exploráveis, fora da ordem dos estamentos. Entre estas estavam, primeiro, o clero das Índias Ocidentais e Orientais, na China budista e no Japão, na Mongólia lamaísta, tal como nos territórios cristãos da Idade Média. O clero era tecnicamente útil porque era alfabetizado. A importação dos brâmanes, sacerdotes políticos, lamas e o emprego de bispos e padres como conselheiros políticos ocorreram com o objetivo de obter forças administrativas que soubessem ler e escrever e pudessem ser usadas na luta do imperador, príncipe ou cã, contra a aristocracia. Ao contrário do vassalo que enfrentava o senhor geral, o clero, especialmente o celibatário, estava fora da máquina dos interesses políticos e econômicos e não era tentado pela luta pelo poder político, para si ou seus descendentes. Em virtude do seu próprio *status*, o clero estava “separado” dos implementos controladores da administração do príncipe.

Os literatos de educação humanista compreendem a segunda dessas camadas. Houve uma época em que se aprendia a escrever discursos latinos e versos gregos para se poder ser conselheiro político de um príncipe e, principalmente, para ser memorialista. Foi a época do primeiro florescimento das escolas humanistas e das fundações principescas para professores de “poética”. Para nós, foi uma época transitória, que teve influência bastante persistente em nosso sistema educacional, sem maiores resultados políticos, porém. No Leste da Ásia, foi diferente. O mandarim

chinês é, ou antes foi originalmente, quase o mesmo que o humanista de nosso período da Renascença: um letrado treinado humanisticamente e testado nos monumentos lingüísticos do passado remoto. Quando lemos os diários de Li Hung Chang vemos que seus maiores motivos de orgulho são seus poemas e o fato de ser um bom calígrafo. Esta camada, com suas convenções desenvolvidas e modeladas pela Antigüidade chinesa, determinou todo o destino da China; e talvez nosso destino tivesse sido semelhante se os humanistas, em sua época, tivessem a menor possibilidade de conseguir influência semelhante.

A terceira camada era a nobreza cortesã. Depois que os príncipes conseguiram expropriar o poder político da nobreza como um estamento, atraíram os nobres para a corte e os usaram em seu serviço político e diplomático. A transformação de nosso sistema educacional no século XVII foi, em parte, determinado pelo fato de terem os nobres da corte, como políticos profissionais, substituído os literatos humanistas e ingressado no serviço dos príncipes.

A quarta categoria foi uma instituição especificamente inglesa. Uma camada patricia desenvolveu-se ali, compreendida pela pequena nobreza e pelos que viviam de rendas: são chamados, tecnicamente, de "gentis-homens". Essa classe inglesa representa uma camada que o príncipe atraía originalmente a fim de neutralizar os barões. O príncipe colocava a camada na posse dos cargos de "Governo autônomo", e mais tarde ele próprio passou a depender cada vez mais deles. Os gentis-homens mantinham a posse de todos os cargos da administração local, assumindo-os sem vantagens, no interesse de seu próprio poder social. Os gentis-homens salvaram a Inglaterra da burocratização que foi o destino de todos os Estados continentais.

Uma quinta camada, o jurista de formação universitária, é peculiar ao Ocidente, especialmente ao continente europeu, e foi de significação decisiva para a estrutura política do continente. O tremendo efeito posterior do Direito Romano, transformado pelo Estado burocrático romano do período final, destaca-se principalmente pelo fato de que em toda parte a revolução da administração política na direção do Estado racional foi promovida pelos juristas formados. Isso ocorreu também na Inglaterra, embora ali as grandes corporações nacionais de juristas tivessem dificultado a recepção do Direito Romano. Não há analogia com esse processo em nenhuma área do mundo.

Todo o início do pensamento jurídico racional da Escola Indiana de Mimamsa e todo o cultivo, posterior, do pensamento jurídico antigo no Islã foram incapazes de impedir que a noção do Direito racional fosse superada pelas formas teológicas de pensamento. Acima de tudo, o processo legal não foi plenamente racionalizado nos casos da Índia e do Islamismo. Essa racionalização foi provocada no continente europeu apenas através do uso da velha jurisprudência romana pelos juristas italianos. A jurisprudência romana é o produto de uma estrutura política que surge da cidade-Estado para alcançar domínio mundial — um produto de natureza excepcional. O *usus modernus* dos últimos pandectistas e canonistas medievais fundiu-se às teorias do direito natural, nascida do pensamento jurídico e cristão, mais tarde secularizado. Esse racionalismo jurídico teve seus grandes representantes entre a *podestà* italiana, os juristas criminais, na França (que criaram os meios formais de solapar o domínio dos *seigneurs* pelo poderio real), entre os canonistas e teólogos dos concílios eclesiásticos (pensando em termos de direito natural), entre os juristas da corte e juizes acadêmicos dos principados continentais, entre os professores holandeses de Direito Natural e os monarquomacistas, entre os juristas criminais e legislativos, entre a *noblesse de robe* do Parlamento francês e, finalmente, entre os juristas da época da Revolução Francesa.

Sem esse racionalismo jurídico, a ascensão do Estado absoluto é tão pouco imaginável quanto a revolução. Se examinarmos os protestos dos Parlamentos franceses ou os cadernos dos Estados-Gerais franceses do século XVI ao ano de 1789, veremos em toda parte o espírito dos juristas. E se examinarmos a composição ocupacional dos membros da Assembléia Francesa, encontraremos ali — embora os membros da Assembléia fossem eleitos através de uma franquia igual — um único proletário, poucos empresários burgueses, mas juristas em massa, de todos os tipos. Sem eles, a mentalidade específica que inspirou esses intelectuais radicais e seus projetos seria inconcebível. Desde a Revolução Francesa, o moderno jurista e a moderna democracia associaram-se absolutamente. E os juristas, em nosso sentido de um grupo de *status* independente, só existem também no Ocidente. Desenvolveram-se desde a Idade Média, partindo do *Fürsprech* do processo formalista da Alemanha, sob o impacto da racionalização do julgamento.

A significância do jurista na política ocidental, desde a ascensão dos partidos, não é acidental. O controle da política

pelos partidos significa, simplesmente, o controle pelos grupos de interesse. Veremos, dentro em pouco, o que isto significa. O ofício do advogado treinado é defender, com eficiência, a causa dos clientes interessados. Nisso, o advogado é superior a qualquer “funcionário”, tal como a superioridade da propaganda inimiga [a propaganda aliada na guerra de 1914-18] nos mostra. Sem dúvida ele pode defender e vencer uma causa apoiado em argumentos logicamente fracos e que, nesse sentido, é uma causa “fraca”. Não obstante, ele a ganha porque tecnicamente faz para ela uma “argumentação forte”. Mas o advogado só pode defender com êxito uma causa que pode ser apoiada em argumento de força lógica, tratando assim “bem” uma causa “boa”. Com demasiada freqüência o servidor civil como político transforma uma causa boa sob todos os aspectos numa causa “fraca”, através de uma argumentação tecnicamente “fraca”. Foi isso o que aconteceu conosco. Em grau bastante acentuado, a política de hoje é na verdade conduzida em público por meio da palavra escrita ou falada. Pesar o efeito da palavra propriamente é tarefa do advogado; mas não se enquadra entre as atribuições do servidor público. Este não é demagogo, nem tem o objetivo de ser. Se, não obstante, ele tenta tornar-se demagogo, o faz habitualmente, de forma imperfeita.

Segundo sua vocação, o funcionário autêntico — e isso é decisivo para a avaliação de nosso antigo regime — não se dedicará à política. Deve dedicar-se, de preferência, à “administração” imparcial. Isso também é válido para o chamado administrador “político”, pelo menos oficialmente, na medida em que a *raison d'état*, ou seja, os interesses vitais da ordem dominante não estiverem em causa. *Sine ira et studio*, “sem ressentimento nem preconceito”, ele administrará seu cargo. Daí não fazer precisamente o que o político, o líder bem como seu séquito, tem sempre e necessariamente de fazer, ou seja, *lutar*.

Tomar uma posição, ser apaixonado — *ira et studium* — é o elemento do político e, acima de tudo, o elemento do líder político. Sua conduta está sujeita a um princípio de responsabilidade muito diferente e, na verdade, exatamente contrário ao princípio do servidor público. A honra deste está em sua capacidade de executar conscienciosamente a ordem das autoridades superiores, exatamente como se a ordem concordasse com sua convicção pessoal. Isso é válido até mesmo se a ordem lhe parece errada e se, apesar dos protestos do servidor civil, a autoridade insiste nela. Sem essa disciplina moral e essa omissão voluntária,

no sentido mais elevado, todo o aparato cairia aos pedaços. A honra do líder político, do estadista importante, porém, está precisamente numa responsabilidade *pessoal* exclusiva pelo que ele faz, uma responsabilidade que ele não pode e não deve rejeitar ou transferir. É da natureza dos funcionários de alta posição moral serem maus políticos e, acima de tudo, no sentido político da palavra, serem políticos irresponsáveis. Nesse sentido, são políticos de baixa posição moral, como os que nós infelizmente tivemos numerosas vezes em posições de destaque. Foi a isso que chamamos de *Beamterherrschaft* [domínio do serviço público] e realmente nenhuma mancha existe na honra de nosso funcionalismo se revelarmos o que está politicamente errado no sistema, do ponto de vista do êxito. Mas voltemos mais uma vez aos tipos de figuras políticas.

Desde a época do Estado constitucional, e definitivamente desde que a democracia se estabeleceu, o “demagogo” tem sido o líder político típico no Ocidente. O desagradável sabor da palavra não deve levar-nos a esquecer que não Cleone, mas Péricles, foi o primeiro a trazer o nome de demagogo. Em contraste com os cargos da antiga democracia, que eram preenchidos pela sorte, Péricles chefieou a *Ecclesia* soberana do *demos* de Atenas como um estrategista supremo, retendo o único posto eletivo, ou sem qualquer posto. A demagogia moderna também faz uso da oratória, em proporções extremas, mesmo se considerarmos os discursos eleitorais que um moderno candidato tem de pronunciar. Mas o uso da palavra impressa é mais duradouro. O publicista político, e acima de tudo o jornalista, é hoje o representante mais importante da espécie demagógica.

Dentro dos limites desta conferência, é impossível até mesmo esboçar a Sociologia do jornalismo político moderno, que sob todos os aspectos constitui um capítulo em si mesmo. Certamente, somente uns poucos aspectos relacionados com ele cabem, aqui. Em comum com todos os demagogos e, incidentalmente, com o advogado (e o artista), o jornalista também não se enquadra numa classificação social determinada. Pelo menos é isso o que ocorre no continente europeu, em contraste com a Inglaterra, e, também, com as condições anteriores da Prússia. O jornalista pertence a uma espécie de casta de párias, que é sempre estimada pela “sociedade” em termos de seu representante eticamente mais baixo. Daí as mais estranhas noções sobre jornalistas e seu trabalho. Nem todos compreendem que uma realização jornalística realmente boa exige pelo menos tanto “gênio”⁴ quanto qualquer

realização erudita, especialmente devido à necessidade de produzir imediatamente, e “de encomenda”, devido à necessidade de ser eficiente, na verdade, em condições de produção totalmente diferentes. Quase nunca se reconhece que a responsabilidade do jornalista é muito maior, e que o senso de responsabilidade de todo jornalista honrado não é, em média, em nada inferior ao do professor, mas, como a guerra mostrou, superior. Isso ocorre porque, pela natureza mesma do caso, as realizações jornalísticas irresponsáveis e seus efeitos, por vezes terríveis, são lembrados.

Ninguém acredita que a discrição de qualquer jornalista capaz se situa acima da média de outras pessoas, e, não obstante, assim é. As tentações muito mais graves, e as outras condições que acompanham o trabalho jornalístico no momento presente, produzem os resultados que condicionaram a forma pela qual o público vê a imprensa, com um misto de desdém e covardia piedosa. Não podemos discutir aqui o que se deve fazer. Interessamos a questão do destino ocupacional do jornalista político e de sua possibilidade de alcançar uma posição de liderança política. Até agora, o jornalista só teve oportunidades favoráveis no Partido Social-Democrata. Dentro do partido, as posições editoriais tiveram, predominantemente, a natureza de postos oficiais, mas não constituíram base para posições de liderança.

Nos partidos burgueses, no conjunto, as possibilidades de ascensão ao poder político, através desse caminho, são ainda piores, em comparação com o que ocorria na geração anterior. Naturalmente, todo político conseqüente precisou de influir na imprensa e, daí, precisou de relações com a imprensa. Mas os líderes partidários surgidos da imprensa constituíram exceção absoluta, e não se pode contar com isso. A razão de tal fenômeno está na “indispensabilidade” do jornalista, que cresceu muito, e, acima de tudo, do jornalista sem bens e, portanto, condicionado profissionalmente, indispensabilidade essa determinada pela intensidade e ritmo muito mais intenso das operações jornalísticas. A necessidade de ganhar a vida escrevendo artigos diários ou pelo menos semanais é como um chumbo nos pés dos políticos. Conheço casos nos quais líderes naturais ficaram permanentemente paralisados em sua ascensão ao poder, externamente e acima de tudo internamente, por essa compulsão. As relações da imprensa com os poderes dominantes no Estado e nos partidos, sob o velho regime [do Kaiser] foram as mais prejudiciais possíveis para o nível do jornalismo; isso constitui, porém, um capítulo à parte. Essas condições foram diferentes nos países de nossos

adversários [os Aliados]. Mas ali também, e em todos os Estados modernos, aparentemente o trabalhador jornalístico ganha cada vez menos à medida que o senhor capitalista da imprensa, do tipo de “Lorde” Northcliffe, por exemplo, ganha cada vez mais influência política.

Até agora, porém, nossas grandes empresas jornalísticas capitalistas, que controlam especialmente a “cadeia de jornais”, com “anúncios classificados”, foram, regular e tipicamente, os fomentadores da indiferença política. Pois não se poderiam colher lucros numa política independente; especialmente, não se poderia obter a lucrativa benevolência dos poderes politicamente dominantes. A publicidade comercial também é o caminho pelo qual, durante a guerra, se procurou influir politicamente na imprensa, em grande estilo — tentativa que agora é evidentemente considerada como de continuação desejável. Embora possamos esperar que os grandes jornais escapem a essa pressão, a situação dos pequenos será muito mais difícil. De qualquer modo, no momento, a carreira jornalística não é, entre nós, um caminho normal para a ascensão dos líderes políticos, qualquer que seja a atração que o jornalismo possa ter, sob outros aspectos, e qualquer que seja a medida de influência, âmbito de atividade e responsabilidade especialmente política que possa proporcionar. Temos de esperar para ver. Talvez o jornalismo não tenha mais essa função, ou talvez o jornalismo ainda não a tenha. Se a renúncia ao princípio de anonimato significar uma modificação nisso, é difícil de dizer. Alguns jornalistas — nem todos — acreditam no abandono do anonimato por princípio. O que experimentamos durante a guerra, na imprensa alemã, e na “administração” dos jornais por personalidades e escritores de talento, especialmente contratados, que sempre figuraram sob os seus nomes, mostrou infelizmente que, em alguns dos casos mais conhecidos, uma consciência maior da responsabilidade não decorreu nas proporções em que se esperava. Alguns dos jornais foram, sem considerações partidárias, precisamente os que se tornaram mais notoriamente sensacionalistas; abandonando o anonimato, lutaram por maior circulação e a conseguiram. Os diretores bem como os jornalistas do sensacionalismo ganharam fortunas, mas certamente não ganharam honra. Nada dizemos aqui contra o princípio de promover vendas; a questão é, na realidade, complexa, e o fenômeno do sensacionalismo irresponsável não tem validade geral. Mas até agora, o sensacionalismo não tem sido o caminho para a verdadeira liderança ou para a administração responsável da política.

Resta-nos ver como se desenvolverão as condições. Não obstante, a carreira jornalística continua, em todas as circunstâncias, um dos mais importantes caminhos da atividade política profissional. Não é um caminho para todos, muito menos para o caráter fraco, especialmente para as pessoas que podem manter seu equilíbrio interior apenas com uma posição social segura. Se a vida de um jovem erudito está em jogo, ainda assim ele continuará murado pelas rígidas convenções sociais, que impedem o seu deslize. Mas a vida do jornalista é um jogo absoluto sob todos os aspectos e sob condições que põem à prova a segurança interna da pessoa, de forma que raramente ocorre em qualquer outra situação. As experiências, freqüentemente amargas, da vida ocupacional, talvez nem sejam as piores. As exigências íntimas que se voltam precisamente sobre o jornalista de êxito são especialmente difíceis. Não é, na verdade, problema pequeno freqüentar os salões dos poderosos em aparente pé de igualdade e, geralmente, ser lisonjeado por todos, porque se é temido, sabendo porém durante todo o tempo que, mal fechada a porta, o anfitrião talvez tenha de se justificar perante seus hóspedes pela sua associação com os "lixeiros da imprensa". Além disso, não é fácil expressar-se rápida e convicentemente sobre isto e aquilo, sobre todos os imagináveis problemas da vida — segundo as exigências do "mercado" — e fazê-lo sem se tornar absolutamente raso e acima de tudo sem perder a dignidade, desnudando-se, o que tem resultados impiedosos. Não é de espantar que existam muitos jornalistas que se tornaram fracassos humanos e homens indignos. É, antes, espantoso que, apesar de tudo isso, esta camada mesma inclua um número tão grande de homens de valor e realmente autênticos, um fato que as pessoas distantes da profissão dificilmente imaginam.

Se o jornalista como tipo de político profissional remonta a um passado considerável, a figura do funcionário de partido pertence a uma evolução das últimas décadas e, em parte, somente aos anos recentes. A fim de compreender a posição dessa figura na evolução histórica, teremos de nos voltar para uma consideração dos partidos e organizações partidárias.

Em todas as associações políticas mais ou menos amplas, ou seja, associações que vão além da esfera e alcance das tarefas dos pequenos distritos rurais onde os detentores do poder são eleitos periodicamente, a organização política é necessariamente controlada por homens interessados no controle da política. Isto equivale a dizer que um número relativamente pequeno de

homens está primordialmente interessado na vida política e, daí, em partilhar o poder político. Eles se proporcionam um séquito através do recrutamento livre, apresentam-se, ou a seus protegidos, como candidatos a eleição, recolhem os meios financeiros e lançam-se à caça de votos. É inimaginável como, nas grandes associações, as eleições possam funcionar sem esse padrão. Na prática, isto significa a divisão dos cidadãos com o direito de votar em elementos politicamente ativos e politicamente passivos. Essa diferença baseia-se em atitudes voluntárias, daí ser impossível aboli-la através de medidas como o voto obrigatório, ou a "representação dos grupos profissionais", ou medidas semelhantes que se dirigem, expressa ou praticamente, contra este estado de coisas e o Governo dos políticos profissionais. A liderança ativa e seu séquito recrutado livremente são os elementos necessários à vida de qualquer partido. O séquito, e através dele, o eleitorado passivo, são necessários à eleição do líder. Mas a estrutura dos partidos varia. Por exemplo, os "partidos" das cidades medievais, como o dos guelfos e gibelinos, eram séquitos exclusivamente pessoais (clientelas). Se examinarmos vários aspectos desses partidos medievais, lembrar-nos-emos do bolchevismo e seus Sovietes. Vejamos, por exemplo, os *Statuta della parte Guelfa*, com certas disposições como o confisco dos bens dos *Nobili* — que originalmente incluíam todas as famílias que levavam uma vida cavaleiresca e que assim se qualificavam para tornarem-se proprietários de fundos — ou ainda a supressão do direito de exercer uma função ou do direito de voto dos membros destas famílias, ou por fim quando consideramos a estrutura dos comitês inter-regionais deste partido, sua organização militar severa e os prêmios aos delatores. Consideremos o bolchevismo, com a cuidadosa seleção dos militares e, especialmente na Rússia, suas organizações de delação, o desarmamento e a negativa dos direitos políticos dos "burgueses", ou seja, do empresário, do comerciante, do homem que vive de rendas, do burocrata, dos descendentes da dinastia, dos agentes policiais, bem como a política de confiscos.

Essa analogia é ainda mais notável quando vemos que, de um lado, a organização militar do partido medieval constituía um simples exército de cavaleiros organizados à base dos estamentos feudais existentes e que os nobres ocupavam quase todas as posições de mando e, por outro lado, que os soviets preservaram, ou, melhor, readotaram, o empresário altamente pago, o salário de grupo, o sistema Taylor, a disciplina militar e da oficina, e a busca de capital estrangeiro. Portanto, numa pa-

lavra, os Sovietes tiveram de aceitar novamente, e de forma absoluta, *todas* as coisas que o bolchevismo combatia como instituições burguesas de classe. Tiveram de fazê-lo para manter o Estado e a economia em funcionamento. Além disso, os Sovietes reinstituíram os agentes da antiga Ochrana [polícia secreta tzarista] como os principais instrumentos do seu poderio estatal. Mas no caso não temos de tratar com essas organizações de violência, mas com os políticos profissionais que lutam pelo poder através de campanhas partidárias “pacíficas”, no mercado dos votos.

Os partidos, no sentido habitual, entre nós, eram a princípio, como por exemplo na Inglaterra, simples séquitos da aristocracia. Se, por qualquer razão, um par mudava de partido, todos os que dependiam dele também mudavam. Até a Lei da Reforma [de 1832] as grandes famílias nobres e, em último lugar mas não menos importante, o rei, controlavam um número imenso de burgos eleitorais. Próximos desses partidos aristocráticos estavam os partidos dos notáveis, que se desenvolveram em toda parte com o aumento do poder dos burgueses. Sob a liderança espiritual da camada intelectual típica do Ocidente, os círculos abastados e cultos se distinguiram em partidos, e os seguiram. Esses partidos foram formados de acordo com os interesses de classe, as tradições familiares e as razões ideológicas, em proporções iguais. Clérigos, professores, mestres, advogados, médicos, farmacêuticos, agricultores prósperos, industriais — na Inglaterra, toda a camada que se considerava pertencente à classe dos cavaleiros — formaram, a princípio, associações ocasionais na maioria dos clubes políticos locais. Em épocas de intranquilidade, a pequena burguesia elevava sua voz, e de quando em vez o proletariado, se surgissem líderes, que, entretanto, via de regra não vinham de seu seio. Nessa fase, os partidos organizados como associações permanentes entre localidades ainda não existem claramente. Somente os delegados parlamentares criam a coesão; e os notáveis locais são decisivos para a eleição dos candidatos. Os programas eleitorais se originam, em parte, na atração eleitoral dos candidatos, em parte nas reuniões dos notáveis. Ou surgem como resoluções do grupo parlamentar. A liderança dos clubes é uma atividade secundária e uma empresa honorífica, segundo as exigências do momento.

Onde não existem clubes (como ocorre na maioria dos casos) a administração informal da política, em épocas normais, está nas mãos das poucas pessoas que por ela se interessam constantemente.

Somente o jornalista é um político profissional pago; somente a administração do jornal é uma organização política contínua. Além do jornal, há apenas a sessão parlamentar. Os delegados parlamentares e os líderes partidários no Parlamento sabem para quais personalidades locais notáveis se devem voltar quando a ação política parece desejável. Mas as associações permanentes dos partidos só existem nas grandes cidades, com moderadas contribuições dos membros e conferências e reuniões públicas periódicas, nas quais o delegado expõe as atividades parlamentares. O partido só está vivo durante os períodos de eleição.

Os membros do Parlamento interessam-se pela possibilidade de compromissos eleitorais interlocais, pelos programas vigorosos e unificados endossados pelos amplos círculos e pela agitação unificada através de todo o país. Em geral, esses interesses formam a força propulsora de uma organização partidária que se torna cada vez mais rigorosa. Em princípio, porém, a natureza de um aparato partidário como associação de notáveis permanece inalterada. Isso ocorre, embora uma rede de filiações e agentes partidários locais esteja difundida por todo o país, incluindo as cidades de tamanho médio. Um membro do grupo parlamentar age como o chefe do escritório central do partido e mantém correspondência constante com as organizações locais. Fora desse escritório central, ainda não há funcionários pagos; pessoas perfeitamente “respeitáveis” chefiam as organizações locais, pela deferência que, de qualquer modo, isso lhes proporciona. Formam os “notáveis” extraparlamentares que exercem influência juntamente com a camada dos notáveis políticos que esteja no parlamento. A correspondência do partido, porém, preparada pelo partido, proporciona cada vez mais um alimento intelectual para a imprensa e para as reuniões locais. Contribuições regulares dos membros tornam-se indispensáveis; uma parte delas deve cobrir as despesas com a sede.

Não há muito, a maioria das organizações partidárias alemãs ainda estava nessa fase de desenvolvimento. Na França, a primeira etapa do desenvolvimento dos partidos, pelo menos em parte, ainda predominava, e a organização dos membros do parlamento era instável. No interior vamos encontrar vários notáveis locais e programas preparados pelos candidatos ou organizados para eles pelos seus patronos em campanhas específicas pelos postos eletivos. Na verdade, essas plataformas constituem adaptações mais ou menos locais às resoluções e programas dos membros do parlamento. Esse sistema só em parte foi afetado. O

número de políticos profissionais de tempo integral era pequeno, consistindo principalmente nos deputados eleitos, nos poucos funcionários da sede e nos jornalistas. Na França, o sistema também incluía os caçadores de empregos que tinham “postos políticos” ou, que no momento, lutassem por um. A política era formalmente, e de modo predominante, uma atividade subsidiária. O número de delegados que se qualificavam para os postos ministeriais era também muito limitado e, devido à sua posição como notáveis, também era limitado o número de candidatos à eleição.

Mas o número daqueles que indiretamente tinham interesse no controle da política, especialmente interesse material, era grande. Pois todas as medidas administrativas de um departamento ministerial, e especialmente todas as decisões em questões de pessoal, eram tomadas em parte tendo em vista sua influência sobre as possibilidades eleitorais. A realização de cada e todo tipo de desejo era buscada através da mediação do delegado local. De qualquer modo o ministro tinha de ouvir esse delegado, especialmente se ele pertencia à mesma maioria do ministro. Assim, todos lutavam para dispor dessa influência. Um só deputado controlava os empregos e, em geral, qualquer tipo de privilégio em seu distrito eleitoral. Para ser reeleito, o deputado, por sua vez, mantinha ligações com os notáveis locais.

Ora, as formas mais modernas de organizações partidárias contrastam acentuadamente com esse estado idílico no qual círculos de notáveis e, acima de tudo, os membros do parlamento dominam. Essas formas modernas são filhas da democracia, do direito de voto das massas, da necessidade de cortejar e organizar as massas, e desenvolver a maior unidade de direção e a disciplina mais rigorosa. O Governo dos notáveis e a direção pelos membros do parlamento cessa. Os políticos “profissionais” fora do parlamento tomam nas mãos a organização. E assim o fazem como “empresários” — o chefe político americano e o agente eleitoral inglês são, na verdade, empresários desse tipo — ou como funcionários com um salário fixo. Formalmente, ocorre uma ampla democratização. As assembleias dos membros do partido organizado passam a selecionar os candidatos e os membros delegados às assembleias de ordem superior. Há, possivelmente, várias dessas convenções, indo até à convenção nacional do partido. Naturalmente, o poder fica, na prática, nas mãos daqueles que, dentro da organização, se ocupam *permanentemente* do trabalho. Ou então o poder fica nas mãos daqueles de quem a organização, em seus processos, depende financeira

ou pessoalmente — por exemplo, dos mecenas ou diretores de poderosos clubes políticos de pessoas interessadas (Tammany Hall).* É decisivo que todo esse aparato de pessoas — caracteristicamente chamado de “máquina” nos países anglo-saxões — ou antes, os que dirigem a máquina, mantenham sob controle os membros do parlamento. Estão em condições de impor sua vontade em proporções bastante acentuadas, e isso tem significação especial para a seleção do líder do partido. O homem a quem a máquina segue no momento se torna o chefe, acima mesmo do líder parlamentar. Em outras palavras, a criação dessas máquinas significa o advento da democracia *plebiscitária*.

Os seguidores do partido, e acima de tudo os seus funcionários e empresários, esperam naturalmente uma compensação pessoal pela vitória de seu chefe — isto é, cargos e outras vantagens. É decisivo que esperem tais vantagens do chefe, e não apenas do membro do parlamento, individualmente. Esperam que o efeito demagógico da *personalidade* do chefe, durante a luta eleitoral do partido, aumente os votos e mandatos e, com isso, o poder, e, com isso, na medida do possível, amplie as oportunidades que seus seguidores têm de encontrar as compensações esperadas. Idealmente, uma das molas mestras é a satisfação de trabalhar com a dedicação pessoal leal por um homem, e não apenas por um programa abstrato de um partido constituído de mediocridades. Sob esse aspecto, o elemento “carismático” de toda liderança funciona no sistema partidário.

Em graus muito diferentes, esse sistema progrediu, embora em luta constante e latente com os notáveis locais e os membros do parlamento que lutavam pela influência. Isso ocorreu nos partidos burgueses, primeiro nos Estados Unidos e, em seguida, no Partido Social-Democrata, especialmente da Alemanha. Recuos constantes ocorrem tão logo deixa de existir um líder reconhecido por todos, e, mesmo quando ele existe, as concessões de todos os tipos têm de ser feitas à vaidade e aos interesses pessoais dos notáveis do partido. A máquina também pode ser colocada sob domínio dos funcionários do partido, em cujas mãos estão os assuntos regulares. Segundo a opinião de alguns círculos social-democratas, seu partido sucumbiu a essa “burocratização”. Mas os “funcionários” submetem-se com relativa facilidade a uma

* Sede regular do Partido Democrata do Condado de Nova York e, por extensão, da máquina partidária democrata naquela cidade. (N. do T.)

personalidade de líder, se ele tiver um forte atrativo demagógico. Os interesses materiais e ideais dos funcionários estão intimamente ligados aos efeitos do poder partidário, esperado da atração do chefe e, além disso, interiormente é, *per se*, mais satisfatório trabalhar para um chefe. A ascensão dos líderes é muito mais difícil quando os notáveis, juntamente com os funcionários, controlam o partido, como ocorre habitualmente nos partidos burgueses. Pois idealmente os notáveis fazem "seu modo de vida" das pequenas presidências ou comitês que ocupam. O ressentimento contra o demagogo como um *homo novus*, a convicção da superioridade da "experiência" do partido político (que, na verdade, realmente é de importância considerável) e a preocupação ideológica com o desmoronamento das tradições do velho partido — esses fatores determinam a conduta dos notáveis. Podem contar com todos os elementos tradicionalistas dentro do partido. Acima de tudo, o eleitor rural, mas também o pequeno-burguês, procura o nome do notável que lhe seja familiar. Desconfia do homem que lhe é desconhecido. Uma vez, porém, que esse homem se torna bem sucedido, a ele se apega firmemente. Vamos examinar, através de alguns exemplos principais, a luta das duas formas estruturais — dos notáveis e do partido — e, especialmente, a ascendência da forma plebiscitária descrita por Ostrogorsky.

Primeiro, a Inglaterra: ali, até 1868, a organização dos partidos foi quase exclusivamente uma organização de notáveis. Os *Tories* encontravam apoio no interior, por exemplo, entre os párocos anglicanos, e entre os professores primários, e acima de tudo entre os grandes senhores de terras. Os *Whigs* encontravam apoio principalmente entre pessoas como o pregador inconformista (quando havia), o agente do correio, o ferreiro, o alfaiate, o cordoeiro — isto é, os artesãos que podiam disseminar a influência política porque podiam conversar com as pessoas mais frequentemente. Na cidade, os partidos diferiam, seja devido à economia, seja devido à religião ou simplesmente segundo as opiniões partidárias difundidas entre as famílias. Mas os notáveis foram, sempre, os pilares da organização política.

Acima de todas essas disposições estavam o Parlamento, os partidos com o Gabinete e o "líder", que era o presidente do conselho de ministros ou líder da oposição. Esse líder tinha ao seu lado o "*whip*"* — o mais importante político profissional

* Membro da bancada de um partido que tem por incumbência disciplinar seus colegas e levá-los a comparecer aos debates impor-

da organização partidária. A distribuição dos cargos ficava nas mãos do "*whip*", e, assim, o caçador de empregos tinha de procurá-lo, e ele estabelecia um acordo com os deputados dos burgos eleitorais individuais. Uma camada de políticos profissionais começou a desenvolver-se gradualmente nos burgos. A princípio, os agentes recrutados localmente não eram remunerados: ocupavam aproximadamente a mesma posição de nosso *Vertrauensmänner*.⁵ Mas, juntamente com eles, desenvolveu-se nos burgos um tipo empresarial capitalista. Era o "agente eleitoral", cuja existência era inevitável sob a moderna legislação inglesa, que garantia eleições imparciais.

Essa legislação visava a controlar os custos da campanha eleitoral e conter o poder do dinheiro, tornando obrigatório ao candidato declarar os custos de sua campanha. Pois na Inglaterra o candidato, além de gastar a voz — muito mais do que ocorria anteriormente entre nós [na Alemanha] — gostava também de gastar dinheiro. O agente eleitoral fazia o candidato pagar uma soma geral, que habitualmente significa muito para o agente. Na distribuição de poder no Parlamento e no interior, entre o "líder" e os notáveis do Partido, o líder, na Inglaterra, costumava ter uma posição de muito destaque, baseada na possibilidade de uma estratégia política em grande estilo e, portanto, constante. Não obstante, a influência do grupo parlamentar e dos notáveis do partido ainda era considerável.

Era mais ou menos a organização do partido antigo. Era um pouco uma questão dos notáveis e um pouco uma organização empresarial com empregados assalariados. A partir de 1868, porém, desenvolveu-se o sistema de "*caucus*",* primeiro para as eleições locais de Birmingham e em seguida por todo o país. Um pároco inconformista, e com ele Joseph Chamberlain, criou o sistema. Isso ocorreu quando da democratização do direito de voto. A fim de conquistar as massas, tornou-se necessário organizar um tremendo aparato de associações aparentemente demo-

tantes, especialmente às votações. Também promove a convocação dos suplentes para os membros que não possam comparecer à votação e mantém o líder informado das opiniões e intenções dos membros da agremiação. (N. do T.)

* Na Inglaterra, um sistema de organização partidária em comitês. Nos Estados Unidos, a expressão significa hoje, em geral, uma reunião secreta ou fechada de líderes do partido ou de congressistas para tomar deliberações sobre a linha partidária, indicar ocupantes de cargos, eleger os líderes nas duas Casas do Congresso etc. (N. do T.)

cráticas. Foi necessário formar uma associação eleitoral em cada distrito urbano para ajudar a manter a organização incessantemente em movimento e burocratizar tudo rigidamente. Por isso, os funcionários contratados e remunerados das comissões eleitorais locais aumentaram numericamente e, no todo, talvez 10% dos eleitores se organizaram nesses comitês locais. Os administradores eleitos do partido tinham o direito de escolher um assistente e eram os portadores formais da política do partido. A força propulsora era o círculo local, composto principalmente dos que se interessavam pela política municipal — da qual surgem sempre as melhores oportunidades materiais. Esses círculos locais foram também os primeiros a recorrer ao mundo das finanças. Essa máquina recém-surgida, que já não era comandada pelos membros do Parlamento, teve de lutar, sem demora, com os anteriores detentores do poder e, acima de tudo, com o “*whip*”. Sendo apoiada pelas pessoas interessadas localmente, a máquina saiu da luta tão vitoriosa que o “*whip*” teve de sujeitar-se e entrar em acordo com ela. O resultado foi a centralização de todo o poder nas mãos de uns poucos e, em última análise, da pessoa que estava na cúpula do partido. Todo esse sistema surgiu no Partido Liberal, ligado à ascensão de Gladstone ao poder. O que levou essa máquina a um triunfo tão rápido sobre os notáveis foi a fascinação da demagogia “grandiosa” de Gladstone, a firme fé que tinham as massas na substância ética de sua política e, acima de tudo, sua fé no caráter ético de sua personalidade. Tornou-se claro, sem demora, que um elemento plebiscitário cesarista na política — o ditador do campo de batalha das eleições — havia surgido. Em 1877 o “*caucus*” tornou-se atuante, pela primeira vez, nas eleições nacionais, e com êxito brilhante, pois o resultado foi a queda de Disraeli no auge de suas grandes realizações. Em 1866 a máquina já estava tão completamente orientada para a personalidade carismática que, quando surgiu a questão da autonomia municipal, toda a máquina, de alto a baixo, não indagou se isso realmente era da competência de Gladstone: simplesmente, a uma palavra sua, seguiu-o, dizendo: Gladstone, certo ou errado, nós o seguimos. E assim a máquina abandonou seu próprio criador, Chamberlain.

Essa máquina exige um pessoal considerável. Na Inglaterra, há cerca de 2.000 pessoas que vivem diretamente da política partidária. Na verdade, os que participam da política ativamente apenas como candidatos a empregos ou pessoas interessadas são muito mais numerosos, especialmente na política municipal. Além

das oportunidades econômicas, o político no sistema do “*caucus*” tem ainda as oportunidades de satisfazer sua vaidade. Ser Juiz de Paz ou Membro do Parlamento está, decerto, em harmonia com a ambição maior (e normal); e as pessoas que são comprovadamente de boa origem, isto é, “cavalheiros”, alcançam o seu objetivo. A meta mais elevada é, decerto, a nobreza, especialmente para os grandes mecenas financeiros. Cerca de 50% das finanças do partido dependem de contribuições de doadores que permanecem anônimos.

E quais foram as conseqüências de todo esse sistema? Hoje em dia, os membros do Parlamento, com a exceção dos poucos membros do Gabinete (e uns insurgentes), normalmente não são nada mais do que homens bem disciplinados e sempre de acordo. Entre nós, no Reichstag, tinha-se pelo menos o costume de responder à correspondência particular de seu escritório, mostrando assim que o deputado estava atuante em favor do país. Tais atitudes não são exigidas na Inglaterra; o membro do Parlamento deve apenas votar, não cometer traição partidária. Deve comparecer quando o “*whip*” o convoca, e fazer o que o Gabinete ou o líder da oposição mandar. A máquina do “*caucus*” no interior é quase totalmente sem princípios quando existe um chefe forte que a tem completamente na mão. Com isso, o ditador plebiscitário na realidade fica acima do Parlamento. Tem, atrás de si, as massas, atraídas por meio da máquina, e os membros do Parlamento são para eles simplesmente os homens do espólio político de seu séquito.

Como ocorre a seleção desses chefes fortes? Primeiro, em termos de que capacidade são escolhidos? Depois das qualidades da vontade — decisivas em todo o mundo — naturalmente a força do discurso demagógico é, acima de tudo, decisiva. Seu caráter modificou-se desde a época em que oradores como Cobden se dirigiam ao intelecto e Gladstone dominava a técnica de “deixar que os fatos sóbrios falem por si mesmos”. No momento presente, com freqüência os meios puramente emocionais são usados — os meios que o Exército da Salvação também explora a fim de comover as massas. Podemos considerar o estado de coisas existente como uma “ditadura baseada na exploração da massa emocionalmente”. Não obstante, o sistema altamente desenvolvido de trabalho de comissões no Parlamento inglês torna possível e compulsivo para todo político que pretende participar da liderança cooperar no trabalho de comissão. Todos os ministros importantes, nas décadas recentes, têm esse

treinamento real e efetivo como um pano-de-fundo. A prática dos relatórios de comissão e da crítica pública dessas deliberações é uma condição para o treinamento, para a seleção real dos líderes e a eliminação dos meros demagogos.

É assim na Inglaterra. O sistema do "*caucus*" ali, porém, tem uma forma fraca, em comparação com a organização partidária americana, que levou o princípio plebiscitário a uma expressão especialmente precoce e especialmente pura.

Segundo a idéia de Washington, a América deveria ser uma comunidade administrada pelos "cavalheiros". Na sua época, na América, o cavalheiro era também um proprietário de terras ou um homem de educação universitária — isso, a princípio. De início, quando os partidos começaram a organizar-se, os membros da Câmara dos Representantes pretendiam ser os líderes, tal como na Inglaterra da época governavam os notáveis. A organização partidária era bastante frouxa e continuou a sê-lo até 1824. Em algumas comunidades, onde ocorreu primeiro o desenvolvimento moderno, a máquina partidária estava em elaboração antes mesmo da década de 1820. Mas quando Andrew Jackson foi eleito Presidente pela primeira vez — a eleição do candidato dos agricultores do Oeste — as velhas tradições foram derrubadas. A liderança partidária formal pelos principais membros do Congresso chegou ao fim pouco depois de 1840, quando os grandes parlamentares, Calhoun e Webster, retiraram-se da vida política porque o Congresso havia perdido quase todo o seu poder em favor da máquina partidária no interior. O fato de ter a "máquina" plebiscitária se desenvolvido tão cedo na América deve-se ao fato de que ali, e ali somente, o Executivo — e isso era o que realmente importava — o chefe da distribuição de cargos, era um Presidente eleito por plebiscito. Em virtude da "separação de poderes", ele era quase independente do Parlamento, no exercício do seu cargo. Assim, como o preço da vitória, as prebendas pretendidas eram distribuídas precisamente na eleição presidencial. Através de Andrew Jackson, o "sistema de despojos" transformou-se sistematicamente em princípio e estabeleceram-se conclusões.

O que significa esse sistema de despojos, a entrega de cargos federais aos partidários do candidato vitorioso, para as formações partidárias de hoje? Significa que partidos sem princípios opõem-se mutuamente; são apenas organizações de caçadores de empregos, elaborando suas plataformas que variam segundo as possibilidades de conseguir votos, modificando suas cores num grau

que, apesar de todas as analogias, não se encontra em nenhuma outra parte. Os partidos são simplesmente e absolutamente condicionados à campanha eleitoral que é mais importante para a distribuição de cargos: a luta pela presidência é pelo Governo dos vários estados. Plataformas e candidatos são escolhidos nas convenções nacionais dos partidos sem a interferência dos congressistas. Daí surgirem eles das convenções partidárias, cujos delegados são formalmente, e muito democraticamente, eleitos. Tais delegados são determinados pelas assembleias de outros delegados que, por sua vez, devem seus mandatos às eleições "primárias", ou seja, à reunião dos eleitores diretos do partido. Nas eleições primárias os delegados já são eleitos em nome do candidato à liderança nacional. Dentro dos partidos, ocorrem as lutas mais acerbadas em torno da "indicação". Afinal de contas, 300.000 a 400.000 nomeações oficiais estão nas mãos do Presidente, nomeações que são executadas por ele com a aprovação dos senadores dos diferentes estados. Daí serem os senadores políticos poderosos. Em comparação, porém, a Câmara dos Representantes é, politicamente, bastante impotente, porque a distribuição de cargos está afastada dela e porque os membros do Gabinete, simples assistentes do Presidente, podem exercer o cargo à parte a confiança ou falta de confiança do povo. O Presidente, que é legitimado pelo povo, enfrenta a todos, inclusive o Congresso; é esse o resultado da "separação de poderes".

Na América, o sistema de despojos, apoiado desse modo, foi tecnicamente possível porque a cultura americana, com a sua juventude, pôde tolerar o controle puramente diletante. Com 300.000 ou 400.000 desses homens de partido sem outra qualificação a seu crédito além do fato de terem prestado bons serviços ao seu partido, esse estado de coisas não poderia existir, é claro, sem males enormes. Uma corrupção e um desperdício que não encontram paralelo só poderiam ser tolerados por um país com oportunidades econômicas ainda limitadas.

Ora, o chefe político é a figura que surge no quadro desse sistema de máquina partidária plebiscitária. Quem é ele? É o empresário capitalista político que, por conta própria e correndo seu risco, fornece votos. Pode ter estabelecido suas primeiras relações como advogado ou dono de bar, ou como proprietário de estabelecimentos semelhantes, ou talvez como credor. Lança, partindo daí, seus fios até poder "controlar" um certo número de votos. Quando chega a esse ponto, estabelece contato com os chefes vizinhos e, com zelo, habilidade e acima de tudo dis-

crição, atrai a atenção dos que já avançaram mais na carreira, e com isso consegue subir. O chefe é indispensável à organização do partido, e esta fica centralizada em suas mãos. Proporciona, substancialmente, os meios financeiros. Como os consegue? Bem, em parte pelas contribuições dos membros e especialmente tributando os salários dos funcionários nomeados através dele e de seu partido. Além disso há o suborno e as gorjetas. Quem deseja violar com impunidade uma das muitas leis necessita da conivência do chefe político e tem de pagar por ela; ou, então, terá problemas. Mas isso apenas não é suficiente para acumular o capital necessário às empresas políticas. O chefe é indispensável como recipiendário direto do dinheiro dos grandes magnatas financeiros, que não entregariam seu dinheiro, com finalidades eleitorais, a um funcionário assalariado de um partido, ou a ninguém mais que tivesse de dar explicação pública de seus negócios. O chefe, com sua discrição judiciosa em assuntos financeiros, é o homem natural para os círculos capitalistas que financiam eleições. O chefe político típico é um homem absolutamente sóbrio. Não busca honras sociais; o "profissional" é desprezado na "sociedade respeitável". Busca apenas o poder, o poder como fonte de dinheiro, mas também o poder pelo poder. Em contraste com o líder inglês, o chefe político americano trabalha no escuro. Não é ouvido discursando em público: sugere aos oradores o que eles devem dizer, de modo cômodo. Ele, porém, conserva-se calado. Em geral não aceita postos, exceto o de senador. Pois como os senadores, em virtude da Constituição, participam da distribuição de cargos, os principais chefes freqüentemente tomam assento nessa Casa. A distribuição de cargos é realizada, em primeiro lugar, de acordo com os serviços prestados ao partido. Mas também ocorre com freqüência o leilão de cargos através de ofertas de dinheiro, e há certas taxas para cargos individuais. Existe, portanto, um sistema de venda de cargos que, afinal de contas, também era conhecido nas monarquias, inclusive no Estado religioso, dos séculos XVII e XVIII.

O chefe não tem "princípios" políticos firmes; sua atitude é totalmente carente de princípios, e ele pergunta apenas: O que conseguirá votos? É, com freqüência, homem de pouca ilustração. Mas em geral tem uma vida privada inofensiva e correta. Em sua moral política, porém, ajusta-se naturalmente aos padrões éticos médios de conduta política, como muitos de nós fizemos também durante o período de acumulação, no setor da ética econômica.⁰ Não o preocupa o fato de ser socialmente

desprezado como político "profissional". O fato de não alcançar, pessoalmente, altos postos federais, nem desejá-los, tem a vantagem freqüente de possibilitar a apresentação de candidatos notáveis de fora do partido quando o chefe político acredita que terão atração para as urnas. Daí não concorrerem repetidamente as mesmas velhas notabilidades do partido como no caso da Alemanha. Assim, a estrutura desses partidos sem princípios, com os seus detentores do poder socialmente desprezados, ajudou homens capazes a alcançar a presidência — homens que, conosco, jamais teriam chegado à cúpula. Na verdade, o chefe político tem certa resistência contra o elemento de fora que possa prejudicar as suas fontes de dinheiro e de poder. Não obstante, na luta competitiva para conseguir a preferência dos eleitores, os chefes políticos freqüentemente tiveram de condescender e aceitar candidatos conhecidos como adversários da corrupção.

Assim, existe uma forte máquina partidária capitalista, organizada de forma rigorosa e total, de alto a baixo, e apoiada por clubes de extraordinária estabilidade. Esses clubes, como Tammany Hall, são como ordens cavaleirescas. Buscam vantagens exclusivamente através do controle político, especialmente do Governo municipal, que é o objetivo mais importante na divisão do espólio. Essa estrutura de vida partidária foi possibilitada pelo alto grau de democracia nos Estados Unidos — um "Novo País". Essa ligação, por sua vez, é o motivo pelo qual o sistema está morrendo gradualmente. A América já não pode ser governada apenas por diletantes. Há menos de 15 anos, quando se perguntou aos trabalhadores americanos por que se deixavam governar pelos políticos que confessavam desprezar, a resposta foi: "Preferimos ter nos cargos pessoas nas quais podemos cuspir do que uma casta de funcionários que cuspirá em nós, como ocorre com vocês". Era o velho ponto de vista da "democracia" americana. Mesmo então, os socialistas tinham idéias totalmente diferentes, e agora a situação já não é tolerável. A administração diletante não basta e a Reforma do Serviço Público estabelece um número sempre crescente de cargos vitalícios com pensões. A reforma se desenvolve de tal modo que os funcionários de preparo universitário, tão incorruptíveis e capazes quanto os nossos funcionários, ocupam os cargos. Agora mesmo cerca de 100.000 cargos deixaram de ser objeto de distribuição depois das eleições. Ao invés disso, esses cargos permitem aos seus ocupantes gozar de pensões, e baseiam-se em exigências qualitativas. O sistema de despojos passará assim gradualmente ao se-

gundo plano e a natureza da liderança partidária provavelmente será também transformada — mas ainda não sabemos em que sentido.

Na Alemanha, até agora, as condições decisivas da administração política foram, em essência, as seguintes:

Primeiro, os parlamentos foram impotentes. Em consequência, nenhum homem com as qualidades do líder ingressou no Parlamento de forma permanente. Quem quisesse entrar no Parlamento, que poderia realizar ali? Quando se vagava um cargo de Chancelaria, podia-se dizer ao chefe administrativo: “Tenho um homem muito capaz em meu distrito eleitoral que seria capaz de ocupar o cargo; nomeie-o”. E ele teria aceito com prazer. Mas isso era tudo o que um membro do Parlamento alemão poderia fazer para satisfazer seus instintos de poder — se os tivesse.

A isso devemos acrescentar a tremenda importância do funcionalismo especializado e formado na Alemanha. Esse fator determinou a impotência do Parlamento. Nosso funcionalismo não tinha rival no mundo. Essa importância era acompanhada do fato de que os funcionários pretendiam não só cargos, mas também postos no Gabinete. Na Assembléia Legislativa da Baviera, quando a adoção do Governo parlamentar foi debatida no ano passado, afirmou-se que, se os membros da assembléia tivessem de ser colocados nos postos de Gabinete, as pessoas de talento já não buscariam a carreira oficial. Além disso, a administração do serviço público escapava sistematicamente a esse controle, tal como se vê pelas discussões das comissões inglesas. A administração tornava assim impossível aos parlamentos — com umas poucas exceções — treinar chefes administrativos realmente úteis entre suas próprias fileiras.

Um terceiro fator é o de que na Alemanha, em contraste com a América, tivemos partidos, com opiniões públicas baseadas em princípios, que sustentaram que seus membros, pelo menos de maneira subjetiva, representavam genuinamente *Weltanschauungen*. Ora, os dois mais importantes desses partidos, o Partido Católico do Centro e o Partido Social-Democrata foram, desde sua criação, minoritários, e intencionalmente minoritários. Os principais círculos do Partido do Centro no Reich jamais ocultaram sua oposição à democracia parlamentar, pelo medo de permanecer na minoria e, com isso, enfrentar grandes dificuldades em colocar os seus candidatos a empregados, como vinham fazendo através da pressão sobre o Governo. O Partido Social-

-Democrata era uma entidade minoritária baseada em princípios e opunha-se à adoção do Governo parlamentar porque não desejava manchar-se participando na ordem política burguesa existente. O fato de que ambos os partidos se dissociavam do sistema parlamentar tornou impossível o Governo com esse sistema.

Considerando tudo isso, que aconteceu então aos políticos profissionais na Alemanha? Não tiveram poder, responsabilidade e só puderam desempenhar um papel subordinado, como notáveis. Em consequência, foram reanimados pelo instinto associativo profissional, típico em toda parte. Era impossível para um homem que não pertencesse ao seu grupo ascender nos círculos dos notáveis que faziam de suas pequenas posições a sua própria vida. Poderíamos mencionar muitos nomes em cada partido, o Social-Democrata inclusive, que encerram tragédias de carreiras políticas porque as pessoas que tinham qualidades de liderança, e precisamente devido a essas qualidades, não foram toleradas pelos notáveis. Todos os nossos partidos seguiram essa evolução e se tornaram associações profissionais dos notáveis. Bebel, por exemplo, ainda era um líder pelo temperamento e pureza de caráter, por mais modesto que fosse seu intelecto. O fato de ter sido um mártir, de jamais ter traído a confiança das massas, resultou na conquista absoluta dessas massas. Não havia poder no partido que o desafiasse seriamente. Tal liderança chegou ao fim, depois de sua morte, e teve início o domínio dos funcionários. Os funcionários de sindicatos, secretários de partidos e jornalistas chegaram ao cimo. Os instintos do funcionalismo dominaram o partido — um funcionalismo altamente respeitável, de rara respeitabilidade, podemos dizer, em comparação com as condições em outros países, especialmente os funcionários sindicais, freqüentemente corruptos, da América. Mas os resultados do controle pelo funcionalismo, que discutimos acima, também começaram no partido.

Desde a década de 1880 os partidos burgueses transformaram-se totalmente em associações profissionais, ou corporações, de notáveis. Na verdade, ocasionalmente os partidos tiveram de recorrer a personalidades de fora das fileiras partidárias, com objetivos publicitários, para que pudessem dizer: “Temos estes e estes nomes”. Na medida do possível, evitaram deixar que esses nomes disputassem eleição; somente quando inevitável, e a pessoa insistia, podia candidatar-se. O mesmo espírito predominou no Parlamento. Nossos partidos parlamentares eram e são corporações. Todo discurso pronunciado no plenário do

Reichstag é censurado pelo partido, antes de ser feito. Isso é evidente na sua monotonia sem par. Somente pode falar aquele a quem é dada a palavra. Dificilmente poderemos pensar num contraste mais forte com a Inglaterra, e também — por motivos opostos — com a França.

Ora, em consequência do colapso enorme, habitualmente chamado Revolução, talvez esteja em marcha uma transformação. Talvez — mas não é certo. No início, começaram a surgir novos tipos de aparato partidário. Primeiro, houve os aparatos amarorísticos. Estão representados, com mais freqüência, pelos alunos das várias universidades, que dizem a um homem ao qual atribuem qualidades de liderança: queremos fazer o trabalho necessário para você. Segundo, há os aparatos dos empresários. Um homem ao qual são atribuídas qualidades de liderança é abordado por pessoas dispostas a fazer-lhe a propaganda, a uma taxa fixa para cada voto recebido. Se me perguntassem, honestamente, qual desses dois aparatos me parece mais digno de fé, do ponto de vista puramente técnico, creio que preferiria o segundo. Ambos, porém, foram bolhas de sabão que cresceram depressa e desapareceram também rapidamente. Os aparatos existentes transformaram-se, mas continuaram a funcionar. Os fenômenos são apenas sintomas do fato de que novos aparatos surgiriam, se houvesse líderes. Mas até mesmo a peculiaridade técnica da representação proporcional impedia essa ascendência. Apenas uns poucos ditadores das multidões de rua surgiram para desaparecer novamente. E somente o séquito de uma ditadura de massa é organizado de forma rigorosamente disciplinada: daí o poder dessas minorias instáveis.

Vamos supor que tudo isso se modificasse; então, depois do que dissemos acima, compreende-se claramente que a liderança plebiscitária dos partidos encerra a “falta de alma” dos séquitos, sua proletarianização intelectual, poderíamos dizer. A fim de ser um aparato útil, uma máquina no sentido americano — imperturbada até mesmo pela vaidade dos notáveis ou as pretensões a opiniões independentes — o séquito de um desses líderes deve obedecer-lhe cegamente. A eleição de Lincoln só foi possível por esse caráter da organização partidária, e com Gladstone, como dissemos, ocorreu o mesmo no “caucus”. É, simplesmente, o preço pago da direção pelos líderes. Só há, porém, a escolha entre a democracia com liderança, com uma “máquina”, e a democracia sem líder, ou seja, o domínio dos políticos profissionais sem vocação, sem as qualidades carismáticas íntimas que

fazem o líder, e isso significa aquilo que os insurgentes de um partido habitualmente chamam de “domínio de grupo”. No momento, na Alemanha, temos apenas a segunda forma. No futuro, a permanência dessa situação, pelo menos no Reich, é facilitada pelo fato de que o *Bundesrat*⁷ ascenderá novamente e necessariamente limitará o poder do Reichstag e com isso sua importância como selecionador de líderes. Além disso, em sua forma presente, a representação proporcional é um fenômeno típico da democracia sem líder. Isso ocorre não só porque facilita os conchavos dos notáveis para a organização de chapas, mas também porque no futuro dará aos grupos de interesse organizados a possibilidade de obrigar os partidos a incluir seus funcionários na lista de candidatos, criando assim um Parlamento apolítico no qual a liderança autêntica não tem lugar. O Presidente do Reich só poderia transformar-se numa válvula de segurança da exigência da liderança se fosse eleito de forma plebiscitária e não pelo Parlamento. A liderança à base do trabalho realizado poderia criar-se, e a seleção se faria, especialmente se, nas grandes municipalidades, o prefeito plebiscitário surgisse em cena, com o direito de organizar independentemente o seu quadro de auxiliares. Isso ocorre no caso dos Estados Unidos, sempre que alguém deseja atacar seriamente a corrupção. É necessária uma organização partidária especial para essas eleições. Mas a hostilidade pequeno-burguesa de todos os partidos aos líderes, inclusive certamente o Partido Social-Democrata, deixa a formação futura dos partidos, e todas essas possibilidades, ainda na obscuridade total.

Portanto, não podemos ver ainda que forma tomará o controle da política como “vocação”. Muito menos podemos ver em que caminhos se abrem oportunidades para que os talentos políticos possam ser levados a tarefas políticas satisfatórias. Quem foi, pelas suas circunstâncias materiais, obrigado a viver “da” política, quase sempre terá de examinar as posições alternativas de jornalista ou funcionário do partido, como caminhos diretos típicos. Ou poderá examinar a posição de representante de grupos de interesse — como um sindicato, uma câmara de comércio, uma associação rural⁸ ou uma associação profissional,⁹ uma junta de trabalho, uma associação de empregadores, etc., ou ainda um cargo municipal adequado. Nada mais se pode dizer sobre esse aspecto externo: em comum com o jornalista, o funcionário de partido suporta a odiosa condição de *déclassé*. “Escritor assalariado”, ou “orador assalariado”, sempre lhe soará

infelizmente nos ouvidos, mesmo quando tais palavras não forem ditas. Quem for intimamente indefeso e incapaz de encontrar a devida resposta a si mesmo, fará melhor afastando-se dessa carreira. De qualquer modo, além das graves tentações, é um caminho que pode levar, constantemente, a decepções. Que satisfações íntimas pode, então, oferecer essa carreira e que condições pessoais são pressupostas para quem nela ingressa?

Em primeiro lugar, a carreira da política proporciona uma sensação de poder. Saber que influencia homens, que participa no poder sobre eles, e, acima de tudo, o sentimento de que tem na mão uma fibra nervosa de acontecimentos historicamente importantes, pode elevar o político profissional acima da rotina cotidiana, mesmo quando ele ocupa posições formalmente modestas. Mas a questão do momento para ele é: através de que qualidades posso esperar fazer justiça a essa força (por mais limitada que seja, no caso individual)? Como pode ele esperar fazer justiça à responsabilidade que o poder lhe impõe? Com isso, ingressamos no setor das indagações éticas, pois aí se situa o problema: que tipo de homem se deve ser para que se possa colocar a mão no leme da história?

Podemos dizer que três qualidades destacadas são decisivas para o político: paixão, senso de responsabilidade e senso de proporções.

Isto significa paixão no sentido de uma *objetividade*, de dedicação apaixonada a uma "causa", ao deus ou demônio que é o senhor. Não é a paixão no sentido daquela emoção íntima que meu amigo Georg Simmel costumava designar como "excitação estéril", e que era peculiar a um certo tipo de intelectual russo (mas não todos, de modo algum!). É uma excitação que tem um papel tão importante entre nossos intelectuais nesse carnaval que enfeitamos com o nome orgulhoso de "revolução". É um "romantismo dos que são intelectualmente interessantes", que termina num vazio destituído de qualquer senso de responsabilidade objetiva.

Na verdade, a simples paixão, por mais autêntica que seja, não basta. Ela não faz o político, a menos que a paixão como dedicação a uma "causa" também torne a responsabilidade para com tal causa a estrela-guia da ação. Quanto a isso, é necessário um senso de proporção. É a qualidade psicológica decisiva do político: sua capacidade de deixar que as realidades atuem sobre ele com uma concentração e uma calma íntimas. Daí sua *distância* em relação às coisas e homens. "Falta de distân-

cia", em si, é um dos pecados mortais do político. É uma daquelas qualidades que condenam a progênie de nossos intelectuais à incapacidade política. O problema é, simplesmente, como fundir a paixão cálida e o frio senso de proporção numa mesma alma? A política é feita com a cabeça, e não com outras partes do corpo ou da alma. E, não obstante, a dedicação à política, se não for um jogo intelectual frívolo, mas uma conduta genuinamente humana, pode nascer e crescer apenas da paixão. Mas aquele firme controle da alma, que distingue o político apaixonado e o diferencia do simples dilettante político "estérilmente excitado", só é possível pelo hábito ao desapêgo em todo o sentido da palavra. A "força" da personalidade "política" significa, em primeiro lugar, a posse das qualidades de paixão, responsabilidade e proporção.

Portanto, a todo dia e a toda hora, o político tem de superar, interiormente, um inimigo bastante comum e demasiado humano: a vaidade vulgar, o inimigo mortal da dedicação objetiva a uma causa e de qualquer distância — no caso, da distância para com o próprio eu.

A vaidade é uma qualidade muito generalizada e talvez ninguém esteja completamente livre dela. Nos círculos acadêmicos e eruditos, a vaidade é uma espécie de moléstia ocupacional, mas precisamente com o intelectual, ela — por mais desagradável que possa ser a sua manifestação — é relativamente inócua, no sentido de que, geralmente, não perturba o empreendimento científico. O caso é totalmente diferente com o político. Ele trabalha com o desejo de poder como um meio inevitável. Portanto, o "instinto do poder", como se diz habitualmente, pertence na verdade às suas qualidades normais. O pecado contra esse espírito altaneiro de sua vocação, porém, começa quando esse desejo de poder deixar de ser *objetivo* para tornar-se uma auto-embriaguez puramente pessoal, ao invés de colocar-se exclusivamente a serviço "da causa". Em última análise, há apenas dois tipos de pecado mortal no campo da política: a falta de objetividade e — com frequência idêntica a ela, mas nem sempre — a irresponsabilidade. Vaidade, a necessidade de destacar-se pessoalmente no primeiro plano da forma mais clara possível, tenta fortemente o político a cometer um desses pecados, ou ambos. Isso ainda é mais exato no caso em que o demagogo é obrigado a contar com o "efeito". Portanto, ele corre frequentemente o risco de tornar-se um ator bem como o de ver com leviandade a responsabilidade das conseqüências de seus

atos, passando a interessar-se apenas pela “impressão” que causa. A falta de objetividade tenta-o a lutar pela aparência atraente do poder, e não pelo poder real. Sua irresponsabilidade, porém, sugere que ele gosta do poder simplesmente pelo poder sem uma finalidade substantiva. Embora — ou antes, justamente porque — o poder é o meio inevitável, e a luta pelo poder é uma das forças motrizes de toda a política, não há deformação mais prejudicial da força política do que a ostentação do poder tão ao gosto dos *parvenus*, e a inútil complacência no sentimento do poder, e em geral qualquer culto do poder em si. O “político do poder” pode conseguir efeitos fortes, mas na realidade seu trabalho não leva a parte alguma e não tem sentido. (Entre nós, também, um culto promovido com ardor procura glorificá-lo.) Nisso, os críticos da “política do poder” estão absolutamente certos. Do súbito colapso interno dos representantes típicos dessa mentalidade, podemos ver a fraqueza e impotência íntimas que se escondem atrás desse gesto jactancioso, mas totalmente vazio. É um produto de uma atitude superficialmente *blasé* para com o significado da conduta humana; e não tem qualquer relação com o conhecimento da tragédia a que qualquer ação, e especialmente a ação política, está intimamente ligada.

O resultado final da ação política mantém com frequência, e às vezes regularmente, uma relação totalmente inadequada e por vezes até mesmo paradoxal com o seu sentido original. Isso é fundamental para toda história, ponto que não procuraremos provar detalhadamente, aqui. Mas devido a esse fato, para que a ação tenha força íntima, o serviço da causa não deve estar ausente dela. Exatamente que causa, a serviço da qual o político luta pelo poder e usa o poder, parece uma questão de fé. O político pode servir a finalidades nacionais, humanitárias, éticas, sociais, culturais, mundanas ou religiosas. O político pode ser mantido por uma forte crença no “progresso” — qualquer que seja o seu sentido — ou pode rejeitar friamente esse tipo de crença. Pode pretender estar a serviço de uma “idéia” ou, rejeitando isso em princípio, pode desejar servir a finalidades externas da vida cotidiana. Alguma forma de fé, porém, deve sempre existir. Se assim não for, é absolutamente certo que a maldição da indignidade da criatura superará até os êxitos políticos externamente mais fortes.

Com a afirmação acima, já estamos empenhados na discussão do último problema que nos interessa, aqui: o *ethos* da

política como “causa”. Que vocação pode a política realizar, independentemente de suas metas, dentro da economia ética total da conduta humana — qual é por assim dizer o ponto ético onde a política se sente à vontade? Nesse aspecto, na realidade, o choque final de *Weltanschauungen*, opiniões mundiais entre as quais, por fim, é necessário escolher. Vamos enfrentar resolutamente esse problema, que recentemente voltou a surgir, e na minha opinião de forma muito errada.

Mas primeiro vamos libertar-nos de uma falsificação muito trivial: ou seja a de que a ética pode surgir primeiro num papel moralmente muito comprometido. Vamos examinar exemplos. Raramente constataremos que um homem cujo amor passa de uma mulher para outra não sinta necessidade de legitimar isso para si mesmo, dizendo: ela não era digna do meu amor, ou ela me decepcionou, ou qualquer outra “razão” semelhante que exista. É uma atitude que, com uma profunda falta de cavalheirismo, acrescenta uma suposta “legitimidade” ao simples fato de que ele já não a ama e ela tem de suportar isso. Em virtude dessa “legitimação”, o homem pretende para si um direito e, além de causar-lhe uma infelicidade, coloca-a em erro. O competidor amoroso bem sucedido procede exatamente da mesma forma: ou seja, o adversário deve ser menos digno, pois de outro modo não teria perdido. Não é diferente, decerto, se depois de uma guerra vitoriosa o vencedor, numa atitude farisaica, afirma: “Venci porque estava com a razão”. Ou se alguém, sob o impacto terrível da guerra, sofre um colapso psicológico, sente a necessidade de legitimar seu desgaste perante si mesmo, dizendo: “Eu não podia tolerá-la porque tinha de combater por uma causa moralmente má”. E o mesmo ocorre com os derrotados na guerra. Ao invés de procurarem, como uma mulher velha, o “culpado” depois da guerra — numa situação na qual a estrutura da sociedade provocou a guerra — as pessoas de atitude madura e controlada diriam ao inimigo: “Perdemos a guerra. Vocês a ganharam. Tudo acabou, agora. Vamos discutir que conclusões devem ser fixadas, segundo os interesses *objetivos* que entram em jogo e o que é mais importante tendo em vista a responsabilidade para com o *futuro* que acima de tudo onera o vencedor”. Qualquer outra coisa é indigna e será como um *boomerang*. Uma nação perdoa se seus interesses tiverem sido prejudicados, mas nenhuma nação perdoa se sua honra tiver sido ofendida, especialmente por uma hipocrisia fanática. Cada documento novo que é divulgado, depois de décadas,

revive as lamentações indignas, o ódio e o desprezo, ao invés de permitir que a guerra seja enterrada no seu término, pelo menos moralmente. Isso só é possível através da objetividade e cavalheirismo, e acima de tudo somente através da dignidade. Mas jamais é possível através de uma "ética" que na verdade significa uma falta de dignidade de ambos os lados. Ao invés de se preocupar com o interesse do político, ou seja, com o futuro e a responsabilidade para com ele, essa ética se volta para questões politicamente estéreis de culpas passadas, que não podem ser solucionadas politicamente. Agir dessa forma é politicamente culposos, se tal culpa existe. E ignora a falsificação inevitável da totalidade do problema, através de interesses muito materiais: ou seja, o interesse do vencedor no maior lucro moral e material possível; as esperanças do derrotado de negociar vantagens através de confissões de culpa. Se há alguma coisa "vulgar", então, isso é vulgar, e é o resultado desse modo de explorar a "ética" como meio de "estar com a razão".

E, então, que relações têm realmente a ética e a política? Não haverá qualquer ligação entre as duas, como já se afirmou ocasionalmente? Ou será verdade o oposto: que a ética da conduta política é idêntica com a de qualquer outra conduta? Ocasionalmente, acreditou-se existir uma escolha exclusiva entre as duas proposições: uma delas deve ser a correta. Mas será verdade que qualquer ética do mundo poderia estabelecer mandamentos de conteúdo ideal para as relações eróticas, comerciais, familiares e oficiais; para as relações com nossa mulher, com o verdureiro, o filho, o réu? Será realmente tão pouco importante para as exigências éticas à política que esta opera com meios muito especiais, ou seja, o poder apoiado pela *violência*? Não vemos que os ideólogos bolchevistas e espartacistas provocam exatamente os mesmos resultados de qualquer ditador militarista, exatamente porque usam esse meio político? Em que, a não ser nas pessoas dos detentores do poder e seu diletantismo, difere o domínio dos conselhos de trabalhadores e soldados e o domínio de qualquer detentor do poder no velho regime? De que modo difere a polêmica da maioria dos representantes da ética presumidamente nova da ética dos adversários que criticavam, ou da ética de qualquer outro demagogo? Em sua nobre intenção, poder-se-á dizer. Bem! Mas é dos meios que falamos aqui, e os adversários, com sinceridade completa e subjetiva, pretendem, da mesma forma, que suas intenções últimas são de caráter ele-

vado. "Quem com ferro fere com ferro será ferido", e a luta é a luta em toda parte. Daí a ética do Sermão da Montanha.

No Sermão da Montanha vemos a ética absoluta do evangelho, que é uma questão mais séria do que o acreditam as pessoas que gostam de citar hoje tais mandamentos. Esta ética não é brincadeira. O mesmo que se disse da causalidade na ciência se aplica a ela: não é um carro que podemos parar à vontade; é tudo ou nada. É precisamente esse o significado do evangelho, para que dele não resultem trivialidades. Daí, por exemplo, ter sido dito do jovem rico: "Ele se foi em meio ao sofrimento, pois tinha muitas posses". O mandamento do evangelista, porém, é incondicional e sem ambigüidades: dá o que tens — absolutamente tudo. O político dirá que essa imposição é socialmente sem sentido, enquanto não for realidade em toda parte. Assim, o político defende a tributação, a tributação confiscatória, o confisco puro e simples — numa palavra, a coação e a regulamentação para todos. O mandamento ético, porém, não se preocupa com isso, e essa despreocupação é a sua essência. Ou tomemos o exemplo "volta a outra face": esse mandamento é incondicional e não duvida da fonte da autoridade que tem a outra pessoa para golpear. Exceto para um santo, é uma ética de indignidade. Eis aí: devemos ser santos em tudo; pelo menos na intenção, devemos viver como Jesus, os apóstolos, São Francisco e outros semelhantes. *Então* essa ética terá sentido e expressará um tipo de dignidade; de outra forma, tal não acontece. Já se disse, de acordo com a ética acósmica do amor, "Não resistiu ao mal pela força"; para o político, a proposição inversa é que tem valor: "o mal *deve* ser resistido pela força", ou seremos responsáveis pela sua vitória. Quem desejar seguir a ética do evangelho deve abster-se de golpes, pois eles significam a compulsão; pode ingressar nos sindicatos da companhia. Acima de tudo, não deve falar de "revolução". Afinal de contas, a ética do evangelho não deseja ensinar que a guerra civil é a única legítima. O pacifista que segue o evangelho se recusará a pegar em armas ou as lançará por terra. Na Alemanha, era esse o dever ético recomendado para acabar com a guerra e, portanto, com todas as guerras. O político dirá que a única forma segura de desacreditar a guerra para todo o futuro previsível seria uma paz do *status quo*. As nações teriam indagado, então, "para que esta guerra?" E a guerra teria sido argumentada *ad absurdum*, o que é hoje impossível. Para os vencedores, pelo menos para parte deles, a guerra terá sido politicamente lucrativa. E a responsa-

bilidade disso cabe ao comportamento que nos impossibilitou qualquer resistência. E em consequência da ética do absolutismo, quando o período de exaustão tiver passado, *a paz estará descreditada, não a guerra.*

Vejamos, finalmente, o dever da fidelidade. Para a ética absoluta, trata-se de um valor incondicional. Daí se ter chegado à decisão de publicar todos os documentos, especialmente os que colocavam a culpa em nosso próprio país. À base dessas publicações unilaterais, seguiram-se as confissões de culpa — e foram unilaterais, incondicionais e sem preocupação com as consequências. O político verá que em consequência a verdade não foi esclarecida, e sim certamente obscurecida pelo exagero e pelo despertar das paixões; somente uma investigação metódica completa pelos não-participantes poderia ser proveitosa; qualquer outra medida pode ter consequências, para uma nação, impossíveis de remediar durante décadas. Mas a ética absoluta simplesmente não *pergunta* quais as “consequências”. Esse ponto é decisivo.

Devemos ser claros quanto ao fato de que toda conduta eticamente orientada pode ser guiada por uma de duas máximas fundamentalmente e irreconciliavelmente diferentes: a conduta pode ser orientada para uma “ética das últimas finalidades”, ou para uma “ética da responsabilidade”. Isto não é dizer que uma ética das últimas finalidades seja idêntica à irresponsabilidade, ou que a ética de responsabilidade seja idêntica ao oportunismo sem princípios. Naturalmente ninguém afirma isso. Há, porém, um contraste abismal entre a conduta que segue a máxima de uma ética dos objetivos finais — isto é, em termos religiosos, “o cristão faz o bem e deixa os resultados ao Senhor” — e a conduta que segue a máxima de uma responsabilidade ética, quando então se tem de prestar conta dos resultados previsíveis dos atos cometidos.

Pode-se demonstrar a um sindicalista convicto, partidário da ética dos objetivos finais, que seus atos resultarão num aumento das oportunidades de reação, na maior opressão de sua classe e na obstrução de sua ascensão — sem causar nele a menor impressão. Se uma ação de boa intenção leva a maus resultados, então, aos olhos do agente, não ele, mas o mundo, ou a estupidez dos outros homens, ou a vontade de Deus que assim os fez, é responsável pelo mal. Mas um homem que acredita numa ética da responsabilidade leva em conta precisamente as deficiências médias das pessoas; como Fichte disse corretamente, ele não tem nem mesmo

o direito de pressupor sua bondade e perfeição. Não se sente em condições de onerar terceiros com os resultados de suas próprias ações, na medida em que as pôde prever. Dirá: esses resultados são atribuídos à minha ação. Quem acredita numa ética de objetivos finais só se sente responsável por fazer que a chama das intenções puras não seja sufocada: por exemplo, a chama do protesto contra a injustiça da ordem social. Reanimá-la sempre é o propósito de seus atos bastante irracionais, julgados à luz de seu possível êxito. São atos que só podem ter, e só terão, valor exemplar.

Mesmo nesse caso o problema ainda não está esgotado. Nenhuma ética do mundo pode fugir ao fato de que em numerosos casos a consecução de fins “bons” está limitada ao fato de que devemos estar dispostos a pagar o preço de usar meios moralmente dúbios, ou pelo menos perigosos — e enfrentar a possibilidade, ou mesmo a probabilidade, de ramificações daninhas. Nenhuma ética no mundo nos proporciona uma base para concluir quando, e em que proporções, a finalidade eticamente boa “justifica” os meios eticamente perigosos e suas ramificações.

O meio decisivo para a política é a violência. Podemos ver as proporções da tensão entre meios e fins, quando considerados eticamente, pelo seguinte: como geralmente se sabe, mesmo durante a guerra os socialistas revolucionários (facção Zimmerwald) professava um princípio que poderíamos formular contundentemente: “Se enfrentarmos a escolha entre mais alguns anos de guerra e em seguida a revolução, e a paz agora sem revolução, preferimos mais alguns anos de guerra!” E à pergunta: “O que pode trazer essa revolução?”, todo socialista dotado de conhecimentos científicos responderia: não podemos falar de uma transição para uma economia que, em nosso sentido, fosse chamada de socialista; ressurgirá uma economia burguesa, apenas sem os elementos feudais e os vestígios dinásticos. Para esse resultado tão modesto, eles estão dispostos a enfrentar “mais alguns anos de guerra”. Bem poderíamos dizer que mesmo com uma convicção socialista muito robusta rejeitaríamos uma finalidade que exige tais meios. Com o bolchevismo e o espartacismo e, em geral, com qualquer tipo de socialismo revolucionário, é precisamente o mesmo. É, decerto, de um ridículo total denunciar moralmente os políticos do poder, do regime antigo, por mais justa que possa ser a rejeição de seus *objetivos*.

A ética dos fins últimos evidentemente se desfaz na questão da justificação dos meios pelos fins. Na realidade, logicamente ela tem apenas a possibilidade de rejeitar toda a ação que emprega meios moralmente perigosos — em teoria! No mundo da realidade, em geral, encontramos a experiência sempre renovada de que o partidário de uma ética de fins últimos subitamente se transforma num profeta quiliasta. Por exemplo, os que recentemente pregaram o “amor contra a violência” pedem agora o uso da força para o *último* ato de violência, que levaria, então, a um estado de coisas no qual *toda* a violência é eliminada. Da mesma forma, nossos oficiais diziam aos soldados antes de qualquer ofensiva: “Esta será a última: ela nos trará a vitória e com isso a paz”. O proponente de uma ética de fins absolutos não pode resistir sob a irracionalidade ética do mundo. É um “racionalista” cósmico-ético. Os que conhecem Dostoievski lembrarão a cena do “Grande Inquisidor”, onde o problema é exposto de modo pungente. Se fizermos qualquer concessão ao princípio de que os fins justificam os meios, não será possível aproximar uma ética dos fins últimos e uma ética da responsabilidade, ou decretar eticamente que fim deve justificar que meios.

Meu colega, F. W. Förster, por quem tenho pessoalmente elevada estima, pela sua indubitável sinceridade, mas a quem rejeito sem reservas como político, acredita ser possível contornar essa dificuldade com a simples tese: “do bem só vem o bem; mas do mal só vem o mal”. Nesse caso, todo esse complexo de questões não existiria. Mas é espantoso que essa tese surja à luz 2.500 anos depois dos Upanichades. Não só a totalidade do curso da história mundial, mas qualquer exame franco da experiência cotidiana nos leva ao oposto. O desenvolvimento das religiões em todo o mundo é determinado pelo fato de ocorrer o inverso. O velho problema da teodicéia consiste na questão mesma de como pode um poder, considerado como onipotente e bom, ter criado um mundo irracional, de sofrimento imerecido, de injustiças impunes, de estupidez sem esperança. Ou esse poder não é onipotente, nem bom, ou, então, princípios de compensação e recompensa totalmente diversos governam nossa vida — princípios que podemos interpretar metafisicamente, ou mesmo princípios que escapam para sempre à nossa compreensão.

Esse problema — a experiência da irracionalidade no mundo — tem sido a força propulsora de toda evolução religiosa. A doutrina indiana do carma, o dualismo persa, a doutrina do

pecado original, a predestinação e o *deus absconditus*, tudo isso nasceu de nossa experiência. Também os primeiros cristãos sabiam muito bem que o mundo é governado pelos demônios e quem se dedica à política, ou seja, ao poder e força como um meio, faz um contrato com as potências diabólicas, e pela sua ação se sabe que não é certo que o bem só pode vir do bem e o mal só pode vir do mal, mas que com freqüência ocorre o inverso. Quem deixar de perceber isso é, na realidade, um ingênuo em política.

Estamos colocados em várias esferas da vida, cada qual governada por leis diferentes. A ética religiosa explicou esse fato de modos diferentes. O politeísmo helênico fez sacrifícios a Afrodite e Hera igualmente, a Dioniso e Apolo, e sabia que êsses deuses freqüentemente estavam em conflito entre si. A ordem de vida hindu fez de cada uma das diferentes ocupações objeto de um código ético específico, o Darma, segregando para sempre umas das outras como castas, colocando-as assim numa hierarquia fixa de ordem. Para o homem nascido nela, não havia como fugir a isso, a menos que voltasse a nascer em outra vida. As ocupações eram, assim, colocadas a distâncias variadas dos mais altos bens religiosos de salvação. Dessa forma, a ordem de casta permitia a possibilidade de estabelecer o Darma de cada casta, desde os ascetas e brâmanes até os canalhas e prostitutas, de acordo com as leis imanentes e autônomas de suas respectivas ocupações. A guerra e a política estavam também incluídas. A guerra está integrada na totalidade das esferas da vida, no *Bhagavad-Gita*, na conversação entre Krishna e Arjuna. “Faz o que deve ser feito”, isto é, o trabalho que, segundo o Darma da casta do guerreiro e suas regras, é obrigatório e que, segundo o propósito da guerra, é objetivamente necessário. O hinduísmo acredita que tal conduta não prejudica a salvação religiosa, mas, antes, a promove. Quando tinha morte de herói, o guerreiro indiano ia certamente para o céu de Indra, tal como o guerreiro teutônico ia para o Valhalla. O herói indiano teria desprezado o Nirvana tanto quanto o teutônico teria zombado do paraíso cristão, com seus coros angelicais. Esta especialização da ética permitia à ética indiana um tratamento da política igual ao das outras esferas, seguindo as leis próprias da política e até mesmo fomentando essa arte real.

Um “maquiavelismo” realmente radical, no sentido popular daquela palavra, está representado classicamente na literatura indiana, no *Kautaliya Arthasastra* (muito anterior a Cristo, supos-

tamente da época de Chandragupta). Em contraste com esse documento, o *Príncipe* de Maquiavel é inofensivo. Como a ética católica o sabe — da qual o Professor Förster se aproxima nos demais aspectos — os *consilia evangelica* são uma ética especial para os dotados do carisma de uma vida santa. Entre eles está o monge que não deve verter sangue nem buscar lucros, e ao seu lado o cavaleiro de fé e o burguês, que têm permissão para fazer as duas coisas — o primeiro verter sangue, o segundo buscar o lucro. A graduação da ética e sua integração orgânica na doutrina da salvação é menos coerente do que na Índia. Segundo as pressuposições da fé cristã, o caso podia e tinha de ser esse. A maldade do mundo, provocada pelo pecado original, permitia com relativa facilidade a integração da violência na ética como um meio de disciplina contra o pecado e os hereges que colocavam em perigo a alma. As exigências do Sermão da Montanha, porém, uma ética acósmica de fins últimos, deixavam implícito um direito natural de imperativos absolutos baseado na religião. Esses imperativos absolutos conservaram a sua força revolucionante e entraram em cena com um vigor elementar durante quase todos os períodos de transformação social. Produziram especialmente as seitas pacifistas radicais, uma das quais na Pensilvânia tentou pôr em prática uma política que renunciava à violência para com terceiros. Tal experiência teve um destino trágico, pois com a deflagração da Guerra da Independência os quacres não puderam levantar-se de armas na mão pelos seus ideais, que eram os mesmos da guerra.

Normalmente, o protestantismo, porém, legitimou de forma absoluta o Estado como instituição divina e daí a violência como meio. O protestantismo legitimou especialmente o Estado autoritário. Lutero isentou o indivíduo da responsabilidade ética pela guerra e transferiu-a para as autoridades. Obedecer às autoridades em assuntos fora da fé jamais poderia constituir culpa. O calvinismo, por sua vez, conhecia a violência em defesa de um princípio como um meio de defender a fé; assim, conhecia a cruzada, que foi para o Islã um elemento de vida, desde o início. Vê-se que não é, de forma alguma, uma descrença moderna, oriunda do culto do herói da Renascença, que suscita o problema da ética política. Todas as religiões se ocuparam dele, com diferente êxito, e depois do que dissemos não poderia ser de outro modo. É o meio específico de legitimar a violência como tal, na mão das associações humanas, que determina a peculiaridade de todos os problemas éticos da política.

Quem contrata meios violentos para qualquer fim — e todo político o faz — fica exposto às suas conseqüências específicas. Isso é especialmente válido para o cruzado, religioso e revolucionário igualmente. Tomemos confiantemente o presente como exemplo. Quem deseja estabelecer a justiça absoluta na Terra, pela força, necessita de adeptos, de uma “máquina” humana. Deve proporcionar os prêmios necessários, internos e externos, a recompensa celestial ou material, a essa “máquina”, ou ela não funcionará. Nas condições da moderna luta de classe, os prêmios internos consistem na satisfação do ódio e do anseio de vingança; acima de tudo, o ressentimento e a necessidade de um farisaísmo pseudo-ético: os adversários devem ser caluniados e acusados de heresia. As recompensas externas são a aventura, vitória, pilhagem, poder e despojos. O líder e seu êxito dependem completamente do funcionamento de sua máquina e, portanto, não de seus próprios motivos. Assim, ele também depende de ser ou não o prêmio *permanentemente* concedido aos seguidores, ou seja, aos Guardas Vermelhos, aos delatores, agitadores, dos quais o líder necessita. O que ele realmente alcança nas condições de seu trabalho não está, portanto, em suas mãos, sendo-lhe porém prescrito pelos motivos de seus seguidores que, se vistos eticamente, são predominantemente mesquinhos. Os seguidores só podem ser controlados enquanto uma fé honesta na pessoa do líder e sua causa inspirar pelo menos parte deles, provavelmente jamais na terra a maioria. Essa crença, mesmo quando subjetivamente sincera, realmente não é, em grande número de casos, mais do que uma “legitimação” ética de anseios de vingança, poder, pilhagem e espólios. Não nos enganaremos com essa verbosidade: a interpretação materialista da história não é um carro que se possa tomar à vontade; não pára antes dos promotores de revoluções. O revolucionismo emocional é seguido pela rotina tradicionalista da vida cotidiana; o líder cruzado e a própria fé desaparecem ou, o que é ainda mais verdadeiro, a fé se torna parte da fraseologia convencional dos filisteus políticos e dos técnicos banáusicos. Essa situação é especialmente rápida nas lutas de fé, porque elas são habitualmente levadas ou inspiradas por líderes autênticos, isto é, profetas da revolução. Nesse caso, tal como ocorre com a máquina de todo líder, uma das condições para o êxito é a despersonalização e rotinização, em suma, a proletarização psíquica, no interesse da disciplina. Depois de ascenderem ao poder, os seguidores de um cruzado habitualmente degeneram muito facilmente numa camada comum de saqueadores.

Quem deseja dedicar-se à política, e especialmente à política como vocação, tem de compreender êsses paradoxos éticos. Deve saber que é responsável pelo que vier a ser sob o impacto de tais paradoxos. Repito: tal pessoa se coloca à mercê de forças diabólicas envoltas na violência. Os grandes *virtuosi* do amor acósmico da humanidade e bondade, sejam de Nazaré ou Assis, ou dos castelos reais da Índia, não operaram com os meios políticos da violência. Seu reino “não era dêste mundo”, e não obstante êles trabalharam e ainda trabalham neste mundo. As figuras de Platon Karatajev e os santos de Dostoievski ainda continuam as suas reconstruções mais adequadas. Quem busca a salvação da alma, sua e dos outros, não deve buscá-la no caminho da política, pois as tarefas totalmente diferentes da política só podem ser resolvidas pela violência. O gênio ou demônio da política vive numa tensão interna com o deus do amor, e com o Deus Cristão expresso pela Igreja. Essa tensão pode, a qualquer momento, levar a um conflito inconciliável. Os homens sabiam disso mesmo nas épocas do domínio da igreja. Várias vezes o interdito papal foi colocado sobre Florença, e na época isso representa uma força muito mais poderosa para os homens e a salvação de sua alma do que (para falarmos com Fichte) a “fria aprovação” do juízo ético kantiano. Os burgueses, porém, combateram o Estado clerical. E é com relação a essas situações que Maquiavel, num belo trecho da *História de Florença*, se não me engano, faz que um de seus heróis elogie os cidadãos que colocaram a grandeza de sua cidade natal acima da salvação de suas almas.

Se dissermos “futuro do socialismo”, ou “paz internacional”, ao invés de cidade natal ou “pátria” (que no momento pode ser um valor duvidoso para alguns), teremos então o problema tal como se apresenta agora. Tudo aquilo pelo que se luta através da ação política operando com meios violentos e seguindo uma ética da responsabilidade põe em risco a “salvação da alma”. Se, porém, buscarmos o bem final numa guerra de crenças, seguindo uma ética pura dos fins absolutos, então as metas podem ser prejudicadas e desacreditadas durante gerações, pois falta a responsabilidade pelas *conseqüências*, e suas forças diabólicas que entram em jôgo continuam desconhecidas do ator. São inexoráveis e produzem conseqüências para sua ação e mesmo para seu eu interior, a que se deve sujeitar indefeso, a menos que as perceba. A frase: “O diabo é velho; envelheça para compreendê-lo!” não se refere à idade em termos de anos cronológicos. Jamais me

permiti mencionar numa discussão uma referência a uma data num certificado de nascimento; mas o simples fato de que alguém tem 20 anos de idade e eu tenha mais de 50 não me deve fazer pensar que isto constitui uma realização, em si, perante a qual me deva atemorizar. A idade não é decisiva; o que é decisivo é a inflexibilidade em ver as realidades da vida, e a capacidade de enfrentar essas realidades e corresponder a elas interiormente.

A política é feita, sem dúvida, com a cabeça, mas certamente não é feita apenas com a cabeça. Nisso, os proponentes de uma ética de fins últimos estão certos. Não podemos prescrever a ninguém que deva seguir uma ética de fins absolutos ou uma ética de responsabilidade, ou quando uma e quando a outra. Só podemos dizer o seguinte: se nas épocas que, na opinião da pessoa em questão, não são épocas de excitação “estéril” — a excitação não é, afinal, a paixão autêntica — se então súbitamente políticos da *Weltanschauung* surgem em massa e transmitem a palavra de ordem, “O mundo é estúpido e mesquinho, eu não”, “a responsabilidade pelas conseqüências não recai sobre mim, mas sobre os outros a que sirvo e cuja estupidez ou mesquinaria devo eliminar”, então declaro francamente que indagara primeiro o grau de certeza íntima que apóia essa ética de fins últimos. Tenho a impressão de que em nove em cada dez casos trata-se de oradores verbosos que não compreendem plenamente o que estão chamando a si, mas que se embriagam com sensações românticas. Do ponto de vista humano, isto não me é muito interessante, nem me comove profundamente. Mas é profundamente comovente quando um homem *maduro* — não importa se velho ou jovem em anos — tem consciência de uma responsabilidade pelas conseqüências de sua conduta e realmente sente essa responsabilidade no coração e na alma. Age, então, segundo uma ética de responsabilidade e num determinado momento chega ao ponto em que diz: “Eis-me aqui; não posso fazer de outro modo”. Isso é algo genuinamente humano e comovente. E todos nós que não estamos espiritualmente mortos devemos compreender a possibilidade de encontrar-nos, num determinado momento, nessa posição. Na medida em que isso é válido, uma ética de fins últimos e uma ética de responsabilidade não são contrastes absolutos, mas antes suplementos, que só em uníssono constituem um homem genuíno — um homem que *pode* ter a “vocação para a política”.

E, agora, senhoras e senhores, voltemos a debater essa questão novamente dentro de dez anos, a contar de agora. Infeliz-

mente, por toda uma série de razões, temo que então o período de reação tenha há muito desabado sobre nós. É muito provável que pouco do que muitos dos senhores, e (confesso cândidamente) eu também, desejamos e esperamos se tenha realizado; pouco — talvez não exatamente nada, mas aquilo que pelo menos para nós parece pouco. Isto não me esmagará, mas sem dúvida é um peso íntimo compreender tal fato. Eu gostaria de poder ver, então, o que foi feito daqueles que, entre os presentes, se consideram como políticos realmente “de princípios”, e que partilham da embriaguez representada por esta revolução. Seria bom que as coisas viessem a ser de tal modo que o Soneto 102 de Shakespeare fosse verdade:

*Our love was new, and then but in the spring,
When I was wont to greet it with my lays;
As Philomel in summer's front doth sing,
And stops her pipe in growth of riper days.**

Mas não é esse o caso. Não o florescer do verão está à nossa frente, mas antes uma noite polar, de escuridão gelada e dureza, não importa que grupo possa triunfar externamente agora. Onde não há nada, não só o Kaiser mas também o proletário perdeu seus direitos. Quando esta noite se tiver afastado lentamente, quem estará vivo entre aqueles para os quais a primavera aparentemente floresceu tão abundantemente? E o que terá sido de todos vós, então? Sereis amargos ou banáusicos? Aceitareis simples e devidamente o mundo e a ocupação? Ou a terceira e não menos freqüente possibilidade será o vosso destino: a fuga mística da realidade, para os que não eram dotados para ela ou — como é freqüente e desagradável — para os que se empenham em seguir essa moda? Em qualquer desses casos, cheguei à conclusão de que essas pessoas não corresponderam aos seus próprios feitos. Não corresponderam ao mundo como realmente é em sua rotina cotidiana. Objetiva e realmente, não experimentaram a vocação para a política em seu sentido mais profundo, que julgavam ter. Teriam feito melhor em simplesmente cultivar uma fraternidade comum nas suas relações pes-

soais. E quanto ao resto — deveriam ter-se empenhado sobriamente em suas tarefas cotidianas.

A política é como a perfuração lenta de tábuas duras. Exige tanto paixão como perspectiva. Certamente, toda experiência histórica confirma a verdade — que o homem não teria alcançado o possível se repetidas vezes não tivesse tentado o impossível. Mas, para isso, o homem deve ser um líder, e não apenas um líder, mas também um herói, num sentido muito sóbrio da palavra. E mesmo os que não são líderes nem heróis devem armar-se com a fortaleza de coração que pode enfrentar até mesmo o desmoronar de todas as esperanças. Isso é necessário neste momento mesmo, ou os homens não poderão alcançar nem mesmo aquilo que é possível hoje. Somente quem tem a vocação da política terá certeza de não desmoronar quando o mundo, do seu ponto de vista, for demasiado estúpido ou demasiado mesquinho para o que ele lhe deseja oferecer. Somente quem, frente a tudo isso, pode dizer “Apesar de tudo!” tem a vocação para a política.

* Nosso amor era novo e então apenas na primavera, Quando eu estava acostumado a saudá-lo com meus versos; Como Filomela canta no começo do verão, E dedilha sua flauta enquanto crescem dias mais plenos.

V. A Ciência como Vocação

PEDIRAM-ME QUE falasse sobre “A Ciência como Vocação”. Ora, nós, os economistas, temos um hábito pedante, que eu gostaria de seguir, de sempre começar com as condições externas. Neste caso, começamos com a pergunta: Quais são as condições da ciência como vocação no sentido material da expressão? Hoje esta questão significa, prática e essencialmente: Quais as perspectivas para o estudante formado que resolve dedicar-se profissionalmente à ciência na vida universitária? Para compreender a peculiaridade das condições alemãs, é conveniente proceder através de comparações e compreendermos as condições no exterior. Sob esse aspecto, os Estados Unidos contrastam mais acentuadamente com a Alemanha, e por isso vamos focalizar nossa atenção naquele país.

Todos sabem que na Alemanha a carreira do jovem que se dedica à ciência começa normalmente com o posto de *Privatdozent*. Depois de ter entrado em contato com os respectivos especialistas e deles recebido o assentimento, ele começa a lecionar como residente, à base de um livro que tenha escrito e, habitualmente, depois de um exame bastante formal perante o corpo docente da universidade. Em seguida, profere um curso de preleções sem receber qualquer salário além das taxas pagas pelos alunos que se inscreverem. Cabe-lhe determinar, dentro de sua *venia legendi*, os tópicos sobre os quais falará.

Nos Estados Unidos a carreira acadêmica começa quase sempre de forma totalmente diferente, ou seja, pelo cargo de “assistente”. Assemelha-se êsse processo ao que ocorre nas gran-

des instituições de Ciências Naturais e Faculdades de Medicina na Alemanha, onde habitualmente apenas uma fração dos assistentes procura habilitar-se como *Privatdozent*, e assim mesmo quase sempre no fim de sua carreira.

Praticamente, esse contraste significa que a carreira do acadêmico na Alemanha baseia-se, em geral, em exigências plutocráticas, pois é extremamente arriscado para um jovem professor sem recursos expor-se às condições da carreira acadêmica. Ele terá de suportar tal situação pelo menos alguns anos, sem saber se terá oportunidade de elevar-se a uma posição que encerre uma remuneração suficiente para a sua manutenção.

Nos Estados Unidos, onde existe o sistema burocrático, o jovem acadêmico é remunerado desde o início. Na verdade, seu salário é modesto; habitualmente, equivale ao salário de um trabalhador semi-especializado. Não obstante, ele começa com uma posição aparentemente segura, pois tem um salário fixo. Em geral, porém, pode ser dispensado tal como ocorre com os assistentes alemães, e com freqüência lhe é necessário enfrentar tal situação quando não corresponde às expectativas.

Essas expectativas obrigam o jovem professor na América a atrair um grande número de alunos. Isso não acontece ao docente alemão: uma vez contratado, é impossível mandá-lo embora. Na verdade, ele não tem propriamente direitos, mas a consciência tácita de que, depois de anos de trabalho, tem uma espécie de direito moral a alguma consideração. Também espera — e isso é com freqüência muito importante — que pensem nele quando surge a questão da possível habilitação de outros *Privatdozenten*.

É um dilema constrangedor saber se, em princípio, devemos “habilitar” qualquer jovem professor que tenha prestado as provas de sua capacidade, ou se devemos considerar as “necessidades do ensino”, e portanto dar aos *Dozenten* em exercício o monopólio do ensino? Este problema está associado ao aspecto duplo da vocação universitária que iremos discutir agora. Em geral, decide-se em favor da segunda possibilidade. Isto, porém, aumenta o perigo de que o respectivo professor, por mais consciencioso que seja, prefira os seus próprios discípulos. Se me permitem falar de minha atitude pessoal, devo dizer que segui o princípio de que um professor promovido por mim deve legítimar e habilitar-se com *alguma outra pessoa* em outra universidade. Mas o resultado foi que um dos meus melhores alunos

“Wissenschaft als Beruf”, *Gesammelte Aufsätze zur Wissenschaftslehre* (Tübingen, 1922), pp. 524-55. Originalmente um discurso pronunciado na Universidade de Munique, em 1918, publicado em 1919 por Duncker & Humblodt, Munique.

foi recusado em outra universidade porque ninguém, ali, *acreditou* ser essa a razão.

Outra diferença entre a Alemanha e os Estados Unidos é que na Alemanha o *Privatdozent* geralmente ministra menor número de cursos do que deseja. Segundo seu direito formal, pode dar qualquer curso no seu campo. Mas fazer isso seria considerado como uma falta de consideração para com os docentes mais velhos. Em geral, o professor catedrático ministra os "grandes" cursos e o docente se limita aos secundários. A vantagem dessa disposição está em que durante sua juventude o professor acadêmico tem liberdade de dedicar-se a trabalhos científicos, embora esta restrição da oportunidade de lecionar seja um tanto involuntária.

Na América, a situação é, em princípio, diferente. Precisamente durante os primeiros anos de sua carreira, o assistente se vê sobrecarregado exatamente porque é remunerado. Num departamento de alemão, por exemplo, o professor catedrático ministrará um curso de três horas sobre Goethe, e isso basta, ao passo que o jovem assistente se sente satisfeito se, além do exercício de língua alemã, suas 12 horas semanais de aula incluírem matérias como, por exemplo, Uhland. As autoridades fixam o currículo e, sob esse aspecto, o assistente é tão dependente quanto o assistente de um instituto na Alemanha.

Ultimamente, podemos observar distintamente que as universidades alemãs nos amplos campos da ciência evoluem na direção do sistema americano. Os grandes institutos de Medicina ou Ciências Naturais são empresas "capitalistas estatais", que não podem ser administradas sem consideráveis recursos. Vamos encontrar, no caso, a mesma situação predominante sempre que a empresa capitalista entre em cena: a "separação entre o trabalhador e o seu meio de produção". O trabalhador, ou seja, o assistente, depende dos implementos que o Estado coloca à sua disposição; portanto, é tão dependente do chefe do instituto quanto o empregado de uma fábrica depende da direção. Pois o diretor acredita, subjetivamente e de boa-fé, que o instituto é "seu", e que ele lhe administra os assuntos. Assim, a posição do assistente é, com freqüência, tão precária quanto a de qualquer existência "quase-proletária" e tão precária quanto a posição do assistente na universidade americana.

Sob aspectos muito importantes, a vida universitária alemã está sendo americanizada, como ocorre com a vida alemã em geral. Esse processo, estou convencido, abrangerá as disciplinas

nas quais o artesão é pessoalmente dono das ferramentas, essencialmente a biblioteca, como ainda ocorre, em grandes proporções, no meu próprio campo. Esse processo corresponde exatamente ao que aconteceu ao artesão no passado, e a situação continua em plena evolução hoje.

Como acontece em todas as empresas capitalistas e ao mesmo tempo burocratizadas, há vantagens indubitáveis em tudo isso. Mas o "espírito" que predomina sobre tais questões é diferente da atmosfera histórica da universidade alemã. Existe uma distância extraordinária, externa e internamente, entre o chefe dessas grandes empresas capitalistas e universitárias e o professor catedrático ao estilo antigo. Esse contraste também é válido para a atitude íntima, questão de que não me ocuparei aqui. Interna e externamente, a velha constituição da universidade tornou-se uma ficção. O que restou e o que aumentou essencialmente é um fator peculiar à carreira universitária: a questão de se tal *Privatdozent*, e ainda mais um assistente, conseguirá ou não elevar-se à categoria de professor catedrático ou tornar-se mesmo o chefe de um instituto. Isto constitui simplesmente um acaso. É claro que não depende apenas do acaso, mas sua influência é habitualmente grande. Não conheço nenhuma outra carreira em que ele tenha tal papel. Posso dizê-lo ainda mais porque eu, pessoalmente, devo a simples acidentes o fato de ter sido nomeado, ainda muito jovem, professor catedrático de uma disciplina na qual os homens de minha geração sem dúvida haviam realizado mais do que eu. E acredito, realmente, à base dessa experiência, que vejo com muita clareza o destino imerecido dos muitos aos quais a sorte lançou em direção oposta e que, dentro desse aparato seletivo, apesar de toda a sua capacidade, não alcançam as posições que lhes são devidas.

O fato de que o acaso, e não a capacidade, tenha um papel tão importante não se deve apenas, e nem mesmo predominantemente, aos fatores "humanos, demasiado humanos", que naturalmente ocorrem no processo de seleção acadêmica, como em qualquer outra seleção. Seria injusto considerar a inferioridade pessoal dos membros do corpo docente ou dos ministros da educação responsável pelo fato de que tantas mediocridades sem dúvida tenham um papel destacado nas universidades. O predomínio da mediocridade deve-se, antes, às leis da cooperação humana dos vários corpos, e, nesse caso, a cooperação das faculdades que recomendam e dos Ministros da Educação.

Um paralelo encontra-se nas eleições dos papas que podem ser acompanhadas através de muitos séculos e que constituem os exemplos controláveis mais importantes de uma seleção da mesma natureza que a seleção acadêmica. O cardeal considerado como o "favorito" só muito raramente consegue vencer. A praxe é que o cardeal número dois ou número três vença. O mesmo ocorre na Presidência dos Estados Unidos. Só excepcionalmente o homem de primeira categoria e de mais destaque consegue ser indicado pela convenção. É mais freqüente que o número dois, e por vezes o número três, sejam indicados e disputem mais tarde a eleição. Os americanos já cunharam termos técnicos sociológicos para essas categorias, e seria interessante examinar as leis de seleção de uma vontade coletiva através do estudo desses exemplos, mas não o faremos aqui. Não obstante, tais leis são válidas também para os órgãos colegiados das universidades alemãs, e não nos devemos surpreender com os erros freqüentemente cometidos por eles, mas pelo número de nomeações *acertadas*, cuja proporção é, apesar de tudo, muito considerável. Somente quando os parlamentos, como ocorre em certos países, ou os monarcas, como aconteceu na Alemanha até agora (ambos trabalham no mesmo sentido), ou os detentores revolucionários do poder, como é o caso da Alemanha de hoje, intervêm por motivos políticos nas seleções acadêmicas, podemos ter certeza de que as mediocridades cômodas terão as oportunidades exclusivamente para si.

Nenhum professor universitário gosta que lhe recordem as discussões sobre nomeações, pois raramente são agradáveis. Não obstante, posso dizer que nos numerosos casos de meu conhecimento houve, sem exceção, a boa vontade de permitir que as razões puramente objetivas fossem decisivas.

Devemos deixar clara uma coisa: que a decisão sobre os destinos acadêmicos seja, em proporção tão grande, um "acaso" não se deve apenas à insuficiência da seleção pela formação coletiva da vontade. Todo jovem que se sente atraído pela erudição deve compreender claramente que a tarefa à sua frente tem um aspecto duplo. Deve ter qualidades não só como erudito, mas também como professor. E os dois aspectos não coincidem. Pode-se ser um intelectual de destaque e ao mesmo tempo um professor abominavelmente ruim. Devo lembrar-vos o ensino de homens como Helmholtz ou Ranke; e eles não são exceções raras.

A situação, porém, é tal que as universidades alemãs, especialmente as pequenas universidades, estão empenhadas numa competição ridícula em busca de alunos. Os hoteleiros das cidades universitárias celebram a chegada do milésimo estudante com uma festa e gostariam de comemorar a chegada do número 2.000 com uma passeata de tochas. O interesse pelas anuidades — devemos declará-lo francamente — é afetado pelas nomeações nos campos que "atraem alunos". E, à parte isso, o número de alunos matriculados é uma prova de qualificação, que pode ser vista em termos de números, ao passo que a qualificação pela competência universitária é imponderável. Esta, o que é muito natural, é freqüentemente contestável, precisamente aos inovadores audaciosos. Quase todos são, assim, afetados pela obsessão com as vantagens imensuráveis que isso importa da grande freqüência de alunos. Dizer de um docente que é mau professor é, habitualmente, pronunciar uma sentença de morte acadêmica, mesmo que ele seja o mais destacado erudito do mundo. E a questão de ser ele um bom professor ou não é determinada pelo número de alunos que condescendem em freqüentar-lhe o curso.

A afluência ou não de alunos a um curso é determinada em grande parte — parte maior do que se acreditaria ser possível — por elementos exclusivamente externos: temperamento e mesmo a inflexão de voz do professor. Depois de uma boa experiência e sóbria reflexão, tenho profunda desconfiança dos cursos que atraem multidões, por mais inevitáveis que sejam. A democracia só deve ser usada quando for adequada. O preparo científico, e tal como devemos praticá-lo de acordo com a tradição das universidades alemãs, é assunto de uma aristocracia intelectual, e não devemos ocultar a nós mesmos tal fato. Na verdade, é certo que apresentar os problemas científicos de modo que uma mente não-instruída, mas receptiva, os possa compreender e — o que para nós é decisivo — possa vir a refletir sobre eles de forma independente, talvez seja a tarefa pedagógica mais difícil de todas. Mas se essa tarefa é ou não realizada não será o número de alunos que o demonstrará. E — voltando ao nosso tema — essa arte mesma é um dom pessoal e de modo algum coincide com as qualificações científicas do universitário.

Em contraste com a França, a Alemanha não tem uma academia de "imortais" da ciência. Segundo as tradições alemãs, as universidades fazem justiça às exigências tanto da pesquisa

quanto do ensino. Se as duas habilidades se conjugam num homem, é uma questão puramente ocasional. Daí ser a vida acadêmica um acaso louco. Se o jovem estudioso pede meu conselho sobre a habilitação, é difícil arcar com a responsabilidade de encorajá-lo. Se ele for judeu, então, diremos *lasciate ogni speranza*. Mas devemos perguntar aos demais: você acredita, em sã consciência, que pode ver mediocridade atrás de mediocridade, ano após ano, passar à sua frente, sem se amargar e sem sofrer? Naturalmente, recebemos sempre a resposta: "É claro, vivo apenas para a minha vocação". Não obstante, comprovei que poucos homens podem suportar essa situação sem ressentimento.

Julguei necessário dizer tudo isso sobre as condições externas da vocação do homem universitário. Mas acredito que na realidade desejais ouvir algo diverso, ou seja, a vocação *íntima* para a ciência. Em nossa época, a situação interna, em contraste com a organização da ciência como vocação, é em primeiro lugar condicionada pelos fatos de que a ciência entrou numa fase de especialização antes desconhecida e que isto continuará. Não só externamente, mas também interiormente, a questão está num ponto em que o indivíduo só pode adquirir a consciência certa de realizar algo verdadeiramente perfeito no caso de ser um especialista rigoroso.

Todo o trabalho que se estende pelos campos correlatos, que ocasionalmente empreendemos e que os sociólogos devem, necessariamente, realizar repetidamente, é onerado pela compreensão resignada de que, na melhor das hipóteses, proporcionamos ao especialista questões úteis, às quais não chegaria de seu próprio ponto de vista especializado. Nosso próprio trabalho deve, inevitavelmente, continuar altamente imperfeito. Somente pela especialização rigorosa pode o trabalhador científico adquirir plena consciência, de uma vez por todas, e talvez não tenha outra oportunidade em sua vida, de ter realizado alguma coisa duradoura. Uma realização verdadeiramente definitiva e boa é, hoje, sempre uma realização especializada. E quem não tiver a capacidade de colocar antolhos, por assim dizer, e chegar à idéia de que a sorte de sua alma depende de fazer ou não a conjectura correta, neste trecho deste manuscrito, bem pode manter-se longe da ciência. Jamais terá o que podemos chamar de "experiência pessoal" da ciência. Sem essa estranha embriaguez, ridicularizada por todos os que vivem fora do ambiente; sem esta paixão,

esta afirmação de que "milhares de anos devem passar antes que ingressem na vida e milhares mais esperam em silêncio" — segundo se tenha ou não êxito em fazer essa conjectura; sem isso, não haverá vocação para a ciência e seria melhor que vos dedicásseis a qualquer outra coisa. Pois nada é digno do homem como homem, a menos que ele possa empenhar-se na sua realização com dedicação apaixonada.

É fato, porém, que nenhum volume desse entusiasmo, por mais sincero e profundo, pode forçar um problema a produzir resultados científicos. Certamente o entusiasmo é um pré-requisito da "inspiração", que é decisiva. Hoje em dia, em círculos de jovens, há uma noção generalizada de que a ciência se tornou um problema de cálculo, elaborado nos laboratórios ou sistemas de fichários estatísticos, tal como "numa fábrica", cálculo que envolve apenas o intelecto frio e não o "coração e a alma". Em primeiro lugar, devemos dizer que a esses comentários falta toda clareza sobre o que acontece numa fábrica ou num laboratório. Em ambos, é necessário que ocorra alguma idéia a alguém, e deve ser uma idéia correta, para realizarmos qualquer coisa digna. E essa intuição não pode ser forçada. Nada tem a ver com qualquer cálculo frio. Sem dúvida o cálculo é também um pré-requisito indispensável. Nenhum sociólogo, por exemplo, pode considerar-se demasiado bom, mesmo na maturidade, para fazer dezenas de milhares de contas triviais na cabeça e talvez durante meses de cada vez. Não podemos, com impunidade, tentar transferir essa tarefa exclusivamente para os auxiliares mecânicos, se desejarmos configurar algo, embora o resultado final seja, com freqüência, realmente pequeno. Mas se nenhuma "idéia" ocorre à mente sobre a direção dos cálculos e, durante estes, sobre a influência dos resultados obtidos, então não ocorrerá nem mesmo esse pequeno resultado.

Normalmente, essa "idéia" só é preparada no solo do trabalho árduo, mas sem dúvida isso nem sempre ocorre. Cientificamente, a idéia de um diletante pode ter a mesma influência, ou ainda maior, para a ciência que a idéia de um especialista. Muitas de nossas melhores hipóteses e visões são devidas, precisamente, a diletantes. O diletante difere do perito, como Helmholtz disse de Robert Mayer, apenas porque lhe falta um processo de trabalho firme e digno de confiança. Conseqüentemente, ele habitualmente não está em posição de controlar, estimar ou explorar a idéia em seus aspectos fundamentais. Esta não é uma sucedâneo do trabalho, e o trabalho, por sua vez,

não pode substituir a idéia, nem criá-la, tal como também não o pode o entusiasmo. Entusiasmo e trabalho, e acima de tudo ambos *em conjunto*, é que criam a idéia.

As idéias nos chegam quando lhes apraz, e não quando queremos. As melhores idéias ocorrem realmente à nossa mente da forma que Ihering descreve: ao fumarmos um charuto no sofá; ou, como Helmholtz diz de si mesmo, com exatidão científica: quando caminhamos por uma rua que sobe lentamente; ou de qualquer outra forma semelhante. De qualquer modo, as idéias chegam quando não as esperamos, e não quando estamos pensando e procurando em nossa mesa de trabalho. Não obstante, elas certamente não nos ocorreriam se não tivéssemos pensado à mesa e buscado respostas com dedicação apaixonada.

Como quer que seja, o trabalhador científico tem de correr o risco existente em todo trabalho científico: ocorre a "idéia" ou não ocorre? Ele pode ser um excelente trabalhador e não obstante não ter qualquer idéia própria valiosa. É um erro grave acreditar que isto só ocorre na ciência e que a situação num escritório comercial é diferente de um laboratório, por exemplo. Um comerciante ou um grande industrial sem "imaginação comercial", ou seja, sem idéias ou sem intuições de gênio, continuará sendo durante toda a vida um homem que faria melhor se tivesse continuado como funcionário ou técnico. Jamais será realmente criador, em organização. A inspiração no campo da ciência não desempenha um papel maior, como um conceito acadêmico parece supor, do que no campo do domínio dos problemas da vida prática por um empresário moderno. Por outro lado, e isso também é, com freqüência, mal compreendido, a inspiração não tem um papel menor na ciência do que na arte. É noção infantil pensar que um matemático alcança qualquer resultado cientificamente valioso sentado à sua mesa com uma régua, máquina de calcular ou outros meios mecânicos. A imaginação matemática de um Weierstrass é naturalmente orientada de modo muito diferente, em significado e resultado, da imaginação de um artista, e difere basicamente em qualidade. Mas os processos psicológicos não diferem. São, um frenesi (no sentido de "μανία" de Platão) e "inspiração".

Ora, a ocorrência da inspiração científica depende de destinos que nos são ocultos, e, além disso, de "dons". E, por último, mas, não menos importante, porque encerra uma verdade indubitável: uma atitude muito compreensível tornou-se

popular, principalmente entre a juventude, colocando-a a serviço de ídolos cujo culto ocupa hoje destacado lugar em todas as esquinas e em todos os jornais. Esses ídolos são a "personalidade" e a "experiência pessoal". Estão intimamente ligados, predominando a noção de que o segundo constitui o primeiro e a ele pertence. As pessoas se empenham em conseguir "experiência" da vida — pois isso está de acordo com uma personalidade consciente de sua posição e situação. E se não conseguimos "experiência" da vida, devemos pelo menos fingir que temos esse dom da graça. Antigamente, chamávamos essa "experiência", em bom alemão, "sensação"; e creio que tínhamos, então, uma idéia mais adequada do que é a personalidade e do que significa.

Senhoras e Senhores. No campo da ciência, somente quem se dedica *exclusivamente* ao trabalho ao seu alcance tem "personalidade". E isso é válido não só para o campo da ciência; não conhecemos nenhum grande artista que tenha feito qualquer outra coisa que não fosse servir à sua obra, e apenas a ela. No que se relaciona com a sua arte, até mesmo para uma personalidade das proporções de Goethe, tem sido negativo tomar a liberdade de tentar transformar a sua "vida" numa obra de arte. E mesmo quem duvide disso terá de ser um Goethe para ousar permitir-se tal liberdade. Todos concordarão, pelo menos, nisso: até mesmo com um homem como Goethe, que surge uma vez em mil anos, esta liberdade tem seu preço. Em política, a questão não difere, mas não discutiremos hoje esse aspecto. No campo da ciência, porém, o homem que faz de si mesmo o empresário do assunto a que se devia dedicar, e aparece em cena e busca legitimar-se através da "experiência", perguntando: como posso provar que sou algo mais do que um simples "especialista", e como posso dizer alguma coisa, na forma ou no conteúdo, que não tenha sido dita antes por alguém? — êsse homem não é uma "personalidade". Hoje, tal conduta é um fenômeno de multidão, causando sempre má impressão e desmerecendo quem a pratica. Ao invés disso, a dedicação íntima à tarefa, e apenas ela, deve elevar o cientista ao auge e à dignidade do assunto a que ele pretende servir. E isso não difere quanto ao artista.

Em contraste com essas condições, que são as mesmas no trabalho científico e na arte, a ciência tem um destino que a distingue profundamente do trabalho artístico. O trabalho científico está preso ao curso do progresso, ao passo que no campo da arte não há progresso no mesmo sentido. Não é verdade que o trabalho de arte de um período que tenha criado novos meios

técnicos ou, por exemplo, as leis da perspectiva, se situe artisticamente acima de um trabalho de arte destituído de todo o conhecimento desses meios e leis — se a sua forma fizer justiça ao material, ou seja, se seu objeto tiver sido escolhido e formado de modo a ser artisticamente dominado sem aplicação de tais condições e meios. Uma obra de arte que é uma “realização” autêntica jamais é superada; jamais será antiquada. As pessoas podem divergir, na apreciação da significação pessoal das obras de arte, mas ninguém poderá dizer que tal trabalho “foi superado por outro que também é uma realização”.

Na ciência, sabemos que as nossas realizações se tornarão antiquadas em dez, vinte, cinqüenta anos. É esse o destino a que está condicionada a ciência: é o *sentido* mesmo do trabalho científico, a que ela está dedicada numa acepção bem específica, em comparação com outras esferas de cultura para as quais, em geral, o mesmo se aplica. Toda “realização” científica suscita novas “perguntas”: *pede* para ser “ultrapassada” e superada. Quem desejar servir à ciência tem de resignar-se a tal fato. As obras científicas podem durar, sem dúvida, como “satisfações”, devido à sua qualidade artística, ou podem continuar importantes como meio de preparo. Não obstante, serão ultrapassadas cientificamente — repetimos — pois é esse o seu destino comum e, mais ainda, nosso objetivo comum. Não podemos trabalhar sem a esperança de que outros avançarão mais do que nós. Em princípio, esse progresso se faz *ad infinitum*. E com isso chegamos à indagação da *significação* da ciência. Pois, afinal de contas, não é evidente que algo subordinado a essa lei seja sensato e significativo. Por que alguém se dedica a alguma coisa que na realidade jamais chega, e jamais pode chegar, ao fim?

Nós o fazemos, em primeiro lugar, por finalidades exclusivamente práticas, ou, na acepção mais ampla da palavra, por finalidades técnicas: para sermos capazes de orientar nossas atividades práticas dentro das expectativas que a experiência científica coloca à nossa disposição. Muito bem. Não obstante, isto só tem sentido para os “homens práticos”. Qual a atitude do homem de ciência para com a sua vocação — ou seja, se ele estiver em busca dessa atitude pessoal? Afirma que se dedica “à ciência pela ciência”, e não apenas porque outros, explorando-a, conseguem êxito comercial ou técnico e podem alimentar, vestir, iluminar e governar melhor. Mas o que espera realizar quem se deixa integrar nessa organização especializada, que vai *ad infinitum*, que seja significativo nessas produções que estão sempre destinadas a

serem superadas? Esta pergunta exige algumas considerações gerais.

O progresso científico é uma fração, a mais importante, do processo de intelectualização que estamos sofrendo há milhares de anos e que hoje em dia é habitualmente julgado de forma tão extremamente negativa. Vamos esclarecer, primeiro, o que significa praticamente essa racionalização intelectualista, criada pela ciência e pela tecnologia orientada cientificamente.

Significará que nós, hoje, por exemplo, sentados neste auditório, temos maior conhecimento das condições de vida em que existimos do que um índio americano ou um hotentote? Difícilmente. A menos que seja um físico, quem anda num bonde não tem idéia de como o carro se movimenta. E não precisa saber. Basta-lhe poder “contar” com o comportamento do bonde e orientar a sua conduta de acordo com essa expectativa; mas nada sabe sobre o que é necessário para produzir o bonde ou movimentá-lo. O selvagem tem um conhecimento incomparavelmente maior sobre as suas ferramentas. Quando gastamos dinheiro hoje tenho certeza que, até mesmo se houver colegas de Economia Política neste auditório, cada um deles terá uma diferente resposta pronta para a pergunta: como é possível comprar alguma coisa com dinheiro — por vezes mais, por vezes menos? O selvagem sabe o que faz para conseguir sua alimentação diária e que instituições lhe servem nessa empresa. A crescente intelectualização e racionalização *não* indicam, portanto, um conhecimento maior e geral das condições sob as quais vivemos.

Significa mais alguma coisa, ou seja, o conhecimento ou crença em que, se quiséssemos, *poderíamos* ter esse conhecimento a qualquer momento. Significa principalmente, portanto, que não há forças misteriosas incalculáveis, mas que podemos, em princípio, dominar todas as coisas pelo cálculo. Isto significa que o mundo foi desencantado. Já não precisamos recorrer aos meios mágicos para dominar ou implorar aos espíritos, como fazia o selvagem, para quem esses poderes misteriosos existiam. Os meios técnicos e os cálculos realizam o serviço. Isto, acima de tudo, é o que significa a intelectualização.

Ora, esse processo de desencantamento, que continuou a existir na cultura ocidental por milênios e, em geral, esse “progresso”, a que a ciência pertence como um elo e uma força propulsora, terão qualquer significado que vá além do exclusivamente prático

e técnico? Esta questão foi levantada, com base em princípios, nas obras de Leão Tolstói, que a formulou de modo peculiar. Todas as suas reflexões giraram em torno do problema de ser ou não a morte um fenômeno dotado de sentido. E sua resposta foi: para o homem civilizado, a morte não tem significado. E não o tem porque a vida individual do homem civilizado, colocada dentro de um "progresso" infinito, segundo seu próprio sentido imanente, jamais deveria chegar ao fim; pois há sempre um passo à frente do lugar onde estamos, na marcha do progresso. E nenhum homem que morre alcança o cume que está no infinito. Abraão, ou algum camponês do passado, morreu "velho e saciado da vida", porque estava no ciclo orgânico da vida; porque a sua vida, em termos do seu significado e à véspera dos seus dias, lhe dera o que a vida tinha a oferecer; porque para ele não havia enigmas que pudesse querer resolver; e, portanto, poderia ter tido o "bastante" da vida. O homem civilizado, colocado no meio do enriquecimento continuado da cultura pelas idéias, conhecimento e problemas, pode "cansar-se da vida", mas não "saciar-se" dela. Ele aprende apenas a minúscula parte do que a vida do espírito tem sempre de novo, e o que ele aprende é sempre algo provisório e não definitivo, e portanto a morte para ele é uma ocorrência sem significado. E porque a morte não tem significado, a vida civilizada, como tal, é sem sentido; pelo seu "progresso" ela imprime à morte a marca da falta de sentido. Em todos os seus últimos romances encontramos esse pensamento como a nota-chave da arte de Tolstói.

Que posição devemos tomar? Tem o "progresso" como tal, um sentido identificável, que vai além do técnico, de modo que servi-lo seja uma vocação dotada de sentido? A questão deve ser examinada. Mas já não se trata apenas da questão da vocação *para* a ciência, e, daí, o problema do que a ciência, como vocação, significa para os seus discípulos dedicados. Suscitar essa questão é indagar a vocação da ciência dentro da vida total da humanidade. Qual é o valor da ciência?

Aqui, o contraste entre o passado e o presente é tremendo. Lembrarei a imagem maravilhosa que existe no começo do livro VII da *República* de Platão: aqueles homens da caverna, acorrentados, cujas faces estão voltadas para uma parede de pedra à sua frente. Atrás deles está uma fonte de luz que não podem ver. Ocupam-se apenas das imagens em sombras que essa luz lança sobre a parede e buscam estabelecer-lhes inter-relações. Final-

mente, um deles consegue libertar-se dos grilhões, volta-se, vê o sol. Cego, tateia e gagueja uma descrição do que viu. Os outros dizem que ele delira. Gradualmente, porém, ele aprende a ver a luz, e então sua tarefa é descer até os homens da caverna e levá-los para a luz. Ele é o filósofo; o sol, porém, é a verdade da ciência, a única que reflete não ilusões e sombras, mas o verdadeiro ser.

Bem, quem, hoje, vê a ciência desse modo? Hoje, os jovens pensam exatamente o inverso: as construções intelectuais da ciência constituem um campo irreal de abstrações artificiais, que, com sua mão ossuda, procuram agarrar a essência da verdadeira vida, sem jamais consegui-lo. Mas aqui na vida, naquilo que para Platão era o jogo de sombras nas paredes da caverna, pulsa a realidade genuína; o resto são derivativos da vida, fantasmas sem vida e nada mais. Como ocorreu essa mudança?

O entusiasmo apaixonado de Platão em *A República* deve, em última análise, ser explicado pelo fato de que pela primeira vez o *conceito*, um dos grandes instrumentos de todo conhecimento científico, foi conscientemente descoberto. Sócrates o descobriu com a sua paciência. Não foi o único homem no mundo a descobri-lo. Na Índia encontramos o início de uma lógica muito semelhante à de Aristóteles. Mas em parte alguma encontramos a compreensão da significação do conceito. Na Grécia, pela primeira vez, surgiu uma forma prática pela qual era possível colocar os parafusos lógicos em alguém, de modo que não pudesse expressar-se sem admitir que nada sabia ou que isto, e nada mais, era a verdade, a verdade *eterna* que jamais desaparecerá, ao contrário dos feitos dos homens cegos, que desaparecem. Foi essa a tremenda experiência que se abriu para os discípulos de Sócrates. E disso parece seguir-se que bastaria descobrir-se o conceito adequado do belo, do bom ou, por exemplo, da coragem, da alma — ou qualquer outro — então para se aprender também o verdadeiro ser. E isso, por sua vez, parecia abrir o caminho para o conhecimento e o ensino de como agir acertadamente na vida e, acima de tudo, como agir como cidadão do Estado; pois esta questão era tudo para o homem helênico, cujo pensamento era totalmente político. E por essas razões as pessoas se dedicavam à ciência.

O segundo grande instrumento do trabalho científico, a experimentação racional, surgiu ao lado da descoberta do espírito helênico, durante a Renascença. A experimentação é um meio de controle fidedigno da experiência. Sem ela, a ciência empíri-

ca de hoje seria impossível. Houve experimentações, antes; por exemplo, na Índia, as experimentações fisiológicas foram feitas a serviço da técnica ascética iogue; na antiguidade helênica, as experimentações matemáticas foram feitas com objetivos de técnica bélica; e, na Idade Média, de mineração. Mas elevar a experimentação a um princípio de pesquisa foi realização da Renascença. Foram os grandes inovadores na *arte*, os homens que foram os pioneiros da experimentação. Leonardo e outros e, acima de tudo, os experimentadores da música no século XVI, com seus pianos experimentais, foram característicos. Desses círculos a experimentação passou à ciência, principalmente através de Galileu, e ingressou na teoria, através de Bacon. Foi, então, adotada pelas várias disciplinas exatas das universidades continentais, em primeiro lugar as da Itália e em seguida as da Holanda.

O que significava a ciência para esses homens, que estavam nos umbrais dos tempos modernos? Para os experimentadores artísticos do tipo de Leonardo e dos inovadores musicais, a ciência significava o caminho para a *verdadeira arte*, e isto significava para eles o caminho para a verdadeira *natureza*. A arte deveria ser elevada à classe de uma ciência, e isso significava ao mesmo tempo e acima de tudo elevar o artista à categoria do doutor, socialmente e com referência ao sentido de sua vida. É a ambição em que se baseava, por exemplo, o livro de desenhos de Leonardo. E hoje? “A ciência como o caminho para a natureza” soaria aos ouvidos dos jovens como uma blasfêmia. Hoje, a juventude proclama o oposto: redenção em relação ao intelectualismo da ciência a fim de voltar à própria natureza de cada um e, com isso, à natureza em geral. A ciência como um caminho para a arte? Não é necessário nem mesmo fazer qualquer crítica.

Mas durante o período da ascensão das Ciências Exatas, esperava-se muito mais. Se lembrarmos a afirmação de Swammerdam, “Trago-vos a prova da providência de Deus na anatomia de um camundongo”, veremos o que o trabalhador científico, influenciado (indiretamente) pelo protestantismo e puritanismo, considerava como sua tarefa: mostrar o caminho para Deus. As pessoas já não encontram tal caminho entre os filósofos com seus conceitos e deduções. Toda a teologia pietista da época, acima de tudo Spener sabia que Deus não se encontrava no caminho onde a Idade Média o havia procurado. Deus está oculto, Seus caminhos não são os nossos caminhos, Seus pensa-

mentos não são os nossos pensamentos. Nas Ciências Exatas, porém, onde se podiam perceber fisicamente Suas obras esperava-se encontrar traços do que Ele planejara para o mundo. E hoje? Quem — à parte certas crianças grandes que na verdade encontramos nas Ciências Naturais — ainda acredita que as descobertas da Astronomia, Biologia, Física ou Química nos poderá ensinar qualquer coisa sobre o *significado* do mundo? Se tal “significado” existe, em que caminho poderíamos encontrar vestígios dele? Se essas Ciências Naturais levam a qualquer coisa nesse sentido, levarão ao desaparecimento da crença de que existe algo como o “significado” do universo.

E finalmente, a ciência como caminho “para Deus”? A ciência, essa força especificamente irreligiosa? Que a ciência de hoje é irreligiosa ninguém duvidará no íntimo, mesmo que não o admita para si mesmo. A libertação em relação ao racionalismo e intelectualismo da ciência é a pressuposição fundamental da vida em união com o divino. Essa afirmação, ou outra de sentido semelhante, é uma das palavras de ordem fundamentais entre a juventude alemã, cujos sentimentos estão voltados para a religião ou que anseiam pelas experiências religiosas. A única coisa estranha é o método hoje seguido: as esferas do irracional, as únicas esferas que o intelectualismo ainda não atingiu, foram hoje elevadas à consciência e colocadas sob suas lentes. Pois, na prática, é a isso que leva a forma intelectualista moderna do irracionalismo romântico. Esse método de emancipação do intelectualismo bem pode provocar o oposto mesmo daquilo que seus aceitantes consideram como sua meta.

Depois da devastadora crítica feita por Nietzsche aos “últimos homens” que “inventaram a felicidade”, posso deixar totalmente de lado o otimismo ingênuo no qual a ciência — isto é, a técnica de dominar a vida que depende da ciência — foi celebrada como o caminho para a felicidade. Quem acredita nisso? — à parte algumas poucas crianças grandes que ocupam cátedras universitárias ou escrevem editoriais. Retomemos nosso argumento.

Sob essas pressuposições interiores, qual o significado da ciência como vocação, depois de desaparecidas todas essas ilusões antigas, o “caminho para o verdadeiro Deus”, o “caminho para a verdadeira felicidade”? Tolstói deu a resposta mais simples, com as palavras: “A ciência não tem sentido porque não responde à nossa pergunta, a única pergunta importante para nós: o que devemos fazer e como devemos viver?” É

inegável que a ciência não dá tal resposta. A única questão que resta é o sentido no qual a ciência “não” dá resposta, e se ela ainda poderá ou não ter alguma utilidade para quem formule corretamente a indagação.

Hoje, falamos habitualmente da ciência como “livre de todas as pressuposições”. Haverá tal coisa? Depende do que entendermos por isso. Todo trabalho científico pressupõe que as regras da lógica e do método são válidas; são as bases gerais de nossa orientação no mundo; e, pelo menos para nossa questão especial, essas pressuposições são o aspecto menos problemático da ciência. A ciência pressupõe, ainda, que o produto do trabalho científico é importante no sentido de que “vale a pena conhecê-lo”. Nisto estão encerrados todos os nossos problemas, evidentemente. Pois esta pressuposição não pode ser provada por meios científicos — só pode ser *interpretada* com referência ao seu significado último, que devemos rejeitar ou aceitar, segundo a nossa posição última em relação à vida.

Além disso, a natureza da relação do trabalho científico e suas pressuposições varia muito, segundo a estrutura destas. As Ciências Naturais, por exemplo, a Física, a Química, a Astronomia, pressupõem como auto-evidente o fato de que vale a pena conhecer as leis últimas dos acontecimentos cósmicos, na medida em que a ciência pode formulá-las. Isso ocorre não só porque com esse conhecimento podemos alcançar resultados técnicos, mas pela própria fruição do conhecimento, se a sua busca for uma “vocação”. Não obstante, essa pressuposição não pode de modo algum ser provada. E menos ainda se pode provar que vale a pena a existência do mundo que essas ciências descrevem, que ela tem qualquer “significado”, ou que há sentido em viver nesse mundo. A ciência não procura resposta para essas questões.

Vejamos a Medicina moderna, uma tecnologia prática que está cientificamente muito desenvolvida. A “pressuposição” geral da Medicina é apresentada trivialmente na afirmação de que a Ciência Médica tem a tarefa de manter a vida como tal e diminuir o sofrimento na medida máxima de suas possibilidades. Não obstante, isso é problemático. Com seus meios, o médico preserva a vida dos que estão mortalmente enfermos, mesmo que o paciente implore a sua libertação da vida, mesmo que seus parentes, para quem a vida do paciente é indigna e para quem o custo de manter essa vida indigna se torna insupportável, lhe assegurem a redenção do sofrimento. Talvez se trate

de um pobre lunático, cujos parentes, quer o confessem ou não, desejam, e devem desejar, sua morte. Não obstante, as pressuposições da Medicina, e do código penal, impedem ao médico suspender seus esforços terapêuticos. Se a vida vale a pena ser vivida e quando — esta questão não é indagada pela Medicina. A Ciência Natural nos dá uma resposta para a questão do que devemos fazer se desejamos dominar a vida tecnicamente. Deixa totalmente de lado, ou faz as suposições que se enquadram nas suas finalidades, se devemos e queremos realmente dominar a vida tecnicamente e se, em última análise, há sentido nisso.

Vejamos uma disciplina como a Estética. O fato de que existem obras de arte é aceito sem crítica pela Estética, que busca estabelecer em que condições tal fato existe, mas não suscita a questão de ser talvez o campo da arte um campo de grandiosidade diabólica, um campo deste mundo e portanto, em sua essência, hostil a Deus, e, em seu espírito mais íntimo e aristocrático, hostil à fraternidade do homem. Daí, a Estética não indaga se *deve* haver obras de arte.

Vejamos a Jurisprudência. Estabelece o que é válido, de acordo com as regras do pensamento jurídico, que é em parte limitado pelo que é logicamente compulsivo e em parte por esquemas fixados convencionalmente. O pensamento jurídico é válido quando certas regras jurídicas e certos métodos de interpretação são reconhecidos como obrigatórios. Se deve haver lei e se devemos estabelecer essas regras — tais questões não são respondidas pela Jurisprudência. Ela só pode afirmar: para quem quiser este resultado, segundo as normas de nosso pensamento jurídico, esta norma jurídica é o meio adequado de alcançá-lo.

Vejamos as Ciências Histórica e Cultural. Elas nos ensinam como compreender e interpretar os fenômenos políticos, artísticos, literários e sociais em termos de suas origens. Mas não nos dão resposta para a questão de se a existência desses fenômenos foi, e é, *compensadora*. E não respondem à questão de se vale a pena o esforço necessário para conhecê-las. Pressupõem haver interesse em participar, através desse processo, da comunidade de “homens civilizados”. Mas não podem provar “cientificamente” que seja esse o caso; e o fato de pressuporem esse interesse não prova, de forma alguma, que ele existe. Na verdade, ele não é evidente por si mesmo.

Vejamos, finalmente, as disciplinas que me são próximas: Sociologia, História, Economia, Ciência Política e os tipos de

Filosofia Cultural que têm como tarefa interpretar essas ciências. Afirma-se, e concordo com isso, que a política está deslocada na sala de aulas. Não é o lugar adequado, no que concerne aos alunos. Se, por exemplo, na sala de aula de meu ex-colega Dietrich Schäfer, de Berlim, os alunos pacifistas lhe cercassem a mesa e provocassem tumulto, eu deploraria esse fato da mesma forma que deploro a agitação provocada pelos estudantes antipacifistas contra o Professor Förster, cujas opiniões estão, sob certos aspectos, totalmente longe das minhas. Mas a política também não deve entrar na sala de aula levada pelo docente, e quando este se interessa cientificamente pela Política, ainda muito menos.

Tomar uma posição política prática é uma coisa, e analisar as estruturas políticas e as posições partidárias é outra. Ao falar num comício político sobre a democracia, não escondemos nosso ponto de vista pessoal; na verdade, expressá-lo claramente e tomar uma posição é o nosso dever. As palavras que usamos nesse comício não são meios de análise científica, mas meios de conseguir votos e vencer os adversários. Não são arados para revolver o solo do pensamento contemplativo; são espadas contra os inimigos: tais palavras são armas. Seria um ultraje, porém, usá-las do mesmo modo na sala de aula ou na sala de conferências. Se, por exemplo, estivermos discutindo "democracia", examinaremos suas várias formas, analisaremos os modos pelos quais funcionam, determinaremos que resultados tem uma forma para as condições de vida em comparação com a outra. Então, enfrentamos as formas da democracia com formas não-democráticas de ordem política e procuramos chegar à posição em que o estudante possa encontrar o ponto do qual, em termos de seus ideais últimos, venha a tomar uma posição. Mas o verdadeiro professor evitará impor, da sua cátedra, qualquer posição política ao aluno, quer seja ela expressa ou sugerida. "Deixar que os fatos falem por si" é a forma mais parcial de apresentar uma posição política ao aluno.

Por que nos devemos abster de assim agir? Afirmo, antecipadamente, que alguns colegas muito estimados são de opinião que não é possível praticar essa autocontenção e que, mesmo se o fosse, seria uma extravagância evitar declarar-se. Não é possível demonstrar cientificamente qual o dever de um professor acadêmico. Só podemos pedir dele que tenha a integridade intelectual de ver que uma coisa é apresentar os fatos, determinar as relações matemáticas ou lógicas, ou a estrutura

interna dos valores culturais, e outra coisa é responder a perguntas sobre o *valor* da cultura e seus conteúdos individuais, e à questão de como devemos agir na comunidade cultural e nas associações políticas. São problemas totalmente heterogêneos. Se perguntarmos por que não nos devemos ocupar de ambos os tipos de problemas na sala de aula, a resposta será: porque o profeta e o demagogo não pertencem à cátedra acadêmica.

Ao profeta e ao demagogo, dizemos: "Ide para as ruas e falai abertamente ao mundo", ou seja, falai onde a crítica é possível. Na sala de aula ficamos frente à nossa audiência, que tem de permanecer calada. Considero irresponsabilidade explorar a circunstância de que, em benefício de sua carreira, os alunos têm de frequentar o curso de um professor onde não há ninguém presente para fazer-lhe críticas. A tarefa do professor é servir aos alunos com o seu conhecimento e experiência e não impor-lhes suas opiniões políticas pessoais. É, sem dúvida, possível que o professor individual não consiga eliminar totalmente suas simpatias pessoais. Fica, então, sujeito à crítica mais violenta no foro de sua própria consciência. E tal deficiência nada prova; outros erros são também possíveis, por exemplo, exposições errôneas de fatos, e, não obstante, nada provam contra o dever de se buscar a verdade. Também rejeito essa hipótese no interesse mesmo da ciência. Estou pronto a provar, com as obras de nossos historiadores, que sempre que o homem de ciência introduz seu julgamento pessoal de valor, *cessa* a plena compreensão dos fatos. Mas isto foge ao âmbito do tema desta noite e exigiria uma elucidação mais demorada.

Apenas indago: como podem um católico devoto, de um lado, e um maçom, de outro, num curso sobre as formas da Igreja e do Estado, ou sobre a história religiosa, vir a pensar de maneira semelhante sobre esses assuntos? Isto está fora de questão. Não obstante, o professor acadêmico deve desejar, e deve exigir de si mesmo, servir a um e a outro, com seu conhecimento e métodos. Pode-se dizer, porém, e com acerto, que o católico devoto jamais aceitará a opinião sobre os fatores que provocaram o aparecimento do cristianismo que um professor livre de seus pressupostos dogmáticos lhe apresenta. Certamente! A diferença, porém, está no seguinte: a ciência "livre de pressuposições", no sentido de uma rejeição dos laços religiosos, não conhece o "milagre" e a "revelação". Se o fizesse, a ciência seria infiel às suas próprias "pressuposições". O crente conhece tanto o milagre quanto a revelação. E a ciência "livre

de pressuposições” espera dele nada menos — e nada mais — do que o reconhecimento de que *se* o processo puder ser explicado sem essas intervenções sobrenaturais, que uma explicação empírica tem de eliminar como fatores causais, o processo terá de ser explicado da forma pela qual a ciência tenta explicá-lo. E o crente pode fazer isso sem ser infiel a sua crença.

Mas a contribuição da ciência terá qualquer sentido para um homem que não se interessa em conhecer os fatos, como tais, e para quem apenas o ponto de vista prático tem importância? Talvez a ciência contribua, não obstante, com alguma coisa.

A tarefa primordial de um professor útil é ensinar seus alunos a reconhecer os fatos “inconvenientes” — e quero dizer os fatos que são inconvenientes para suas opiniões partidárias. E para cada opinião partidária há fatos que são extremamente inconvenientes, para minha própria opinião e para a opinião dos outros. Acredito que o professor realiza mais do que uma simples tarefa intelectual se compelir sua audiência a se habituar à existência de tais fatos. Eu seria tão imodesto a ponto de aplicar a expressão “realização moral”, embora talvez ela possa parecer demasiado grandiosa para uma coisa que nem precisa ser dita.

Até agora, falei apenas das razões práticas que levam a evitar a imposição de um ponto de vista pessoal. Mas estas não são as únicas razões. A impossibilidade de defender “cientificamente” as posições práticas e interessadas — exceto na discussão dos meios para fins firmemente dados e pressupostos — baseia-se em razões muito mais profundas.

A defesa “científica” é destituída de sentido em princípio porque as várias esferas de valor do mundo estão em conflito inconciliável entre si. O velho Mill, cuja filosofia não elogio sob outro aspecto, tinha razão, nesse ponto, ao dizer: Se partirmos da experiência pura, chegaremos ao politeísmo. É uma formulação rasa, e parece paradoxal, mas não obstante há verdade nela. Voltamos a compreender hoje, pelo menos, que alguma coisa pode ser sagrada não só a despeito de não ser bela, mas porque não é bela, e na medida em que não é bela. Isso está documentado no capítulo 53 do Livro de Isaías, e no Salmo 21. E, desde Nietzsche, compreendemos que uma coisa pode ser bela não só apesar do aspecto no qual não é boa, mas antes nesse aspecto mesmo. Isso foi expresso anteriormente

nas *Fleurs du mal*, nome que Baudelaire deu ao seu livro de poemas. É um lugar-comum observar que uma coisa pode ser verdade, embora não seja bela nem sagrada nem boa. De fato, ela pode ser verdadeira precisamente nesses aspectos. Mas todos esses casos são os mais elementares na luta em que os deuses das várias ordens e valores se estão empenhando. Não sei como poderemos desejar decidir “cientificamente” o valor da cultura francesa e alemã; pois aqui, também, deuses diferentes lutam entre si, agora e em todos os tempos futuros.

Vivemos como os antigos, quando o seu mundo ainda não havia sido desencantado de seus deuses e demônios, e apenas vivemos num sentido diferente. Tal como o homem helênico por vezes fazia sacrifícios a Afrodite e outras vezes a Apolo e, acima de tudo, como todos faziam sacrifícios aos deuses da cidade, assim fazemos nós, ainda hoje, tendo apenas a atitude do homem sido desencantada e despida de sua plasticidade mística, mas interiormente autêntica. O destino, e certamente não a “ciência”, predomina sobre esses deuses e suas lutas. Podemos, apenas, compreender o que a divindade representa para uma ordem ou para outra, ou melhor, o que ela é numa e noutra ordem. Com esse entendimento, porém, a questão chegou ao seu limite, pelo menos ao limite em que pode ser discutida numa sala de conferências e por um professor. Não obstante, o grande e vital problema aqui encerrado está, decerto, muito, longe de sua conclusão. Mas outras forças além das cátedras universitárias têm sua influência nessa questão.

Que homem se atribuirá a tentativa de “refutar cientificamente” a ética do Sermão da Montanha? Por exemplo, a frase “não resistir ao mal”, ou a imagem de voltar a outra face? Não obstante, é claro, sob a perspectiva mundana, que se trata de uma ética de conduta indigna; temos de escolher entre a dignidade religiosa que ela confere e a dignidade da conduta viril que prega algo totalmente diferente; “resistir ao mal — para não sermos co-responsáveis pela sua vitória”. Segundo nosso ponto de vista último, um é o demônio e o outro é Deus, e o indivíduo tem de decidir qual é para ele o Deus e qual o demônio. E o mesmo acontece em todas as ordens da vida.

O racionalismo grandioso de uma conduta de vida ética e metódica, que flui de toda profecia religiosa, destronou esse politeísmo em favor “daquilo que é necessário”. Frente às realidades da vida exterior e interior, o cristianismo considerou necessário fazer concessões e julgamentos relativos, que todos

nós conhecemos na sua história. Hoje, as rotinas da vida cotidiana desafiam a religião. Muitos deuses antigos ascendem de seus túmulos; desencantaram-se e tomaram, por isso, a forma de forças impessoais. Lutam para conseguir poder sobre nossa vida e retomam novamente sua luta eterna entre si. O que é difícil para o homem moderno, e especialmente para a geração mais nova, é estar à altura da existência do trabalho cotidiano. A busca onipresente de "experiência" nasce dessa fraqueza; pois é uma fraqueza não ser capaz de aprovar a inexorável seriedade de nossos tempos fatídicos.

Nossa civilização destina-nos a compreender mais claramente essas lutas, de novo, depois que nossos olhos estiveram cegos por mil anos — cegos pela suposta, ou presumidamente exclusiva, orientação para com o fervor moral grandioso da ética cristã.

Basta, porém, dessas questões que nos levam longe. Estão errados os jovens que reagem a tudo isso dizendo: "Sim, mas comparemos às preleções a fim de experimentar algo mais do que a simples análise e formulações de fato". O erro é que eles buscam no professor algo diferente daquilo que está à sua frente. Anseiam por um líder, e não um professor. Mas estamos colocados na cátedra exclusivamente como professores. E são duas coisas diferentes, como se pode ver imediatamente. Seja-me permitido levar-vos novamente à América, porque ali podemos observar, com freqüência, essas questões em sua forma mais maciça e original.

O rapaz americano aprende muito menos do que o rapaz alemão. Apesar de um número incrível de exames, sua vida escolar não o transforma na criatura absoluta dos exames, como ocorre com os alemães. Pois na América, a burocracia, que pressupõe o diploma de exame como o bilhete de entrada para o reino das prebendas, está apenas em seus primórdios. O jovem americano não tem respeito por coisa alguma, nem por ninguém, pela tradição ou pelo cargo público — a menos que seja pela realização pessoal dos homens individualmente. É a isso que o americano chama de "democracia". É esse, porém, o significado de democracia, por mais deformada que sua intenção possa ser na realidade, e a intenção é o que conta, aqui. A concepção que o americano tem do professor que o enfrenta é: ele me vende seu conhecimento e seus métodos em troca do dinheiro do meu pai, tal como o verdureiro vende repolhos

à minha mãe. Eis tudo. Na verdade, se o professor for um treinador de futebol, então, nesse campo é um líder. Se, porém, não for um treinador (ou qualquer outra coisa num setor esportivo diverso), é simplesmente um professor, e nada mais. E nenhum jovem americano pensaria que o professor lhe possa vender uma *Weltanschauung* ou um código de conduta. Quando o pensamento é formulado dessa maneira devemos rejeitá-lo. Mas a questão é se há ou não alguma verdade nesse sentimento, que ressaltei deliberadamente com algum exagero.

Amigos estudantes! Vinde às nossas aulas e exigi de nós as qualidades de liderança, sem compreender que de cem professores pelo menos 99 não pretendem ser treinadores de futebol nos problemas vitais da vida, ou mesmo ser "líderes" em questões de conduta. Vede, por favor, que o valor de um homem não depende de ter ou não qualidades de liderança. E, de qualquer modo, as qualidades que fazem de um homem um excelente erudito e professor acadêmico não são as qualidades que fazem o líder dar orientações na vida prática ou, mais especificamente, na política. É por mero acaso que o professor possui também essa qualidade; seria uma situação crítica se todo professor se visse frente à expectativa dos alunos de que ele pretenda essa qualidade. E ainda mais crítica se todo professor se considerasse um líder na sala de aula. Aquêles que freqüentemente se consideram líderes quase sempre são os menos dotados para isso. Mas, a despeito de serem ou não líderes, a situação magisterial simplesmente não oferece possibilidade de *provar* suas qualidades de liderança. O professor que se sente chamado a agir como conselheiro da juventude e desfruta a confiança desta pode ser um homem que mantém relações pessoais com os jovens. E, se ele se sente chamado a intervir nas lutas das opiniões mundiais e posições partidárias, poderá fazê-lo fora da aula, no mercado, na imprensa, nos comícios, nas associações, onde quer que o deseje. Afinal de contas, é muito cômodo demonstrar coragem tomando uma posição quando a audiência e os possíveis adversários estão condenados ao silêncio.

Finalmente, pode-se levantar a questão: "Se assim é, que contribuição real e positiva traz a ciência para a 'vida' prática e pessoal?" Com isso estamos novamente de volta ao problema da ciência como "vocação".

Primeiro, é claro, a ciência contribui para a tecnologia do controle da vida calculando os objetos externos bem como as

atividades do homem. Bem, direis vós, afinal de contas isso equivale ao verdureiro do rapaz americano. Concordo plenamente.

Segundo, a ciência pode contribuir com algo que o verdureiro não pode: métodos de pensamento, os instrumentos e o treinamento para o pensamento. Direis, talvez: "Bem, isso não são verduras, mas não vai, também, além dos meios para conseguir as verduras". Fiquemos hoje por aqui.

Felizmente, porém, a contribuição da ciência não alcança seu limite, com isso. Estamos em condições de levar-vos a um terceiro objetivo: a *clareza*. Pressupomos, decerto, que nós mesmos possuímos clareza. Na medida em que isso ocorre, podemos deixar-vos claro o seguinte:

Na prática, podeis tomar esta ou aquela posição em relação a um problema de valor — simplificando, pensai, por favor, nos fenômenos sociais como exemplos. *Se* tomardes esta ou aquela posição, então, segundo a experiência científica, tereis de usar tais e tais *meios* para colocar em prática vossa convicção. Ora, tais meios talvez sejam de tal ordem que sua rejeição vos pareça imperiosa. Tendes, então, simplesmente de escolher entre o fim e os meios inevitáveis. Justificará o "fim" os meios? Ou não? O professor pode apresentar-vos a necessidade de tal escolha. Não pode fazer mais do que isso, enquanto quiser continuar como professor, e não tornar-se um demagogo. Ele pode, decerto, dizer-vos também que, se desejais este e aquele fim, então deveis aceitar as conseqüências subsidiárias que, segundo toda experiência, ocorrerão. Encontramo-nos novamente na mesma situação de antes. Há ainda problemas que também podem surgir para o técnico, que em numerosos casos tem de tomar decisões de acordo com o princípio do menor mal ou do relativamente melhor. Apenas, para ele, uma coisa, a principal, é habitualmente dada, o fim. Mas tão logo problemas realmente "últimos" estão em jogo para nós, tal não é o caso. Com isso, finalmente, chegamos ao serviço final que a ciência, como tal, pode prestar ao objetivo da clareza, e ao mesmo tempo chegamos aos limites da ciência.

Além disso, podemos e devemos dizer: em termos de seu significado, tal ou qual posição prática pode ser deduzida com coerência interior, e daí integridade, a partir desta ou daquela posição de *weltanschauliche* última. Talvez só possa ser deduzida dessa posição fundamental, ou talvez de várias, mas não

pode ser deduzida destas ou daquelas outras posições. Falando figuradamente, servimos a este deus e ofendemos ao outro deus quando resolvemos adotar uma ou outra posição. E se continuarmos fiéis a nós mesmos, chegaremos necessariamente a certas conclusões finais que, subjetivamente, têm sentido. É isso o que, pelo menos em princípio, podemos realizar. A Filosofia, como disciplina especial, e as discussões filosóficas de princípios nas outras Ciências procuram realizar isso. Assim, se formos competentes em nossa empresa (o que devemos pressupor, aqui) podemos forçar o indivíduo, ou pelo menos podemos ajudá-lo, a prestar a si mesmo *contas do significado último de sua própria conduta*. Isto não me parece pouco, mesmo em relação a nossa vida pessoal. Sou tentado, novamente, a dizer de um professor que consegue êxito sob tal aspecto: ele está a serviço de forças "morais"; ele cumpre o dever de provocar o auto-esclarecimento e um senso de responsabilidade. E creio que ele estará mais capaz de realizar isso na medida em que evitar conscienciosamente o desejo de impor ou sugerir, pessoalmente, à sua audiência a posição que tomou.

A proposição que apresento aqui parte sempre do fato fundamental de que, enquanto a vida continuar imanente e fôr interpretada em seus próprios termos, conhecerá apenas a luta incessante desses deuses entre si. Ou, falando diretamente, as atitudes últimas possíveis para com a vida são inconciliáveis, daí sua luta jamais chegar a uma conclusão final. Assim, é necessária uma escolha decisiva. Se, nessas condições, a ciência é uma "vocação" digna para alguém, e se a ciência em si tem "vocação" objetivamente digna, são julgamentos de valor sobre os quais nada podemos dizer na sala de aula. Afirmar o valor da ciência é uma pressuposição a ser ensinada ali. Pessoalmente, pelo meu trabalho mesmo, respondo pela afirmativa, e também o respondo precisamente do ponto de vista que odeia o intelectualismo como o pior dos males, tal como o faz hoje a juventude, ou habitualmente apenas imagina que faz. Nesse caso, a advertência é válida para os jovens: "Cuidado, o diabo é velho; envelheci também para compreendê-lo". Isto não significa a idade, no sentido da certidão de nascimento. Significa que se desejarmos haver-nos com esse diabo teremos de não fugir à sua frente, como gostam de fazer tantas pessoas, hoje. Em primeiro lugar, temos de perceber-lhe os processos, para compreender seu poder e suas limitações.

A ciência hoje é uma “vocação” organizada em disciplinas especiais a serviço do auto-esclarecimento e conhecimento de fatos inter-relacionados. Não é o dom da graça de videntes e profetas que cuidam de valores e revelações sagradas, nem participa da contemplação dos sábios e filósofos sobre o significado do universo. É essa, na verdade, a condição inevitável de nossa situação histórica. Não podemos fugir a ela enquanto continuarmos fiéis a nós mesmos. E se lembrarmos a questão de Tolstói: se a ciência não dá, quem dará resposta à pergunta “Que faremos e como disporemos nossas vidas?”, ou, nas palavras usadas aqui, esta noite: “A qual dos deuses em luta serviremos? Ou deveremos servir, talvez, a um deus totalmente diferente, e quem é ele? Podemos dizer que somente um profeta ou um salvador podem dar as respostas. Se não houver tais homens, ou se sua mensagem já não for recebida com confiança, então, certamente não forçaremos o seu aparecimento nesta Terra, fazendo que milhares de professores, como assalariados privilegiados do Estado, tentem, como pequenos profetas em suas salas de aula, assumir tal papel. Tudo o que realizarão é mostrar que não têm consciência do estado de coisas decisivo: o profeta por quem, na nossa geração mais nova, tanto anseiam simplesmente não existe. Mas esse conhecimento, com sua poderosa significação, jamais se tornou vital para eles. Os interesses interiores de um homem “musical” verdadeiramente religioso jamais podem ser servidos se lhe ocultarmos, a ele e aos outros, o fato fundamental de que está destinado a viver numa época sem deus e sem profetas, dando-lhe o *ersatz* de uma profecia de gabinete. A integridade de seu órgão religioso, ao que me parece, deve rebelar-se contra isso.

Há quem se incline a indagar: que posição devemos tomar para com a existência concreta da “teologia” e suas pretensões a ser uma “ciência”? Não procuremos responder com evasivas. Na verdade, “teologia” e “dogmas” não existem universalmente, mas nenhum deles existe apenas no cristianismo. Existem antes (remontando no tempo) de forma altamente desenvolvida também no islã, no maniqueísmo, no agnosticismo, no orfismo, no parsismo, no budismo, nas seitas hindus, no tauísmo e nos Upânichades e, é claro, no judaísmo. Na verdade, seu desenvolvimento sistemático varia muito. Não foi por acaso que o cristianismo ocidental — em contraste com as posses teológicas do judaísmo — desenvolveu e elaborou a teologia muito mais sistematicamente, ou procura fazê-lo. No Ocidente, o desenvolvi-

mento da teologia teve, de fato, a maior significação histórica. É o produto do espírito helênico, e toda a teologia do Ocidente a ele remonta, como (obviamente) toda a teologia do Oriente remonta ao pensamento indiano. Toda teologia representa uma *racionalização* intelectual da posse de valores sagrados. Nenhuma ciência é absolutamente livre de pressuposições, e nenhuma ciência pode provar seu valor fundamental ao homem que rejeita essas pressuposições. Toda teologia, porém, acrescenta algumas pressuposições específicas ao seu trabalho e, assim, à justificação de sua existência. Seu sentido e âmbito variam. Toda teologia, inclusive, por acaso, a teologia hinduísta, pressupõe que o mundo deve ter um *significado*, e a questão é como interpretar êsse significado de modo a torná-lo intelectualmente concebível.

Ocorre o mesmo com a epistemologia de Kant. Partiu êle da seguinte pressuposição: “A verdade científica existe e é válida”, e em seguida indagou: “Sob quais pressuposições de pensamento é a verdade possível e dotada de significação?” Os estetas modernos (na realidade ou expressamente, como por exemplo G. v. Lukacs) partiram do pressuposto de que “as obras de arte existem”, e em seguida indagaram: Como pode ter sentido e ser possível a sua existência?

Em geral, porém, as teologias não se satisfazem com esses pressupostos, essencialmente religiosos e filosóficos. Procedem regularmente de outro pressuposto, de que certas “revelações” são fatos relevantes para a salvação e, como tal, possibilitam uma conduta de vida dotada de sentido. Portanto, devemos acreditar nessas revelações. Além disso, as teologias pressupõem que certos estados e atos subjetivos possuem a qualidade da santidade, isto é, que constituem um modo de vida, ou pelo menos elementos de um modo de vida, que têm um sentido religioso. Então, a questão da teologia é: como interpretar esses pressupostos, que devem ser simplesmente aceitos, numa visão do universo que tenha sentido? Para a teologia, os pressupostos como tal estão fora dos limites da “ciência”. Não representam o “conhecimento”, no sentido habitual, mas antes uma “possessão”. Quem não “possui” fé, ou os outros estados sagrados, não pode fazer da teologia um sucedâneo deles, e muito menos qualquer outra ciência. Pelo contrário, em toda teologia “positiva” o devoto chega ao ponto em que predomina a sentença agostiniana: *credo non quod, sed quia absurdum est.*

A capacidade para a realização dos virtuosos religiosos — o “sacrifício intelectual” — é a característica decisiva do homem positivamente religioso. Isso se evidencia pelo fato de que apesar (ou, antes, em consequência) da teologia (que a revela) a tensão entre as esferas de valor da “ciência” e a esfera do “sagrado” é insuperável. Legitimamente, só o discípulo oferece o “sacrifício intelectual” ao profeta, o crente, à igreja. Ainda não surgiu uma nova profecia (e repito, deliberadamente, esta imagem que ofendeu a certas pessoas) através da necessidade que alguns intelectuais modernos têm de mobiliar suas almas, por assim dizer, com antigüidades autênticas garantidas. Ao fazê-lo, lembram-se de que a religião pertencia a essas antigüidades, e de todas as coisas a religião é exatamente o que não possuem. Como sucedâneo, porém, divertem-se decorando uma espécie de capela doméstica com pequenas imagens sagradas de todo o mundo, ou produzem substitutos através de todas as formas de experiências psíquicas às quais atribuem a dignidade da santidade mística, que negociam no mercado de livros. Estão, evidentemente, enganando-se a si mesmos. Não se trata, porém, de um embuste, mas de algo muito sincero e genuíno, quando alguns dos grupos de jovens que nos últimos anos se formaram juntos, em silêncio, dão à sua comunidade humana a interpretação de uma relação religiosa, cósmica ou mística, embora ocasionalmente talvez essa interpretação repouse numa interpretação errônea do eu. Por mais certo que seja que todo ato de fraternidade autêntica pode estar ligado à consciência de que ele contribui com algo imperecível para um reino suprapessoal, parece-me duvidoso que a dignidade de relações puramente humanas e comunais seja fortalecida por essas interpretações religiosas. Mas isto já não é nosso tema.

O destino de nossos tempos é caracterizado pela racionalização e intelectualização e, acima de tudo, pelo “desencantamento do mundo”. Precisamente os valores últimos e mais sublimes retiraram-se da vida pública, seja para o reino transcendental da vida mística, seja para a fraternidade das relações humanas diretas e pessoais. Não é por acaso que nossa maior arte é íntima, e não monumental, não é por acaso que hoje somente nos círculos menores e mais íntimos, em situações humanas pessoais, em *pianissimo*, é que pulsa alguma coisa que corresponde ao *pneuma* profético, que nos tempos antigos varria as grandes comunidades como um incêndio, fundindo-as numa só unidade. Se procurarmos forçar e “inventar” um estilo monumental na arte, produziremos monstruosidades tão miseráveis quanto os muitos monu-

mentos dos últimos vinte anos. Se tentarmos construir intelectualmente novas religiões sem uma profecia nova e autêntica, então, num sentido íntimo, resultará alguma coisa semelhante, mas com efeitos ainda piores. E a profecia acadêmica, finalmente, criará apenas seitas fanáticas, mas nunca uma comunidade autêntica.

Para quem não pode enfrentar como homem o destino da época, devemos dizer: possa ele voltar silenciosamente, sem a publicidade habitual dos renegados, mas simples e quietamente. Os braços das velhas igrejas estão abertos para eles, e, afinal de contas, elas não criam dificuldades à sua volta. De uma forma ou de outra, ele tem de fazer o seu “sacrifício intelectual” — isso é inevitável. Se ele puder realmente fazê-lo, não o criticaremos. Pois tal sacrifício intelectual em favor de uma dedicação religiosa é eticamente diferente da evasão do dever claro de integridade intelectual, que surge quando falta a coragem de esclarecer a posição última que foi tomada e facilita esse dever através de frágeis julgamentos relativos. Aos meus olhos, esse retorno religioso paira mais alto do que a profecia acadêmica, que não compreende claramente que nas salas de aula da universidade nenhuma outra virtude é válida a não ser a simples integridade intelectual. A integridade, porém, nos obriga a dizer que para os muitos que hoje anseiam por novos profetas e salvadores, a situação é a mesma que ressoa na bela canção edomita do vigia, do período de exílio, incluída entre os oráculos de Isaías:

Ele gritou-me de Seir, Vigia, o que é da noite? Vigia, o que é da noite? E o Vigia disse: Vem a manhã e também a noite: se quereis perguntar, perguntai; voltaí, vinde.

O povo a quem isto foi dito havia indagado e ansiado por mais de dois milênios, e estremeçemos quando lhe compreendemos a sorte. E disso queremos extrair a lição de que nada se ganha ansiando e querendo apenas, e agiremos de modo diferente. Procuraremos trabalhar e atender às “exigências do momento”, nas relações humanas e em nossa vocação. Isto, porém, é claro e simples, se cada um de nós encontrar e obedecer ao demônio que controla os cordões de nossa própria vida.

PARTE II

PODER

VI. Estruturas do Poder

1. O PRESTÍGIO E O PODER DAS "GRANDES POTÊNCIAS"

TÔDAS AS ESTRUTURAS políticas usam a força, mas diferem no modo e na extensão com que a empregam ou ameaçam empregar contra outras organizações políticas. Essas diferenças têm um papel específico na determinação da forma e destino das comunidades políticas. Nem todas as estruturas políticas são igualmente "expansivas". Não lutam todas por uma expansão exterior de seu poder, ou mantêm sua força pronta para a aquisição de poder político sobre outros territórios e comunidades, pela sua incorporação ou tornando-os dependentes. Por isso, como estruturas do poder, as organizações políticas variam na medida em que se voltam para o exterior.

A estrutura política da Suíça é "neutralizada" através de uma garantia coletiva das Grandes Potências. Por várias razões, a Suíça não é muito desejada como objeto de incorporação. Os ciúmes mútuos existentes entre comunidades vizinhas, de igual força, a protegem dessa sorte. A Suíça, bem como a Noruega, está menos ameaçada do que a Holanda, que possui colônias; e esta sofre menos ameaça do que a Bélgica, pois as possessões coloniais belgas ficariam muito expostas, como a própria Bélgica, no caso de uma guerra entre seus vizinhos poderosos. A Suécia também está muito exposta.

Wirtschaft und Gesellschaft (Tübingen, edição de 1922), Parte III, cap. 3, pp. 619-30; e *Gesammelte Aufsätze zur Soziologie und Sozialpolitik* (Tübingen, 1924), pp. 484-6. *Wirtschaft und Gesellschaft* foi publicado postumamente (1921) como parte do *Grundriss für Sozialökonomik*, preparado por J. C. B. Mohr (P. Siebeck), Tübingen. Weber trabalhou nas partes descritivas de *Wirtschaft und Gesellschaft* a partir de 1910, e a maioria dos capítulos foi escrita, essencialmente, antes de 1914.

A atitude das estruturas políticas para com o exterior pode ser mais "isolacionista" ou mais "expansiva". E essas atitudes se modificam. O poder das estruturas políticas tem uma dinâmica interna específica. À base desse poder, os membros podem pretender um "prestígio" especial, e suas pretensões podem influir na conduta externa das estruturas do poder. A experiência nos ensina que as pretensões de prestígio estiveram sempre presentes na origem das guerras. Seu papel é difícil de estimar: não pode ser determinado de modo geral, embora seja bastante evidente. O império da "honra", que é comparável ao que existe em uma organização estamental, domina as relações das organizações políticas entre si. As camadas senhoriais feudais, assim como as modernas classes de burocratas e oficiais, são os expoentes naturais e primários desse desejo de prestígio, puramente orientado para o poder, na própria organização política em que vivem. O poder para a sua comunidade política significa poder para eles, bem como prestígio baseado nesse poder.

Para o burocrata e o oficial, uma expansão do poder, porém, significa mais cargos, mais sinecuras e melhores oportunidades de promoção. (Tal caso pode ocorrer até mesmo para o oficial numa guerra perdida.) Para o vassalo feudal, a expansão do poder significa a aquisição de novos objetos de enfeudamento e mais provisões para sua progênie. Em seu discurso em favor das Cruzadas, o Papa Urbano focalizou a atenção nessas oportunidades, e não, como se tem dito, na "superpopulação".

Além desses interesses econômicos diretos, que naturalmente existem em toda parte entre as camadas que vivem do exercício do poder político, a luta pelo prestígio concerne a todas as estruturas específicas de dominação e, portanto, a todas as estruturas políticas. Essa luta não é idêntica simplesmente ao "orgulho nacional" — falaremos disso mais adiante — e não é idêntica ao simples orgulho das qualidades excelentes, reais ou imaginárias, da nossa comunidade política ou pela simples posse dessa estrutura. Esse orgulho pode estar muito desenvolvido, como ocorre entre os suíços e noruegueses, e não obstante pode ser, na prática, rigorosamente isolacionista e isento de pretensões de prestígio político.

O prestígio do poder, como tal, significa na prática a glória do poder sobre outras comunidades; significa a expansão do poder, embora nem sempre pela incorporação ou sujeição. As grandes comunidades políticas são as bases naturais dessas pretensões de prestígio.

Toda estrutura política prefere, naturalmente, vizinhos fracos a vizinhos fortes. Além disso, como toda comunidade política de grandes proporções é um aspirante potencial ao prestígio e uma ameaça potencial a todos os seus vizinhos, a grande comunidade política, simplesmente porque é grande e forte, está latente e constantemente em perigo. Finalmente, em virtude de uma inevitável "dinâmica do poder", sempre que surgem pretensões de prestígio — e isso resulta normalmente de um agudo perigo político para a paz — elas desafiam e exigem a competição de outros possíveis portadores de prestígio. A história da última década,¹ especialmente as relações entre a Alemanha e a França, mostra o efeito destacado desse elemento irracional em todas as relações exteriores políticas. O sentimento de prestígio pode fortalecer a crença ardente na existência real do nosso próprio poderio, pois tal crença é importante para a confiança positiva no caso de conflito. Portanto, todos os que têm interesses na estrutura política tendem, sistematicamente, a cultivar esse sentimento de prestígio. Hoje em dia, é comum referirmo-nos às comunidades que parecem ser portadoras do prestígio do poder como as "Grandes Potências".

Entre as várias estruturas políticas coexistentes, algumas, as Grandes Potências, habitualmente se atribuem, e usurpam, o interesse pelos processos políticos e econômicos dentro de uma ampla órbita. Hoje, essas órbitas abarcam toda a superfície do planeta.

Na Antigüidade Helênica, o "Rei", isto é, o rei persa, apesar de sua derrota, era a Grande Potência que gozava de reconhecimento mais geral. Esparta voltou-se para ele a fim de impor, com sua sanção, a Paz do Rei (Paz de Antálcidas) sobre o mundo helênico. Mais tarde, antes da criação de um império mundial romano, a República romana assumiu tal papel.

Por motivos gerais da "dinâmica do poder" em si, as Grandes Potências são, com freqüência, potências expansionistas; ou seja, são associações que visam a expandir os territórios de suas respectivas comunidades políticas pelo uso, ou ameaça de uso, da força, ou por ambas as coisas. As Grandes Potências, porém, não são necessariamente, e nem sempre, orientadas para a expansão. Sua atitude, sob tal aspecto, modifica-se freqüentemente, e nessas modificações os fatores econômicos desempenham um papel importante.

Durante algum tempo a política britânica, por exemplo, renunciou deliberadamente à expansão política. Renunciou até

mesmo à conservação das colônias por meio da força, em favor de uma política da “pequena Inglaterra”, baseada numa limitação isolacionista e um recurso a um primado econômico considerado inabalável. Representantes influentes da classe romana dominante dos notáveis intentaram um programa semelhante de uma “pequena Roma”, depois das Guerras Púnicas, para restringir a submissão política romana à Itália e ilhas vizinhas.

Os aristocratas espartanos, na medida em que puderam, limitaram deliberadamente sua expansão política, em benefício do isolamento. Limitaram-se a esmagar todas as outras estruturas políticas que colocavam em risco seu poder e prestígio. Preferiram o particularismo da cidade-Estado. Habitualmente, nesses casos, e em muitos outros semelhantes, os grupos dominantes de notáveis (a notabilidade romana de cargos, os notáveis ingleses e outros liberais, os senhores espartanos) abrigam temores mais ou menos claros de que surja um “Imperador”, ou seja, um senhor da guerra carismático. A tendência para a centralização do poder surge muito facilmente com um “imperialismo” cronicamente conquistador, e o senhor da guerra pode ganhar a ascendência a expensas do poder dos notáveis que governam.

Como os romanos, os ingleses, depois de curto tempo, foram obrigados a abandonar a sua política de autocontenção e forçados à expansão política. Isso ocorreu, em parte, através dos interesses capitalistas na expansão.

2. AS BASES ECONÔMICAS DO “IMPERIALISMO”

Poderíamos inclinar-nos a acreditar que a formação bem como a expansão das Grandes Potências são, sempre e primordialmente, determinadas economicamente. A suposição de que o comércio, especialmente quando intenso e já existente numa área, é a condição preliminar e a razão para a sua unificação política poderia ser facilmente generalizada. Nos casos individuais, essa suposição é realmente válida. O exemplo do *Zollverein*² está próximo, e há numerosos outros. A atenção mais detalhada, porém, freqüentemente revela que essa coincidência não é necessária, e que o nexos causal de modo algum aponta numa única direção.

A Alemanha, por exemplo, só foi transformada num território econômico unificado através de barreiras alfandegárias em suas fronteiras, cuja colocação foi determinada de modo exclu-

sivamente político. Se os habitantes de um território buscarem vender os seus produtos primordialmente no próprio mercado, podemos falar de um território economicamente unificado. Se todas as barreiras alfandegárias fossem eliminadas, o mercado economicamente determinado para o excedente de cereais da Alemanha Oriental, pobre em glúten, não seria a Alemanha Ocidental, mas a Inglaterra. O mercado determinado economicamente para os produtos de mineração e os produtos pesados de ferro da Alemanha Ocidental não é, de modo algum, a Alemanha Oriental; e a Alemanha Ocidental não é o principal abastecedor, economicamente determinado, de produtos industriais para a Alemanha Oriental. Acima de tudo, as linhas de comunicações interiores (ferrovias) da Alemanha não seriam — e, em parte, não são agora — rotas determinadas economicamente para transportar mercadorias pesadas entre o leste e o oeste. A Alemanha Oriental, porém, seria a localização econômica das indústrias fortes, o mercado economicamente determinado e o interior para toda a Rússia ocidental. Essas indústrias estão agora³ isoladas pelas barreiras alfandegárias russas, e foram transferidas para a Polônia, diretamente atrás da fronteira alfandegária russa. Com isso, como todos sabem, o *Anschluss* político dos poloneses russos à idéia imperial russa, que parecia ser politicamente impossível, passou a fazer parte do reino das possibilidades. Assim, neste caso, relações de mercado determinadas exclusivamente pela economia tiveram um efeito politicamente unificador.

A Alemanha, porém, se tem unido politicamente contra os determinantes econômicos. Não é raro que as fronteiras de uma estrutura política entrem em conflito com a mera localização geográfica das indústrias; as fronteiras políticas podem abarcar uma área que, em termos de fatores econômicos, luta para separar-se dela. Nessas situações, surgem quase sempre tensões entre os interesses econômicos. Se, porém, os laços políticos são criados, estes são freqüentemente — embora nem sempre — tão incomparavelmente mais fortes que em condições favoráveis (por exemplo, a existência de um idioma comum) ninguém nem mesmo pensaria em separação política devido a essas tensões econômicas. Isto se aplica, por exemplo, à Alemanha.

A formação dos grandes Estados nem sempre segue as rotas do comércio de exportação, embora hoje nos inclinemos a ver as coisas dessa forma imperialista. Em geral, o imperialismo “continental” — europeu, russo e americano — tal como o

“imperialismo de além-mar” dos ingleses, e os imperialismos que por ele se modelaram, seguem as trilhas dos interesses capitalistas anteriormente existentes, especialmente nas áreas estrangeiras politicamente fracas. E o comércio de exportação teve seu papel decisivo, decerto, pelo menos na formação dos grandes domínios de além-mar do passado — nos impérios de Atenas, Cartago e Roma.

Mesmo nessas organizações estatais da Antigüidade, outros interesses econômicos eram, pelo menos, de importância igual e freqüentemente maior do que os lucros comerciais: rendas provenientes da terra, arrendamento da coleta de impostos, tributos sobre cargos, e lucros semelhantes, eram os mais desejados. No comércio exterior, por sua vez, o interesse pela venda em territórios estrangeiros passou claramente para o segundo plano como motivo de expansão. Na era do capitalismo moderno o interesse em exportar para territórios estrangeiros predomina, mas nos Estados antigos o interesse estava antes na posse de territórios dos quais era possível *importar* mercadoria (matérias-primas).

Entre os grandes Estados que se formaram nas planícies interiores, a troca de mercadorias não teve papel regular nem decisivo. O comércio de mercadorias foi mais importante para os Estados situados à margem de rios no Oriente, especialmente para o Egito; isto é, para Estados que, sob esse aspecto, eram semelhantes a Estados ultramarinos. O “império” dos mongóis, porém, não se baseava em nenhum comércio intensivo de mercadorias. Ali a mobilidade da camada dominante de cavaleiros compensava a falta de meios materiais de comunicação e tornava possível a administração centralizada. Nem o Império Chinês, nem o Persa, nem o Romano depois de sua transição de império litorâneo para continente, formou-se e manteve-se à base de um tráfico interior de mercadorias, preexistente e particularmente intensivo, ou em meios de comunicação muito desenvolvidos. A expansão continental de Roma foi, indubitavelmente, determinada de modo muito acentuado, embora não exclusivamente, pelos interesses capitalistas, principalmente dos que arrendavam a coleta de impostos, dos caçadores de cargos e especuladores em terras e não primordialmente pelos interesses de grupos que buscavam um comércio particularmente intensivo de mercadorias.

A expansão da Pérsia não foi, de forma alguma, servida pelos grupos de interesse capitalistas. Tais grupos não existiam ali como forças motivadoras ou como determinadoras do ritmo

de evolução, e sua utilidade foi igualmente reduzida para os fundadores do Império Chinês ou os fundadores da Monarquia Carolíngia.

É claro que, mesmo nesses casos, a importância econômica do comércio não estava totalmente ausente; não obstante, outros motivos influíram em todas as expansões políticas interiores do passado, inclusive as Cruzadas. Esses motivos incluíram o interesse pelas maiores rendas principescas, prebendas, feudos, cargos e honras sociais para os vassallos, cavaleiros, oficiais, funcionários, os filhos mais jovens dos funcionários hereditários, etc. Os interesses dos portos marítimos comerciais não foram, decerto, tão decisivos quanto a expansão interior, embora fôssem importantes como fatores adicionais desempenhando papéis secundários. A Primeira Cruzada foi principalmente uma campanha interior.

O comércio nem sempre apontou o caminho da expansão política. O nexos causal foi, freqüentemente, o inverso. Entre os impérios mencionados acima, os que tiveram uma administração tecnicamente capaz de estabelecer pelo menos meios de comunicação interna o fizeram com objetivos administrativos. Em princípio, foi esse, com freqüência, o propósito exclusivo, sem qualquer preocupação quanto à vantagem dos meios de comunicação para as necessidades comerciais existentes ou futuras.

Nas condições atuais, a Rússia bem pode ser considerada uma das organizações políticas cujos meios de comunicação (ferrovias, hoje) foram determinados principalmente pelos fatores políticos, e não econômicos. A estrada de ferro da Áustria meridional de igual modo constitui outro exemplo. (Suas ações ainda são chamadas “lombardas”, expressão carregada de reminiscências políticas.) É dificilmente haverá um Estado sem “ferrovias estratégicas”. Não obstante, grandes realizações desse tipo foram feitas com a expectativa concomitante de um tráfego que assegurasse lucros a longo prazo. Não foi diferente no passado: não se pode provar que as antigas estradas militares romanas tivessem uma finalidade comercial, e certamente também não a tinham os postos de correio persas e romanos, que atendiam exclusivamente a objetivos políticos. Apesar disso, porém, o desenvolvimento do comércio no passado foi, decerto, o resultado normal da unificação política. Esta colocou, pela primeira vez, o comércio em bases legais, asseguradas e garantidas. Até mesmo esta regra, porém, não é sem exceções, pois

além de depender da pacificação e das garantias formais da imposição da lei o desenvolvimento do comércio dependeu de certas condições econômicas (especialmente do desenvolvimento do capitalismo).

A evolução do capitalismo pode ser estrangulada pela forma que tomar a administração de uma estrutura política unificada. Foi o que ocorreu, por exemplo, em fins do Império Romano, quando uma estrutura unificada substituiu a liga de cidades-Estados, tendo por base uma forte economia agrária de subsistência. Isso deu lugar, cada vez mais, às liturgias como o modo de levantar recursos para o exército e a administração; elas sufocaram diretamente o capitalismo.

Não obstante, se o comércio em si não é, de modo algum, o fator decisivo na expansão política, a estrutura econômica em geral contribui para determinar as proporções e o modo da expansão política. Além das mulheres, gado e escravos, a escassez de terra é um dos objetos originais e mais destacados da aquisição pela força. Para conquistar comunidades camponesas, o processo natural é tomar a terra diretamente e obliterar a população que a ocupava.

O movimento dos povos teutônicos seguiu, em geral, esse curso em proporções moderadas. Como massa compacta, tal movimento provavelmente foi um pouco além das atuais fronteiras lingüísticas, mas apenas em zonas dispersas. Até que ponto a "escassez de terra", causada pela superpopulação, contribuiu, até que ponto a pressão política de outras tribos, ou simplesmente as boas oportunidades, são questões que devem ficar em aberto. De qualquer modo, alguns dos grupos individuais que se lançaram à conquista durante um longo período de tempo mantiveram seus direitos sobre as terras cultiváveis, no país, caso regressassem. A terra das áreas estrangeiras foi incorporada politicamente de forma mais ou menos violenta.

Como a terra é importante para a maneira pela qual o vendedor explora os seus direitos, também tem um papel importante para as outras estruturas econômicas. Como Franz Oppenheimer ressaltou repetidamente, com razão, as rendas provenientes da terra são, freqüentemente, produto da sujeição política pela violência. Quando existe uma estrutura feudal baseada em uma economia natural esta sujeição significa, decerto, que o campesinato da área incorporada não será obliterado, mas poupado e transformado em tributário do conquistador, que se

torna o dono da terra. Isso ocorreu toda vez que o exército não era mais um *Volksherbann*, composto de homens livres, com equipamento próprio, ou mesmo um exército mercenário ou burocrático, mas um exército de cavaleiros auto-equipados, como ocorreu com os persas, árabes, turcos, normandos e os vassalos feudais ocidentais em geral.

O interesse pelo foro também significou muito para as comunidades comerciais plutocráticas empenhadas na conquista. Como os lucros comerciais eram investidos, de preferência, em terras e em servos endividados, o objetivo normal da guerra, mesmo na Antigüidade, era conseguir terra fértil, capaz de proporcionar foro. A Guerra Lelantina,⁴ que marcou época no princípio da história helênica, foi realizada quase que totalmente no mar e entre cidades comerciais. Mas o objeto original da disputa entre os principais patrícios de Cálcis e Erétria, além dos vários tributos, era a fértil planície lelantina. Um dos privilégios mais importantes que a Liga Marítima Ática ofereceu, evidentemente, ao *demos* da cidade dominante foi o rompimento do monopólio das terras das cidades sujeitas. Os atenienses receberiam o direito de adquirir e hipotecar terras em qualquer lugar.

O estabelecimento do *commercium* entre as cidades aliadas de Roma significou, na prática, a mesma coisa. Também os interesses de além-mar da massa de itálos espalhados por toda a esfera de influência de Roma certamente representou, pelo menos em parte, interesses agrários de natureza essencialmente capitalista, tal como os conhecemos pelos discursos verrínicos.

Durante sua expansão, o interesse capitalista na terra entra em conflito com o interesse agrário do campesinato. Sob uma política de expansão, esse conflito desempenhou seu papel nas lutas entre as classes romanas, na longa época que termina com os Gracos. Os grandes possuidores de dinheiro, gado e homens desejavam naturalmente que a terra recém-conquistada fosse tratada como terra pública para arrendamento (*ager publicus*). Enquanto as regiões não eram demasiado remotas, os camponeses exigiram que a terra fosse dividida a fim de atender à sua progênie. Os compromissos entre esses dois interesses refletem-se claramente na tradição, embora os detalhes não sejam, certamente, muito dignos de fé.

A expansão ultramarina de Roma, na medida em que foi economicamente determinada, evidencia características que, em

suas linhas básicas, repetiram-se várias vezes e que continuam ocorrendo hoje. Tais características são observadas em Roma de modo acentuado e em proporções gigantescas, pela primeira vez na História. Por mais fluidas que sejam as transições para outros tipos, essas características "romanas" são peculiares a um tipo específico de relações capitalistas, ou, antes, proporcionam as condições para a existência desse tipo específico, a que desejamos chamar de capitalismo imperialista.

Essas características estão arraigadas nos interesses capitalistas dos arrendatários de impostos, dos credores do Estado, dos fornecedores do Estado, dos comerciantes com o além-mar privilegiados pelo Estado e dos capitalistas coloniais. As oportunidades de lucro de todos esses grupos repousam na exploração direta dos poderes executivos, isto é, do poder político dirigido para a expansão.

Escravizando os habitantes, ou pelo menos prendendo-os ao solo (*glebae adscriptio*) e explorando-os como trabalho agrícola, a aquisição das colônias proporcionou oportunidades tremendas de lucro aos grupos de interesse capitalistas. Os cartagineses parecem ter sido os primeiros a criar tal organização em grande escala; os espanhóis na América do Sul, os ingleses nos estados sulistas da União, os holandeses na Indonésia, foram o últimos a fazê-lo em grande estilo. A aquisição de colônias no além-mar também facilita a monopolização do comércio com essas colônias, pela força, e possivelmente outras áreas também. Quando o aparato administrativo do Estado não é adequado à coleta de impostos dos territórios recém-ocupados — mais tarde voltaremos ao assunto — os impostos dão oportunidades de lucro aos capitalistas que contratam o seu recolhimento.

Os implementos materiais de guerra podem ser parte do equipamento proporcionado pelo próprio exército de cavaleiros, como aconteceu no feudalismo puro. Mas se esses implementos forem fornecidos pela comunidade política, e não pelo exército, então a expansão através da guerra e a busca de armamentos para preparar a guerra representam, decididamente, a ocasião mais lucrativa para o levantamento de empréstimos em grande escala. As oportunidades de lucro dos capitalistas credores do Estado aumentam, nesse caso. Mesmo durante a Segunda Guerra Púnica os credores do Estado impunham suas próprias condições ao Estado romano.

Quando os credores finais do Estado são uma camada maciça de pessoas que vivem de rendas por ele proporcionadas (porta-

dores de apólices) esses créditos criam oportunidades de lucro para os bancos emitentes de tais títulos, como ocorre caracteristicamente em nossos dias. Os interesses daqueles que fornecem os materiais de guerra seguem a mesma direção. Em tudo isso, surgem forças econômicas interessadas no aparecimento de conflagrações militares *per se*, qualquer que seja o resultado para a sua própria comunidade.

Aristófanos distinguiu entre indústrias interessadas na guerra e indústrias interessadas na paz, embora, como se vê pela sua enumeração, o centro de gravidade, em sua época, fosse o exército auto-equipado. O cidadão individual dava ordens a artesãos como o alfageme e o armeiro. Mesmo então, os grandes armazéns comerciais privados, freqüentemente chamados de "fábricas", eram acima de tudo depósitos de armamentos.

Hoje, a comunidade política como tal é quase que o único agente que encomenda material e engenhos bélicos. Isso estimula a natureza capitalista do processo. Bancos, que financiam empréstimos de guerra, e hoje grandes segmentos da indústria pesada são *quand même* economicamente interessados na guerra; os fornecedores diretos de placas de blindagem e canhões não são os únicos interessados. Uma guerra perdida, bem como uma guerra bem sucedida, aumenta os negócios desses bancos e indústrias.

Os integrantes de um Estado interessam-se, política e economicamente, pela existência de grandes fábricas de engenhos de guerra. Esse interesse obriga-os a permitir que tais fábricas forneçam a todo o mundo os seus produtos, inclusive aos adversários políticos.

A proporção na qual os interesses do imperialismo capitalista são contrabalançados dependem, acima de tudo, da lucratividade do imperialismo, em comparação com os interesses capitalistas da orientação pacifista, na medida em que motivos exclusivamente capitalistas têm, no caso, participação direta. E isso, por sua vez, se liga intimamente às proporções em que as necessidades econômicas são satisfeitas por uma economia privada ou coletiva. A relação entre as duas é altamente decisiva para a natureza das tendências econômicas expansivas, apoiadas pelas comunidades políticas.

Em geral, e em todas as épocas, o capitalismo imperialista, especialmente o capitalismo colonial predatório baseado na força direta e no trabalho compulsório, ofereceu as maiores oportuni-

dades de lucro, muito maiores do que as existentes normalmente para as empresas industriais que trabalhavam para as exportações e que se orientavam para o comércio pacífico com membros de outras comunidades políticas. Portanto, o capitalismo imperialista se pôs à mostra, sempre que, em proporções relevantes, a comunidade política *per se*, ou suas subdivisões (comunidades locais), se empenharam numa economia coletiva pública para a satisfação da procura. Quanto mais forte era essa economia coletiva, tanto mais importante o capitalismo imperialista.

As crescentes oportunidades de lucro no exterior surgem ainda hoje, especialmente em territórios que estão "abertos" política e economicamente, ou seja, colocados nas formas especificamente modernas de "empresa" pública e privada. Essas oportunidades nascem dos "contratos para compra de armas; da construção de estradas de ferro e outras obras realizadas pelo Estado ou pelos construtores dotados de direitos de monopólios; das concessões monopolistas para a coleta de impostos do comércio e indústria; e dos empréstimos governamentais.

Essas oportunidades de lucro podem ser mais importantes e conseguidas a expensas de lucros do comércio privado habitual. Quanto mais as empresas públicas, coletivas, ganham em importância econômica como forma geral de atender às necessidades, tanto mais aumenta essa preponderância. Essa tendência encontra paralelo direto na tendência de expansão econômica politicamente apoiada e na competição entre Estados individuais cujos integrantes controlam o capital de investimento. Visam a assegurar-se esses monopólios e participações nos "contratos" públicos, relegando-se ao segundo plano a importância da simples "porta aberta" para a importação privada de mercadorias.

A forma mais segura de garantir aos membros de uma comunidade política as oportunidades monopolizadas de lucro proporcionadas pela economia de um território estrangeiro e ocupá-lo ou pelo menos sujeitar o poder político estrangeiro na forma de um "protetorado" ou alguma outra disposição semelhante. Assim, essa tendência "imperialista" afasta cada vez mais a tendência de expansão "pacifista", que visa simplesmente à "liberdade de comércio". Esta última só predominou quando a organização econômica privada desviou as oportunidades máximas possíveis de lucro para o comércio pacifista não-submetido ao monopólio, ou pelo menos não-monopolizado pelo poder político.

O renascimento universal do capitalismo "imperialista", que tem sempre sido a forma normal na qual os interesses capitalistas influíram na política, e o renascimento dos impulsos políticos expansionistas não têm, portanto, caráter acidental. Para o futuro previsível, os prognósticos serão em seu favor.

Esta situação pouco se modificaria, fundamentalmente, se por um momento tivéssemos de fazer a experiência mental de supor que as comunidades políticas individuais fossem, de alguma forma, comunidades "estatal-socialistas", ou seja, associações que tendem ao máximo possível de suas necessidades através de uma economia coletiva. Todas as associações políticas dessa economia coletiva procurariam comprar, o mais barato possível, as mercadorias indispensáveis não-produzidas em seu próprio território (o algodão na Alemanha) em outras comunidades que têm monopólios naturais que essas comunidades buscariam explorar. É provável que a força fosse usada nos casos em que pudesse levar facilmente a condições de troca favoráveis; a parte mais fraca ficaria, com isso, obrigada a pagar tributo, se não formalmente, pelo menos na realidade. Quanto ao resto, não podemos ver por que as comunidades mais fortes organizadas à base de um socialismo de Estado deixariam de querer arrancar tributos das comunidades mais fracas, para seus próprios aliados, quando isso lhes fosse possível, como ocorria sempre na história antiga.

Economicamente, numa comunidade política sem socialismo estatal, a "massa" de seus integrantes estará tão pouco interessada no pacifismo quanto qualquer classe particular da mesma comunidade.

Os *demos* áticos — e não só eles — viviam economicamente da guerra. A guerra lhes trazia os soldos dos militares e, no caso de vitória, tributos dos súditos. Esse tributo era na realidade distribuído entre os cidadãos com plenos direitos, na forma pouco disfarçada de remuneração pelo comparecimento às assembleias populares, sessões dos tribunais e festividades públicas. Todo cidadão podia, então, perceber diretamente o interesse na política e no poderio imperialista. Hoje em dia, os lucros vindos do exterior para os integrantes de uma comunidade política, inclusive os lucros de origem imperialista e os que na realidade representam um "tributo", não resultam numa constelação de interesses tão compreensíveis às massas. Sob a atual ordem econômica, o tributo às "nações credoras" assume a forma de pagamentos de juros sobre dívidas ou de lucros de capital transferidos do exterior para as camadas abastadas da "nação credo-

ra". Se esses tributos deixassem de ser pagos a países como Inglaterra, França e Alemanha, isto significaria um declínio muito palpável na capacidade aquisitiva dos produtos internos. Isto influiria no mercado de trabalho de maneira desfavorável.

Apesar disso, os trabalhadores nas nações credoras têm acentuada mentalidade pacifista e, no todo, não revelam nenhum interesse pela continuação e coleta compulsória desses tributos de comunidades devedoras estrangeiras. Nem revelam os trabalhadores qualquer interesse na participação compulsória na exploração de territórios coloniais estrangeiros e na participação correspondente em concessões públicas. Sendo esse o caso, constitui ele um resultado natural da situação de classe imediata, de um lado e, de outro, da situação interna social e política de comunidades, numa era capitalista. Os que têm direito aos tributos pertencem à classe adversária, que domina a comunidade. Toda política imperialista bem sucedida de coação externa também fortalece normalmente — ou pelo menos no início — o "prestígio" interno e com isso o poder e influência das classes, estamentos e partidos, sob cuja liderança o êxito foi alcançado.

Além das fontes determinadas pela constelação social e política, há fontes econômicas de simpatia pacifista entre as massas, especialmente entre o proletariado. Todo investimento de capital na produção de máquinas e material de guerra cria oportunidades de emprego e trabalho; toda repartição administrativa torna-se um fator que contribui diretamente para a prosperidade em um determinado caso e, ainda mais, que contribui indiretamente para a prosperidade, aumentando a procura e estimulando a intensidade da empresa comercial. Isto pode vir a ser uma fonte de maior confiança nas oportunidades econômicas das indústrias participantes, que as leve a um surto de prosperidade especulativo.

A administração, porém, desvia o capital de usos alternativos e torna mais difícil satisfazer as procuras em outros campos. E, principalmente, os meios de guerra são levantados através de tributos, que a camada dominante, em virtude de seu poder social e político, habitualmente sabe como transferir para as massas, à parte dos limites fixados ao controle rígido da propriedade provocado pelas considerações "mercantilistas".

Países pouco onerados pelas despesas militares (os Estados Unidos) e especialmente os pequenos países (Suíça, por exemplo) freqüentemente conseguem uma expansão econômica mais

forte do que outras potências. Além disso, ocasionalmente os pequenos países são admitidos mais facilmente à exploração econômica dos países estrangeiros porque não despertam o receio de que a intervenção política possa seguir-se à intrusão econômica.

A experiência mostra que os interesses pacifistas da camada pequeno-burguesa e proletária freqüentemente, e muito facilmente, não se impõem. Isso se deve, em parte, ao fato da acessibilidade mais fácil de todas as "massas" não-organizadas às influências emocionais e, em parte, à noção imprecisa (que elas guardam) de que através da guerra poderá surgir alguma oportunidade inesperada. Os interesses específicos, como a esperança existente nos países superpovoados de adquirir territórios para emigração, são, decerto, também importantes nesse contexto. Outra causa é o fato de que as "massas", em contraste com outros grupos de interesse, correm um risco subjetivamente menor no jogo. No caso de uma guerra perdida, o "monarca" tem a temer pelo seu trono, os detentores do poder e grupos republicanos com interesses numa "constituição republicana" têm a temer um "general" vitorioso. A maioria da burguesia abastada tem a temer a perda econômica provocada pelos "freios" impostos às "transações econômicas como tal". Em certas circunstâncias, se a desorganização se seguir à derrota, a camada dominante dos notáveis tem a temer a modificação violenta do poder, em favor das classes pobres. As "massas", como tal, pelo menos em sua concepção subjetiva e no caso extremo, nada de concreto têm a perder, exceto a vida. A importância e o efeito desse perigo variam muito em suas mentes. Em geral, podem ser facilmente reduzidos a zero pela influência emocional.

3. A NAÇÃO

O fervor dessa influência emocional não tem, no todo, uma origem econômica. Baseia-se em sentimentos de prestígio, que freqüentemente se disseminam profundamente pelas massas pequeno-burguesas nas organizações políticas que alcançaram uma história rica em poderio. O apego a todo esse prestígio político pode fundir-se com uma crença específica na responsabilidade própria às grandes potências como tais para com a forma pela qual o poder e prestígio são distribuídos entre essas comunidades políticas e as que lhe são estrangeiras. Desnecessário

dizer que todos esses grupos que têm o poder de determinar uma conduta comum dentro de uma estrutura política se impregnarão fortemente desse fervor ideal de prestígio do poder. Permanecem como os portadores específicos e mais fidedignos da idéia do “Estado” como uma forma de poder imperialista exigindo uma dedicação sem restrições.

Além dos interesses imperialistas diretos e materiais, discutidos acima, há interesses em parte materiais e em parte ideológicos de camadas que são, sob vários aspectos, intelectualmente privilegiadas pela existência de tal forma de comunidade política e, na realidade, privilegiadas pela sua simples existência. Compreendem especialmente todos aqueles que se consideram como “integrantes” específicos de uma “cultura” específica, distribuída entre os membros dessa organização política. Sob a influência desses círculos, o prestígio puro e simples do “poder” é inevitavelmente transformado em outras formas especiais de prestígio e, especialmente, na idéia de “nação”.

Se o conceito de “nação” pode, de alguma forma, ser definido sem ambigüidades, certamente não pode ser apresentado em termos de qualidades empíricas comuns aos que contam como membros da nação. Num certo sentido, o conceito indubitavelmente significa, acima de tudo, que podemos arrancar de certos grupos de homens um sentimento específico de solidariedade frente a outros grupos. Assim, o conceito pertence à esfera dos valores. Não obstante, não há acordo sobre como esses grupos devem ser delimitados ou sobre que ação concertada deve resultar dessa solidariedade.

Na linguagem comum, “nação” não equivale a “povo de um Estado”, ou seja, aos integrantes de uma determinada comunidade política. Numerosos Estados compreendem grupos entre os quais a independência de sua “nação” é afirmada enfaticamente frente aos outros grupos; ou, por outro lado, compreendem partes de um grupo cujos membros o consideram como uma “nação” homogênea. (A Áustria antes de 1918, por exemplo.) Além disso, uma “nação” não é a mesma coisa que uma comunidade que fala a mesma língua; e isso nem sempre é suficiente, como o demonstram os sérvios e croatas, os norte-americanos, os irlandeses e os ingleses. Pelo contrário, uma língua comum não parece ser absolutamente necessária a uma “nação”. Nos documentos oficiais, além do “povo suíço”, também encontramos a expressão “nação suíça”. E certos grupos linguísticos não se consideram como “nação” à parte, como ocorria

por exemplo, e pelo menos até recentemente, com os russos brancos. A pretensão, porém, de ser considerado como uma “nação” especial está regularmente associada a uma língua comum como valor cultural das massas; é o que ocorre predominantemente no país clássico dos conflitos linguísticos, a Áustria, e igualmente na Rússia e Prússia oriental. Mas esse elo de língua comum e “nação” é de intensidade variada; por exemplo, é precário nos Estados Unidos e no Canadá.

A solidariedade “nacional” entre homens que falam a mesma língua pode ser rejeitada ou aceita. A solidariedade pode, ao invés disso, estar ligada a diferenças nos outros grandes “valores culturais das massas”, ou seja, um credo religioso, como no caso de sérvios e croatas. A solidariedade nacional pode estar ligada a estrutura social e *mores* diferentes e, daí, a elementos “étnicos”, como é o caso dos suíços e alsacianos alemães frente aos alemães do Reich, ou dos irlandeses frente aos britânicos. Não obstante, acima de tudo, a solidariedade nacional pode estar ligada às memórias de um destino político comum com outras nações — entre os alsacianos, um destino comum com os franceses desde a guerra revolucionária que representa sua idade heróica comum, tal como os barões bálticos com os russos, cujo destino político eles ajudaram a orientar.

Desnecessário dizer que a filiação “nacionalista” não se baseia no sangue comum. Na verdade, em toda parte, os “nacionalistas” especialmente radicais são, com freqüência, de origem estrangeira. Além disso, embora um tipo antropológico comum, específico, não seja irrelevante para a nacionalidade, não é bastante nem constitui pré-requisito para fundar uma nação. Não obstante, a idéia de “nação” pode incluir as noções de descendência comum e de uma homogeneidade essencial, embora freqüentemente indefinida. A nação tem essas noções em comum com o sentimento de solidariedade das comunidades étnicas, que também é alimentado de várias fontes. Mas o sentimento de solidariedade étnica não faz, por si, uma “nação”. Sem dúvida, até mesmo os russos brancos frente aos Grandes Russos experimentaram sempre um sentimento de solidariedade étnica, mesmo que, no momento, eles dificilmente pretendam considerar-se como uma “nação” separada. Os poloneses da Alta Silésia, até recentemente, quase não tinham sentimentos de solidariedade com a “nação polonesa”. Sentiam-se como um grupo étnico à parte frente aos alemães, mas quanto ao resto eram súditos prussianos e nada mais.

É um velho problema, saber se os judeus podem ser chamados de “nação”. A massa de judeus russos, os judeus assimilados da Europa ocidental e da América, os sionistas — esses dariam uma resposta principalmente negativa. De qualquer modo, suas respostas variam de natureza e extensão. Em particular, a questão seria respondida muito diversamente pelos povos em cujo seio viveram os judeus; por exemplo, pelos russos, de um lado, e pelos americanos, de outro — ou pelo menos por aqueles americanos que no momento ainda consideram a natureza americana e a judaica essencialmente semelhantes, tal como o afirmou um Presidente americano num documento oficial.

Os alsacianos de língua alemã que se recusam a pertencer à “nação” alemã e que cultivam a lembrança de união política com a França não se consideram com isso simplesmente como membros da “nação” francesa. Os negros dos Estados Unidos, pelo menos no presente, consideram-se membros da “nação” americana, mas dificilmente os brancos do Sul os considerarão da mesma forma.

Há apenas 15 anos, os homens que conheciam o Extremo Oriente ainda negavam que os chineses pudessem ser considerados como uma “nação”; julgavam-nos apenas uma “raça”. Não obstante, hoje não só os líderes políticos chineses, mas também aqueles mesmos observadores, teriam feito um juízo diferente. Parece, assim, que um grupo de pessoas, em certas condições, pode alcançar a qualidade de nação através de um comportamento específico, ou pretender essa qualidade como uma “consecução” — e dentro de curtos prazos de tempo.

Há, por outro lado, grupos sociais que professam indiferença e mesmo rejeitam diretamente qualquer apego a uma única nação. No momento, certas camadas principais do movimento de classe do proletariado moderno consideram essa indiferença e essa rejeição como uma realização. Seu argumento tem êxito variado, dependendo das filiações políticas e lingüísticas e também de camadas diferentes do proletariado. No todo, seu êxito vem diminuindo no momento.

Uma escala ininterrupta de atitudes bastante variadas e modificáveis para com a idéia de “nação” encontra-se entre as camadas sociais, e também dentro de grupos isolados, aos quais o uso lingüístico atribui a qualidade de “nações”. A escala moderna vai da afirmação enfática à negação enfática e final-

mente à indiferença completa, que pode ser característica dos cidadãos do Luxemburgo e de povos nacionalmente “enfraquecidos”. As camadas feudais, as camadas de funcionários, as camadas burguesas empresariais de várias categorias, as camadas de “intelectuais” não têm atitudes homogêneas, ou historicamente constantes, para com essa idéia.

As razões para que um grupo acredite representar uma nação variam muito, tal como a conduta empírica que na realidade resulta da filiação ou falta de filiação a uma nação. Os “sentimentos nacionais” do alemão, do inglês, do norte-americano, do espanhol, do francês, ou do russo, não funcionam do mesmo modo. Assim, tomando apenas a ilustração mais simples, o sentimento nacional se relaciona de forma variada com as associações políticas, e a “idéia” de nação pode tornar-se antagonica ao âmbito empírico de certas associações políticas. Esse antagonismo pode levar a resultados totalmente diferentes.

Certamente os italianos na associação estatal austríaca só combateriam contra os soldados italianos se a isso fossem forçados. Grande parte dos austríacos alemães só lutariam hoje contra a Alemanha com grande relutância; não seria possível confiar neles. Os americanos alemães, porém, mesmo os que têm a sua “nacionalidade” na mais alta conta, combateriam contra a Alemanha, não com satisfação, é certo, mas, dada a ocasião, o fariam incondicionalmente. Os poloneses do Estado alemão combateriam prontamente contra um exército polonês russo, mas dificilmente contra um exército polonês autônomo. Os sérvios austríacos combateriam contra a Sérvia com sentimentos mistos e só na esperança de alcançar uma autonomia comum. Os poloneses russos mereceriam mais fé numa luta contra um exército alemão do que contra um exército austríaco.

É bem conhecido o fato histórico de que dentro da mesma nação a intensidade de solidariedade experimentada para com o exterior é oscilável e varia muito de vigor. No todo, esse sentimento cresceu mesmo quando os conflitos de interesse internos não diminuíram. Há apenas 60 anos, o *Kreuzzeitung*⁵ ainda apelava para a intervenção do imperador da Rússia nos assuntos internos alemães; hoje, apesar do maior antagonismo de classe, seria difícil imaginar tal coisa.

De qualquer modo, as diferenças no sentimento nacional são tanto significativas como fluidas e, como ocorre em outros campos, respostas fundamentalmente diferentes são dadas à per-

gunta: Que conclusões um grupo de pessoas se dispõe a tirar do "sentimento nacional" observado entre elas? Sem se levar em conta o *pathos* empático e subjetivamente sincero que se forme entre elas, que tipo de ação conjunta específica estarão dispostas a promover? As proporções em que a diáspora de uma convenção é seguida como um traço "nacional" variam exatamente na medida da importância das convenções comuns para a fé na existência de uma "nação" à parte. Frente a esses conceitos de valor da "idéia da nação", que empiricamente são totalmente não-ambíguos, uma tipologia sociológica teria de analisar todos os tipos de sentimentos comunitários de solidariedade, em suas condições genéticas e em suas conseqüências para a ação concertada dos participantes. Não podemos tentar isto, aqui.

Ao invés disso, teremos de examinar um pouco melhor o fato de que a idéia de nação, para seus defensores, tem uma relação muito íntima com os interesses de "prestígio". As mais antigas e mais enérgicas manifestações da idéia, de certa forma, embora de forma velada, encerraram a lenda de uma "missão" providencial. Aqueles para os quais os representantes da idéia se voltaram zelosamente deveriam, ao que se esperava, aceitar essa missão. Outro elemento da idéia inicial foi a noção de que a missão era facilitada exclusivamente através do cultivo mesmo da peculiaridade do grupo destacado como nação. Com isso, na medida em que sua autojustificação é buscada no valor de seu conteúdo, essa missão pode coerentemente ser considerada como apenas uma missão "cultural" específica. A significância de "nação" está habitualmente ligada à superioridade, ou pelo menos à insubstituibilidade, dos valores culturais que devem ser preservados e desenvolvidos exclusivamente através do cultivo da peculiaridade do grupo. Não é necessário dizer, portanto, que os intelectuais, como de modo preliminar os chamamos, estão predestinados, em grau específico, a propagar a "idéia nacional", tal como os que dispõem de poder na estrutura política instigam a idéia do Estado.

Por "intelectuais" entendemos um grupo de homens que, em virtude de sua peculiaridade, têm acesso especial a certas realizações consideradas como de "valores culturais", e que portanto usurpam a liderança de uma "comunidade cultural".⁶

Na medida em que há um objeto comum atrás da expressão evidentemente ambígua "nação", ele está evidentemente locali-

zado no campo da política. Bem poderíamos definir o conceito de nação da forma seguinte: uma nação é uma comunidade de sentimento que se manifestaria adequadamente num Estado próprio; daí, uma nação é uma comunidade que normalmente tende a produzir um Estado próprio.

Os componentes causais que levaram ao aparecimento de um sentimento nacional, nesse sentido, podem variar muito. Se ignorarmos, por uma vez, a convicção religiosa — que ainda não desempenhou seu papel nessa questão, especialmente entre os sérvios e croatas — então os destinos comuns puramente políticos terão de ser considerados em primeiro lugar. Sob certas condições, povos que de outro modo são heterogêneos podem ser fundidos através de seus destinos comuns. A razão pela qual os alsacianos não se sentiam como parte da nação alemã tem de ser procurada entre suas lembranças. Seu destino político desenrolou-se fora da esfera alemã durante demasiado tempo; seus heróis são os heróis da história francesa. Se o zelador do Museu de Kolmar quiser mostrar ao visitante qual, entre os seus tesouros, mais preza, leva-o para longe do altar de Grünewald, para uma sala cheia de tricolores, *pompier* e outros elmos e lembranças de natureza aparentemente insignificante; são de uma época que, para ele, é a idade heróica.

Uma organização estatal existente, cuja era heróica não é vista como tal pelas massas pode, não obstante, ser decisiva para um vigoroso sentimento de solidariedade, apesar dos maiores antagonismos internos. O Estado é visto como o agente que garante a segurança, e isto ocorre principalmente em épocas de perigo externo quando os sentimentos de solidariedade nacional se inflamam, pelo menos intermitentemente. Assim, vimos como os elementos do Estado austríaco, que evidentemente lutaram para separar-se sem preocupação pelas conseqüências, uniram-se durante a chamada crise de Nibelung.⁷ Não foram apenas os funcionários e oficiais, que se interessavam pelo Estado como tal, que podiam gozar de confiança, mas também as massas do exército.

As condições de outro componente, ou seja, a influência da raça, são especialmente complexas. Fariamos melhor ignorando totalmente os efeitos místicos de uma comunidade de sangue, no sentido em que os fanáticos raciais usam a frase. As diferenças entre tipos antropológicos são apenas um dos fatores de clausura, atração social e repulsão. Estão em pé de igualdade com as diferenças adquiridas através da tradição. Há diferenças

características nessas questões. Todo ianque aceita o mestiço com três partes de sangue branco e uma parte de sangue índio, ou o oitavão, como membro da nação; pode até mesmo alegar ter sangue índio. Mas comporta-se de forma totalmente diferente para com o negro, particularmente quando o negro adota o mesmo modo de vida que ele e, portanto, desenvolve as mesmas aspirações sociais. Como explicar êsse fato?

As aversões estéticas podem ter influência. O "cheiro dos negros", porém, sobre o qual há muitas fábulas, não existe, segundo minha experiência. Amas-de-leite negras, cocheiros negros que se sentam ao lado da senhora branca na boléia e, acima de tudo, os vários milhões de mestiços são uma prova demasiado clara contra a suposta repulsão natural entre essas raças. Tal aversão é de natureza social, e ouvi para ela apenas uma explicação plausível: os negros foram escravos, os índios não.

É claro que entre os elementos culturais que representam a base positiva mais importante para a formação do sentimento nacional em toda parte, um idioma comum é o mais destacado. Mesmo o idioma comum não é totalmente indispensável nem suficiente em si mesmo. Podemos afirmar que havia um sentimento nacional suíço específico apesar da falta de um idioma comum; e, apesar da língua comum, os irlandeses não têm nenhum sentimento nacional em comum com os britânicos. A importância da língua é necessariamente maior com a democratização do Estado, da sociedade e cultura. Para as massas, um idioma comum tem um papel econômico mais decisivo do que para as camadas abastadas feudais ou burguesas. Estas últimas, pelo menos nas áreas lingüísticas de cultura idêntica, habitualmente falam a língua estrangeira, ao passo que a pequeno-burguesia e os proletários numa área de língua estrangeira dependem muito mais da coesão com os que falam a mesma língua. Acima de tudo, a língua, e isto significa a literatura nela baseada, é o primeiro, e no momento o único, valor cultural acessível às massas que ascendem no sentido de uma participação na cultura. O gozo da arte exige um grau de educação muito maior, e a arte tem uma natureza muito mais aristocrática do que a literatura. Isso é precisamente o que ocorre nas maiores realizações da literatura. Por essa razão, a noção existente na Áustria, de que a democratização deve abrandar os conflitos lingüísticos, foi tão utópica. Os fatos desmentiram completamente tais noções. Os valores culturais comuns podem constituir um elo

unificador nacional. Mas, para isso, a qualidade objetiva dos valores culturais não importa absolutamente, e, portanto, não devemos pensar na "nação" como uma "comunidade cultural".

Os jornais, que certamente não reúnem o que há de mais sublime na cultura literária, cimentam as massas mais fortemente. Em relação às condições sociais reais que determinam a ascensão de uma linguagem literária unificada e para uma literatura no vernáculo, o que é outra coisa, toda a pesquisa está agora apenas no começo. Para o caso da França, podemos referir-nos aos ensaios do meu estimado amigo Vossler.

Eu gostaria de assinalar apenas um ponto de apoio típico desse desenvolvimento, porque raramente ele é reconhecido como tal, ou seja, as mulheres. Elas contribuíram especificamente para a formação do sentimento nacional ligado à língua. Um poema lírico erótico dirigido a uma mulher dificilmente poderá ser escrito numa língua estrangeira, porque então seria inteligível à pessoa a quem é dirigido. A lírica cortesã e cavaleiresca não era singular, nem foi a primeira literatura a substituir o latim pela língua nacional, como aconteceu na França, Itália, Alemanha, ou para substituir o chinês, como aconteceu no Japão. Não obstante, a lírica cortesã conseguiu por vezes isso, e de forma permanente, sublimando a língua nacional em língua literária. Não posso descrever aqui como, depois dessa substituição inicial, a importância do vernáculo progrediu firmemente, sob a influência das tarefas administrativas em ampliação do Estado e da Igreja, e, daí, como a língua da administração e do sermão. Posso, porém, acrescentar mais uma palavra sobre a determinação econômica dos modernos conflitos lingüísticos.

Hoje, interesses pecuniários e capitalistas bem consideráveis estão ligados à manutenção e cultivo da língua popular: os interesses dos editores, autores e colaboradores de livros e periódicos e, acima de tudo, os jornais. Quando surgiram jornais poloneses e lituanos, a luta lingüística conduzida pelos Governos ou camadas dominantes de outra comunidade lingüística tornaram-se inúteis, pois as razões de Estado são impotentes contras essas forças. E, quanto aos interesses nos lucros do capitalista, outro interesse material de grande peso tem de ser acrescentado: os candidatos bilíngües, ao competirem pelos cargos, jogam na balança esse conhecimento. Isso ocorreu entre os tchecos na Áustria e com seu excedente de proletariado intelectual criado *en masse*. A tendência, como tal, é velha.

A reação conciliar, e ao mesmo tempo nacionalista, contra o universalismo do papado no desaparecimento da Idade Média teve sua origem, em grande parte, nos interesses dos intelectuais que desejavam ver as prebendas de seu país reservadas para eles e não ocupadas por estrangeiros *via* Roma. Afinal de contas, o nome *natio* como conceito legal para uma comunidade organizada encontra-se primeiro nas universidades e nos concílios de reforma da Igreja. Naquela época, porém, a ligação com a língua nacional *per se* não existia; esse elo, pelos motivos expostos, é especificamente moderno.

Se acreditarmos que é cômodo distinguir o sentimento nacional como algo homogêneo e especificamente à parte, só o poderemos fazer em relação a uma tendência para o Estado autônomo. E devemos ter plena consciência do fato de que sentimentos de solidariedade, muito heterogêneos tanto na sua natureza como na origem, estão compreendidos pelos sentimentos nacionais.

VII. Classe, Estamento, Partido

1. O PODER DETERMINADO ECONOMICAMENTE E A ORDEM SOCIAL

A LEI EXISTE quando há uma probabilidade de que a ordem seja mantida por um quadro específico de homens que usarão a força física ou psíquica com a intenção de obter conformidade com a ordem, ou de impor sanções pela sua violação. A estrutura de toda ordem jurídica influi diretamente na distribuição do poder, econômico ou qualquer outro, dentro de sua respectiva comunidade. Isso é válido para todas as ordens jurídicas e não apenas para a do Estado. Em geral, entendemos por "poder" a possibilidade de que um homem, ou um grupo de homens, realize sua vontade própria numa ação comunitária até mesmo contra a resistência de outros que participam da ação.

O poder "condicionado economicamente" não é, decerto, idêntico ao "poder" como tal. Pelo contrário, o aparecimento do poder econômico pode ser a consequência do poder existente por outros motivos. O homem não luta pelo poder apenas para enriquecer economicamente. O poder, inclusive o poder econômico, pode ser desejado "por si mesmo". Muito freqüentemente, a luta pelo poder também é condicionada pelas "honras" sociais que ele acarreta. Nem todo poder, porém, traz honras sociais: o chefe político americano típico, bem como o grande especulador típico, abrem mão deliberadamente dessa honraria. Geralmente, o poder "meramente econômico", em especial o poder financeiro puro e simples, não é de forma alguma reconhecido como base de honras sociais. Nem é o poder a única base de

Wirtschaft und Gesellschaft, parte III, cap. 4, pp. 631-40. A primeira sentença do parágrafo um e as várias definições que, neste capítulo, estão entre colchetes, não constam do texto original. Foram extraídas de outros contextos de *Wirtschaft und Gesellschaft*.

tal honra. Na verdade, ela, ou o prestígio, podem ser mesmo a base do poder político ou econômico, e isso ocorreu muito freqüentemente. O poder, bem como as honras, podem ser assegurados pela ordem jurídica, mas, pelo menos normalmente, não é a sua fonte primordial. A ordem jurídica constitui antes um fator adicional que aumenta a possibilidade de poder ou honras; mas nem sempre pode assegurá-los.

A forma pela qual as honras sociais são distribuídas numa comunidade, entre grupos típicos que participam nessa distribuição, pode ser chamada de "ordem social". Ela e a ordem econômica estão, decerto, relacionadas da mesma forma com a "ordem jurídica". Não são, porém, idênticas. A ordem social é, para nós, simplesmente a forma pela qual os bens e serviços econômicos são distribuídos e usados. A ordem social é, decerto, condicionada em alto grau pela ordem econômica, e por sua vez influi nela.

Dessa forma, "classes", "estamentos" e "partidos" são fenômenos da distribuição de poder dentro de uma comunidade.

2. DETERMINAÇÃO DA SITUAÇÃO DE CLASSE PELA SITUAÇÃO DE MERCADO

Em nossa terminologia, "classes" não são comunidades; representam simplesmente bases possíveis, e freqüentes, de ação comunal. Podemos falar de uma "classe" quando: 1) certo número de pessoas tem em comum um componente causal específico em suas oportunidades de vida, e na medida em que 2) esse componente é representado exclusivamente pelos interesses econômicos da posse de bens e oportunidades de renda, e 3) é representado sob as condições de mercado de produtos ou mercado de trabalho. [Esses pontos referem-se à "situação de classe", que podemos expressar mais sucintamente como a oportunidade típica de uma oferta de bens, de condições de vida exteriores e experiências pessoais de vida, e na medida em que essa oportunidade é determinada pelo volume e tipo de poder, ou falta dêles, de dispor de bens ou habilidades em benefício de renda de uma determinada ordem econômica. A palavra "classe" refere-se a qualquer grupo de pessoas que se encontram na mesma situação de classe.]

A forma pela qual a propriedade material é distribuída entre várias pessoas, que competem no mercado com a finalidade de

troca, cria, em si, oportunidades específicas de vida, o que constitui um fato econômico bastante elementar. Segundo a lei da utilidade marginal, êsse modo de distribuição exclui os não-proprietários da competição pelos bens muito desejados; favorece os proprietários e, na verdade, lhes dá o monopólio para a aquisição desses bens. Em igualdade de fatores, êsse modo de distribuição monopoliza as oportunidades de transações lucrativas para todos os que, dispondo de bens, não têm necessariamente de trocá-los. Aumenta, pelo menos em geral, seu poderio nas guerras de preço com os que, não tendo propriedades, só têm a oferecer seus serviços, em forma bruta, ou bens numa forma constituída através de seu próprio trabalho e que, acima de tudo, são compelidos a se desfazer desses produtos para que possam, simplesmente, subsistir. Essa forma de distribuição dá aos proprietários um monopólio da possibilidade de transferir bens da esfera de uso como "fortuna" para a esfera de "bens de capital"; isto é, dá-lhes a função empresarial e tôdas as oportunidades de participar direta ou indiretamente dos lucros sobre o capital. Tudo isso é válido dentro da área na qual predominam as condições de mercado pura e simplesmente. "Propriedade" e "falta de propriedade" são, portanto, as categorias básicas de tôdas as situações de classe. Não importa se essas duas categorias se tornam efetivas em guerras de preço ou em lutas competitivas.

Dentro dessas categorias, porém, as situações de classe distinguem-se melhor: de um lado, segundo o tipo de propriedade utilizável para lucro; de outro lado, segundo o tipo de serviços que podem ser oferecidos no mercado. A propriedade dos edifícios de residência; dos estabelecimentos produtores; armazéns; lojas; terra cultivável; grandes e pequenas propriedades — diferenças quantitativas com possíveis conseqüências qualitativas —; propriedade de minas; gado; homens (escravos); disposição sobre instrumentos móveis da produção, ou bens de capital de todos os tipos, especialmente dinheiro ou objetos que possam ser trocados por dinheiro, facilmente e a qualquer momento; controle do produto do próprio trabalho e do trabalho de outros, diferindo segundo as variações na possibilidade de consumo; controle dos monopólios transferíveis de qualquer tipo — tôdas essas distinções caracterizam as situações de classe assim como o "sentido" que elas podem dar, e dão, à utilização da propriedade, especialmente a propriedade que tem equivalentes monetários. Assim, os proprietários, por exemplo, podem pertencer à classe dos arrendadores ou à classe dos empresários.

Os que não têm propriedade mas oferecem serviços são distinguidos tanto pelos tipos de serviços que prestam como pela forma pela qual fazem uso desses serviços, numa relação contínua ou descontínua com um recipiendário. Mas essa é sempre a conotação genérica do conceito de classe: que o tipo de oportunidade no *mercado* é o momento decisivo que apresenta condição comum para a sorte individual. "Situação de classe", nesse sentido, é, em última análise, "situação de mercado". O efeito da simples posse, por si, que entre os criadores de gado coloca o escravo ou o servo sem propriedades nas mãos do dono de gado, é apenas um precursor da verdadeira formação de "classe". Entretanto, no empréstimo de gado e na crua severidade da lei de dívidas nessas comunidades, pela primeira vez a simples "posse" como tal surge, decisiva, para o destino do indivíduo. Isso contrasta bastante com as comunidades agrícolas baseadas no trabalho. A relação credor-devedor só se torna a base das "situações de classe" nas cidades onde a plutocracia criou um "mercado de crédito", por mais primitivo que seja, com taxas de juro aumentando segundo as proporções da escassez e uma monopolização concreta dos créditos. Com isso, iniciam-se as "lutas de classe".

Aqueles cujo destino não é determinado pela oportunidade de usar, em proveito próprio, bens e serviços no mercado, isto é, os escravos, não são, porém, uma "classe", no sentido técnico da expressão. São, antes, um "estamento".

3. AÇÃO COMUNITÁRIA DECORRENTE DO INTERESSE DE CLASSE

Segundo a nossa terminologia, o fator que cria "classe" é um interesse econômico claro, e na verdade, apenas os interesses ligados à existência do "mercado". Não obstante, o conceito de "interesse de classe" é ambíguo: mesmo como conceito empírico é ambíguo na medida em que se entenda por ele algo além da direção fatural de interesses que se segue com certa probabilidade, da situação de classe para certa "média" das pessoas sujeitas à situação de classe. Não havendo variações na situação de classe e outras circunstâncias, a direção na qual o trabalhador individual, por exemplo, deverá buscar seus interesses pode variar muito, dependendo do fato de estar qualificado constitucionalmente, em grau alto, médio ou baixo, para a tarefa que se apresenta. Da mesma forma, a direção dos interesses pode variar

muito, dependendo de se ter ou não desenvolvido da situação de classe uma ação comunitária por parte duma porção maior ou menor daqueles que estão igualmente afetados pela "situação de classe", ou mesmo uma associação entre eles, por exemplo, um "sindicato", da qual o indivíduo possa ou não esperar resultados promissores. [A ação comunitária refere-se à ação que é orientada pelo sentimento dos agentes de pertencerem a um todo. A ação societária, por sua vez, é orientada no sentido de um ajustamento de interesses racionalmente motivado.] O aparecimento de uma ação societária ou mesmo comunitária, partindo de uma situação comum de classe, não é de modo algum um fenômeno universal.

A situação de classe pode ser limitada, em seus efeitos, à criação de reações essencialmente *homogêneas*, ou seja, dentro de nossa terminologia, de "ações de massa". Não obstante, pode não ter nem mesmo esse resultado. Além disso, com frequência surge apenas uma ação comunitária amorfa. Por exemplo, o "resmungar" dos trabalhadores, conhecido na ética oriental antiga: a desaprovação moral da conduta do feitor, que em sua significação prática equivalia provavelmente a um fenômeno cada vez mais típico do mais recente desenvolvimento industrial, a "operação tartaruga", ou seja, a limitação deliberada do esforço de trabalho pelos operários em virtude de um acordo tácito. O grau no qual a "ação comunitária" e possivelmente a "ação societária" surgem das "ações de massa" dos membros de uma classe depende de condições culturais gerais, especialmente as do tipo intelectual. Também depende das proporções dos contrastes que já tenham surgido, estando especialmente ligada à *transparência* das ligações entre as causas e as conseqüências da "situação de classe". Por mais diferentes que as oportunidades de vida possam ser, esse fato, em si mesmo, segundo toda experiência, de forma alguma dá origem à "ação de classe" (ação comunitária pelos membros de uma classe). O fato de ser condicionado e os resultados da situação de classe precisam ser claramente reconhecidos, pois somente então o contraste das oportunidades de vida poderá ser considerado não como um dado absoluto a ser aceito, mas como resultante: 1) da distribuição de propriedade existente, ou 2) da estrutura da ordem econômica concreta. Só então é que as pessoas podem reagir contra a estrutura de classes, não apenas através de atos de protesto intermitentes e irracionais, mas sob a forma de uma associação racional. Houve "situações de classe" pertencentes à primeira

categoria 1), excepcionalmente nítidas e evidentes nos centros urbanos da Antigüidade e durante a Idade Média; especialmente nesse último caso, quando foram acumuladas grandes fortunas pelo monopólio de fato do comércio de produtos industriais desses centros ou do comércio de comestíveis. Além disso, em certas circunstâncias temos o exemplo de economias rurais dos mais diversos períodos, quando a agricultura era explorada de forma crescente com objetivos de lucro. O exemplo histórico mais importante da segunda categoria 2) é a situação de classe do "proletariado" moderno.

4. TIPOS DE "LUTA DE CLASSE"

Assim, toda classe pode ser portadora de uma das possíveis e numerosas formas de "ação de classe", embora isso não aconteça necessariamente. De qualquer modo, uma classe não constitui, em si, uma comunidade. Tratar a "classe" conceptualmente como tendo o mesmo valor de "comunidade" leva à deformação. O fato de homens na mesma situação de classe reagirem regularmente através de ações de massa a situações tão tangíveis quanto as econômicas, e reagirem no sentido dos interesses mais adequados à média deles, é importante, e na verdade simples, para a compreensão dos acontecimentos históricos. Acima de tudo, esse fato não deve levar àquele tipo de uso pseudocientífico dos conceitos de "classe" e "interesse de classe" observado com tanta freqüência, hoje em dia, e que encontra sua expressão mais clássica na afirmação de um autor talentoso, de que o indivíduo pode errar em relação aos seus interesses, mas que a "classe" é "infalível" em relação a esses interesses. Não obstante, se as classes como tal não são comunidades, ainda assim as situações de classe só aparecem à base da comunalização. A ação comunitária que cria situações de classe, porém, não é basicamente ação entre membros de classe idêntica; é uma ação entre membros de classes diferentes. Os atos comunitários que determinam diretamente a situação de classe do trabalhador e do empresário são: o mercado de trabalho, o mercado de produtos e a empresa capitalista. Mas, por sua vez, a existência de uma empresa capitalista pressupõe a existência de uma ação comunitária muito específica e que é especificamente estruturada para proteger a posse de bens *per se*, e especialmente o poder que os indivíduos têm de dispor, em princípio livremente, dos meios de produção. A existência

da empresa capitalista é condicionada por um tipo específico de "ordem jurídica". Cada tipo de situação de classe, e acima de tudo quando se baseia no poder da propriedade *per se*, torna-se mais evidentemente eficaz quando todos os outros determinantes das relações recíprocas são, na medida do possível, eliminados em sua significação. É desse modo que a utilização do poder da propriedade no mercado consegue sua maior importância soberana.

Ora, os chamados "estamentos" dificultam a realização rigorosa do princípio de mercado, puro e simples. No presente contexto, são de interesse para nós apenas deste ponto de vista. Antes de os examinarmos sucintamente, observemos que não se pode dizer muita coisa de natureza geral sobre os tipos mais específicos de antagonismo entre "classes" (em nosso sentido da expressão). A grande transformação, que ocorreu continuamente no passado e veio até a nossa época, pode ser resumida, embora a expensas de uma certa precisão: a luta na qual as situações de classe são efetivas se deslocou progressivamente, primeiro, da fase do crédito de consumo para as lutas competitivas no mercado de produtos e, em seguida, para as guerras de preço no mercado de trabalho. As "lutas de classe" da Antigüidade — na medida em que foram autênticas e não apenas lutas entre estamentos — foram realizadas inicialmente pelos camponeses endividados e talvez, também, pelos artesãos ameaçados pela servidão em consequência de dívidas e que lutavam contra os credores urbanos, pois a sujeição por dívidas é o resultado normal da diferenciação de riqueza nas cidades comerciais, especialmente nas cidades portuárias. Situação semelhante existiu entre os criadores de gado. As relações de débito, como tal, provocaram ação de classe até a época de Catilina. Juntamente com isto e com um aumento do abastecimento de cereais para a cidade, transportando-os de fora, surgiu a luta pelos meios de manutenção. Centralizou-se, em primeiro lugar, em torno do abastecimento de pão e na determinação de seu preço. Durou toda a Antigüidade e toda a Idade Média. Os não-proprietários, como tal, agruparam-se contra os que, real e supostamente, tinham interesse pela escassez do pão. Essa luta difundiu-se até envolver todos os produtos essenciais ao modo de vida e à produção artesanal. Houve apenas discussões incipientes de disputas salariais na Antigüidade e na Idade Média, que foram, porém, crescendo lentamente até os tempos modernos. Nos períodos anteriores, elas foram completamente se-

cundárias às rebeliões de escravos, bem como às lutas no mercado de produtos.

Os não-proprietários da Antigüidade e da Idade Média protestaram contra os monopólios, as compras antecipadas, açambarcamento, e a retenção de bens do mercado com a finalidade de aumentar os preços. Hoje em dia, a questão central é a determinação do preço do trabalho.

Essa transição é retratada pela luta por acesso ao mercado e para determinar o preço dos produtos. Tais lutas foram travadas entre comerciantes e trabalhadores, no sistema de artesanato doméstico, durante a transição para os tempos modernos. Como é um fenômeno bastante geral, devemos mencionar aqui que os antagonismos de classes condicionados pela situação de mercado são habitualmente mais acerbos entre os que participam, real e diretamente, como adversários nas guerras de preços. Não é o homem que vive de rendas, o acionista e o banqueiro que sofrem com a má vontade do trabalhador, mas quase exclusivamente o industrial e os diretores de empresas que são adversários diretos dos trabalhadores nas guerras de preços. Isso ocorre a despeito do fato de ser precisamente para as arcas do homem que vive de rendas, do acionista e do banqueiro que fluem os lucros mais ou menos “gratuitos”, e não para os bolsos dos fabricantes ou dos administradores. Essa situação simples tem sido, com muita freqüência, decisiva para o papel que a situação de classe desempenhou na formação dos partidos políticos. Possibilitou, por exemplo, as variedades de socialismo patriarcal e as tentativas freqüentes — pelo menos antigamente — dos estamentos ameaçados de formarem alianças com o proletariado contra a “burguesia”.

5. A HONRA ESTAMENTAL

Em contraste com as classes, os *grupos de “status”* são normalmente comunidades. Com freqüência, porém, são do tipo amorfo. Em contraste com a “situação de classe” determinada apenas por motivos econômicos, desejamos designar como “situação de *status*” todo componente típico do destino dos homens, determinado por uma estimativa específica, positiva ou negativa, da *honraria*. Essa *honraria* pode estar relacionada com qualquer qualidade partilhada por uma pluralidade de indivíduos e, decerto, pode estar relacionada com uma situação de classe: as

distinções de classe estão ligadas, das formas mais variadas, com as distinções de *status*. A propriedade como tal nem sempre é reconhecida como qualificação estamental, mas a longo prazo ela assim é, e com extraordinária regularidade. Na economia de subsistência da comunidade organizada, com freqüência o homem mais rico é simplesmente o chefe. Isso pode, porém, significar com freqüência apenas uma preferência honorífica. Por exemplo, na chamada “democracia” moderna pura, isto é, a democracia destituída de quaisquer privilégios estamentais expressamente ordenados para os indivíduos, pode acontecer que somente as famílias pertencentes aproximadamente à mesma categoria tributária dancem umas com as outras. Esse exemplo é citado em relação a certas cidades suíças menores. Mas a *honraria estamental* não precisa, necessariamente, estar ligada a uma “situação de classe”. Pelo contrário, normalmente ela se opõe de forma acentuada às pretensões de simples propriedade.

Tanto os proprietários como os não-proprietários pertencem ao mesmo estamento e freqüentemente o fazem com resultados bem tangíveis. Essa “igualdade” da estima social pode, porém, a longo prazo, tornar-se precária. A “igualdade” social entre os “cavalheiros” americanos, por exemplo, se expressa pelo fato de que fora da subordinação determinada pelas diferentes funções nos “negócios”, seria considerado rigorosamente repugnante — onde quer que a velha tradição ainda predomine — se até mesmo o mais rico “chefe”, ao jogar bilhar ou cartas em seu clube à noite, não tratasse o seu “funcionário” como, sob todos os aspectos, seu igual por nascimento. Seria repugnante que o “chefe” americano concedesse ao seu “funcionário” uma “benevolência” condescendente, estabelecendo uma distinção de “posição”, que o chefe alemão jamais pode dissociar de sua atitude. É essa uma das razões mais importantes pelas quais na América o “espírito de clube” alemão jamais pode alcançar a atração exercida pelos clubes americanos.

6. GARANTIAS DA ORGANIZAÇÃO ESTAMENTAL

No conteúdo, a honra estamental é expressa normalmente pelo fato de que acima de tudo um *estilo de vida* específico pode ser esperado de todos os que desejam pertencer ao círculo. Ligadas a essa expectativa existem restrições ao relacionamento “social” (isto é, ao relacionamento que não se prenda a objetivos

econômicos ou quaisquer outros objetivos “funcionais” da empresa). Essas restrições podem limitar os casamentos normais ao círculo de *status* e podem levar a um completo fechamento endogâmico. Tão logo deixa de haver uma mera imitação individual, socialmente, irrelevante, de outro estilo de vida, para haver uma ação comunal consentida com esse caráter de fechamento, o desenvolvimento do *status* estará em processo.

Em sua forma característica, a organização estamental tendo por base estilos de vida convencionais está surgindo no momento nos Estados Unidos, a partir da democracia tradicional. Por exemplo, somente o morador de uma determinada rua (“a rua”) é considerado como pertencente à sociedade, está qualificado para o relacionamento social e é visitado e convidado. Acima de tudo, essa diferenciação se desenvolve de tal forma que produz estrita submissão à moda dominante em determinado momento na sociedade. Essa submissão à moda existe também para os homens na América, em grau desconhecido na Alemanha. Tal submissão é considerada como um indício do fato de que um determinado homem *pretende* qualificar-se como um cavalheiro, e faz que, pelo menos *prima facie*, seja tratado como tal. E esse reconhecimento torna-se tão importante para suas oportunidades de emprego em estabelecimentos “finos”, e, acima de tudo, para o relacionamento social e casamento com famílias “bem consideradas”, quanto a habilitação para o duelo entre os alemães, na época do Kaiser. Quanto ao resto: certas famílias residentes há longo tempo e, decerto, correspondentemente ricas, por exemplo as primeiras famílias da Virgínia ou os descendentes, reais ou imaginários, da “princesa índia” Pocahontas, ou dos fundadores da Nova Inglaterra ou dos fundadores holandeses de Nova York, os membros de seitas quase inacessíveis e de toda espécie de círculos que se distinguem através de quaisquer outras características e insígnias... todos esses elementos usurpam a honraria estamental. O desenvolvimento do estamento é essencialmente uma questão de estratificação que se baseia na usurpação, que é a origem normal de quase toda honra estamental. Mas o caminho dessa situação puramente convencional para o privilégio local, positivo ou negativo, é percorrido facilmente tão logo uma certa estratificação da ordem social tenha, na verdade, sido “vivida” e tenha conseguido a estabilidade em virtude de uma distribuição estável do poder econômico.

7. SEGREGAÇÃO “ÉTNICA” E “CASTA”

Onde as suas conseqüências se realizaram em toda a extensão, o estamento evolui para uma “casta” fechada. As distinções estamentais são, então, asseguradas não simplesmente pelas convenções e leis, mas também pelos *rituais*. Isso ocorre de tal modo que todo contato físico com um membro de qualquer casta que seja considerada “inferior” pelos membros de uma casta “superior” é considerado como uma impureza ritualística e um estigma que deve ser expiado por um ato religioso. As castas individuais criam cultos e deuses bem distintos.

Em geral, porém, os estamentos só chegam a tais conseqüências extremas quando há diferenças subjacentes consideradas como “étnicas”. A “casta” é, realmente, a forma natural pela qual costumam “socializar-se” as comunidades étnicas que crêm no parentesco de sangue com os membros de comunidades exteriores e o relacionamento social. Essa situação de casta é parte do fenômeno de povos párias e se encontra em todo o mundo. Esses povos formam comunidades, adquirem tradições ocupacionais específicas de artesanatos, ou de outras artes, e cultivam uma crença em sua comunidade étnica. Vivem numa “diáspora” rigorosamente segregada de todo relacionamento pessoal, exceto o de tipo inevitável, e sua situação é legalmente precária. Não obstante, em virtude de sua indispensabilidade econômica, são tolerados, realmente, e freqüentemente privilegiados, e vivem em comunidades políticas dispersas. Os judeus constituem o exemplo histórico mais impressionante.

Uma segregação de estamentos que se transforma numa “casta” difere, em sua estrutura, de uma segregação simplesmente “étnica”: a estrutura de casta transforma as coexistências horizontais e desconexas de grupos etnicamente segregados num sistema social de super e subordinação. Formulando corretamente: uma socialização de tipo amplo integra as comunidades etnicamente divididas em ação comunitária específica, política. Em suas conseqüências diferem precisamente porque: as coexistências étnicas condicionam uma repulsão e um desprezo mútuos, mas permitem a toda comunidade étnica considerar a sua própria honra como a mais elevada; a separação de casta provoca uma subordinação e um reconhecimento de “mais honra” em favor dos estamentos e castas privilegiados, pois as diferenças étnicas correspondem à junção desempenhada dentro da associação po-

lítica (guerreiros, sacerdotes, artesãos que são politicamente importantes para a guerra e a construção, e assim por diante). Porém mesmo os povos párias que são mais desprezados podem, habitualmente, continuar cultivando, de algum modo, aquilo que é igualmente peculiar a comunidades étnicas e de castas: a crença em sua própria honra específica. É o caso dos judeus.

Apenas com os estamentos negativamente privilegiados o "sentimento de dignidade" sofre um desvio específico. Um sentimento de dignidade é a precipitação nos indivíduos da honra social e das exigências convencionais que um estamento positivamente privilegiado cria para a conduta de seus membros. O sentimento de dignidade que caracteriza os estamentos positivamente privilegiados relaciona-se, naturalmente, com seu "ser" que não transcende a si mesmo, isto é, relaciona-se com sua "beleza e excelência". Seu reino é "deste mundo". Vivem para o presente e explorando seu grande passado. O senso de dignidade das camadas negativamente privilegiadas naturalmente se refere a um futuro que está além do presente, seja desta vida ou de outra. Em outras palavras, deve ser nutrido pela crença numa "missão" providencial e por uma crença numa honra específica perante Deus. A dignidade do "povo escolhido" é alimentada por uma crença, seja de que no além os "últimos serão os primeiros", seja de que nesta vida aparecerá um Messias para trazer à luz do mundo que os enxotou a honra oculta do povo pária. Esse simples estado de coisas, e não o "ressentimento", que é tão fortemente ressaltado na admirada construção de Nietzsche na *Genealogia da Moral*, é a fonte da religiosidade cultivada pelos estamentos párias. De passagem, podemos notar que o ressentimento só pode ser aplicado corretamente em proporção limitada; para um dos principais exemplos de Nietzsche, o budismo, não é absolutamente aplicável.

Incidentalmente, o desenvolvimento dos estamentos a partir de segregações étnicas não constitui, de modo algum, o fenômeno normal. Pelo contrário, como as "diferenças raciais" não são, de forma alguma, básicas a todo sentimento subjetivo de uma comunidade étnica, o fundamento racial supremo do estamento é, acertada e absolutamente, uma questão de caso individual concreto. Muito freqüentemente, um estamento é instrumental na produção de um tipo antropológico puro. Certamente, um estamento é, em alto grau, eficaz na produção de tipos extremos, pois seleciona indivíduos pessoalmente qualificados (por exemplo, a Cavalaria Medieval seleciona os que são aptos para

a guerra, física e psiquicamente). Mas a seleção está longe de ser a única forma, ou a predominante, pela qual os estamentos são formados. A participação política ou situação de classe foi, em tôdas as épocas, pelo menos freqüentemente decisiva. E hoje a situação de classe é, de longe, o fator predominante, pois decerto a possibilidade de um estilo de vida esperado para os membros de um estamento é, em geral, economicamente condicionada.

8. PRIVILÉGIOS ESTAMENTAIS

Para todas as finalidades práticas, a estratificação estamental vai de mãos dadas com uma monopolização de bens ou oportunidades ideais e materiais, de um modo que chegamos a considerar como típico. Além da honra estamental específica, que sempre se baseia na distância e exclusividade, encontramos toda sorte de monopólios materiais. Essas preferências honoríficas podem consistir no privilégio de usar roupas especiais, comer pratos especiais que são tabu para outros, portar armas — o que é bastante óbvio em suas conseqüências — o direito de dedicar-se a certas práticas artísticas por diletantismo, não-profissionalmente, como por exemplo tocar determinados instrumentos musicais. É claro que os monopólios materiais proporcionam os motivos mais eficientes para a exclusividade de um estamento; embora em si mesmos eles raramente sejam suficientes, quase sempre exercem alguma influência. Para o *connubium* entre membros de um mesmo estamento manter o monopólio da mão das filhas dentro de um círculo restrito tem tanta importância como o interesse que as famílias têm em monopolizar os possíveis pretendentes que possam prover o futuro das filhas. Com o crescente fechamento do estamento as oportunidades preferenciais convencionais de emprego especial transformam-se num monopólio legal de cargos especiais para grupos limitados. Certos bens se tornam objeto de monopolização pelos estamentos. De modo típico, eles incluem os "bens vinculados" e, freqüentemente, também as posses de servos ou de criados e, finalmente, ofícios especiais. Essa monopolização ocorre positivamente quando só o grupo em questão está habilitado a possuí-los e a controlá-los; e negativamente quando, a fim de manter seu modo de vida específico, o estamento *não* deve possuí-los e controlá-los.

O papel decisivo de um "estilo de vida" na "honra" do grupo significa que os estamentos são os portadores específicos

de todas as "convenções". De qualquer modo que se manifeste, toda "estilização" da vida se origina nos estamentos ou é pelo menos conservada por eles. Apesar de sua grande diversidade, os princípios das convenções estamentais revelam certos traços típicos, especialmente entre as camadas mais privilegiadas. Muito geralmente, entre os estamentos privilegiados há uma desqualificação de estamentos envolvida pela execução do trabalho físico comum. Essa desqualificação se está agora "radicando" na América, contra a velha tradição da estima pelo trabalho. Muito frequentemente toda empresa econômica racional, e especialmente "a atividade empresarial", é considerada como uma desqualificação social. A atividade artística e literária também é considerada como trabalho degradante, tão logo seja explorada com finalidades lucrativas, ou pelo menos quando está relacionada com um esforço físico pesado. Um exemplo é um escultor que trabalha como um pedreiro, em seu poeirento guarda-pó, em contraste com o pintor em seu "estúdio" semelhante a um salão, e as formas de prática musical aceitáveis pelo grupo privilegiado.

9. CONDIÇÕES E EFEITOS ECONÔMICOS DA ORGANIZAÇÃO ESTAMENTAL

A desqualificação freqüente das pessoas que se empregam para ganhar um salário é um resultado direto do princípio de estratificação estamental, peculiar à ordem social e, decerto, da oposição desse princípio a uma distribuição de poder regulada exclusivamente por intermédio do mercado. Esses dois fatores operam juntamente com vários outros fatores individuais, que serão mencionados mais adiante.

Vimos, acima, que o mercado e seus processos "não conhecem distinções pessoais": os "interesses" funcionais o dominam. Nada conhecem de "honras". A ordem estamental significa precisamente o inverso, ou seja, a estratificação em termos de "honras" e estilos de vida peculiares aos grupos estamentais como tais. Se a simples aquisição econômica e o poder econômico puro, ainda trazendo o estigma de sua origem extra-estamental, pudessem conceder a quem os tivesse conseguido as mesmas honras que os interessados em estamentos em virtude de um estilo de vida que pretendem para si, a ordem estamental estaria ameaçada em suas bases mesmas, principalmente tendo em vista que, em condições de igualdade de

honras estamentais, a posse *per se* representa um acréscimo, mesmo não sendo abertamente reconhecida como tal. Não obstante, se essa aquisição e poder econômico proporcionassem ao agente qualquer honraria, sua riqueza resultaria em alcançar mais honras do que as pessoas que reivindicam, com êxito, as honras em virtude de um estilo de vida. Portanto, todos os grupos que têm interesses na ordem estamental reagem com especial violência precisamente contra as pretensões de aquisição exclusivamente econômica. Na maioria dos casos, o vigor da reação é proporcional à intensidade com que a ameaça é experimentada. O tratamento respeitoso que Calderon dá ao camponês, por exemplo, em oposição ao desprezo simultâneo e ostensivo de Shakespeare pela *canaille* ilustra a forma diferente pela qual uma ordem estamental firmemente estruturada reage, em comparação com uma ordem estamental que se tornou economicamente precária. Trata-se do exemplo de um estado de coisas que se repete em toda parte. Precisamente devido às reações rigorosas contra as pretensões da propriedade *per se*, o "*parvenu*" jamais é aceito, pessoalmente e sem reservas, pelos grupos estamentalmente privilegiados, por melhor que seu estilo de vida se ajuste ao deles. Só aceitarão seus descendentes que tiverem sido educados nas convenções do seu grupo estamental e que nunca tenham manchado sua honra pela atividade econômica pessoal.

Quanto ao *efeito* geral da ordem estamental, somente uma consequência pode ser apresentada, mas sua importância é grande: o impedimento do livre desenvolvimento do mercado ocorre primeiro para os bens que os estamentos subtraem diretamente da livre troca pela monopolização. Essa monopolização pode ser efetuada seja legal ou convencionalmente. Por exemplo, em muitas cidades helênicas durante a época especificamente estamental, e também originalmente em Roma, o patrimônio herdado (como se vê pelas velhas fórmulas de condenação dos perdulários) era monopolizado, tal como o eram as propriedades dos cavaleiros, camponeses, sacerdotes e especialmente a clientela das guildas de ofícios e comércio. O mercado é limitado, e o poder puro e simples da propriedade *per se*, que dá sua marca à "formação de classe", é posto em segundo plano. Os resultados desse processo podem ser muito variados. Naturalmente, não enfraquecem necessariamente os contrastes na situação econômica. Fortalecem freqüentemente esses contrastes e, de qualquer modo, quando a estratificação estamental impregna

a comunidade tão fortemente como ocorreu em todas as comunidades políticas da Antigüidade e da Idade Média, jamais podemos falar de uma concorrência de mercado realmente livre, tal como a entendemos hoje. Há efeitos mais amplos do que essa exclusão direta de bens especiais do mercado. Da contradição entre a ordem estamental e a ordem exclusivamente econômica acima mencionada, segue-se que na maioria dos casos a noção de honras peculiares ao estamento abomina de forma absoluta aquilo que é essencial para o mercado: o regateio. As honras abominam o regateio entre os pares e ocasionalmente tornam tabu o regateio em geral para os membros de um estamento. Portanto, em tôda parte, alguns estamentos, e habitualmente os mais influentes, consideram quase qualquer tipo de participação aberta na aquisição econômica como um estigma absoluto.

Simplificando, poderíamos dizer, assim, que as "classes" se estratificam de acordo com suas relações com a produção e aquisição de bens; ao passo que os "estamentos" se estratificam de acordo com os princípios de seu *consumo* de bens, representado por "estilos de vida" especiais.

Um "grêmio profissional" é também um estamento, pois normalmente reivindica as honras sociais apenas em virtude do estilo de vida especial que pode determinar. As diferenças entre classes e estamentos se superpõem com frequência. São precisamente as comunidades segregadas com maior rigor em termos de honra (as castas indianas) que mostram hoje, embora dentro de limites muitos rígidos, um grau relativamente elevado de indiferença à renda pecuniária. Os brâmanes, porém, buscam tal renda de muitos modos diferentes.

Quanto às condições econômicas gerais que permitem o domínio da organização "estamental", pouco podemos dizer. Quando as bases da aquisição e distribuição de bens são relativamente estáveis, a organização estamental é favorecida. Toda repercussão tecnológica e transformação econômica ameaça-a e coloca em primeiro plano a situação de classe. As épocas e países em que a pura situação de classe possui significação predominante são regularmente os períodos de transformações técnicas e econômicas. E toda diminuição no ritmo de mudanças nas estratificações econômicas leva, no devido tempo, ao aparecimento de organizações estamentais e contribui para a ressurreição do importante papel das honras sociais.

10. PARTIDOS

O lugar autêntico das "classes" é no contexto da ordem econômica, ao passo que os estamentos se colocam na ordem social, isto é, dentro da esfera da distribuição de "honras". Dessas esferas, as classes e os estamentos influenciam-se mutuamente e à ordem jurídica, e são por sua vez influenciados por ela. Mas os "partidos" vivem sob o signo do "poder".

Sua reação é orientada para a aquisição do "poder" social, ou seja, para a influência sobre a ação comunitária, sem levar em conta qual possa ser o conteúdo. Em princípio, os partidos podem existir num "clube" social, bem como num "Estado". Em contraposição às ações das classes e estamentos em que isso nem sempre é o caso, as ações comunitárias dos "partidos" sempre significam uma socialização, pois tais ações voltam-se sempre para uma meta que se procura atingir de forma planificada. A meta pode ser uma "causa" (o partido pode visar à realização de um programa de propósitos ideais ou materiais), ou a meta pode ser "pessoal" (sinecuras, poder e, daí, honras para o líder e os seguidores do partido). Habitualmente, a ação partidária visa a tudo isso, simultaneamente. Portanto, os partidos são possíveis apenas dentro de comunidades de algum modo socializadas, ou seja, que têm alguma ordem racional e um "quadro" de pessoas prontas a assegurá-la, pois os partidos visam precisamente a influenciar esse quadro, e, se possível, recrutá-lo entre os seus seguidores.

Em qualquer caso individual, os partidos podem representar interesses determinados através da "situação classista" ou "estamental", e podem recrutar seus membros de uma ou de outra. Mas não precisam ser partidos exclusivamente de "classe", nem "estamentais". Na maioria dos casos, são até certo ponto partidos de classe, e até certo ponto partidos estamentais, mas algumas vezes não são nenhuma das duas coisas. Podem representar estruturas efêmeras ou duradouras. Seus meios de alcançar o poder podem ser variados, indo desde a violência pura e simples, de qualquer espécie, à cabala de votos através de meios grosseiros ou sutis: dinheiro, influência social, a força da argumentação, sugestão, embustes primários, e assim por diante, até as táticas mais duras ou mais habilidosas de obstrução parlamentar.

A estrutura sociológica dos partidos difere de forma básica segundo o tipo de ação comunitária que buscam influenciar.

Os partidos também diferem segundo a organização da comunidade por estamentos ou por classes. Acima de tudo, variam segundo a estrutura do domínio dentro da comunidade, pois seus líderes normalmente tratam da conquista de uma comunidade. No conceito geral mantido aqui, não são produtos apenas de formas especialmente modernas de domínio. Designaremos também como partidos os "partidos" antigos e medievais, apesar de a sua estrutura variar basicamente em relação à estrutura dos partidos modernos. Em virtude dessas diferenças que oferece a estrutura de dominação, é impossível dizer qualquer coisa sobre a estrutura dos partidos, sem discutir as formas estruturais de domínio social *per se*. Os partidos, que são sempre estruturas que lutam pelo domínio, muito freqüentemente se organizam de um modo "autoritário" muito rigoroso.

No que se relaciona com as "classes, os "estamentos" e os "partidos", devemos dizer em geral que eles pressupõem, necessariamente", uma sociedade que os engloba, e especialmente uma ação comunitária política, dentro da qual operam. Mas isto não significa que os partidos sejam confinados pelas fronteiras de qualquer comunidade política. Pelo contrário, em todos os tempos ocorreu habitualmente que eles (mesmo quando visam ao uso da força militar em comum) ultrapassam as fronteiras da comunidade política. Tal fato se observou no caso da solidariedade de interesses entre os oligarcas e os democratas na Hélade, entre os guelfos e gibelinos na Idade Média e no partido calvinista durante o período de lutas religiosas. E continua sendo o caso até da solidariedade entre os senhores de terra (congresso internacional de senhores de terra, agrários), e continuou entre os príncipes (sagrada aliança, decretos de Karlsbad), trabalhadores socialistas, conservadores (o desejo de uma intervenção russa por parte dos conservadores prussianos em 1850). Mas seu objetivo não é necessariamente o estabelecimento de um novo domínio político internacional, isto é, *territorial*. Pretendem, principalmente, influenciar o domínio existente.*

* O texto, publicado postumamente, interrompe-se aqui. Omitimos um esboço incompleto dos tipos de "estamentos guerreiros".

VIII. Burocracia

I. CARACTERÍSTICAS DA BUROCRACIA

A BUROCRACIA MODERNA funciona da seguinte forma específica:

1. Rege o princípio de áreas de jurisdição fixas e oficiais, ordenadas de acordo com regulamentos, ou seja, por leis ou normas administrativas.

1. As atividades regulares necessárias aos objetivos da estrutura governada burocraticamente são distribuídas de forma fixa como deveres oficiais.

2. A autoridade de dar as ordens necessárias à execução desses deveres oficiais se distribui de forma estável, sendo rigorosamente delimitada pelas normas relacionadas com os meios de coerção, físicos, sacerdotais ou outros, que possam ser colocados à disposição dos funcionários ou autoridades.

3. Tomam-se medidas metódicas para a realização regular e contínua desses deveres e para a execução dos direitos correspondentes; somente as pessoas que têm qualificações previstas por um regulamento geral são empregadas.

Nos Governos públicos e legais, esses três elementos, constituem a "autoridade burocrática". No domínio econômico privado, constituem a "administração" burocrática. A burocracia, assim compreendida, se desenvolve plenamente em comunidades políticas e eclesíásticas apenas no Estado moderno, e na economia privada, apenas nas mais avançadas instituições do capitalismo. A autoridade permanente e pública, com jurisdição fixa, não constitui a norma histórica, mas a exceção. Isso acontece até mesmo nas grandes estruturas políticas, como as do Oriente antigo, os impérios de conquista alemães e mongólicos, ou das

muitas estruturas feudais do Estado. Em todos esses casos, o governante executa as medidas mais importantes através de pessoas de sua confiança pessoal, comensais, servos-cortesãos. Seus encargos e sua autoridade não são delimitados com precisão, e têm uma natureza temporária, sendo criadas para cada caso específico.

II. Os princípios da hierarquia dos postos e dos níveis de autoridades significam um sistema firmemente ordenado de mando e subordinação, no qual há uma supervisão dos postos inferiores pelos superiores. Esse sistema oferece aos governados a possibilidade de recorrer de uma decisão de uma autoridade inferior para a sua autoridade superior, de uma forma regulada com precisão. Com o pleno desenvolvimento do tipo burocrático, a hierarquia dos cargos é organizada monocraticamente. O princípio da autoridade hierárquica de cargo encontra-se em todas as organizações burocráticas: no Estado e nas organizações eclesiásticas, bem como nas grandes organizações partidárias e empresas privadas. Não importa, para o caráter da burocracia, que sua autoridade seja chamada "privada" ou "pública".

Quando o princípio de "competência" jurisdicional é realizado plenamente através da subordinação hierárquica — pelo menos no cargo público — não significa que a autoridade "superior" esteja simplesmente autorizada a se ocupar dos assuntos da autoridade "inferior". Na verdade, ocorre o inverso. Uma vez criado e tendo realizado sua tarefa, o cargo tende a continuar existindo e a ser ocupado por outra pessoa.

III. A administração de um cargo moderno se baseia em documentos escritos ("os arquivos"), preservados em sua forma original ou em esboço. Há, porém, um quadro de funcionários e escreventes subalternos de todos os tipos. O quadro de funcionários que ocupe ativamente um cargo "público", juntamente com seus arquivos de documentos e expedientes, constitui uma "repartição". Na empresa privada, a "repartição" é frequentemente chamada de "escritório".

Em princípio, a organização moderna do serviço público separa a repartição do domicílio privado do funcionário e, em geral, a burocracia segrega a atividade oficial como algo distinto da esfera da vida privada. Os dinheiros e o equipamento público estão divorciados da propriedade privada da autoridade. Essa condição é, em toda parte, produto de um longo desenvolvimento. Hoje em dia, é observada tanto no setor público como na ini-

ciativa privada; nesta última, o princípio se estende até mesmo ao empresário. Em princípio, o escritório executivo está separado da residência, a correspondência comercial é separada da pessoal, e os bens da empresa são distintos das fortunas privadas. A coerência da moderna administração de empresas tem sido proporcional a essa separação. O início do processo já pode ser observado na Idade Média.

É peculiar ao empresário moderno comportar-se como o "primeiro funcionário" de sua empresa, da mesma forma pela qual um governante de um Estado moderno, especificamente burocrático, considera-se como o "primeiro servidor" do Estado.¹ A idéia de que as atividades das repartições estatais são intrinsecamente diferentes, em caráter, da administração dos escritórios das empresas privadas é uma noção da Europa continental, totalmente estranha ao pensamento americano.

IV. A administração burocrática, pelo menos toda a administração especializada — que é caracteristicamente moderna — pressupõe habitualmente um treinamento especializado e completo. Isso ocorre cada vez mais com o diretor moderno e o empregado das empresas privadas, e também com o funcionário do Estado.

V. Quando o cargo está plenamente desenvolvido, a atividade oficial exige a plena capacidade de trabalho do funcionário, a despeito do fato de ser rigorosamente delimitado o tempo de permanência na repartição, que lhe é exigido. Normalmente, isso é apenas o produto de uma longa evolução, tanto nos cargos públicos como privados. Antigamente, em todos os casos, a situação normal era inversa: os negócios oficiais eram considerados como uma atividade secundária.

VI. O desempenho do cargo segue regras gerais, mais ou menos estáveis, mais ou menos exaustivas, e que podem ser aprendidas. O conhecimento dessas regras representa um aprendizado técnico especial, a que se submetem esses funcionários. Envolve jurisprudência, ou administração pública ou privada.

A redução do cargo moderno a regras está profundamente arraigada à sua própria natureza. A teoria da moderna administração pública, por exemplo, sustenta que a autoridade para ordenar certos assuntos através de decretos — legalmente atribuída às autoridades públicas — não dá à repartição o direito de regular o assunto através de normas expelidas em cada caso, mas tão-somente para regulamentar a matéria abstratamente.

Isso contrasta de forma extrema com a regulamentação de todas as relações através dos privilégios individuais e concessão de favores, que domina de forma absoluta no patrimonialismo, pelo menos na medida em que essas relações não são fixadas pela tradição sagrada.

2. A POSIÇÃO DO FUNCIONÁRIO

Tudo isso resulta, para a posição interna e externa do funcionário, no seguinte:

I. A ocupação de um cargo é uma “profissão”. Isso se evidencia, primeiro, na exigência de um treinamento rígido, que demanda toda a capacidade de trabalho durante um longo período de tempo e nos exames especiais que, em geral, são pré-requisitos para o emprego. Além disso, a posição do funcionário tem a natureza de um dever. Isso determina a estrutura interna de suas relações, da forma seguinte: jurídica e praticamente, a ocupação de um cargo não é considerada como uma fonte de rendas ou emolumentos a ser explorada, como ocorria normalmente durante a Idade Média e freqüentemente até recentemente. Nem é a ocupação do cargo considerada como uma troca habitual de serviços por equivalentes, como é o caso dos contratos livres de trabalho. O ingresso num cargo, inclusive na economia privada, é considerado como a aceitação de uma obrigação específica de administração fiel, em troca de uma existência segura. É decisivo para a natureza específica da fidelidade moderna ao cargo que, no tipo puro, ele não estabeleça uma relação *pessoal*, como era o caso da fé que tinha o senhor ou patriarca nas relações feudais ou patrimoniais. A lealdade moderna é dedicada a finalidades impessoais e funcionais. Atrás das segundas, estão habitualmente, é claro, “idéias de valores culturais”. São o *ersatz* do senhor sobrenatural ou terreno, mas pessoal: idéias como “Estado”, “igreja”, “comunidades”, “partido” ou “empresa” são consideradas como peculiares à comunidade: proporcionam uma áurea ideológica para o senhor.

O funcionário político — pelo menos, no Estado moderno bem desenvolvido — não é considerado um servo pessoal do governante. Hoje, o bispo, o sacerdote e o pregador já não são, como nos tempos cristãos antigos, detentores de um carisma exclusivamente pessoal. Os valores supramundanos e sagrados que eles oferecem são proporcionados a todos os que parecem

dignos deles e que os solicitam. Antigamente, êsses líderes agiam sob a ordem pessoal de seu senhor; em princípio, só eram responsáveis perante ele. Hoje em dia, apesar da sobrevivência parcial da velha teoria, esses líderes religiosos são funcionários a serviço de um propósito objetivo, que na “igreja” da atualidade se tornou rotineiro e, por sua vez, ideologicamente oco.

II. A posição pessoal do funcionário é determinada da forma seguinte:

1. Quer ocupe um posto público ou privado, o funcionário moderno pretende sempre e habitualmente desfrutar uma *estima social específica*, em comparação com os governados. Sua posição social é assegurada pelas normas que se referem à hierarquia ocupada e, para o funcionário político, pelas definições especiais do código criminal contra “insultos aos funcionários” e “desprezo” às autoridades do Estado e da Igreja.

A posição social real do funcionário é, normalmente, mais elevada quando, como ocorre nos velhos países civilizados, predominam as condições seguintes: uma forte procura de administração por especialistas; uma diferenciação social forte e estável, vindo o funcionário, predominantemente, das camadas social e economicamente privilegiadas devido à distribuição social do poder; ou quando o custo do treinamento necessário e das convenções estamentais lhe impõe obrigações. A posse de diplomas educacionais, que discutiremos em outro contexto² — está habitualmente ligada à qualificação para o cargo. Naturalmente, essas certidões ou diplomas fortalecem o “elemento estamental” na posição social do funcionário. Quanto ao resto, esse fator estamental nos casos individuais é reconhecido explícita e impassivelmente; por exemplo, na prescrição de que a aceitação ou rejeição de um aspirante a uma carreira oficial depende do consentimento (“eleição”) dos membros do órgão oficial. É o que ocorre no exército alemão com o corpo de oficiais. Fenômenos semelhantes, que dão ao funcionalismo esse caráter fechado de corporação, encontram-se tipicamente nos funcionalismos patrimoniais e, particularmente, nas prebendas. O desejo de fazer ressurgir tais fenômenos, em novas formas, não é, de modo algum, infreqüente entre os burocratas modernos. Por exemplo, eles desempenharam um papel inclusive entre as exigências dos funcionários fortemente proletarizados e os peritos (o elemento *tretyj*) durante a revolução russa.

Habitualmente, a estima social dos funcionários, como tal, é especialmente baixa onde a exigência de uma administração

especializada e o domínio das convenções estamentais são fracos. Isso ocorre especialmente nos Estados Unidos, com freqüência nos povoados novos, em virtude de seus amplos campos de lucro e a grande instabilidade das camadas sociais.

2. O tipo puro de funcionário burocrático é *nomeado* por uma autoridade superior. Uma autoridade eleita pelos governados não é uma figura exclusivamente burocrática. Decerto, a existência formal de uma eleição não significa, em si, que atrás dela não se esconde uma nomeação — o que ocorre no estado, especialmente, no caso da nomeação indicada pelos chefes partidários. Tal nomeação independe dos estatutos legais, dependendo, sim, da forma pela qual funciona o mecanismo partidário. Uma vez organizados firmemente, os partidos podem transformar uma eleição formalmente livre na simples aclamação de um candidato designado pelo chefe do partido. Em geral, porém, uma eleição formalmente livre se transforma numa luta, conduzida segundo regras definidas, em busca de votos em favor de um dos dois candidatos designados.

Em todas as circunstâncias, a designação de funcionários por meio de uma eleição entre os governados modifica o rigor da subordinação hierárquica. Em princípio, o funcionário eleito dessa forma tem uma posição autônoma, em relação ao funcionário superior. O funcionário eleito não deve sua posição a uma influência “de cima”, mas “de baixo”, ou pelo menos não a deve a uma autoridade superior da hierarquia oficial, e sim aos poderosos chefes políticos que também determinam o prosseguimento de sua carreira. A carreira do funcionário eleito não depende, ou pelo menos não depende principalmente, de seu chefe na administração. O funcionário que não é eleito, e sim nomeado por um chefe, funciona normalmente de modo mais preciso, do ponto de vista técnico, porque, na igualdade das outras circunstâncias, é mais provável que os aspectos funcionais e as qualidades determinem sua seleção e sua carreira. Como leigos, os governados podem tomar conhecimento da medida em que um candidato se qualifica para o posto apenas em termos de experiência, e, portanto, apenas depois de seu serviço. Além disso, em todo tipo de seleção de funcionários por eleição, os partidos muito naturalmente dão peso decisivo não às considerações de adequação a cargo, mas aos serviços que o candidato presta ao chefe partidário. Isso é válido para todos os tipos de seleção de funcionários por eleições, para a designação de funcionários formalmente livres, eleitos, pelos chefes partidários,

quando determinam a escolha dos candidatos, ou para a nomeação livre por um chefe que foi, ele próprio, eleito. O contraste, porém, é relativo: condições substancialmente semelhantes ocorrem quando monarcas legítimos e seus subordinados nomeiam funcionários, exceto pelo fato de que a influência dos cortesãos é, no caso, menos controlável.

Quando a necessidade de administração pelos especialistas é considerável, e os seguidores dos partidos têm de reconhecer uma “opinião pública” intelectualmente desenvolvida, educada e livre, o uso de funcionários sem habilitações prejudicará o partido que ocupe o poder, nas próximas eleições. Naturalmente, isso tem mais probabilidade de ocorrer quando os funcionários são nomeados pelo chefe. A necessidade de uma administração treinada existe hoje nos Estados Unidos, mas nas grandes cidades, onde os votos dos imigrantes são “de cabresto”, é claro que não há opinião pública educada. Portanto, as eleições populares do chefe administrativo e também de seus subordinados habitualmente põem em risco a qualificação do funcionário, bem como o funcionamento preciso do mecanismo burocrático. Também enfraquecem a dependência em que os funcionários estão da hierarquia. Isso é válido, pelo menos, para os grandes órgãos administrativos, cuja supervisão é difícil. A qualificação superior e a integridade dos juizes federais, nomeados pelo Presidente, em comparação com os juizes eleitos nos Estados Unidos são bem conhecidas, embora ambos os tipos de funcionários sejam escolhidos principalmente à base de considerações partidárias. As grandes mudanças na administração metropolitana americana exigidas pelos reformadores partiram essencialmente dos prefeitos eleitos, que trabalham com um corpo de funcionários por eles nomeados. Essas reformas surgiram, assim, de modo “cesarista”. Vista tecnicamente, como uma forma organizada de autoridade, a eficiência do “cesarismo”, que freqüentemente nasce da democracia, está em geral na posição do “césar” como livre depositário da confiança das massas (ou do exército ou do corpo de cidadãos), não-limitado pela tradição. O “césar” é, assim, senhor irrestrito de um quadro de oficiais militares e funcionários altamente qualificados, aos quais escolhe livre e pessoalmente, sem pensar na tradição ou qualquer outra consideração. Esse “domínio do gênio pessoal”, porém, está em contradição com o princípio formalmente “democrático” de um funcionalismo universalmente eleito.

3. Normalmente, a posição do funcionário é vitalícia, pelo menos nas burocracias públicas, e isso ocorre cada vez mais em todas as organizações semelhantes. Como norma concreta, sempre se pressupõe o *cargo vitalício*, mesmo quando ocorre o afastamento ou a renomeação periódica. Em contraste com o trabalhador da empresa privada, o funcionário é normalmente mantido no posto. A vitaliciedade legal ou real, porém, não é reconhecida como um direito do funcionário à posse do cargo, como ocorria em muitas organizações autoritárias no passado. Quando há garantias jurídicas contra o afastamento ou a transferência arbitrária, estas servem simplesmente para assegurar uma demissão rigorosamente objetiva de deveres específicos ao cargo, livre de quaisquer considerações pessoais. Na Alemanha, isso ocorre com os funcionários da Justiça e, em proporções crescentes, com os administrativos.

Dentro da burocracia, portanto, a medida de “independência”, legalmente assegurada pela ocupação de um cargo, nem sempre é fonte de melhor *status* para o funcionário cuja posição tem essa garantia. Na verdade, com freqüência ocorre o inverso, especialmente nas velhas culturas e comunidades altamente diferenciadas, nas quais quanto mais rigorosa a subordinação ao domínio arbitrário do senhor, tanto mais garantida fica a manutenção do estilo de vida senhorial convencional para o funcionário. Devido à ausência mesma dessas garantias de ocupação do cargo, a estima convencional pelo funcionário pode elevar-se tal como, durante a Idade Média, a consideração pela nobilidade do cargo³ elevou-se a expensas da estima pelos livros e tal como a estima pelo juiz da corte superou a estima pelo juiz do povo. Na Alemanha, o oficial militar ou o funcionário administrativo podem ser afastados do cargo a qualquer momento, ou pelo menos muito mais facilmente do que o “juiz independente”, que não paga com a perda do seu cargo nem mesmo a pior ofensa contra o “código de honra” ou contra as convenções sociais de salão. Por essa razão apenas, havendo igualdade das demais condições, aos olhos da camada senhorial o juiz é considerado como menos qualificado para o relacionamento social do que os oficiais e funcionários administrativos, cuja maior dependência do senhor é a maior garantia de sua conformidade com as convenções estamentais. Decerto, o funcionário médio luta por uma lei do serviço público, que o proteja materialmente na velhice e proporcione maiores garantias

contra seu afastamento arbitrário do cargo. Essa luta, porém, tem limites. Um desenvolvimento demasiado acentuado do “direito do cargo” torna mais difícil, naturalmente, preencher os postos levando em conta a eficiência técnica, pois isso faz diminuir as oportunidades de carreira dos candidatos ambiciosos. Isso contribui para o fato de que os funcionários, no todo, não sentem a sua dependência em relação aos que estão na cúpula. Essa falta de sentimento de dependência, porém, baseia-se primordialmente sobre a inclinação a depender das camadas que nos são iguais, e não das camadas socialmente inferiores e governadas. O atual movimento conservador entre o clero da Badênia, ocasionado pela preocupação com a separação, presumidamente ameaçadora, entre a Igreja e o Estado, foi determinado expressamente pelo desejo de não ser transformado “de senhor em servo da paróquia”.⁴

4. O funcionário recebe compensação *pecuniária* regular de um *salário* normalmente fixo e a segurança na velhice representada por uma pensão. O salário não é medido como uma remuneração em termos de trabalho feito, mas de acordo com a hierarquia, ou seja, segundo o tipo de função (o grau hierárquico) e, além disso, possivelmente, segundo o tempo de serviço. A segurança relativamente grande da renda do funcionário, bem como as recompensas em consideração social, fazem do cargo público uma posição muito ambicionada, especialmente em países que já não oferecem oportunidades de lucros coloniais. Nêles, a situação permite salários relativamente baixos para os funcionários.

5. O funcionário se prepara para uma “*carreira*” dentro da ordem hierárquica do serviço público. Passa dos cargos inferiores e de menor remuneração para os postos mais elevados. O funcionário médio naturalmente deseja uma fixação mecânica das condições de promoção: se não de cargos, pelo menos de níveis de salário. Deseja que sejam fixadas em termos de “antigüidade” ou possivelmente segundo os graus alcançados num sistema de exame de habilitações, que na realidade assegure ao cargo um caráter vitalício indelével, com efeitos em toda a sua carreira. A isso se juntam o desejo de condicionar o direito ao cargo e a tendência crescente à organização corporativa e à segurança econômica. Tudo isso cria a tendência de considerar os cargos como “prebendas” para os que estão habilitados através de certificados de cursos. A necessidade de levar em conta as qualificações gerais, pessoais e intelectuais, independentes do

caráter subalterno da certidão educacional, levou a uma situação na qual os cargos políticos mais elevados, especialmente os de "ministros", são preenchidos principalmente sem referência a tais certificados ou certidões.

3. PRESSUPOSTOS E CAUSAS DA BUROCRACIA

Os pressupostos sociais e econômicos da moderna estrutura burocrática são os seguintes:

O desenvolvimento da *economia monetária*, na medida em que uma compensação pecuniária aos funcionários é possível, é um pressuposto da burocracia. Hoje, ele predomina. Este fato é de importância muito grande para a totalidade da influência burocrática, e ainda assim, por si, ele não é decisivo para a existência desta.

Os exemplos históricos de burocracias bem desenvolvidas e quantitativamente grandes são: *a)* Egito, durante o período do Novo Império que, porém, encerrava fortes elementos patrimoniais; *b)* fins do Principado Romano, e especialmente a monarquia diocleciana e o Estado bizantino que dela se desenvolveu, conservando ainda fortes elementos feudais e patrimoniais; *c)* a Igreja Católica Romana, principalmente a partir de fins do século XIII; *d)* China, desde a época de Shi Hwangti até o presente, mas com fortes elementos patrimoniais e prebendários; *e)* em formas cada vez mais puras, os Estados europeus modernos e, principalmente, todas as empresas públicas desde a época do absolutismo real; *f)* as grandes emprêsas capitalistas modernas, quanto maiores e mais complicadas se tornarem.

Em proporções consideráveis, e até mesmo preponderantes em parte, os casos *a)* até *d)* basearam-se no pagamento dos funcionários com bens *in natura*. Revelaram, porém, muitos outros traços e efeitos característicos da burocracia. O modelo histórico de todas as burocracias posteriores — o Novo Império do Egito — é, ao mesmo tempo, um dos exemplos mais grandiosos de uma organização baseada numa economia natural. Não obstante, essa coincidência de burocracia e economia natural é compreensível em vista das condições excepcionais que existiam no Egito. E as restrições — e são muitas — que devemos fazer, ao classificarmos a estrutura egípcia como uma burocracia, são condicionadas pela economia natural. Uma certa medida de economia monetária desenvolvida é a pré-condição normal

para a existência, inalterada e permanente, se não para a criação, de administrações burocráticas puras.

Segundo a experiência histórica, sem uma economia monetária a estrutura burocrática dificilmente evita as mudanças internas substanciais, ou, na verdade, a transformação em outro tipo de estrutura. A concessão aos funcionários de uma renda fixa *in natura*, tirada dos armazéns do senhor ou de sua renda corrente, significa um primeiro passo no sentido da apropriação das fontes de tributação e sua exploração como propriedade privada. Esse tipo de concessão foi normal no Egito e China durante milhares de anos e desempenhou um papel importante em fins da monarquia romana, bem como em outras partes. Esse tipo de renda protegeu o funcionário contra as flutuações, por vezes acentuadas, na capacidade aquisitiva do dinheiro. Sempre que as prerrogativas do senhor se afrouxavam, os tributos *in natura*, em geral, eram irregulares. Neste caso, o funcionário tinha recurso direto aos tributários de seu bailiado, fosse, ou não autorizado. Daí a idéia de garantir o funcionário contra essas oscilações, hipotecando ou transferindo os tributos e, com isso, o poder de tributar, ou arrendando as terras lucrativas do senhor ao funcionário, para uso pessoal. Toda autoridade central que não tem uma organização rigorosa é tentada a adotar tal processo voluntariamente ou porque os funcionários a obriguem a isso. O funcionário pode satisfazer-se com o uso desses tributos ou empréstimos até o nível de sua pretensão salarial e, em seguida, transferir o excedente. Isso implica forte tentação e, portanto, produz resultados insatisfatórios para o senhor. Outro processo é a fixação do salário do funcionário, que ocorreu com frequência no início da história do funcionalismo alemão, e em grande escala na administração de todas as satrapias orientais: o funcionário entrega uma soma estipulada e conserva o excedente.

Nesses casos, o funcionário está, economicamente, numa posição semelhante à do empresário que arrenda a cobrança de impostos. Na verdade, a venda de cargos, inclusive o leilão, encontra-se com regularidade. Na economia privada, a transformação das concessões precárias que o senhor fazia ao vilão, em relações de arrendamento, é um dos exemplos mais importantes, entre vários. Pelo arrendamento, o senhor pode transferir o problema de transformar sua renda *in natura* em renda em moeda ao arrendatário ou ao funcionário que recebe uma soma fixa. Era o caso evidente entre alguns regentes orientais da

Antigüidade. E, acima de tudo, o arrendamento da coleta pública de impostos, ao invés de o próprio senhor administrar essa coleta, servia a tal finalidade. Surge, desse processo, a possibilidade de que o senhor progrida, no sentido de transformar suas finanças num orçamento sistemático. Trata-se de um avanço muito importante, pois significa que uma estimativa fixa da renda, e correspondentemente das despesas, pode tomar o lugar de uma forma imediatista de vida, baseada em rendas incalculáveis *in natura*, condição típica de todas as fases iniciais da administração pública. Por outro lado, ao sistematizar o orçamento dessa forma, o senhor renuncia ao controle e plena exploração de sua capacidade de tributar para uso próprio. Segundo a medida de liberdade atribuída ao funcionário, ao cargo ou ao arrendatário da coleta de impostos, a capacidade de pagar tributos corre perigo em caso de exploração excessiva, pois ao contrário do senhor político o capitalista não se interessa permanentemente na capacidade que os súditos tenham de pagar.

O senhor procura proteger-se contra essa perda de controle pelas regulamentações. A forma de arrendar ou transferir os impostos pode, assim, variar muito, segundo a distribuição de poder entre o senhor e o arrendatário. Predomina, então, ou o interesse que o arrendatário tem na livre exploração da capacidade de pagar impostos ou o interesse do senhor pela permanência dessa capacidade. A natureza do sistema de arrendamento dos impostos está, essencialmente, na influência conjunta ou antagonica desses motivos: a eliminação de oscilações nos rendimentos, a possibilidade de um orçamento, a proteção da capacidade de pagar dos súditos contra a exploração antieconômica, e o controle estatal dos rendimentos do arrendatário ou concessionário, com o objetivo de proporcionar ao Estado o máximo possível. No Império Ptolemaico, como na Hélade e em Roma, o arrendatário dos impostos era, ainda, um capitalista privado. A elevação dos impostos, porém, era executada e controlada burocraticamente pelo Estado ptolemaico. O lucro do arrendatário da terra consistia apenas numa parcela do respectivo excedente, descontada a margem do concessionário da arrecadação dos impostos, que era, na verdade, apenas uma garantia. O risco do concessionário dos impostos estava na possibilidade de que os rendimentos fossem inferiores a essa soma.

A concepção exclusivamente econômica do cargo como uma fonte da renda privada do funcionário também pode levar à sua compra direta. Isso ocorre quando o senhor se encontra numa

posição na qual exige não só uma renda corrente, mas capital em dinheiro — por exemplo, para a guerra ou para pagar dívidas. A compra de um cargo como instituição regular existiu nos Estados modernos, no Estado eclesiástico e na França e Inglaterra. Existiu nos casos de sinecuras, bem como de postos muito sérios; e, no caso das comissões de oficiais, perdurou até princípios do século XIX. Nos casos individuais, o significado econômico dessa compra de um cargo pode ser modificado, de forma que o valor da compra, em parte ou no todo, adquire a natureza de uma caução depositada como garantia do serviço, embora isso não tenha constituído a regra.

Toda forma de atribuição de usufrutos, tributos e serviços devidos ao senhor pessoalmente, ou ao funcionário para a exploração pessoal, significa sempre uma derrota do tipo puro de organização burocrática. O funcionário nesses cargos tem um direito pessoal à posse do cargo. Isso ocorre em proporções ainda maiores quando o dever oficial e o salário estão inter-relacionados de tal modo que o funcionário não transfere ao senhor quaisquer rendimentos ganhos através dos objetos que lhe são entregues, mas utiliza tais objetos para suas finalidades privadas e por sua vez presta ao senhor serviços de caráter pessoal, militar, político, ou eclesiástico.

Podemos falar das “*prebendas*” e de uma organização “prebendária” da burocracia, sempre que o senhor atribui ao funcionário pagamentos de rendas vitalícios, fixados em forma objetiva, ou que são essencialmente um usufruto econômico de terras ou outras fontes. Elas devem constituir compensações para o desempenho de deveres do cargo, reais ou fictícios; são mercadorias permanentemente postas de lado para a garantia econômica do cargo.

A transição dessa organização prebendária da burocracia para um funcionalismo assalariado é bastante fluida. Com frequência, as vantagens econômicas do clero foram “prebendárias”, como ocorreu na Antigüidade e na Idade Média, e até mesmo no período moderno. Mas em quase todos os períodos a mesma forma existiu também em outras áreas. No direito sacerdotal chinês, o caráter prebendário de todos os cargos forçava o funcionário de luto a renunciar ao cargo, pois durante o período ritual do luto, pelo pai ou outras autoridades da família, estava prescrita a abstenção do gozo de posses. Originalmente, tal prescrição visava a evitar a má vontade do chefe da casa morto,

pois a casa pertencia ao seu senhor e o cargo era considerado apenas como uma prebenda, uma fonte de renda.

Quando não só os direitos econômicos, mas também as prerrogativas senhoriais eram arrendadas para a execução pessoal, com a estipulação de serviços *pessoais* ao senhor, afastava-se mais um passo da burocracia assalariada. As prerrogativas arrendadas variam; por exemplo, com o funcionário político, elas podem ser da natureza do senhorio de terras, ou da natureza da autoridade do cargo. Em ambos os casos, e certamente no último, a natureza específica da organização burocrática é totalmente destruída e ingressamos no reino orgânico do domínio *feudal*. Todos os tipos de atribuição de serviços e usufrutos *in natura*, como recompensas aos funcionários, tendem a afrouxar o mecanismo burocrático, e especialmente a enfraquecer a subordinação hierárquica, que se desenvolve de forma mais rigorosa na disciplina do funcionalismo moderno. Uma precisão semelhante à do funcionário contratado do Ocidente moderno só pode ser alcançada pelo menos sob uma liderança muito enérgica — quando a sujeição dos funcionários ao senhor é pessoalmente absoluta, quando os escravos, ou empregados tratados como tal, são usados pela administração.

Os funcionários egípcios eram escravos do Faraó, se não legalmente, pelo menos de fato. Os latifundiários romanos gostavam de dar aos escravos a administração direta dos assuntos monetários, porque tinham a possibilidade de submetê-los a torturas. Na China, buscaram-se resultados semelhantes com o uso pródigo do bambu como instrumento disciplinar. As possibilidades, porém, de que tais meios de coação direta venham a funcionar com regularidade são extremamente desfavoráveis. Segundo a experiência, o ótimo relativo para o êxito e manutenção de uma mecanização rigorosa do aparato burocrático é proporcionado por um salário monetário certo, conjugado à oportunidade de uma carreira que não dependa de simples acaso e arbítrio. A disciplina e controle rigorosos, que ao mesmo tempo levam em conta o senso de honra do funcionário, e o desenvolvimento de sentimentos de prestígio estamental, bem como a possibilidade de críticas públicas, funcionam no sentido da mecanização rígida. Com tudo isso, o aparato burocrático funciona com mais firmeza do que qualquer escravização legal dos funcionários. Uma forte consciência estamental entre os funcionários não só concorda com a disposição destes de se subordinarem ao chefe, sem manifestar qualquer vontade pró-

pria, mas também — como ocorre entre os oficiais — a consciência estamental é a consequência dessa subordinação, pois internamente ela compensa os sentimentos de dignidade pessoal do funcionário. O caráter impessoal do trabalho burocrático, com sua separação entre a esfera privada e a esfera oficial do cargo, facilita a integração do funcionário nas condições funcionais objetivas dadas para sempre pelo mecanismo baseado na disciplina.

Embora o pleno desenvolvimento de uma economia monetária não constitua condição preliminar indispensável à burocratização, a burocracia como estrutura permanente está ligada à pressuposição de uma renda constante para a sua manutenção. Quando tal renda não pode ser baseada nos lucros privados, como ocorre com a organização burocrática das grandes empresas modernas, ou nas rendas agrárias fixas, como no caso dos arrendamentos, um sistema estável de *tributação* é a precondição para a existência permanente da administração burocrática. Por motivos bem conhecidos e gerais, somente uma economia monetária plenamente desenvolvida oferece uma base segura para esse sistema de tributação. O grau de burocratização das comunidades urbanas com economias monetárias plenamente desenvolvidas foi, em geral, relativamente maior que o dos Estados contemporâneos, muito mais extensos. Não obstante, tão logo esses Estados foram capazes de desenvolver sistemas ordenados de tributo, a burocracia desenvolveu-se de forma mais global do que nos Estados-cidades. Sempre que o tamanho destes permaneceu confinado a limites moderados, a tendência de uma administração plutocrática e colegial, pelos notáveis, correspondeu mais adequadamente à sua estrutura.

4. DESENVOLVIMENTO QUANTITATIVO DAS TAREFAS ADMINISTRATIVAS

O terreno adequado à burocratização de uma administração foi sempre o desenvolvimento específico das tarefas administrativas. Discutiremos, primeiro, a extensão quantitativa dessas tarefas. No campo da política, o grande Estado e o partido de massa constituem o terreno clássico para a burocratização.

Isso não significa que toda formação, historicamente conhecida e autêntica de grandes Estados, tenha provocado uma administração burocrática. A permanência de um Estado outrora

grande, ou a homogeneidade de uma cultura evidenciada por um desses Estados, nem sempre esteve ligada a uma estrutura estatal burocrática. Ambas essas características, porém, existiram em grandes proporções, por exemplo, no Império Chinês. Os numerosos grandes impérios negros, e formações semelhantes, tiveram apenas uma existência efêmera, principalmente porque lhes faltou um quadro de funcionários. E a unidade do Império Carolíngio desintegrou-se quando sua organização de funcionários se desintegrou também. Essa organização, porém, foi predominantemente patrimonial, e não burocrática. De um ponto de vista exclusivamente temporal, porém, o Império dos Califas e seus predecessores no solo asiático durou períodos consideráveis, e sua organização era essencialmente patrimonial e prebendária. Também o Sacro Império Romano durou um longo tempo apesar da ausência quase total de burocracia. Todos esses reinos representavam uma unidade cultural tendo pelo menos aproximadamente a mesma força habitualmente criada pelas estruturas políticas burocráticas.

O antigo Império Romano desintegrou-se internamente apesar da crescente burocratização, e justamente durante o desenvolvimento maior da mesma. Isso ocorreu devido à forma pela qual o ônus dos impostos foi distribuído pelo Estado burocrático, favorecendo a economia natural. Vistas em relação à intensidade de suas unidades exclusivamente *políticas*, as existências temporais dos impérios dos Califas, dos imperadores carolíngios e outros, eram essencialmente instáveis, constituindo-se em conglomerados nominais e coesos. No todo, a capacidade de ação política diminuiu constantemente, e a unidade relativamente grande da *cultura* fluiu das estruturas eclesiásticas que eram, em parte, rigorosamente unificadas e, na Idade Média ocidental, tiveram um caráter cada vez mais burocrático. A unidade de suas culturas resultou, em parte, da homogeneidade profunda de suas estruturas sociais, que por sua vez foi a consequência e a transformação de sua antiga unidade política. São fenômenos da padronização tradicional da cultura, que favorece um equilíbrio instável. Ambos esses fatores constituíram uma base tão forte que mesmo tentativas grandiosas de expansão, como as Cruzadas, puderam ser empreendidas apesar da ausência de unidade política intensiva; poderíamos dizer que elas foram realizadas como “empreendimentos privados”. O fracasso das Cruzadas e seu comportamento político freqüentemente irracional estão, porém, associados à ausência de um poder estatal unificado

e intensivo para apoiá-los. E não há dúvida de que os núcleos de Estados “modernos” intensivos na Idade Média desenvolveram-se concomitantemente com as estruturas burocráticas. Além disso, no fim essas estruturas políticas bastante burocráticas sem dúvida destroçaram os conglomerados sociais, que se baseavam, essencialmente, no equilíbrio instável.

A desintegração do Império Romano foi, em parte, condicionada pela burocratização mesma de seu exército e de seu aparato funcional. Essa burocratização só poderia ser efetuada realizando-se ao mesmo tempo um método de tributação que pela sua distribuição de ônus estava fadado a levar a um aumento relativo na importância de uma economia natural. Os fatores individuais desse tipo sempre estão presentes. Também a “intensidade” das atividades estatais internas e externas desempenha o seu papel. À parte a relação entre a influência estatal sobre a cultura e o grau de burocratização, podemos dizer que “normalmente” — embora não sem exceção — o vigor de expandir-se está relacionado diretamente com o grau de burocratização. Duas das maiores estruturas políticas, o Império Romano e o império mundial britânico, se basearam apenas parcialmente, mas justamente, em fundamentos burocráticos. O Estado normando na Inglaterra impôs uma organização rigorosa à base de uma hierarquia feudal. Em grande parte, recebeu a sua unidade e seu impulso através da burocratização do tesouro real, que, em comparação com outras estruturas políticas do período feudal, era extremamente rigorosa. Mais tarde, o Estado inglês não partilhou da evolução no sentido de burocratização, mas continuou sendo uma administração de notáveis. Tal como na administração republicana de Roma, esse Governo inglês de notáveis foi resultado da ausência relativa de um caráter continental, bem como de condições preliminares absolutamente singulares, que no momento estão desaparecendo. A dispensabilidade dos grandes exércitos permanentes, que um Estado continental com tendências igualmente expansivas precisa para as suas fronteiras terrestres, está entre essas condições. Em Roma, a burocratização avançou com a transição das fronteiras costeiras para fronteiras continentais. Quanto ao resto, na estrutura de domínio de Roma, o caráter rigorosamente militar das autoridades que administravam a justiça — uma forma romana desconhecida de qualquer outro povo — compensava a falta de um aparato burocrático com a sua eficiência técnica,⁵ sua precisão e unidade de funções administrativas, especialmente

fora dos limites urbanos. A continuidade da administração foi protegida pela posição singular do Senado. Em Roma, como na Inglaterra, um pressuposto dessa dispensabilidade da burocracia, que não deve ser esquecido, foi o de que as autoridades estatais “minimizaram”, cada vez mais, o âmbito de suas funções internas. Limitaram-nas ao que era absolutamente necessário às “razões de Estado”.

No início do período moderno, todas as prerrogativas dos Estados continentais acumularam-se nas mãos dos príncipes que mais se empenharam na burocratização administrativa. É evidente que, tecnicamente, o grande Estado moderno é absolutamente dependente de uma base burocrática. Quanto maior é o Estado e principalmente quanto mais é, ou tende a ser, uma grande potência, tanto mais incondicionalmente isso ocorre.

Os Estados Unidos ainda encerram o caráter de uma estrutura política que, pelo menos no sentido técnico, ainda não está totalmente burocratizada. Mas quanto maiores as áreas de atrito com o exterior e mais urgentes as necessidades de unidade administrativa internamente, tanto mais esse caráter dá lugar, inevitável e gradualmente, à estrutura burocrática, formalmente. Além disso, a forma parcialmente não-burocrática da estrutura estatal dos Estados Unidos está materialmente equilibrada pelas estruturas mais rigorosamente burocráticas daquelas formações que, na verdade, dominam politicamente, ou seja, os partidos sob a liderança de profissionais ou peritos em organização e tática de eleição. A organização crescentemente burocrática de todos os autênticos partidos de massa constitui o exemplo mais notável do papel que a simples quantidade tem na burocratização de uma estrutura social. Na Alemanha, principalmente, o Partido Social-Democrata, e, fora dela, os partidos “históricos” americanos são burocráticos no maior grau possível.

5. MODIFICAÇÕES QUALITATIVAS DAS TAREFAS ADMINISTRATIVAS

A burocratização é ocasionada mais pela ampliação intensiva e qualitativa e pelo desdobramento interno do âmbito das tarefas administrativas do que pelo seu aumento extensivo e quantitativo. Mas a direção tomada pela burocratização e as razões que a ocasionam variam muito.

No Egito, o mais antigo país de administração estatal burocrática, a regulamentação pública e coletiva das vias fluviais para

todo o país, e determinada do alto, não pôde ser evitada devido aos fatores técnicos e econômicos. Essa regulamentação criou o mecanismo dos escribas e funcionários. Uma vez estabelecido este mecanismo, ele, mesmo no princípio, encontrou uma segunda esfera de ação nas extraordinárias atividades de construção militarmente organizadas. Como dissemos antes, a tendência burocrática foi principalmente influenciada pelas necessidades oriundas da criação de exércitos permanentes, determinada pela política de poder e pelo desenvolvimento das finanças públicas ligadas ao estabelecimento militar. No Estado moderno, a crescente exigência à administração baseia-se na crescente complexidade da civilização e no impulso no sentido da burocratização.

Expansões consideráveis, especialmente ultramarinas, foram, é claro, administradas por Estados governados pelos notáveis (Roma, Inglaterra, Veneza), como se tornará evidente no contexto devido. Não obstante, a “intensidade” da administração, isto é, a transferência de maior número de tarefas possível à organização do Estado propriamente dita, para o controle e execução contínuos, pouco se desenvolveu entre os grandes Estados governados pelos notáveis, especialmente Roma e Inglaterra, se os comparamos com as estruturas políticas burocráticas.

Tanto no Governo dos notáveis como nas administrações burocráticas a *estrutura* do poder estatal influenciou acentuadamente sobre a cultura, mas relativamente pouco na forma de direção e controle pelo Estado. Isto ocorreu desde a justiça até a educação. As crescentes exigências à cultura, por sua vez, são determinadas, embora em proporções variadas, pela crescente riqueza das camadas mais influentes no Estado. Quanto a isso, a maior burocratização é uma função da maior posse de bens usados para consumo, e da técnica mais complexa de modelar a vida exterior — técnica que corresponde às oportunidades proporcionadas por essa riqueza. Isso influi no padrão de vida e determina uma crescente indispensabilidade subjetiva de uma provisão organizada, coletiva, interlocal — e portanto burocrática — das necessidades mais variadas, que anteriormente eram desconhecidas ou satisfeitas localmente ou por uma economia privada.

Entre os fatores exclusivamente políticos, a crescente exigência a uma sociedade habituada à pacificação absoluta, por meio da aplicação da ordem e da proteção (“polícia”) em todos os campos, exerce uma influência especialmente perseverante no sentido da burocratização. Um caminho contínuo leva desde as modificações das lutas sanguíneas, sacerdotalmente, ou por meio

de arbitramento, até a atual posição do policial como o "representante de Deus na Terra". Os meios antigos atribuíam as garantias dos direitos e seguranças do indivíduo diretamente aos membros de seu clã, que eram obrigados a ajudá-lo com juramentos e vingança. Entre outros fatores, as múltiplas tarefas da chamada "política de bem-estar social" operam principalmente no sentido da burocratização, pois essas tarefas são, em parte, atribuídas ao Estado pelos grupos de interesse e, em parte, o Estado as usurpa, devido à sua política de poder ou a motivos ideológicos. É claro que tais tarefas são, em grande parte, determinadas economicamente.

Entre os fatores essencialmente técnicos, os meios especificamente modernos de comunicações participam do quadro como responsáveis pelo ritmo da burocratização. As terras e vias fluviais públicas, ferrovias, telégrafo, etc., devem, em parte, ser necessariamente administrados de uma forma pública e coletiva. Em parte, essa administração é tecnicamente conveniente. Sob esse aspecto, os meios de comunicação contemporâneos desempenham, com freqüência, um papel semelhante ao dos canais da Mesopotâmia e a regulamentação do Nilo no Oriente antigo. As proporções em que os meios de comunicação se desenvolveram é uma condição de importância decisiva para a possibilidade de administração burocrática, embora não seja a única decisiva. Sem dúvida, no Egito, a centralização burocrática, à base de uma economia natural quase pura, jamais poderia ter chegado ao grau presente sem a rota comercial natural do Nilo. A fim de promover a centralização burocrática na Pérsia moderna, os funcionários do telégrafo receberam a incumbência de relatar tôdas as ocorrências nas províncias ao Xá, passando por uma das autoridades locais. Além disso, todos receberam o direito de reclamar diretamente pelo telégrafo. O moderno Estado ocidental pode ser administrado pela forma atual apenas devido ao controle estatal da rede telegráfica, e porque o Estado tem à sua disposição os correios e ferrovias.

As estradas de ferro, por sua vez, estão intimamente ligadas ao desenvolvimento de um tráfico interlocal de mercadorias em massa. Esse tráfico é um dos fatores causais da formação do Estado moderno. Como já dissemos, isto não ocorreu incondicionalmente no passado.

6. VANTAGENS TÉCNICAS DA ORGANIZAÇÃO BUROCRÁTICA

A razão decisiva para o progresso da organização burocrática foi sempre a superioridade puramente técnica sobre qualquer outra forma de organização. O mecanismo burocrático plenamente desenvolvido compara-se às outras organizações exatamente da mesma forma pela qual a máquina se compara aos modos não-mecânicos de produção.

Precisão, velocidade, clareza, conhecimento dos arquivos, continuidade, descrição, unidade, subordinação rigorosa, redução do atrito e dos custos de material e pessoal — são levados ao ponto ótimo na administração rigorosamente burocrática, especialmente em sua forma monocrática. Em comparação com todas as formas colegiadas, honoríficas e avocacionais de administração, a burocracia treinada é superior, em todos esses pontos. É no que se relaciona com tarefas complicadas, o trabalho burocrático assalariado não só é mais preciso, mas, em última análise, freqüentemente mais barato do que até mesmo o serviço honorífico não-remunerado formalmente.

As disposições honoríficas tornam o trabalho administrativo uma ocupação subsidiária e, apenas por essa razão, o serviço honorífico normalmente funciona mais devagar, pois está menos sujeito aos esquemas e é mais informe. Daí ser menos preciso e menos unificado pelo trabalho burocrático porque depende menos dos superiores e porque a criação e exploração do aparato de funcionários subordinados e serviços de arquivo são, quase inevitavelmente, menos econômicas. O serviço honorífico é menos contínuo do que o burocrático e freqüentemente bem caro. Isso ocorre em especial se pensarmos não apenas nos custos monetários para o tesouro público — custos que a administração burocrática, em comparação com a administração pelos notáveis, em geral aumenta de forma substancial — mas também nas freqüentes perdas econômicas dos governados, provocadas pelas demoras e falta de exatidão. A possibilidade da administração normal e permanente pelos notáveis só existe quando a direção funcional pode ser realizada, de modo satisfatório, como ocupação subsidiária. Com o aumento qualitativo das tarefas da administração, o Governo pelos notáveis chega aos seus limites — hoje, até mesmo na Inglaterra. O trabalho organizado pelos órgãos colegiados provoca atrito e demora e exige compromissos entre interesses e opiniões em conflito. A administração, portanto,

se faz menos precisamente e com mais independência em relação aos superiores; daí ser menos unificada e mais lenta. Todo o progresso da organização administrativa prussiana foi, e será no futuro, um progresso no sentido do princípio burocrático e, especialmente, do princípio monocrático.

Hoje, é principalmente a economia mercantil capitalista que exige que os negócios oficiais da administração sejam feitos com precisão, sem ambigüidades, continuamente, e com a maior velocidade possível. Normalmente, as empresas capitalistas modernas, muito grandes, são em si mesmas modelos sem igual da organização burocrática rigorosa. A administração comercial baseia-se, em toda parte, cada vez mais na precisão, constância, e, acima de tudo, rapidez de operação. Isso, por sua vez, é determinado pela natureza peculiar dos modernos meios de comunicação, inclusive, entre outras coisas, os serviços noticiosos da imprensa. O aumento extraordinário da velocidade pela qual as comunicações públicas, bem como os fatos econômicos e políticos, são transmitidos, exerce uma pressão constante e aguda no sentido de intensificar o ritmo da reação administrativa em relação a várias situações. O ótimo desse tempo de reação só é alcançado normalmente através de uma rigorosa organização burocrática.*

A burocratização oferece, acima de tudo, a possibilidade ótima de colocar-se em prática o princípio de especialização das funções administrativas, de acordo com considerações exclusivamente objetivas. Tarefas individuais são atribuídas a funcionários que têm treinamento especializado e que, pela prática constante, aprendem cada vez mais. O cumprimento “objetivo” das tarefas significa, primordialmente, um cumprimento de tarefas segundo *regras calculáveis* e “sem relação com pessoas”.

“Sem relação com pessoas” é também a palavra de ordem no “mercado” e, em geral, de todos os empreendimentos onde há apenas interesses econômicos. Uma execução coerente do domínio burocrático significa o nivelamento da “honra estamental”. Daí, se o princípio de livre mercado não for limitado ao mesmo tempo, significa o domínio universal da “situação de classe”. Essa consequência do domínio burocrático não se estabeleceu por toda parte, seguindo paralela à extensão da burocratização, o

* Não podemos discutir aqui, com detalhes, como o aparato burocrático pode produzir, e na realidade produz, obstáculos definidos à realização das tarefas, de modo adequado ao caso isolado.

que se deve às diferenças entre os possíveis princípios pelos quais as estruturas políticas podem atender às suas exigências.

O segundo elemento mencionado, “regras calculáveis”, também é de importância destacada para a burocracia moderna. A peculiaridade da cultura moderna, e especificamente de sua base técnica e econômica, exige essa “calculabilidade” de resultados. Quando plenamente desenvolvida, a burocracia também se coloca, num sentido específico, sob o princípio do *sine ira ac studio*. Sua natureza específica, bem recebida pelo capitalismo, desenvolve-se mais perfeitamente na medida em que a burocracia é “desumanizada”, na medida em que consegue eliminar dos negócios oficiais o amor, o ódio, e todos os elementos pessoais, irracionais e emocionais que fogem ao cálculo. É essa a natureza específica da burocracia, louvada como sua virtude especial.

Quanto mais complicada e especializada se torna a cultura moderna, tanto mais seu aparato de apoio externo exige o *perito* despersonalizado e rigorosamente “objetivo”, em lugar do mestre das velhas estruturas sociais, que era movido pela simpatia e preferência pessoais, pela graça e gratidão. A burocracia oferece as atitudes exigidas pelo aparato externo da cultura moderna, na combinação mais favorável. Em geral, somente a burocracia estabeleceu as bases da administração de um Direito racional conceitualmente sistematizado, tendo como fundamento as leis que o período final do Império Romano criou com grande perfeição técnica. Durante a Idade Média, esse Direito foi recebido, juntamente com a burocratização da administração legal, ou seja, com o afastamento dos velhos processos de julgamento que estavam ligados à tradição ou pressupostos irracionais, pelo *perito* racionalmente treinado e especializado.

7. BUROCRACIA E DIREITO

A interpretação “racional” da lei, à base de conceitos rigorosamente formais, opõe-se ao tipo de adjudicação ligado primordialmente às tradições sagradas. O caso à parte, que não pode ser resolvido sem ambigüidades pela tradição, é solucionado pela “revelação” concreta (oráculo, profecia ou ordálio — isto é, pela justiça “carismática”) ou — e apenas esses casos nos interessam aqui — pelos juízos informais prestados em termos de avaliações éticas concretas, ou outras avaliações práticas. É a “justiça do Cádi”, como adequadamente a chamou R. Schmidt. Ou os julga-

mentos formais são feitos não pela suposição de conceitos racionais, mas pelo recurso às “analogias” e dependendo dos “precedentes” concretos e de sua interpretação. É a “justiça empírica”.

A justiça do Cádi não conhece qualquer julgamento racional. Nem a justiça empírica do tipo puro apresenta quaisquer razões que possam, em nosso sentido, ser chamadas de racionais. O caráter avaliativo concreto da justiça do Cádi pode avançar até o rompimento profético com toda a tradição. A justiça empírica, por sua vez, pode ser sublimada e racionalizada numa “tecnologia”. Todas as formas não-burocráticas de domínio evidenciam uma coexistência peculiar: de um lado, há uma esfera de tradicionalismo rigoroso, e, do outro, uma esfera de arbitrariedade livre e de graças senhoriais. Portanto, as combinações e as formas de transição entre esses dois princípios são muito freqüentes; serão discutidas em outro contexto.

Ainda hoje, na Inglaterra, como Mendelssohn demonstrou, um amplo substrato da justiça é, na realidade, do tipo da justiça do Cádi, em proporções dificilmente concebíveis no continente europeu. A justiça dos júris alemães, que prescindem das razões para o veredicto, freqüentemente funciona na prática da mesma forma que a justiça inglesa. Em geral, temos de precaver-nos contra a crença de que os princípios “democráticos” de justiça são idênticos à adjudicação racional” (no sentido da racionalidade formal). Na verdade, ocorre o oposto, como mostraremos em outro contexto. A adjudicação inglesa e americana dos mais altos tribunais ainda é, em grande parte, empírica; e especialmente é uma adjudicação por precedentes. Na Inglaterra, a razão para o fracasso de todos os esforços de uma codificação racional da lei, bem como o fracasso de se copiar o Direito Romano, foi devido a uma resistência bem sucedida contra essa racionalização, por parte das grandes corporações de advogados, organizadas centralmente. Essas corporações formavam uma camada monopolista de notáveis, entre os quais eram escolhidos os juizes das altas cortes do reino. Eles conservavam em suas mãos o treinamento jurídico, como uma tecnologia empírica e altamente desenvolvida, e combatiam com êxito todos os movimentos em favor do direito racional, que lhes ameaçava a posição social e material. Tais movimentos nasceram nos tribunais eclesiásticos e, durante algum tempo, também nas universidades.

A luta dos defensores do Direito Consuetudinário contra o Direito Romano e Eclesiástico e o poder da Igreja em geral

foi, em proporções consideráveis, provocada economicamente pelo interesse dos advogados nos honorários; isso se evidencia claramente pela forma por que o rei interveio na luta. Mas a posição de poder dos advogados, que venceram a luta, foi condicionada pela centralização política. Na Alemanha, principalmente por motivos políticos, faltava um estamento de nobres socialmente poderoso. Não havia estamento que, como os advogados ingleses, pudesse ter sido o defensor de uma administração nacional do Direito, que pudesse ter elevado o Direito nacional ao nível de uma tecnologia que regulamentasse o aprendizado, e que pudesse ter oferecido resistência à intrusão do treinamento, tecnicamente superior, dos juristas no Direito Romano.

O fato de ser o Direito Romano substantivamente melhor ajustado às necessidades do capitalismo emergente não determinou a sua vitória no continente europeu. Todas as instituições jurídicas específicas ao capitalismo moderno são estranhas ao Direito Romano e têm origem medieval. Foi decisiva a forma racional do Direito Romano e, acima de tudo, a necessidade técnica de colocar o processo de julgamento nas mãos de peritos racionalmente treinados, o que significava homens treinados nas universidades e versados em Direito Romano. Esse preparo era necessário devido à crescente complexidade dos casos jurídicos práticos e da economia cada vez mais racionalizada que exigia um processo racional de provas, e não uma afirmação de fatos verdadeiros pela revelação concreta ou garantia sacerdotal, que, decerto, são os meios onipresentes e primevos de prova. Essa situação legal foi também determinada, em grande parte, pelas modificações estruturais na economia. Esse fator, porém, foi eficaz em toda parte, inclusive na Inglaterra, onde o poder real introduziu o processo racional de provas em prol dos comerciantes. As razões predominantes para as diferenças, que ainda existem, no desenvolvimento do Direito substantivo na Inglaterra e Alemanha não se baseiam nesse fator econômico. Como já é evidente, essas diferenças surgiram da evolução, legalmente autônoma, das respectivas estruturas de dominação.

Na Inglaterra, a justiça contralizada e o Governo dos notáveis estiveram associados; na Alemanha, ao mesmo tempo, há uma burocratização e uma ausência de centralização política. A Inglaterra, que nos tempos modernos foi o primeiro, e mais desenvolvido, país capitalista, conservou com isso uma judicatura menos racional e menos burocrática. O capitalismo na Inglaterra, porém, poderia harmonizar-se facilmente com essa situação, es-

pecialmente porque a natureza da constituição dos tribunais e do processo de julgamento, até o período moderno, representava na verdade uma negativa ampla da justiça aos grupos economicamente fracos. Esse fato exerceu profunda influência na distribuição de terras na Inglaterra, favorecendo a acumulação e imobilização da riqueza agrária. A extensão e as despesas das transferências de propriedades de terras, determinadas pelos interesses econômicos dos advogados, também influíram no mesmo sentido.

Durante a época da República, o Direito Romano representou uma mistura ímpar de elementos racionais e empíricos, e mesmo de elementos de justiça do Cádi. A nomeação de um júri, e as *actiones in factum* do pretor, que a princípio ocorrem indubitavelmente “de um dado caso para outro”, encerravam um elemento de justiça do Cádi. O sistema de bailio da justiça romana e tudo o que dele nasceu, inclusive mesmo uma parte da prática clássica de respostas, pelos juristas, tinham um caráter “empírico”. A inclinação decisiva do pensamento jurídico no sentido racional foi preparada, primeiro, pela natureza técnica da instrução para o processo de julgamento, às mãos das fórmulas de editos pretorianos, ligadas às concepções jurídicas. Hoje, sob o domínio do princípio da substanciação, a apresentação dos fatos é decisiva, não importa de que ponto de vista legal eles possam fazer que a reclamação pareça justificada. Uma compulsão semelhante, de ressaltar o âmbito dos conceitos sem ambigüidades e formalmente, está hoje ausente; ela era, porém, provocada pela cultura técnica do Direito Romano, em seu ponto máximo. Os fatores técnicos do processo de julgamento tiveram, assim, seu papel no desenvolvimento da lei racional, fatores que apenas indiretamente resultaram da estrutura do Estado. A racionalização do Direito Romano, transformando-se num sistema fechado de conceitos a serem tratados cientificamente, foi levada à perfeição apenas durante o período em que a própria estrutura política sofreu uma burocratização. Essa qualidade racional e sistemática distingue o Direito Romano nitidamente de todo o Direito produzido pelo Oriente ou pela Grécia helênica.

As respostas rabínicas do *Talmude* são um exemplo típico de justiça empírica que não é racional, mas “racionalista”, e ao mesmo tempo rigorosamente vinculada pela tradição. Todo veredicto profético é, no fim, pura justiça do Cádi, não-vinculada pela tradição, e segue o esquema: “Está escrito... mas eu lhe digo”. Quanto mais fortemente a natureza religiosa da posição do Cádi (ou de um juiz semelhante) é ressaltada, tanto mais

livremente se faz o julgamento do caso à parte e menos onerado é ele pelas regras dentro daquela esfera de sua operação que não está acorrentada à tradição sagrada. Durante uma geração depois da ocupação da Tunísia pelos franceses, por exemplo, uma dificuldade muito concreta para o capitalismo continuou sendo o fato de que o tribunal eclesiástico (o *Chara*) decidia em relação às propriedades agrárias pela “livre discricção”, tal como dizem os europeus. Veremos melhor a base sociológica desses tipos mais velhos de justiça quando discutirmos as estruturas do domínio em outro contexto.

É perfeitamente certo que a “objetividade” e a “perícia” não são necessariamente idênticas ao domínio das normas gerais e abstratas. Na verdade, isso nem mesmo ocorre no caso da moderna administração da justiça. Em princípio, a idéia de “uma lei sem falhas” é, naturalmente, contestada com vigor. A concepção do juiz moderno como um autômato ao qual são entregues os elementos de tal forma que o veredicto saia junto com as razões, lidas mecanicamente em parágrafos codificados — esse conceito é rejeitado com irritação, talvez porque uma certa aproximação com esse tipo está implícita numa burocratização coerente da justiça. No setor do processo de justiça há áreas nas quais o juiz burocrático é levado diretamente a procedimentos “individualizantes” pelo legislador.

No setor da atividade administrativa propriamente dita, isto é, para todas as atividades estatais que fogem ao setor da criação da lei e processo de justiça, estamos habituados a ressaltar a liberdade e predomínio das circunstâncias individuais. As normas gerais são consideradas como tendo principalmente um papel negativo como barreiras à atividade positiva e “criadora” do funcionário, que jamais deve ser regulamentada. A influência dessa tese pode ser ignorada aqui. Não obstante, é muito decisiva a afirmação de que essa administração criadora “livre” (e possivelmente essa judicatura) não constitui um reino de ação *livre*, arbitrária, de mercê, e de preferência e avaliação motivadas *pessoalmente*, como iremos ver que ocorre entre as formas pré-burocráticas. A norma e a estimativa racional de finalidades “objetivas”, bem como a dedicação a elas, sempre existem como norma de conduta. No campo da administração executiva, especialmente quando a arbitrariedade “criadora” do funcionário é mais arraigada, a noção especificamente moderna e rigorosamente “objetiva” das “razões de Estado” é considerada como a estrela-guia suprema e final do comportamento do funcionário.

É claro que, acima de tudo, os instintos seguros da burocracia para as condições de manutenção de seu poder em seu próprio Estado (e através dele, em oposição a outros Estados) estão inseparavelmente fundidos com a canonização da idéia abstrata e “objetiva” das “razões de Estado”. Em última análise, os interesses de poder da burocracia apenas dão um conteúdo concretamente explorável a esse que não é totalmente sem ambigüidades; e, nos casos dúbios, os interesses de poder influem na balança. Não podemos discutir melhor esse aspecto, aqui. O único ponto decisivo para nós é que em princípio um sistema de “razões” racionalmente debatíveis se oculta atrás de cada ato da administração burocrática, isto é, pela sujeição a normas ou pela ponderação de fins e meios.

A posição de todas as correntes “democráticas”, no sentido de correntes que minimizariam a “autoridade”, é necessariamente ambígua. A “igualdade perante a lei” e a exigência de garantias legais contra a arbitrariedade requerem uma “objetividade” de administração formal e racional, em oposição à discricão pessoalmente livre, que vem da “graça” do velho domínio patrimonial. Se, porém, um *ethos* — para não falarmos de instintos — se apossa das massas sobre qualquer questão individual, ele postula a justiça *substantiva* orientada para algum exemplo e pessoa concretas; e esse *ethos* inevitavelmente entrará em choque com o formalismo e a “objetividade” fria e condicionada a regras da administração burocrática. Por esse motivo, o *ethos* deve rejeitar emocionalmente o que a razão exige.

As massas sem propriedades, especialmente, não são servidas por uma “igualdade perante a lei” formal, e uma adjudicação e administração “previsíveis”, tal como o demandavam os interesses “burgueses”. Naturalmente, aos seus olhos a justiça e administração deveriam servir para compensar-lhes as probabilidades de vida, econômicas e sociais, frente às classes proprietárias. A justiça e administração só podem ter essa função se assumirem um caráter informal, em proporções de longo alcance. Deve ser informal porque é substantivamente “ético” (justiça do Cádi). Toda espécie de “justiça popular” — que habitualmente não pergunta pelas razões e normas — bem como toda espécie de influência intensiva sobre a administração pela chamada opinião pública, cruza com o mesmo vigor o caminho racional da justiça e administração, e em certas circunstâncias, ainda com mais vigor, como o pôde fazer o processo da “câmara das es-

trelas” * do governante “absoluto”. Ou seja, sob as condições de democracia de massa, a opinião pública é a conduta social nascida de “sentimentos” irracionais. Normalmente, ela é encenada, ou dirigida, pelos líderes partidários e pela imprensa.

8. A CONCENTRAÇÃO DOS MEIOS DE ADMINISTRAÇÃO

A estrutura burocrática vai de mãos dadas com a concentração dos meios materiais de administração nas mãos do senhor. Essa concentração ocorre, por exemplo, de modo bem conhecido e típico, no desenvolvimento das grandes empresas capitalistas, que encontram nesse processo suas características essenciais. Um processo correspondente ocorre nas organizações públicas.

O exército dos faraós, dirigido burocraticamente, o exército do período final da república romana e do principado e, acima de tudo, o exército do moderno Estado militar são caracterizados pelo fato de que seu equipamento e provisões são fornecidos pelos armazéns do senhor da guerra. Isso contrasta com os exércitos das tribos agrícolas, os cidadãos armados das cidades antigas, as milícias das primeiras cidades medievais e todos os exércitos feudais; para esses, o auto-equipamento e auto-provisionamento dos que eram obrigados a lutar constituíam a regra normal.

A guerra de nossa época é uma guerra de máquinas. E isso torna os armazéns tecnicamente necessários, tal como o domínio da máquina na indústria promove a concentração dos meios de produção e direção. No todo, porém, os exércitos burocráticos do passado, equipados e abastecidos pelo senhor, surgiram quando a evolução social e econômica diminuiu, de forma absoluta ou relativa, a camada de cidadãos economicamente capazes de se equiparem, de modo que seu número já não era suficiente para a formação dos exércitos necessários. Foram reduzidos pelo menos relativamente, ou seja, em relação ao âmbito do poder pretendido pela estrutura política. Somente a estrutura do exército burocrático permitia o desenvolvimento de poderosos exércitos permanentes, necessários para a pacificação constante de

* Processo secreto no qual as pessoas cujos interesses são atingidos têm uma oportunidade inadequada, ou nenhuma oportunidade, de defender sua posição; o processo é conduzido de forma contrária às normas habituais. (N. do T.)

grandes Estados das planícies, bem como para a guerra contra inimigos distantes, especialmente de ultramar. Especificamente, a disciplina militar e o treinamento técnico só podem ser normal e plenamente desenvolvidos, pelo menos em seu moderno alto nível, no exército burocrático.

Historicamente, a burocratização do exército foi em tôda parte realizada juntamente com a transferência do serviço do exército, dos proprietários para os não-proprietários. Enquanto essa transferência não se processou, o serviço militar foi um privilégio honorífico dos proprietários. A transferência foi feita para o que nasceu sem propriedades, por exemplo, nos exércitos dos generais de fins da república e império romanos, bem como nos exércitos modernos até o século XIX. O ônus do serviço foi também transferido para os estrangeiros, como nos exércitos mercenários de todas as épocas. Esse processo vai, tipicamente, de mãos dadas com o aumento geral na cultura material e intelectual. A razão seguinte também desempenhou seu papel em toda parte: a crescente densidade da população, e com isso a intensidade e tensão do trabalho econômico, levam a uma crescente "indispensabilidade" das camadas aquisitivas⁶ com finalidades de guerra. Deixando de lado os períodos de fervor ideológico, as camadas proprietárias da cultura sofisticada, especialmente da cultura urbana, em geral, são pouco adequadas e também estão pouco inclinadas a realizar o árduo trabalho de guerra do soldado comum. Em igualdade de condições, as camadas proprietárias do interior estão, pelo menos habitualmente, melhor qualificadas e inclinam-se mais acentuadamente a se tornarem oficiais profissionais. Essa diferença entre a propriedade urbana e rural só é equilibrada quando a crescente possibilidade de guerra mecanizada exige que os líderes sejam "técnicos".

A burocratização da guerra organizada pode ser realizada na forma da empresa capitalista privada, tal como qualquer outro problema. Na verdade, o recrutamento de exércitos e sua administração pelos capitalistas privados foi a norma nos exércitos mercenários, especialmente os do Ocidente, até o século XVIII. Durante a Guerra dos Trinta Anos, em Brandeburgo o soldado ainda era o proprietário predominante dos implementos materiais que usava na guerra. Era dono de suas armas, seus cavalos, roupas, embora o Estado em geral, na função de mercador do sistema artesanal, o abastecesse até certo ponto. Mais tarde, no exército permanente da Prússia, o chefe de companhia era dono

dos meios materiais de guerra, e somente a partir da paz de Tilsit a concentração dos meios de guerra nas mãos do Estado surgiu de modo definitivo. Somente com essa concentração realizou-se, de modo generalizado, o uso dos uniformes. Antes, eles haviam ficado, em grande parte, à discrição arbitrária do oficial regimental, com exceção das categorias individuais de soldados aos quais o rei havia "concedido" certos uniformes, primeiro, em 1620, aos guardas reais, posteriormente, sob Frederico II, repetidamente.

Expressões como "regimento" e "batalhão" habitualmente tiveram sentidos muito diversos no século XVIII, em relação aos sentidos que têm hoje. Somente o batalhão era uma unidade tática (hoje, ambos são); o "regimento" era então uma unidade administrativa de uma organização econômica estabelecida pela posição do coronel como "empresário". Aventuras marítimas "oficiais" (como as *maonae* genovesas) e o recrutamento do exército foram as primeiras grandes empresas do capitalismo, de acentuado caráter burocrático. Sob esse aspecto, a "nacionalização" dessas empresas pelo Estado tem seu paralelo moderno na nacionalização das ferrovias, que foram controladas pelo Estado desde seu início.

Da mesma forma que ocorreu com as organizações militares, a burocratização da administração vai de mãos dadas com a concentração dos meios de organização em outras esferas. A antiga administração pelos sátrapas e regentes, bem como a administração pelos negociantes de cargos, compradores de cargos, e, principalmente, a administração pelos vassalos feudais, descentralizam os meios materiais de administração. A exigência local da província e o custo do exército e dos funcionários subalternos eram regularmente cobertos com adiantamentos sobre a renda local, e somente o excedente chegava ao tesouro central. O funcionário enfeudado realiza a administração à base de seus próprios recursos. O Estado burocrático, porém, coloca tôdas as suas despesas administrativas no orçamento e equipa as autoridades inferiores com os meios correntes de despesa, cujo uso o Estado regulamenta e controla. Isso tem o mesmo sentido para a "economia" da administração e para a grande empresa capitalista centralizada.

No campo da pesquisa e instrução científicas, a burocratização dos sempre existentes institutos de pesquisa das universidades é uma função da crescente procura de meios materiais de controle. O laboratório de Liebig na Universidade de Giessen

foi o primeiro exemplo de uma grande empresa nesse campo. Através da concentração desses meios nas mãos do chefe privilegiado do instituto, a massa de pesquisadores e docentes é separada de seus "meios de produção", da mesma forma que a empresa capitalista separou os trabalhadores dos seus.

Apesar de sua indubitável superioridade técnica, a burocracia teve, em toda parte, um desenvolvimento relativamente tardio. Vários obstáculos contribuíram para isso, e somente sob certas condições sociais e políticas eles recuaram definitivamente para o segundo plano.

9. O NIVELAMENTO DAS DIFERENÇAS SOCIAIS

A organização burocrática chegou habitualmente no poder à base do nivelamento das diferenças econômicas e sociais. Esse nivelamento foi pelo menos relativo e diz respeito à significação das diferenças econômicas e sociais para a assunção de funções administrativas.

A burocracia acompanha inevitavelmente a moderna *democracia de massa* em contraste com o Governo autônomo democrático das pequenas unidades homogêneas. Isso resulta do princípio característico da burocracia: a regularidade abstrata da execução da autoridade, que por sua vez resulta da procura de "igualdade perante a lei" no sentido pessoal e funcional — e, daí, do horror ao "privilegio", e a rejeição ao tratamento dos casos "individualmente". Essa regularidade também decorre de condições sociais preliminares da origem das burocracias. A administração não-burocrática de qualquer grande estrutura social repousa, de certa forma, no fato de que as preferências e classificações sociais, materiais ou honoríficas existentes estão ligadas às funções e deveres administrativos. Isso habitualmente significa que uma exploração econômica ou "social", direta ou indireta, de uma posição, que toda atividade administrativa proporciona aos seus realizadores, equivale à assunção de funções administrativas.

Burocratização e democratização dentro da administração do Estado, portanto, significam e aumentam os dispêndios em dinheiro do tesouro público. E isso ocorre apesar do fato de ser a administração burocrática habitualmente mais "econômica", pelo seu caráter, do que as outras formas de administração. Até recentemente — pelo menos, do ponto de vista do tesouro — a

forma mais barata de satisfazer a necessidade de administração era deixar quase toda a administração local e judicatura inferior aos senhores de terras da Prússia Oriental. O mesmo fato se aplica à administração dos juizes de paz na Inglaterra. A democracia em massa acaba com os privilégios feudais, patrimoniais e — pelo menos intencionalmente — plutocráticos na administração. Inevitavelmente, coloca o trabalho profissional no lugar da administração subsidiária historicamente herdada pelos notáveis.

Isso não se aplica apenas às estruturas do Estado. Pois não é por acaso que, em suas organizações, os partidos democráticos de massa romperam completamente com o Governo dos notáveis baseado nas relações pessoais e na consideração pessoal. Não obstante, essas estruturas pessoais freqüentemente continuam entre os velhos partidos conservadores, bem como entre os velhos partidos liberais. Os partidos democráticos de massa são burocraticamente organizados sob a liderança dos funcionários partidários, dos secretários profissionais de partidos e sindicatos etc. Na Alemanha, por exemplo, isto aconteceu no Partido Social-Democrático e no movimento de massas agrário; e na Inglaterra, pela primeira vez, na democracia do tipo *caucus** de Gladstone-Chamberlain, originalmente organizada em Birmingham e que se difundiu a partir da década de 1870. Nos Estados Unidos, ambos os partidos, desde o Governo Jackson, desenvolveram-se burocraticamente. Na França, porém, as tentativas de organizar partidos políticos disciplinados à base de um sistema de eleição que forçasse uma organização burocrática falharam repetidamente. A resistência dos círculos locais de notáveis contra a burocratização dos partidos, inevitável em última análise e que abrangeria todo o país e lhes romperia a influência, não pôde ser superada. Qualquer progresso das simples técnicas eleitorais, como por exemplo o sistema de eleições proporcionais, que calcula com números, significa uma organização rigorosa e interlocal dos partidos e, portanto, um domínio crescente da burocracia e disciplina partidárias, bem como a eliminação dos círculos locais de notáveis — isso é válido, pelo menos, para os grandes Estados.

O progresso da burocratização na própria administração estatal é um fenômeno paralelo da democracia, como se torna

* Ver nota do capítulo IV, pág. 127 (N. do T.).

evidente na França, América do Norte e, agora, na Inglaterra. Decerto devemos lembrar sempre que a expressão “democratização” pode ser enganosa. A própria *demos*, no sentido de uma massa inarticulada, jamais “governa” associações maiores; ao invés disso é governada, e sua existência apenas modifica a forma pela qual os líderes executivos são selecionados e a medida de influência que a *demos*, ou, melhor, que os círculos sociais em seu meio podem exercer sobre o conteúdo e direção das atividades administrativas, suplementando o que é chamado de “opinião pública”. “Democratização”, no sentido aqui pretendido, não significa necessariamente uma participação cada vez mais ativa dos governados na autoridade da estrutura social. Isso pode ser um resultado da democratização, mas não é necessariamente o caso.

Devemos recordar expressamente, a esta altura, que o conceito político de democracia, deduzido dos “direitos iguais” dos governados, inclui os postulados seguintes: 1) obstáculos ao desenvolvimento de um estamento fechado de funcionários, no interesse de uma acessibilidade universal aos cargos, e 2) minimização da autoridade do funcionalismo no interesse da expansão⁷ da esfera de influência da “opinião pública” na medida do possível. Daí, sempre que possível, a democracia política luta para reduzir o período de mandato, pela eleição e cassação, e não obrigando o candidato a uma especialização. Com isso, a democracia inevitavelmente entra em conflito com as tendências burocráticas que, pela sua luta contra o Governo dos notáveis, ela produziu. A expressão, geralmente imprecisa, “democratização” não pode ser usada aqui, na medida em que é entendida como a minimização da capacidade governativa do funcionário público em favor do maior domínio “direto” possível da *demos*, que na prática significa os respectivos líderes partidários de *demos*. O aspecto mais decisivo no caso é o *nivelamento dos governados* em oposição ao grupo dominante e burocraticamente articulado, que por sua vez pode ocupar uma posição bastante autocrática, tanto de fato como na forma.

Na Rússia, a destruição da posição da velha nobreza agrária através da regulamentação do *Mjeshtshitelstvo* (ordem hierárquica) e a infiltração da velha nobreza por uma nobreza funcionária foram fenômenos característicos da transição, na evolução da burocracia. Na China, a avaliação da posição social e a qualificação para um posto segundo o número de exames prestados significavam algo semelhante, embora tivessem conse-

quências que, pelo menos em teoria, são ainda mais agudas. Na França, a Revolução e ainda mais o bonapartismo tornaram a burocracia todo-poderosa. Na Igreja Católica, primeiro os poderes feudais, e em seguida todos os poderes independentes locais intermediários, foram eliminados. Isso foi iniciado por Gregório VII e continuou até o Concílio de Trento, o Concílio do Vaticano e foi concluído pelos editos de Pio X. A transformação desses poderes locais em simples funcionários da autoridade central estava ligada ao aumento constante de significação fatural dos capelães formalmente dependentes, um processo que acima de tudo se baseava na organização político-partidária do catolicismo. Daí ter esse processo significado um progresso da burocracia e, ao mesmo tempo, da “democratização passiva”, ou seja, o nivelamento dos governados. A substituição do exército burocrático pelo exército auto-equipado dos notáveis é, em toda parte, um processo de democratização “passiva” no sentido de que todo estabelecimento de uma monarquia militar absoluta em lugar de um Estado feudal ou de uma república de notáveis constitui uma democratização passiva. Isso é válido, em princípio, até mesmo para o desenvolvimento do Estado no Egito, apesar de todas as suas peculiaridades. No principado romano, a burocratização da administração provinciana, no setor de coleta de impostos, por exemplo, caminham de mãos dadas com a eliminação da plutocracia de uma classe capitalista que, sob a república, fora todo-poderosa. O próprio capitalismo antigo foi finalmente eliminado com esse golpe.

É evidente que quase sempre as condições econômicas têm a sua influência nessa evolução “democratizante”. Com muita frequência encontramos a influência de uma origem economicamente determinada de classes novas, quer plutocráticas, pequeno-burguesas ou proletárias. Essas classes podem chamar em sua ajuda, ou fazer renascer, um poder político, seja de caráter legítimo ou cesarista. E podem fazê-lo a fim de alcançar vantagens econômicas ou sociais através da assistência política. Por outro lado, há casos, igualmente possíveis e historicamente documentados, nos quais a iniciativa partiu “do alto” e teve natureza exclusivamente política, e alcançou vantagens de constelações políticas, especialmente nos assuntos exteriores. Essa liderança explorou os antagonismos sociais e econômicos, bem como os interesses de classe, simplesmente como um meio para alcançar seus objetivos de poder exclusivamente político. Por essa razão, a autoridade política tirou as classes antagônicas do seu equilíbrio

quase sempre instável e chamou à batalha os seus conflitos de interesse latentes. É impossível fazer uma apresentação geral desse aspecto.

As proporções e direção do curso em que se movimentaram as influências econômicas, bem como a natureza pela qual as relações de poder políticas exercem influência, variam muito. Na Antigüidade helênica, a transição para o combate disciplinado pelos hoplitas e, em Atenas, a crescente importância da marinha lançaram as bases para a conquista do poder político pelas camadas em cujos ombros recaía o ônus militar. Em Roma, porém, a mesma evolução só temporária e aparentemente abalou o domínio da nobreza funcionária. Embora o moderno exército de massa tenha sido, em toda parte, um meio de romper o poder dos notáveis, em si mesmo ele não serviu, de modo algum, como um estímulo para uma democratização ativa, mas para uma democratização passiva. Um dos fatores disso, porém, foi o fato de que o antigo exército de cidadãos baseava-se economicamente no auto-equipamento, ao passo que o exército moderno se baseia no recrutamento burocrático.

O avanço da estrutura burocrática baseia-se na superioridade "técnica". Esse fato leva aqui, como em todo o campo da técnica, ao seguinte: o progresso foi mais lento onde as formas estruturais mais velhas estavam tecnicamente bem desenvolvidas e funcionalmente ajustadas às necessidades existentes. Isso ocorreu, por exemplo, na administração dos notáveis na Inglaterra, e portanto esse país foi o que mais lentamente sucumbiu à burocratização, e na verdade só parcialmente ela se está processando ali. O mesmo fenômeno geral existe quando os sistemas altamente desenvolvidos de fornecimento de gás ou de ferrovias com grande capital fixo oferecem obstáculos mais fortes à eletrificação do que nas áreas completamente novas nas quais a eletrificação pode ser adotada logo de início.

10. CARÁTER PERMANENTE DA MÁQUINA BUROCRÁTICA

Quando se estabelece plenamente, a burocracia está entre as estruturas sociais mais difíceis de destruir. A burocracia é o meio de transformar uma "ação comunitária" em "ação societária" racionalmente ordenada. Portanto, como instrumento de "socialização" das relações de poder, a burocracia foi e é um instrumento de poder de primeira ordem — para quem controla o aparato burocrático.

Em igualdade das demais condições, uma "ação societária", metodicamente ordenada e realizada, é superior a qualquer resistência de "massa" ou mesmo de "ação comunitária". E, onde a burocratização da administração foi completamente realizada, uma forma de relação de poder se estabelece de modo praticamente inabalável.

O burocrata individual não pode esquivar-se ao aparato ao qual está atrelado. Em contraste com o notável, que administra ou governa honorificamente ou à margem, o burocrata profissional está preso à sua atividade por toda a sua existência material e ideal. Na grande maioria dos casos, ele é apenas uma engrenagem num mecanismo sempre em movimento, que lhe determina um caminho fixo. O funcionário recebe tarefas especializadas e normalmente o mecanismo não pode ser posto em movimento ou detido por ele, iniciativa essa que tem de partir do alto. O burocrata individual está, assim, ligado à comunidade de todos os funcionários integrados no mecanismo. Eles têm um interesse comum em fazer que o mecanismo continue suas funções e que a autoridade exercida socialmente continue.

Os governados, por sua vez, não podem dispensar ou substituir o aparato burocrático da autoridade, quando este começa a existir, pois essa burocracia se baseia no treinamento especializado, uma especialização funcional do trabalho e uma atitude fixada para o domínio habitual e virtuoso de funções únicas, e, não obstante, metodicamente integradas. Se o funcionário deixa de trabalhar, ou seu trabalho é interrompido pela força, resulta o caos, sendo difícil improvisar substituições entre os governados que são capazes de dominar tal caos. Isso é válido para a administração pública e para a administração econômica privada. Cada vez mais, a sorte material das massas depende do funcionamento constante e correto das organizações burocráticas do capitalismo privado. A idéia de eliminar essas organizações torna-se cada vez mais utópica.

A disciplina do funcionalismo refere-se ao grupo de atitudes do funcionário, de obediência precisa dentro de sua atividade *habitual*, em organizações públicas ou privadas. Essa disciplina torna-se a base de toda ordem, em proporções cada vez maiores, por maior que seja a importância prática da administração à base dos documentos arquivados. A idéia ingênua do bacunismo de destruir a base dos "direitos adquiridos" e da "dominação" destruindo os documentos públicos ignora a inclinação que o homem tem para regras e regulamentos habituais, que

continua existindo independentemente dos documentos. Toda reorganização de tropas batidas ou dissolvidas bem como a restauração das ordens administrativas destruídas pela revolta, pânico ou outras catástrofes são realizadas com um apelo à orientação treinada do cumprimento obediente de tais ordens. Esse cumprimento foi condicionado nos funcionários, de um lado, e, de outro, nos governados. Se tal apelo tiver êxito, engrena novamente o mecanismo, por assim dizer.

A indispensabilidade objetiva do aparato antes existente, com seu caráter peculiar, "impessoal", significa que o mecanismo — em contraste com as ordens feudais baseadas na piedade pessoal é facilmente levado a funcionar para qualquer pessoa que saiba como conseguir o controle sobre ele. Um sistema de funcionários racionalmente ordenado continua a operar regularmente, depois de ocupada a área pelo inimigo, que necessitará simplesmente de mudar os altos funcionários. Esse quadro continua a funcionar porque é de interesse vital para todos os interessados, inclusive, e acima de tudo, o inimigo.

Durante o curso dos longos anos em que estive no poder, Bismarck colocou seus colegas ministeriais numa incondicional dependência burocrática eliminando todos os estadistas independentes. Ao se afastar, viu com surpresa que eles continuavam a dirigir seus departamentos sem preocupação e sem se abalarem, como se Bismarck não tivesse sido o orientador e criador dessas criaturas, mas como se apenas alguma figura tivesse sido trocada na máquina burocrática. Com todas as modificações de senhores na França, desde a época do Primeiro Império, a máquina do poder continuou essencialmente a mesma. Essa máquina faz "revolução" no sentido da criação, pela força de formações totalmente novas de autoridade, tecnicamente cada vez mais impossíveis, especialmente quando o aparato controla os modernos meios de comunicação (telégrafo etc.) e também em virtude de sua estrutura interna racionalizada. De modo clássico, a França demonstrou como esse processo substituiu as revoluções por golpes de Estado: todas as transformações bem sucedidas na França equivaleram a golpes de Estado.

11. CONSEQÜÊNCIAS ECONÔMICAS E SOCIAIS DA BUROCRACIA

É claro que a organização burocrática de uma estrutura social, e especialmente de uma estrutura política, pode ter, e

regularmente tem, conseqüências econômicas de longo alcance. Mas que espécie de conseqüências? Decerto, em qualquer caso individual ela depende da distribuição do poder econômico e social, e especialmente da esfera ocupada pelo mecanismo burocrático emergente. As conseqüências da burocracia dependem, portanto, da direção que os poderes que usam o aparato lhe derem. E freqüentemente uma distribuição criptoplutocrática do poder resultou disso.

Na Inglaterra, e especialmente nos Estados Unidos, as pessoas que fazem doações aos partidos ficam, regularmente, por trás das cortinas nas organizações burocráticas partidárias. Financiaram os partidos e puderam influir neles, em acentuadas proporções. As cervejarias na Inglaterra, a chamada "indústria pesada", e na Alemanha a Liga Hanseática com seus fundos de votação são bem conhecidas como contribuintes dos partidos políticos. Nos tempos modernos, a burocratização e o nivelamento social dentro das organizações políticas, e particularmente dentro das organizações estatais, em conexão com a destruição dos privilégios feudais e locais, beneficiaram freqüentemente os interesses do capitalismo. Com freqüência, a burocratização se realizou em aliança direta com os interesses capitalistas, por exemplo, a grande aliança histórica do poder do príncipe absoluto com os interesses capitalistas. Em geral, o nivelamento legal e a destruição de estruturas locais firmemente estabelecidas, pelos notáveis, habitualmente contribuíram para um maior âmbito da atividade capitalista. Não obstante, podemos esperar, como um efeito da burocratização, uma estrutura política que atenda ao interesse pequeno-burguês numa "subsistência" tradicional assegurada, ou mesmo uma estrutura política estatal socialista que sufoque as oportunidades de lucro privado. Isso ocorreu em vários casos de importância histórica e de longo alcance, especificamente durante a Antigüidade; devemos esperar que venha a constituir, indubitavelmente, uma evolução posterior. Talvez venha a ocorrer na Alemanha.

Os efeitos muito diferentes das organizações políticas que foram, pelo menos em princípio, bastante semelhantes — no Egito dos faraós e nos períodos helênico e romano — mostram as significações econômicas muito diferentes da burocratização possíveis de acordo com a direção de outros fatores. A simples existência da organização burocrática não nos revela sem ambigüidades a direção concreta de seus efeitos econômicos que estão sempre presentes de alguma forma. Pelo menos não nos

revela tanto quanto possível sobre o seu efeito relativamente nivelador, socialmente. Sob esse aspecto, devemos lembrar que a burocracia como tal é um instrumento de precisão que se pode colocar à disposição de interesses de domínio muito variados — exclusivamente políticos, bem como exclusivamente econômicos, ou de qualquer outro tipo. Portanto, a medida do seu paralelismo com a democratização não deve ser exagerada, por mais típica que seja. Em certas condições, as camadas dos senhores feudais também colocaram a burocracia a seu serviço. Há também a possibilidade — e com freqüência isto tornou-se realidade, como por exemplo no principado romano e em certas formas de estruturas estatais absolutistas — de que uma burocratização da administração esteja deliberadamente ligada ao regime estamental, ou esteja combinada com eles pela força dos agrupamentos de poder social existentes. A reserva expressa de cargos para certos estamentos é muito freqüente, e as reservas reais ainda são mais freqüentes. A democratização da sociedade em sua totalidade, e no sentido *moderno* da palavra, seja prática ou talvez meramente formal, é uma base especialmente favorável para a burocratização, mas de forma alguma a única possível. Afinal de contas, a burocracia luta simplesmente para nivelar os poderes que ficam em seu caminho e nas áreas que, no caso individual, ela busca ocupar. Devemos lembrar este fato — que encontramos várias vezes e que teremos de discutir repetidamente: que “democracia” como tal se opõe ao “Governo” da burocracia, apesar e talvez devido à sua promoção da burocratização inevitável, mas não-intencional. Sob certas condições, a democracia cria rompimentos óbvios e bloqueios à organização burocrática. Portanto, em todo caso histórico individual devemos observar em que direção especial a burocratização se desenvolveu.

12. A POSIÇÃO DE PODER DA BUROCRACIA

Em toda parte, o Estado moderno está sofrendo a burocratização. Mas se o *poder* da burocracia dentro da estrutura política está crescendo universalmente é uma questão que deve continuar aberta.

O fato de que a organização burocrática seja tecnicamente o meio de poder mais altamente desenvolvido nas mãos do homem que o controla não determina o peso que a burocracia, como tal, é capaz de ter em uma estrutura social particular. A

“indispensabilidade” sempre crescente do funcionalismo, que cresceu aos milhões, não é mais decisiva para esta questão do que a opinião de alguns representantes do movimento proletário de que a indispensabilidade econômica dos proletários é decisiva para a medida de sua posição de poder social e político. Se a “indispensabilidade” fosse decisiva, então onde predominasse o trabalho escravo e onde os homens livres habitualmente abominaassem o trabalho como uma desonra, os escravos “indispensáveis” deveriam ter ocupado as posições de poder, pois eram pelo menos tão indispensáveis quanto os funcionários e proletários de hoje. Não se pode decidir *a priori* por essas razões, se o poder da burocracia como tal aumenta. A interferência de grupos de interesse econômico, ou outros peritos não-funcionários, ou a interferência de representantes leigos não-especializados, o estabelecimento de órgãos parlamentares locais, interlocais ou centrais, ou outros órgãos representativos, ou de associações ocupacionais — esses elementos parecem pesar diretamente contra a tendência burocrática. Até que ponto é real essa aparência, será discutido em outro capítulo, e não nesta análise puramente formal e tipológica. Em geral, somente podemos dizer aqui o seguinte:

Em condições normais, a posição de poder de uma burocracia plenamente desenvolvida é sempre predominante. O “senhor político” encontra-se na posição do “diletante” que se opõe ao “perito”, enfrentando o funcionário treinado que se coloca dentro da direção da administração. Isso é válido, quer o “senhor” no qual a burocracia serve seja um “povo” equipado com as armas da “iniciativa legislativa”, o “referendo”, e o direito de afastar funcionários, ou um parlamento eleito em base mais aristocrática ou mais “democrática” e equipado com o direito de votar a falta de confiança, ou com a autoridade real de votá-la. É válido quer o senhor seja um órgão aristocrático, colegiado, baseado legal ou praticamente no auto-recrutamento, quer seja um presidente eleito pelo povo, um monarca hereditário e “absoluto” ou “constitucional”.

Toda burocracia busca aumentar a superioridade dos que são profissionalmente informados, mantendo secretos seu conhecimento e intenções. A administração burocrática tende sempre a ser uma administração de “sessões secretas”: na medida em que pode, oculta seu conhecimento e ação da crítica. As autoridades eclesásticas prussianas ameaçam agora usar medidas disciplina-

res contra os pastores que fazem reprimendas ou admoestações de forma acessível a terceiros. Fazem-no porque o pastor, ao divulgar essas críticas, é “culpado” de facilitar uma possível crítica às autoridades eclesiásticas. Os funcionários do tesouro do Xá da Pérsia fizeram uma doutrina secreta da sua arte orçamentária e usam mesmo a escrita secreta. As estatísticas oficiais da Prússia, em geral, só divulgam aquilo que nenhum prejuízo pode trazer às intenções da burocracia poderosa. A tendência para o segredo em certos setores administrativos segue sua natureza material: em toda parte que os interesses de poder da estrutura de domínio para com o *exterior* estão em jogo, seja êle um concorrente econômico de uma empresa privada, ou um Estado estrangeiro, potencialmente hostil, encontramos o segredo. Para que tenha êxito, a administração da diplomacia só pode ser controlada em proporções muito limitadas. A administração militar deve insistir no disfarce de suas medidas mais importantes; com a crescente significação dos aspectos puramente técnicos, tudo isso se acentua. Os partidos políticos não procedem de modo diferente, apesar de toda a publicidade ostensiva dos congressos católicos e das convenções partidárias. Com a crescente burocratização das organizações partidárias, esse segredo predominará ainda mais. A política comercial na Alemanha, por exemplo, provoca a ocultação das estatísticas de produção. Toda postura de combate de uma estrutura social para com o exterior tende a fortalecer a posição do grupo no poder.

O interesse da burocracia no poder, porém, é muito mais eficaz além das áreas em que os interesses puramente funcionais determinam o sigilo. O conceito do “segredo oficial” é invenção específica da burocracia, e nada é tão fanaticamente definido pela burocracia quanto essa atitude que não pode ser substancialmente defendida além dessas áreas especificamente qualificadas. Ao enfrentar o parlamento, a burocracia, baseada apenas num seguro instinto de poder, luta contra qualquer tentativa que ele faça para conseguir o conhecimento por meio de seus próprios peritos ou por meio dos grupos de interesse. O chamado direito de investigação parlamentar é um dos meios pelos quais o parlamento busca tal conhecimento. A burocracia naturalmente vê com agrado um parlamento mal informado e, daí, impotente — pelo menos na medida em que a ignorância esteja de alguma forma de acordo com os interesses da burocracia.

O monarca absoluto é impotente contra o conhecimento superior do perito burocrático — num certo sentido, mais impo-

tente do que qualquer outro chefe político. Todos os desdenhosos decretos de Frederico, o Grande, relativos à “abolição da servidão” foram frustrados, por assim dizer, no curso de sua realização, porque o mecanismo oficial simplesmente os ignorou como se fossem idéias ocasionais de um diletante. Quando um rei constitucional concorda com uma parte socialmente importante dos governados, freqüentemente exerce maior influência sobre o curso da administração do que o monarca absoluto. O rei constitucional pode controlar esses peritos melhor, devido ao que é, pelo menos relativamente, o caráter público da crítica, ao passo que o monarca absoluto depende, para a sua informação, exclusivamente da burocracia. O czar russo do antigo regime raramente podia adotar de forma permanente uma medida que desagradasse à sua burocracia e prejudicasse os interesses dos burocratas. Seus departamentos ministeriais, colocados diretamente sob sua orientação, como o autocrata, representavam um conglomerado de satrapias, como observou acertadamente Leroy-Beaulieu. Essas satrapias lutavam constantemente entre si com todos os meios da intriga pessoal, e, especialmente, bombardeavam-se com volumosos “memoriais”, ante os quais o monarca, como diletante, via-se impotente.

Com a transição para o Governo constitucional, a concentração do poder da burocracia central num chefe tornou-se inevitável. O funcionalismo foi colocado sob um chefe monocrático, o primeiro-ministro, através de cujas mãos tudo tinha de passar, antes de chegar ao monarca. Isso colocava o rei, em grande parte, sob a tutela do chefe da burocracia. Guilherme II, em seu conhecido conflito com Bismarck, combateu esse princípio, mas teve de recuar sem demora. Sob o domínio do conhecimento especializado, a influência prática do monarca só pode conseguir firmeza através de uma comunicação contínua com os chefes burocráticos; esse relacionamento deve ser planejado metódicamente e dirigido pelo chefe da burocracia.

Ao mesmo tempo, o constitucionalismo prende a burocracia e o governante a uma comunidade de interesses contra os desejos dos chefes partidários de obter poder nos órgãos parlamentares. E, se não puder encontrar apoio no parlamento, o monarca constitucional é impotente contra a burocracia. A deserção dos “Grandes do Reich”, os ministros prussianos e os altos funcionários do Reich em novembro de 1918, colocou o monarca aproximadamente na mesma situação existente no Estado feudal em 1056. Isso, porém, foi uma exceção, pois, no todo, o poder do

monarca, em oposição aos funcionários burocráticos, é muito mais forte do que era em qualquer Estado feudal ou no Estado patrimonial "estereotipado". Isso devido à presença constante de aspirantes à promoção, com os quais o monarca pode facilmente substituir funcionários inconvenientes e independentes. Em igualdade das demais circunstâncias, somente os funcionários economicamente independentes, ou seja, funcionários que pertençam às camadas proprietárias, podem permitir-se arriscar a perda de seus cargos. Hoje, como sempre, o recrutamento dos funcionários entre as camadas não-proprietárias aumenta o poder dos governantes. Somente funcionários que pertencem a uma camada socialmente influente, que o monarca julgue que deve levar em conta como mantenedores pessoais, como o chamado *Kanalrebellen* na Prússia,⁸ podem paralisar de forma permanente e completa a substância de sua vontade.

Somente o conhecimento especializado dos grupos de interesse econômico privado no campo das "empresas" é superior ao conhecimento especializado da burocracia. Isso acontece porque o conhecimento exato dos fatos em seu campo é vital para a existência econômica dos homens de negócios. Os erros nas estatísticas oficiais não têm conseqüências econômicas diretas para o funcionário culpado, mas erros no cálculo de uma empresa capitalista são pagos com prejuízos, e talvez mesmo com a existência da empresa. O "segredo" como meio de poder é, afinal de contas, oculto com mais segurança nos livros de um empresário do que nos arquivos das autoridades públicas. Somente por essa razão as autoridades são mantidas dentro de barreiras estreitas quando buscam influenciar a vida econômica na época capitalista. Muito freqüentemente, as medidas do Estado no setor do capitalismo tomam cursos imprevistos e não-pretendidos, ou são tornados ilusórios graças aos conhecimentos especializados dos grupos de interesses.

13. ESTÁGIOS NO DESENVOLVIMENTO DA BUROCRACIA

Cada vez mais, o conhecimento especializado do perito torna-se a base da posição de poder do ocupante do cargo. Daí a primeira preocupação do governante ter sido como explorar o conhecimento especial dos peritos sem ter de abdicar em seu favor, mas preservar sua posição dominante. Com a extensão qualitativa das tarefas administrativas e, com isso, a indispen-

sabilidade do conhecimento especializado, ocorre tipicamente que o senhor já não se satisfaz com a consulta ocasional a pessoas de sua confiança pessoal, ou mesmo a uma assembléia dessas pessoas, convocada intermitentemente e em situações difíceis. O senhor começa a cercar-se de órgãos *colegiados* que deliberam e resolvem em sessão contínua.* O *Räte von Haus aus*⁹ é um fenômeno transitório característico nessa evolução.

A posição desses órgãos colegiados varia, naturalmente, segundo a situação que alcançam, como a mais autoridade administrativa ou como autoridade central e monocrática, ou em posição de igualdade com várias dessas autoridades. Além disso, muito depende de seu procedimento. Quando o tipo colegiado está plenamente desenvolvido, esses órgãos, em princípio ou ficticiamente, reúnem-se com o governante, e todas as questões importantes são examinadas de vários pontos de vista nos trabalhos dos respectivos peritos e seus assistentes, e pelos votos dos outros membros. A questão é então solucionada por uma resolução, que o governante sancionará ou rejeitará através de um edito. Esse tipo de órgão colegiado é a forma típica pela qual um governante, que é, cada vez mais, um "diletante", explora ao mesmo tempo o conhecimento especializado e — o que freqüentemente passa despercebido — busca enfraquecer o peso esmagador do conhecimento especializado e manter sua posição dominante frente aos peritos. Mantém um perito sob a observação dos outros e através de medidas canhestras procura obter uma visão global, bem como a certeza de que ninguém o pressiona a tomar decisões arbitrárias. Com freqüência o príncipe espera assegurar-se um máximo de influência pessoal, menos com a presidência pessoal dos órgãos colegiados do que pelo estudo dos memorandos escritos que manda prepararem. Frederico Guilherme I da Prússia exerceu realmente uma influência considerável sobre a administração, mas quase nunca comparecia às sessões, organizadas colegiadamente, dos ministros do Gabinete! Tomava suas decisões sobre as exposições escritas por meio de comentários ou editos marginais. Essas decisões eram comunicadas aos ministros pelo *Feldjaeger* do *Cabinett*, depois de consulta com os servidores pertencentes ao gabinete, e ligados pessoalmente ao rei.

* *Conseil d'Etat, Privy Council, Generaldirektorium, Cabinett, Divā, Tsung-li Yamen. Wai-wu pu, etc.*

O ódio dos departamentos burocráticos volta-se contra o gabinete, tal como a desconfiança dos súditos se volta contra os burocratas, no caso de fracasso. O gabinete da Rússia, bem como o da Prússia e outros Estados, transformou-se assim numa fortaleza pessoal na qual o governante, por assim dizer, se refugiava frente ao conhecimento especializado e à rotinização impessoal e funcional da administração.

Pelo princípio colegiado, o governante tenta, ainda mais, criar uma espécie de síntese de *especialistas*, transformando-os numa unidade coletiva. Seu êxito em alcançar tal objetivo não pode ser verificado em geral. O fenômeno em si, porém, é comum a formas de Estado muito diferentes, desde a patrimonial e feudal até as formas burocráticas iniciais, e é especialmente típica do início do absolutismo. O princípio colegiado mostrou-se um dos mais fortes meios educativos para a “objetividade” na administração. Também possibilitou a interferência de pessoas privadas socialmente influentes e, com isso, a combinação da autoridade dos notáveis e o conhecimento prático dos empresários privados com a perícia especializada dos burocratas profissionais. Os órgãos colegiados foram uma das primeiras instituições a permitir o desenvolvimento do moderno conceito de “autoridades públicas”, no sentido de estruturas duradouras, independentes da pessoa.

Enquanto o conhecimento especializado dos negócios administrativos foi o produto exclusivo de uma longa prática empírica, e as normas administrativas não foram regulamentos, mas elementos da tradição, o conselho dos *anciãos* — com freqüência constituído, tipicamente, de sacerdotes, “estadistas mais velhos” e notáveis — foi a forma adequada para as autoridades colegiadas, que de início meramente faziam sugestões ao governante. Mas quando sua existência se prolongou, ante a mudança de governantes, eles com freqüência usurparam o poder real. O Senado Romano e o Conselho Veneziano, bem como o *Areópago* ateniense até a sua queda e substituição pelo Governo dos *demagogos*, agiram desse modo. Devemos, é claro, distinguir claramente essas autoridades dos órgãos corporados aqui discutidos.

Apesar das numerosas transições, os órgãos colegiados, como tipo, surgem à base da especialização racional de funções e o domínio do conhecimento especializado. Por outro lado, devem ser distinguidos dos órgãos consultivos selecionados entre os círculos privados e *interessados*, encontrados freqüentemente no

Estado moderno e cujo núcleo não é formado por funcionários ou ex-funcionários. Esses órgãos colegiados devem também ser distinguidos sociologicamente das juntas de controle encontradas nas estruturas burocráticas da moderna economia privada (empresas econômicas). Essa distinção deve ser feita a despeito do fato de que tais órgãos corporados freqüentemente se completam com a admissão de notáveis vindos de círculos desinteressados, trazidos pelo seu conhecimento especializado ou com o objetivo de serem explorados em finalidades de representação e publicidade. Normalmente, tais órgãos não reúnem pessoas de conhecimento muito especializado, mas os representantes decisivos dos grupos de interesse econômico mais destacados, especialmente os credores bancários da empresa — e esses homens não têm uma posição simplesmente consultiva. Têm, pelo menos, uma voz controladora e com freqüência ocupam uma posição dominante. Devem ser comparados (não sem alguma distorção) com as assembleias dos grandes detentores independentes dos feudos e cargos e outros grupos de interesse socialmente poderoso, de estruturas políticas patrimoniais ou feudais. Ocasionalmente, porém, foram os precursores dos “conselheiros” que surgiram em consequência da maior intensidade da administração. E, ainda mais freqüentemente, foram os precursores de corporações estamentais legalmente privilegiadas.

Com grande regularidade, o princípio burocrático colegiado foi transferido da autoridade central para as mais variadas autoridades inferiores. Dentro de unidades localmente fechadas, e especialmente dentro de unidades urbanas, a administração colegiada é a forma original do Governo dos notáveis, como indicamos no início desta análise. Originalmente, ela funcionava através de “conselheiros”, órgãos colegiados de “magistrados”, decurhões e “jurados”, eleitos, e mais tarde habitualmente, ou pelo menos em parte, através desses mesmos elementos, escolhidos entre si. Tais órgãos são um elemento normal do “Governo autônomo” organizado, ou seja, a direção dos assuntos administrativos pelos grupos de interesse locais, sob o controle das autoridades burocráticas do Estado. Os exemplos acima mencionados do Conselho Veneziano e ainda mais do Senado Romano representam transferências do Governo dos notáveis para os grandes impérios ultramarinos. Normalmente, tal Governo tem suas raízes nas associações políticas locais. Dentro do Estado burocrático, a administração colegiada desaparece tão logo o progresso nos meios de comunicação e as crescentes exigências téc-

nicas da administração necessitam decisões rápidas e sem ambigüidades, e tão logo os motivos dominantes para a plena burocratização e monocracia, que discutimos acima, passam a primeiro plano. A administração colegiada desaparece quando, do ponto de vista dos interesses do governante, uma liderança administrativa rigorosamente unificada parece ser mais importante do que a minuciosidade no preparo das decisões administrativas. É o que ocorre tão logo as instituições parlamentares se desenvolvem e — habitualmente ao mesmo tempo — aumentam a crítica do exterior e a publicidade.

Nessas condições modernas, o sistema totalmente racionalizado de ministros e prefeitos departamentais, como na França, oferece oportunidades significativas de colocar as velhas formas em segundo plano. Provavelmente o sistema é suplementado pela participação dos grupos de interesse, como órgãos consultivos recrutados dentre as camadas econômica e socialmente mais influentes. Essa prática, que mencionei acima, é cada vez mais freqüente, e gradualmente bem poderá ser ordenada de modo mais formal.

Este último aspecto busca, especialmente, colocar a experiência concreta dos grupos de interesse a serviço de uma administração racional de funcionários especializados. Ela será, sem dúvida, importante no futuro, e aumenta o poder da burocracia. Sabe-se que Bismarck procurou realizar o plano de um “conselho econômico nacional” como uma forma de poder contra o Parlamento. Bismarck, que jamais teria dado ao Reichstag o direito de investigação no sentido do Parlamento britânico, censurou a maioria, que rejeitou a sua proposta, dizendo que no interesse do poder parlamentar a maioria buscou evitar que o funcionalismo se tornasse “demasiado prudente”. A discussão da posição dos grupos de interesse organizados, dentro da administração, que pode estar no fim, não pertence a este contexto.

Somente com a burocratização do Estado e do Direito em geral, vemos uma possibilidade definida de separar, clara e conceptualmente, uma ordem jurídica “objetiva” dos “direitos subjetivos” do indivíduo, que ela garante; de separar o Direito “Público” do Direito “Privado”. O primeiro regulamenta as inter-relações das autoridades públicas e suas relações com os “súditos”; o Direito Privado regulamenta as relações dos indivíduos governados entre si. Essa separação conceptual pressupõe a separação conceptual do “Estado”, como um portador abstrato de

prerrogativas soberanas e o criador de “normas jurídicas”, das “autorizações” pessoais dos indivíduos. Essas formas conceptuais estão, necessariamente, distantes da natureza das estruturas da autoridade pré-burocrática, e especialmente das estruturas patrimoniais e feudais. Essa separação conceptual entre o privado e o público foi concebida e realizada, primeiramente, nas comunidades urbanas, pois tão logo os ocupantes dos postos eram determinados pelas eleições periódicas, o detentor individual do poder, mesmo que ocupasse a mais alta posição, evidentemente já não era igual ao homem que possuía autoridade “por sua própria conta”. Não obstante, coube à total despersonalização da direção administrativa pela burocracia, e à sistematização racional do Direito, realizar a separação entre o público e o privado, cabalmente e em princípio.

14. A “RACIONALIZAÇÃO” DA EDUCAÇÃO E TREINAMENTO

Não podemos analisar aqui os efeitos culturais gerais e de longo alcance que o progresso da estrutura burocrática racional de domínio, como tal, provoca independentemente das áreas de que se apossa. Naturalmente, a burocracia promove um modo de vida “racionalista”, mas o conceito de racionalismo possibilita uma ampla variedade de contextos. Geralmente, podemos dizer apenas que a burocratização de todo o domínio promove, de forma muito intensa, o desenvolvimento de uma “objetividade racional” e do tipo de personalidade do perito profissional. Isto tem ramificações de longo alcance, mas somente um elemento importante do processo pode ser indicado aqui: seu efeito sobre a natureza do treinamento e educação.

As instituições educacionais do continente europeu, especialmente as de instrução superior — as universidades, bem como as academias técnicas, escolas de comércio, ginásios e outras escolas de ensino médio — são dominadas e influenciadas pela necessidade de tipo de “educação” que produz um sistema de exames especiais e a especialização que é, cada vez mais, indispensável à burocracia moderna.

O “exame especial”, no sentido presente, foi e ainda é encontrado também fora das estruturas burocráticas propriamente ditas; assim, hoje ele é observado nas profissões “livres” da Medicina e do Direito e nos comércios organizados como guildas. Os exames de conhecimentos não são fenômenos indispen-

sáveis nem concomitantes de burocratização. As burocracias francesa, inglesa e americana abriram mão, há muito tempo, desses exames, totalmente ou em grande parte, pois o treinamento e serviço nas organizações partidárias os substituíram.

A “democracia” também toma uma posição ambivalente frente aos exames especializados, tal como frente a todos os fenômenos da burocracia — embora a democracia, em si, promova tal situação. Exames especiais, por sua vez, significam ou parecem significar uma “seleção” dos que se qualificam, de todas as camadas sociais, ao invés de um Governo de notáveis. Mas, por outro lado, a democracia teme que o sistema de mérito e títulos resulte numa “casta” privilegiada. Daí, lutar ela contra o sistema de exames especiais.

O exame especial encontra-se até mesmo nas épocas pré-burocráticas ou semiburocráticas. Na verdade, o centro regular e mais antigo dos exames especiais são as formas de dominação organizadas em prebendas. A esperança da prebenda, primeiro das prebendas da Igreja — como no Oriente islâmico e na Idade Média ocidental — e depois, como ocorreu especialmente na China, as prebendas seculares, são os prêmios típicos pelos quais as pessoas estudam e são examinadas. Os exames, porém, na verdade só têm um caráter parcialmente especializado.

O desenvolvimento moderno da plena burocratização coloca em primeiro plano, irresistivelmente, o sistema de exames racionais, especializados. A reforma do serviço público importa, gradualmente, o treinamento especializado para os Estados Unidos. Em todos os outros países, esse sistema também progride, partindo de seu berço principal, a Alemanha. A crescente burocratização da administração fortalece a importância do exame especializado na Inglaterra. Na China, a tentativa de substituir a burocracia semipatrimonial e antiga por uma burocracia moderna trouxe o exame especializado; tomou o lugar de um sistema de exames antigo e estruturado de forma muito diferente. A burocratização do capitalismo, com sua exigência de técnicos, funcionários, preparados com especialização, etc., generalizou o sistema de exames por todo o mundo. Acima de tudo, a evolução é muito estimulada pelo prestígio social dos títulos educacionais, adquiridos através desses exames. É ainda mais o caso quando o título educacional é usado com vantagem econômica. Hoje, os diplomas são o que o teste dos ancestrais foi no passado, pelo menos onde a nobreza continuou poderosa: um pré-

-requisito para a igualdade de nascimento, uma qualificação para um canonicato e para o cargo estatal.

O desenvolvimento do diploma universitário, das escolas de comércio e engenharia, e o clamor universal pela criação dos certificados educacionais em todos os campos levam à formação de uma camada privilegiada nos escritórios e repartições. Esses certificados apóiam as pretensões de seus portadores, de intermatrimônios com famílias notáveis (nos escritórios comerciais, as pessoas esperam naturalmente a preferência em relação à filha do chefe), as pretensões de serem admitidas em círculos que seguem “códigos de honra”, pretensões de remuneração “respeitável” ao invés da remuneração pelo trabalho realizado, pretensões de progresso garantido e pensões na velhice e, acima de tudo, pretensões de monopolizar cargos social e economicamente vantajosos. Quando ouvimos, de todos os lados, a exigência de uma adoção de currículos regulares e exames especiais, a razão disso é, decerto, não uma “sede de educação” surgida subitamente, mas o desejo de restringir a oferta dessas posições e sua monopolização pelos donos dos títulos educacionais. Hoje, o “exame” é o meio universal desse monopólio e, portanto, os exames avançam irresistivelmente. Como a educação necessária à aquisição do título exige despesas consideráveis e um período de espera de remuneração plena, essa luta significa um recuo para o talento (carisma) em favor da riqueza, pois os custos “intelectuais” dos certificados de educação são sempre baixos, e com o crescente volume desses certificados os custos intelectuais não aumentam, mas decrescem.

A exigência de um estilo de vida cavalheiresco na antiga qualificação feudal na Alemanha é substituída pela necessidade de participar em sua presente forma rudimentar, tal como representada pelos grupos duelistas nas universidades que também distribuem os diplomas. Nos países anglo-saxões, os clubes atléticos e sociais realizam essa mesma função. A burocracia, por sua vez, luta em toda parte por um “direito ao cargo”, pela adoção de um processo disciplinar regular e pela eliminação da autoridade totalmente arbitrária do “chefe” sobre o funcionário, o seu progresso ordenado e a provisão pela velhice. Nisso, a burocracia é apoiada pelo sentimento “democrático” dos governados, que exige a minimização do domínio. Os partidários dessa posição consideram-se capazes de discernir um enfraquecimento das prerrogativas do senhor, em qualquer enfraquecimento do poder arbitrário do senhor sobre os funcionários. Sob esse

aspecto, a burocracia, tanto nos escritórios comerciais quanto no serviço público, é a base de uma evolução especialmente estamental, já desenvolvida de forma bem diferente pelos ocupantes de cargos no passado. Já mencionamos que essas características estamentais são habitualmente também exploradas, e que pela sua natureza contribuem para a utilidade técnica da burocracia na realização de suas tarefas específicas.

A “democracia” reage precisamente contra o inevitável caráter estamental da burocracia. A democracia procura substituir a nomeação de funcionários pela eleição para curtos mandatos; procura substituir um processo regulamentado de disciplina pela substituição de funcionários pela eleição. Assim, a democracia procura substituir a disposição arbitrária do “senhor” hierarquicamente superior pela autoridade, igualmente arbitrária, dos governados e dos chefes políticos que os dominam.

O prestígio social baseado na vantagem da educação e treinamento especiais não é, de forma alguma, específico à burocracia. Ao contrário! Mas o prestígio educacional em outras estruturas de domínio repousa substancialmente em bases diferentes.

Usando palavras que se assemelham a *slogans*; podemos dizer que o “homem culto”, e não o “especialista”, tem sido o objetivo visado pela educação e formou a base da consideração social em vários sistemas, como as estruturas de domínio feudal, teocrática e patrimonial: na administração inglesa dos notáveis, na velha burocracia patrimonial chinesa, bem como sob o domínio dos demagogos na chamada democracia helênica.

A expressão “homem culto” é usada aqui num sentido completamente neutro em relação ao valor; é compreendida como significando apenas que a meta da educação consiste na qualidade da posição do homem na vida, que foi *considerada* “cultura”, e não num preparo especializado para ser um perito. A personalidade “cultura” era o ideal educacional, marcado pela estrutura do domínio e pela condição social para a participação na camada dominante. Tal educação visava a um tipo cavalheiresco ou a um tipo ascético; ou, a um tipo literário, como na China; um tipo de ginasta-humanista, como na Hélade; ou visava à forma convencional do *gentleman*, como no caso do cavaleiro anglo-saxão. A qualificação da camada dominante, como tal, baseava-se na posse de uma qualidade “mais” cultural (no sentido absolutamente variável, neutro em relação ao valor, em que usamos aqui a expressão), e não num conhecimento “mais” espe-

cializado. A capacidade militar, teológica e jurídica era, decerto, praticada com intensidade; mas o centro de gravidade na educação helênica, na medieval, bem como na chinesa, estava nos elementos educacionais totalmente diferentes do que era “útil” na especialidade de cada qual.

Por trás de todas as discussões atuais sobre as bases do sistema educacional, a luta dos “especialistas” contra o tipo mais antigo de “homem culto” se oculta em algum aspecto decisivo. Essa luta é determinada pela expansão irresistível da burocratização de todas as relações públicas e privadas de autoridade e pela crescente importância dos peritos e do conhecimento especializado. Essa luta está presente em todas as questões culturais íntimas.

Durante o seu progresso, a organização burocrática teve de superar os obstáculos essencialmente negativos que obstruíram o processo de nivelamento necessário à burocracia. Além disso, as estruturas administrativas baseadas em princípios diferentes cruzam-se com as organizações burocráticas. Como estas foram examinadas acima, somente alguns *princípios* estruturais especialmente importantes serão examinados aqui, rapidamente, e de forma simplificada. Seríamos afastados, e muito, de nosso campo, se fossemos discutir todos os tipos existentes na prática. Vamos proceder formulando as seguintes perguntas:

1. Até que ponto as estruturas administrativas estão sujeitas à determinação econômica? Ou até que ponto as oportunidades de desenvolvimento são criadas por outras circunstâncias, por exemplo, as exclusivamente políticas? Ou, finalmente, até que ponto é a evolução determinada por uma lógica “autônoma”, que é exclusivamente da estrutura técnica como tal?

2. Indagaremos se esses princípios estruturais, por sua vez, liberam ou não efeitos econômicos específicos, e, se assim fôr, quais. Ao fazê-lo, temos de, naturalmente, observar desde o início as transações superpostas de todos esses princípios orgânicos. Seus tipos “puros”, afinal de contas, devem ser considerados simplesmente como casos marginais, especialmente valiosos e indispensáveis à análise. As realidades históricas, que quase sempre surgem em formas mistas, se movimentam entre esses tipos puros.

A estrutura burocrática é, em toda parte, produto de um desenvolvimento tardio. Quanto mais recuamos sobre nossos próprios passos, tanto mais típica se torna a ausência de burocracia e

funcionalismo na estrutura de domínio. A burocracia tem um caráter “racional”: regras, meios, fins e objetivos dominam sua posição. Em toda parte a sua origem e sua divisão tiveram, até agora, resultados “revolucionários”, num sentido especial, que ainda não foi discutido. É a mesma influência que o avanço do *racionalismo* teve em geral. A marcha da burocracia destruiu as estruturas de domínio que não tinham caráter racional, no sentido especial da palavra. Daí poderemos indagar: Que estruturas eram essas? *

IX. A Sociologia da Autoridade Carismática

1. O CARÁTER GERAL DO CARISMA

As estruturas burocráticas e patriarcais são antagônicas sob muitos aspectos e, não obstante, têm em comum uma peculiaridade muito importante: permanência. Sob esse aspecto, são ambas instituições de rotina diária. O poder patriarcal, especialmente, tem raízes no atendimento das necessidades frequentes e normais da vida cotidiana. A autoridade patriarcal tem, assim, a sua origem na economia, ou seja, nos ramos da economia que podem ser satisfeitos por meio de uma rotina normal. O patriarca é o “líder natural” da rotina cotidiana. E, sob esse aspecto, a estrutura burocrática é apenas a contra-imagem do patriarcalismo, transposta para a racionalidade. Como estrutura permanente com um sistema de regras racionais, a burocracia é modelada de forma a atender as necessidades previstas e repetidas por meio de uma rotina normal.

O atendimento de todas as necessidades que vão além da rotina diária teve em princípio uma base totalmente heterogênea, ou seja, *carismática*; quanto mais recuamos na História, tanto mais verificamos ser esse o caso. Isto significa que os líderes “naturais” — em épocas de dificuldades psíquicas, físicas, econômicas, éticas, religiosas ou políticas — não foram os ocupantes de cargos nem os titulares de uma “ocupação” no sentido atual da palavra, isto é, homens que adquiriram um conhecimento especializado e que servem em troca de uma remuneração. Os líderes naturais nas dificuldades foram os portadores de dons específicos do corpo e do espírito, dons esses considerados como sobrenaturais, não acessíveis a todos. O conceito de “ca-

* Nos capítulos seguintes ao presente, em *Wirtschaft und Gesellschaft*, Weber discute o patriarcalismo, patrimonialismo, feudalismo e autoridade carismática. O capítulo IX do presente volume apresenta uma breve exposição sobre a autoridade carismática. Para comentários sobre os outros conceitos, ver o fim do capítulo XI. Para a forma pela qual Weber analisa uma burocracia específica em termos de princípios estruturais inter cruzados, ver o capítulo XVII.

Wirtschaft und Gesellschaft, parte III, capítulo 9, pp. 753-7.

risma" é usado aqui num sentido completamente neutro em relação aos valores.

A capacidade do herói da cultura irlandesa, Cuchulain, ou do Aquiles homérico de manifestar um frenesi heróico é um ataque maníaco, tal como o do guerreiro árabe que morde seu escudo como um cão louco — mordendo todos até que esgote sua sede de sangue. Durante muito tempo afirmou-se que o ataque daquele guerreiro é produzido artificialmente por um envenenamento agudo. Em Bizâncio, várias "feras louras", inclinadas a tais ataques, eram conservadas, tal como antigamente os elefantes de guerra, como indivíduos especialmente perversos a este ataque. O êxtase do xamã está ligado à epilepsia constitucional, que representa uma qualificação carismática. Por isso, nenhum deles é "edificante" para a nossa mentalidade. São tão pouco edificantes para nós quanto o tipo de "revelação", por exemplo, do Livro Sagrado dos Mórmons, que, pelo menos do ponto de vista avaliativo, talvez devesse ser chamado de "farsa". Mas a Sociologia não se ocupa dessas questões. Para a fé de seus seguidores, o chefe dos mórmons provou ter qualidades carismáticas, tal como os "heróis" e "feiticeiros". Todos eles praticaram suas artes e governaram em virtude desse dom (carisma) e, quando a idéia de Deus já havia sido concebida com clareza, em virtude da missão divina encerrada no dom. Isso se aplica a médicos e profetas, tal como juízes e chefes militares, ou aos chefes das grandes expedições de caça.

Devemos a Rudolf Sohm ter ressaltado a peculiaridade sociológica desta categoria de estrutura de domínio para um caso historicamente especial, ou seja, o desenvolvimento histórico da autoridade da Igreja cristã em seus primórdios. Sohm realizou essa tarefa com coerência lógica e daí, necessariamente, ter sido unilateral de um ponto de vista rigorosamente histórico. Em princípio, porém, esse mesmo estado de coisas se repete universalmente, embora com freqüência se desenvolva mais claramente no setor da religião.

Em contraste com qualquer tipo de organização burocrática, a estrutura carismática desconhece uma forma ou um processo ordenado de nomeação ou demissão. Ignora qualquer "carreira", "progresso", "salário" regulares, ou o treinamento especializado e regulamentar do portador do carisma ou de seus auxiliares. Não conhece qualquer agência de controle ou recurso, bailios locais ou jurisdição funcionais exclusivas; nem abarca as ins-

tuições permanentes como nossos "departamentos" burocráticos, independentes das pessoas e do carisma exclusivamente pessoal.

O carisma só conhece a determinação interna e a contenção interna. O seu portador toma a tarefa que lhe é adequada e exige obediência e um séquito em virtude de sua missão. Seu êxito é determinado pela capacidade de consegui-los. Sua pretensão carismática entra em colapso quando sua missão não é reconhecida por aqueles que, na sua opinião, deveriam segui-lo. Se o aceitam, ele é o senhor deles — enquanto souber como manter essa aceitação, "provando-se". Mas não obtém seu "direito" por vontade dos seguidores, como numa eleição, mas acontece o inverso: é o *dever* daqueles a quem dirige sua missão reconhecê-lo como seu líder carismaticamente qualificado.

Na teoria chinesa, as prerrogativas do imperador são fixadas na dependência do reconhecimento do povo. Isto, porém, não significa o reconhecimento da soberania pelo povo, tal como não o significava a necessidade que tinha o profeta de reconhecimento pelos crentes, na comunidade cristã inicial. A teoria chinesa caracteriza, antes, a natureza carismática da *posição do monarca*, que depende de sua qualificação *pessoal* e de seu valor *provado*.

O carisma pode ser, e decerto regularmente é, qualitativamente particularizado. Trata-se mais de uma questão interna do que externa, e resulta na barreira qualitativa da missão e poder do portador do carisma. Em sentido e conteúdo, a missão pode estar dirigida a um grupo de homens que são delimitados localmente, etnicamente, socialmente, politicamente, ocupacionalmente ou de alguma outra forma. Se a missão dirige-se assim a um grupo limitado de homens, como é comum, encontra seus limites dentro desse círculo.

Em sua subestrutura econômica, como em tudo o mais, o domínio carismático é o oposto mesmo do domínio burocrático. Se este depende de uma renda regular, e daí, pelo menos *a priori*, de uma economia monetária e tributos em dinheiro, o carisma vive neste mundo, embora não seja deste mundo. Isso deve ser bem compreendido. Frequentemente, o carisma, deliberadamente, abstém-se da posse de dinheiro e de renda pecuniária *per se*, como São Francisco e muitos semelhantes e ele; mas tal não é, decerto, a regra. Até mesmo um pirata genial pode exercer um domínio "carismático", no sentido isento de valor em que usamos aqui a palavra. Os heróis políticos carismáticos buscam o saque e, acima de tudo, o ouro. Mas o carisma, e isso

é decisivo, sempre rejeita como indigno qualquer lucro pecuniário que seja metódico e racional. Em geral, o carisma rejeita todo comportamento econômico racional.

O acentuado contraste entre o carisma e qualquer estrutura "patriarcal" que se alicerça na base ordenada da "casa" está nesta rejeição da conduta econômica racional. Em sua forma "pura", o carisma jamais é fonte de lucro privado para seus possuidores, no sentido de exploração econômica através de uma transação. Nem é uma fonte de renda na forma de compensação pecuniária, e também raramente envolve uma tributação ordenada para as necessidades materiais de sua missão. Se esta é de paz, os patronos individuais proporcionam os meios necessários às estruturas carismáticas; ou aqueles a quem o carisma é dirigido proporcionam dons honoríficos, doações ou outras contribuições voluntárias. No caso dos heróis guerreiros carismáticos, a pilhagem representa uma das finalidades, bem como os meios materiais da missão. O carisma "puro" é contrário a todo o domínio patriarcal (no sentido da expressão aqui usada). É o oposto de toda economia ordenada. É a força mesma que ignora a economia. Isso também é válido, na verdade precisamente, quando o líder carismático se empenha na aquisição de bens, como ocorre com o herói guerreiro carismático. O carisma pode fazer isso porque, pela sua natureza mesma, não é uma estrutura "institucional" e permanente, mas, quando seu tipo é "puro", é o oposto mesmo do institucionalmente permanente.

Para fazer justiça à sua missão, os portadores do carisma, o mestre bem como seus discípulos e seguidores, devem manter-se distantes dos laços deste mundo, distantes das ocupações rotineiras, bem como distantes das obrigações rotineiras da vida de família. Os estatutos da ordem dos jesuítas impedem a aceitação de cargos na Igreja; os membros da ordem estão proibidos de possuir bens, ou, segundo a regra original de São Francisco, a ordem como tal é proibida de ter posses. O sacerdote e o cavaleiro de uma ordem têm de viver no celibato, e numerosos portadores de um carisma profético ou artístico são, na realidade, solteiros. Tudo isso indica a separação inevitável deste mundo a que são levados os que partilham do carisma. Sob tais aspectos, as suas condições econômicas podem ter um aspecto aparentemente antagônico, dependendo do tipo de carisma — artístico ou religioso, por exemplo — e o modo de vida que flui do seu significado. Os modernos movimentos

carismáticos de origem artística representam "independentes sem emprego remunerado" (na linguagem cotidiana, pessoas que vivem de rendas). Normalmente, tais pessoas são as melhores qualificadas para seguir um líder carismático. Isso é tão logicamente coerente quanto o voto de pobreza do frade medieval, que exigia o oposto mesmo.

2. BASES E INSTABILIDADE DA AUTORIDADE CARISMÁTICA

Pela sua natureza mesma, a existência da autoridade carismática é especificamente instável. O portador pode perder seu carisma, pode sentir-se "esquecido pelo seu Deus", tal como Jesus na Cruz. Pode parecer aos seus seguidores que "a virtude o abandonou". É então que sua missão se extingue, e a esperança aguarda e procura um novo portador do carisma. O líder carismático é então abandonado pelos seus seguidores, porém (somente) porque o carisma puro não conhece outra "legitimidade" a não ser a advinda da força pessoal, ou seja, a que está sendo constantemente submetida à prova. O herói carismático não deduz a sua autoridade de códigos e estatutos, como ocorre com a jurisdição do cargo; nem deduz sua autoridade do costume tradicional ou dos votos feudais de fé, como no caso do poder patrimonial.

O líder carismático ganha e mantém a autoridade exclusivamente provando sua força na vida. Se quer ser profeta, deve realizar milagres; se quer ser senhor da guerra, deve realizar feitos heróicos. Acima de tudo, porém, sua missão divina deve ser "provada", fazendo que todos os que se entregam fielmente a ele se saiam bem. Se isso não acontecer, ele evidentemente não será o mestre enviado pelos deuses.

Esse sentido muito sério do carisma autêntico coloca-se, evidentemente, em contraste radical com as pretensões cômodas dos governantes do momento a um "direito divino dos reis", com sua referência à vontade "inescrutável" do Senhor, "perante a quem, somente, o monarca é responsável". O governante autenticamente carismático é responsável precisamente perante aqueles aos quais governa. É responsável apenas por uma coisa, que ele pessoalmente e realmente seja o senhor desejado por Deus.

Durante estas últimas décadas, vimos como o monarca chinês promove seu próprio impedimento perante todo o povo,

devido aos seus pecados e ineficiências, se sua administração não consegue afastar certas dificuldades dos governados, sejam inundações ou guerras malogradas. Assim se comporta um governante cujo poder, mesmo em vestígios e teoricamente, é verdadeiramente carismático. E mesmo se esta penitência apazigua os deuses, o imperador carismático enfrenta a derrubada e a morte, que muito freqüentemente são realizadas como um sacrifício propiciatório.

A tese de Mang-tse (Mêncio) de que a voz do povo é a "voz de Deus" (de acordo com ele, a *única* forma pela qual Deus fala!) tem um significado muito específico: se o povo deixa de reconhecer o governante, este deve tornar-se um cidadão privado, segundo recomenda expressamente a tese; e, se ele então desejar ser alguma coisa mais, torna-se um usurpador que merece castigo. O estado de coisas que corresponde a essas frases, que parecem altamente revolucionárias, surge em condições muito primitivas, sem qualquer *pathos*. O caráter carismático existe em quase todas as autoridades primitivas, com a exceção do poder doméstico no sentido mais limitado, e o chefe é, com freqüência, simplesmente abandonado se o êxito não lhe permanece fiel.

Os súditos podem prestar um "reconhecimento" mais ativo ou passivo à missão pessoal do mestre carismático. Seu poder baseia-se nesse reconhecimento puramente fatural e nasce da dedicação fiel. É a devoção ao extraordinário e inaudito, ao que é estranho a toda regra e tradição e que, portanto, é considerado como divino. É uma dedicação nascida da dificuldade e do entusiasmo.

O domínio carismático autêntico não conhece, portanto, os códigos jurídicos abstratos e os estatutos e nenhum modo "formal" de adjudicação. Sua lei "objetiva" emana concretamente da experiência altamente pessoal da graça celestial e da força divina do herói. A dominação carismática significa uma rejeição de todos os laços com qualquer ordem externa, em favor da glorificação exclusiva da mentalidade genuína do profeta e herói. Daí, sua atitude ser revolucionária e transpor todos os valores; faz que um soberano rompa todas as normas tradicionais ou racionais: "Está escrito, mas eu vos digo".

A forma especificamente carismática de solucionar disputas é a revelação do profeta, através de um oráculo, ou pelo arbitramento "salomônico" por um sábio qualificado carismaticamente. Esse arbitramento é determinado por meio de avalia-

ções rigorosamente concretas e individuais que, porém, pretendem validade absoluta. É então que ocorre a "justiça do Cádi", no sentido proverbial — e não histórico — da frase. Em sua situação histórica real, a jurisdição do Cádi islâmico está, decerto, limitada pela tradição sagrada e, com freqüência, é uma interpretação altamente formalista.

Somente quando esses instrumentos intelectuais falham, a jurisdição se eleva a um ato individual sem peias, válido para o caso particular; será, então, realmente válido. A justiça realmente carismática sempre age desse modo. Em sua forma pura, ela é o oposto polar dos laços formais e tradicionais e é tão livre ante a venerabilidade da tradição quanto ante quaisquer deduções racionalistas de conceitos abstratos.

Não é este o contexto para discutir como a referência ao *aequum et bonum* na administração romana da justiça e o significado original da palavra inglesa *equity** se relacionam com a justiça carismática em geral e com a justiça do Cádi, teocrática, do islamismo, em particular.¹ Tanto o *aequum et bonum* como a *equity* são em parte os produtos de uma administração da justiça fortemente racionalizada e em parte o produto de concepções abstratas do direito natural. Em qualquer caso, o *ex bona fide* encerra uma referência aos "mores" da vida econômica e com isso conserva tão pouco de uma justiça autêntica irracional quanto, por exemplo, os juizes alemães de "livre discricção".

Qualquer tipo de ordálio como meio de prova é, certamente, um derivativo da justiça carismática. Mas o ordálio substitui a autoridade pessoal do portador do carisma por um mecanismo de regras para a verificação formal da vontade divina. Isto se enquadra na esfera da "rotinização" do carisma, de que nos ocuparemos mais adiante.

3. REINADO CARISMÁTICO

Na evolução do carisma político, o reinado representa um caso particularmente importante no desenvolvimento da legiti-

* Sistema extraordinário de justiça para superar ou evitar alguns dos impedimentos à justiça, provocados pela formalidade rígida e limitações dos outros processos judiciais, e que era ministrado pelo Lorde Chanceler. (N. do T.)

mação carismática das instituições. O rei é em toda parte principalmente um senhor da guerra, e o reinado é a consequência do heroísmo carismático.

Na forma evidenciada na história dos povos civilizados, o reinado não é a mais antiga forma evolucionária do domínio "político". Por domínio "político" entendemos um poder que ultrapassa a autoridade doméstica e que é, em princípio, distinto dela. É distinto porque, em primeiro lugar, não é dedicado à liderança da luta pacífica do homem com a natureza; é, antes, dedicado à liderança do conflito violento de uma comunidade humana com outra.

Os predecessores do reinado eram os detentores de todos os poderes carismáticos que asseguravam um remédio contra as dificuldades extraordinárias, externas e internas, ou asseguravam o êxito de empresas extraordinárias. O chefe, na História antiga, o predecessor do rei, é ainda uma figura dupla. É o chefe patriarcal da família ou clã e ao mesmo tempo o chefe carismático da caça e guerra, o feiticeiro, o provedor de chuvas, o curandeiro — e, assim, o sacerdote e o médico — e, finalmente, o árbitro. Com freqüência, embora nem sempre, essas funções carismáticas estão divididas em outros tantos portadores especiais do carisma. Freqüentemente, o chefe da caça e da guerra está ao lado do chefe da paz, que tem funções essencialmente econômicas. Em contraste com este, o chefe da guerra adquire seu carisma provando seu heroísmo a um séquito voluntário, em incursões bem sucedidas que levam à vitória e ao saque. Até mesmo as inscrições reais assírias enumeram os saques da caça e dos cedros do Líbano — arrastados para serem usados nas construções — juntamente com números sobre os inimigos abatidos e o tamanho das muralhas das cidades conquistadas, que são cobertas com peles arrancadas dos inimigos.

A posição carismática (entre os primitivos) é, assim, adquirida sem relação com a posição nos clãs ou comunidades domésticas e sem qualquer espécie de regras. Esse dualismo do carisma e da rotina cotidiana encontra-se freqüentemente entre os índios americanos, por exemplo, entre a Confederação Iroquesa, bem como na África e outros lugares.

Quando a guerra e a caça pesada estão ausentes, o chefe carismático — o "senhor da guerra", como desejamos chamá-lo, em contraste com o chefe da paz — também está ausente. Na paz, especialmente quando são freqüentes as calamidades natu-

rais, em especial as secas e epidemias, um feiticeiro carismático pode ter um poder essencialmente semelhante. É um senhor sacerdotal. O carisma do senhor da guerra pode ou não ser instável em sua natureza, dependendo de se ter ele provado, ou não, e de haver, ou não, necessidade de um senhor da guerra. Torna-se uma figura permanente quando a guerra se torna uma situação crônica. É uma simples questão terminológica se desejamos permitir que o reinado, e com ele o Estado, só comecem quando os estrangeiros são filiados e integrados na comunidade como súditos. Para as nossas finalidades, será conveniente continuar delimitando a palavra "Estado" com maior exatidão.

A existência do senhor da guerra como figura regular certamente não depende de um domínio tribal sobre súditos de outras tribos ou sobre escravos individuais. Sua existência depende exclusivamente de um estado de guerra crônico e de uma organização global estruturada para a guerra. Por outro lado, o desenvolvimento do reinado numa administração real regular só aparece na fase em que os seguidores dos guerreiros profissionais reais dominam as massas trabalhadoras ou pagantes; pelo menos, isso ocorre freqüentemente. A sujeição, pela força, de tribos estrangeiras, porém, não é um elo absolutamente indispensável nesta evolução. A estratificação interna de classe pode provocar a mesma diferenciação social: o séquito carismático dos guerreiros se transforma numa casta dominante. Mas, em todos os casos, o poder real e os grupos que nele têm interesses — ou seja, o séquito do senhor da guerra — lutam pela legitimidade tão logo o domínio se torna estável. Anseiam por uma característica que defina o governante carismaticamente qualificado.²

X. O Significado da Disciplina

É DESTINO DO CARISMA, sempre que chega às instituições permanentes de uma comunidade, dar lugar aos poderes da tradição ou da socialização racional. Esse desaparecimento do carisma indica, geralmente, a decrescente importância da ação individual. E de todas as forças que diminuem a importância da ação individual a mais irresistível é a *disciplina racional*.

A força da disciplina não só elimina o carisma pessoal como também a organização baseada na honra estamental; pelo menos um de seus resultados é a transformação racional da estrutura estamental.

O conteúdo da disciplina é apenas a execução da ordem recebida, coerentemente racionalizada, metodicamente treinada, e exata, na qual toda crítica pessoal é incondicionalmente eliminada e o agente se torna um mecanismo preparado exclusivamente para a realização da ordem. Além disso, tal comportamento em relação às ordens é uniforme. Sua qualidade como ação comunal de uma organização de *massa* condiciona os efeitos específicos dessa uniformidade. Os que obedecem não são necessariamente uma massa que obedece simultaneamente, ou particularmente grande, nem estão necessariamente unidos numa localidade específica. Para a disciplina, é decisivo que a obediência de uma pluralidade de homens seja racionalmente uniforme.

A disciplina, como tal, certamente não é hostil ao carisma ou à honra estamental. Pelo contrário, os estamentos que procuram governar grandes territórios ou grandes organizações — os conselheiros aristocráticos venezianos, os espartanos, os jesuítas no Paraguai, ou um moderno quadro de oficiais com

um príncipe à sua frente — só podem manter sua vigilância e superioridade sobre seus súditos por meio de uma disciplina muito rigorosa. Essa disciplina é imposta dentro do próprio grupo, pois a obediência cega dos súditos só pode ser garantida pelo seu treinamento exclusivamente para a submissão, sob um código disciplinar. Somente mediante a disciplina se converte a conservação do prestígio estamental e a estereotipação de seu modo peculiar de viver em algo que foi consciente em grande parte e racionalmente *desejado*. Esse fator afeta todas as culturas de alguma forma influenciadas por comunidades desse tipo; não discutiremos aqui esses efeitos. Um herói carismático pode fazer uso da disciplina da mesma forma, e na verdade terá de fazê-lo se desejar continuar expandindo sua esfera de domínio. Assim, Napoleão criou uma organização disciplinar rigorosa para a França, que continua em vigor até hoje.

A disciplina em geral, como seu ramo mais racional, a burocracia, é impessoal. Infalivelmente neutra, ela se coloca à disposição de qualquer força que pretenda seus serviços e saiba como promovê-los. Isso não impede a burocracia de ser intrinsecamente alheia e oposta ao carisma, bem como às honras, especialmente as do tipo feudal. O guerreiro com ataques maníacos de fúria e o cavaleiro feudal que mede a espada com um adversário igual, a fim de conseguir honras pessoais, são igualmente estranhos à disciplina. O guerreiro é estranho porque sua ação é irracional; o cavaleiro porque à sua atitude subjetiva falta espírito prático. Em lugar do êxtase heróico ou da piedade individual, do entusiasmo ou dedicação a um líder, como pessoa, do culto da “honra” ou do exercício da habilidade pessoal como uma “arte” — a disciplina coloca o hábito à habilidade rotineira. Na medida em que a disciplina apela para os motivos firmes de um caráter “ético”, pressupõe um “senso de dever” e “consciência”. (“Homem de Consciência” *versus* “Homem de Honra”, na expressão de Cromwell.)

As massas estão uniformemente condicionadas e treinadas para a disciplina a fim de que seu ótimo, no poder de ataque físico e psíquico, possa ser calculado racionalmente. O entusiasmo e a dedicação sem reservas podem, decerto, ter um lugar na disciplina; toda conduta moderna da guerra pesa com frequência mais do que qualquer outra coisa, os elementos “morais” da resistência de um soldado. A liderança militar usa,

“Legitimidade”, *Wirtschaft und Gesellschaft*, parte III, capítulo 5, pp. 642-9.

habitualmente, todos os tipos de meios emocionais — assim como as técnicas mais requintadas de disciplina religiosa, os *exercitia spiritualia* de Inácio de Loiola, também o fazem ao seu modo. No combate, a liderança militar busca influenciar os seguidores através da “inspiração” e, ainda mais, treiná-los para a “compreensão enfática” da vontade do chefe. Os pontos sociologicamente decisivos, porém, são, primeiro, que tudo, e especialmente, os fatores emocionais “imponderáveis” e irracionais, são racionalmente calculados — em princípio, pelo menos, da mesma forma que calculamos a produção das jazidas de ferro e carvão. Segundo, a dedicação, em sua consciência e de acordo com o seu conteúdo normal, é de caráter objetivo. É a dedicação a uma “causa” comum, a um “êxito” pretendido racionalmente; não significa a dedicação a uma pessoa como tal — por mais “personalizada” que pareça, no caso concreto de um líder fascinante.

O caso só é diferente quando as prerrogativas do dono de escravos criam uma situação de disciplina — numa plantação ou num exército escravo do Oriente antigo, nas galeras tripuladas por escravos ou entre prisioneiros na Antiguidade e na Idade Média. Na realidade, o indivíduo não pode fugir dessa organização mecanizada, pois o treinamento rotinizado o coloca em seu lugar e o obriga a “continuar”. Aqueles que estão nas fileiras se integram, forçosamente, no todo. Essa integração é um forte elemento na eficiência de toda disciplina, e especialmente nas guerras conduzidas de forma disciplinada. É o único elemento eficaz e — como *caput mortuum* — continua mesmo depois que as qualidades “éticas” do dever e da consciência falharam.

1. AS ORIGENS DA DISCIPLINA NA GUERRA

O conflito entre a disciplina e o carisma individual tem sido cheio de vicissitudes. Tem seu lugar clássico no desenvolvimento da estrutura da guerra, em cuja esfera o conflito é, decerto, mais ou menos determinado pela técnica bélica. Os tipos de armas — lança, espada, arco — não são necessariamente decisivos, pois todos eles permitem tanto o combate disciplinado quanto o individual. No início da história conhecida do Oriente Próximo e do Ocidente, porém, a importação do cavalo e provavelmente, em proporções desconhecidas, o início do pre-

domínio do ferro para instrumentos tiveram papéis decisivos em todos os setores.

O cavalo trouxe o carro de guerra e com ele o herói que se lançava ao combate e possivelmente lutava dentro do seu carro. O herói dominou a guerra dos reis orientais, indianos e chineses antigos, bem como nas sociedades ocidentais, inclusive a celta. Na Irlanda, o “combate de herói” predominou até épocas recentes. A cavalaria montada surgiu depois do carro de guerra, mas persistiu por mais tempo. Dela surgiu o “cavaleiro” — persa, bem como tessálio, ateniense, romano, celta e germânico. O infante, que certamente teve o seu papel, anteriormente, no desenvolvimento da disciplina, diminuiu de importância durante algum tempo.

A substituição das armas de ferro, que se carregavam à ilharga, pelas azagaias de bronze foi, provavelmente, um dos fatores que levou o desenvolvimento em direção oposta, no sentido da disciplina. Não obstante, tal como na Idade Média dificilmente se poderá dizer que o canhão provocou a transição da luta indisciplinada para a disciplinada, também o ferro, como tal, não provoca a mudança — pois as armas de longo alcance e as armas cavaleirescas eram feitas de ferro.

Foi a disciplina dos hoplitas helênicos e romanos¹ que provocou a modificação. Mesmo Homero, como se vê por um trecho muito citado, conhecia o início da disciplina, com a sua proibição de combater fora da linha. Para Roma, o ponto crucial na transformação está simbolizado pela lenda da execução do filho do cônsul que, de acordo com o costume antigo dos heróis, havia morto o chefe guerreiro adversário em combate individual. A princípio, um exército bem treinado de soldados espartanos profissionais, os sagrados *locos*² dos Beócios, a falange bem preparada e equipada de *sarissa*³ dos macedônios e depois a tática do manípulo⁴ mais móvel dos romanos ganharam supremacia sobre o cavaleiro persa, as milícias dos cidadãos helênicos e italianos, e os exércitos populares dos bárbaros. No período inicial dos hoplitas helênicos, fizeram-se tentativas incipientes de excluir as armas de longo alcance, através de “lei internacional”, como pouco cavaleirescas, tal como durante a Idade Média houve tentativas de proibir o uso do arco.

O tipo de arma foi resultado, e não causa, da disciplina. O uso exclusivo da tática de infantaria de combate próximo,

durante a Antigüidade, provocou a decadência da cavalaria, e em Roma o “censo dos cavaleiros” tornou-se praticamente equivalente à isenção do serviço militar.

No fim da Idade Média, foi a força maciça dos suíços, com sua evolução paralela e posterior, que primeiro rompeu o monopólio da guerra pelos cavaleiros. E, mesmo então, os suíços permitiam que os alabardeiros⁵ se afastassem da força principal para o combate singular, ou de herói, depois que essa força avançara em formação cerrada — ocupando os lanceiros as posições exteriores. A princípio, essas forças dos suíços conseguiram apenas dispersar os cavaleiros. E, nos combates dos séculos XVI e XVII, a cavalaria, como tal, cada vez mais disciplinada, ainda desempenhava um papel decisivo. Sem ela, ainda era impossível empreender guerras decisivas e superar, realmente, o inimigo, como bem o demonstrou a Guerra Civil Inglesa.

Foi a disciplina, e não a pólvora, que iniciou a transformação. O exército holandês, sob Maurício da Casa de Orange, foi um dos primeiros exércitos modernos disciplinados. Estava livre de todos os privilégios estamentais; assim, por exemplo, a recusa em que se mantinham até então os mercenários de fazer serviços braçais (*opera servilia*) deixou de vigorar. As vitórias de Cromwell — apesar da grande bravura dos Cavaleiros — deveram-se à sóbria e racional disciplina puritana. Seus “*Iron-sides*” — os “homens de consciência” — avançavam em formação cerrada firme, e ao mesmo tempo disparavam com método, para em seguida, lançando projéteis, provocarem um ataque bem sucedido. O maior contraste está no fato de que, depois do ataque, eles continuavam em formação cerrada ou se realinhavam imediatamente. Foi esse ataque de cavalaria disciplinado que teve superioridade técnica sobre o ardor dos Cavaleiros. Estes tinham o hábito de galopar entusiasticamente ao ataque e em seguida, sem disciplina, dispersarem-se, quer para saquear o campo inimigo, quer para perseguir, prematura e individualmente, adversários com o objetivo de aprisioná-los e obter resgate. Todos os êxitos eram prejudicados por esses hábitos, como ocorreu tipicamente e freqüentemente na Antigüidade e na Idade Média (por exemplo, em Tagliacozzo). A pólvora e todas as técnicas de guerra a ela associadas só se tornaram significativas com a existência da disciplina — e só tiveram proporções plenas com o uso das máquinas de guerra, que pressupõem a disciplina.

As bases econômicas em que se alicerçaram as organizações militares não são o único agente que determinou o desenvolvimento da disciplina, embora sua importância tenha sido considerável. A disciplina dos exércitos bem treinados e o papel, maior ou menor, que tiveram na guerra dependia ainda mais, e com efeitos mais duradouros, da ordem política e social. Essa influência, porém, era ambígua. A disciplina, como base da guerra, deu origem ao reinado patriarcal entre os zulus, onde o monarca é constitucionalmente limitado pelo poder dos chefes do exército (como os éforos espartanos).⁶ Da mesma forma, a disciplina deu origem à *polis* helênica com seus ginásios.

Quando o treinamento da infantaria foi aperfeiçoado ao ponto da virtuosidade (Esparta), a *polis* adquiriu uma estrutura inevitavelmente “aristocrática”. Quando as cidades se baseiam na disciplina naval, têm estruturas “democráticas” (Atenas). A disciplina deu origem à “democracia” suíça, de natureza muito diferente. Representava ela o domínio (em termos helênicos) sobre os metecos bem como sobre os hilotas territoriais, numa época em que mercenários suíços se alistavam em exércitos estrangeiros. O domínio do patriciado romano, dos egípcios, assírios e finalmente das modernas organizações estatais burocráticas da Europa — isso tudo tem a sua origem na disciplina.

A disciplina de guerra pode ir de mãos dadas com condições econômicas totalmente diferentes, como o mostram esses exemplos. A disciplina, porém, sempre afetou a estrutura do Estado, a economia e, possivelmente, a família, pois no passado um exército bem disciplinado era, necessariamente, profissional, e portanto o problema básico era sempre o de como prover a manutenção dos guerreiros.

A forma primeva de criar soldados disciplinados — todos prontos a atacar, e deixando-se disciplinar — era o *comunismo guerreiro*, que já mencionamos. Pode tomar a forma de residência de solteiros, como uma espécie de quartel ou cassino dos soldados profissionais; foi esse o sistema mais difundido em toda a Terra. Ou pode seguir o padrão da comunidade comunista dos piratas ligúrios, ou da *sissitia* organizada de acordo com o princípio do “piquenique”. Ou pode seguir a organização do Califa Omar, ou as ordens cavaleirescas religiosas da Idade Média. A comunidade guerreira pode constituir, como já observamos, uma sociedade completamente autônoma fechada para o exterior, ou, como era comum, pode ser incorporada a uma associação política cujo território é fixado por limites.

Como parte desse grupo corporado, a comunidade guerreira pode determinar decisivamente a sua ordem. Assim, o seu recrutamento está ligado à ordem do grupo. Mas essa ligação é muito relativa. Nem mesmo os espartanos, por exemplo, não insistem numa "pureza do sangue". A educação militar era decisiva para a participação em sua comunidade guerreira.

No comunismo guerreiro, a existência do guerreiro é a contrapartida perfeita da existência do monge, cuja vida reclusa e comunista no mosteiro também serve ao objetivo de discipliná-lo ao serviço de seu senhor no além-mundo (e possivelmente resultando também no serviço a um senhor deste mundo). A dissociação da família e de todos os interesses econômicos privados também ocorre fora das ordens cavaleirescas celibatárias, que foram criadas numa analogia direta com as ordens dos monges.

Quando a instituição da residência de solteiros é plenamente desenvolvida, as relações familiares ficam, com freqüência, totalmente excluídas. Os moradores da residência compram ou aprisionam moças, ou pretendem que as moças da comunidade sujeita fiquem à sua disposição, enquanto não tiverem sido vendidas em casamento. Os filhos dos *Ariloi* — o estamento dominante na Melanésia — são mortos. Os homens só podem ingressar em comunidades sexuais duradouras com uma economia à parte depois de terem completado seu "serviço" na residência de solteiros — freqüentemente, numa idade avançada. A estratificação segundo os grupos etários, que entre alguns povos também é importante para a regulamentação da relação sexual; os supostos remanescentes da "promiscuidade sexual endógena" primitiva; os supostos remanescentes de um hipotético "direito primeiro" de todos os camaradas a todas as moças ainda não sob a tutela de um indivíduo; bem como os "casamentos por aprisionamento" — supostamente a forma mais antiga de matrimônio; e, acima de tudo, o "matriarcado" — tudo isso pode ser, na maioria dos casos, uma sobrevivência das organizações militares que estamos discutindo. Essas organizações separam a vida do guerreiro da casa e da família e, em condições de guerra crônica, foram bastante generalizadas.

Quase em toda parte a comunidade guerreira comunista pode ser o *caput mortuum* dos seguidores dos chefes guerreiros carismáticos. Esses seguidores foram, habitualmente, socializados numa instituição crônica e, quando existente na paz, levou ao declínio da chefia guerreira. Em condições favoráveis, porém,

o chefe de guerra bem pode ascender à senhoria absoluta sobre as formações disciplinadas dos soldados. Assim, o *oikos*, como a base de uma estrutura militar, oferece um contraste extremo com esse comunismo de guerreiros que se abastecem em armazéns de depósitos, bem como das contribuições das mulheres, dos incapazes de pegar em armas e possivelmente dos servos. O exército patrimonial é mantido e equipado pelos armazéns de um senhor dominante. Essa organização era conhecida especialmente no Egito, mas seus fragmentos estão amplamente dispersos em organizações militares de diferentes naturezas, e formam as bases dos despotismos principescos.

O fenômeno inverso, a emancipação da comunidade guerreira em relação ao poder ilimitado do senhor, como se vê em Esparta pela instituição dos éforos, só avançou até onde o interesse da disciplina permitiu. Na *polis*, portanto, o enfraquecimento do poder do rei — que significava o enfraquecimento da disciplina — só predominou na paz e no interior (*domi* em contraste com *militiae*, segundo as expressões técnicas do Direito Administrativo romano). As prerrogativas do rei espartano só desapareciam em tempo de paz. No interesse da disciplina, o rei era onipotente no campo.

Um enfraquecimento geral da disciplina acompanha habitualmente qualquer tipo de estrutura militar descentralizada — seja do tipo prebendário ou feudal. Esse enfraquecimento da disciplina pode variar muito de grau. O bem treinado exército espartano, as colônias militares das outras estruturas militares helênicas e macedônias, e orientais, os feudos semiprebendários dos turcos e finalmente os feudos da Idade Média japonesa e ocidental — são, todos, fases da descentralização econômica, marchando habitualmente lado a lado com o enfraquecimento da disciplina e a importância crescente do heroísmo individual.

Do aspecto disciplinar, tal como do econômico, o senhor feudal e os seus vassallos representam um contraste extremo com o soldado patrimonial ou burocrático. E o aspecto disciplinar é consequência do aspecto econômico. O vassallo e senhor feudais não só providenciam seu próprio equipamento e provisões, dirigem seu trem de bagagens, como também convocam e chefiam os subvassallos que, por sua vez, também se equipam.

A disciplina cresceu à base da maior concentração dos meios de guerra nas mãos do senhor bélico. Isso se fez através de um *condottiere* que recrutava exércitos mercenários, parcial ou

totalmente, ao modo de um capitalista privado. O processo predominou na Idade Média e no início da era moderna. Foi seguido pela organização e equipamento de exércitos permanentes por meio da autoridade política e economia coletiva. Não descreveremos aqui, em detalhe, a crescente racionalização da formação dos exércitos. Começou ela com Maurício da Casa de Orange, seguido de Wallestein, Gustavo Adolfo, Cromwell, os exércitos dos franceses, de Frederico o Grande, e de Maria Teresa; passou por uma transição do exército profissional para o exército popular por Napoleão até um exército parcialmente profissional. Finalmente, o recrutamento universal foi adotado no século XIX. Todo o desenvolvimento significou, na verdade, a importância, evidentemente crescente, da disciplina, e, também evidentemente, a execução coerente do processo econômico através do qual uma economia pública e coletiva foi substituída pelo capitalismo privado como a base da organização militar.

Se o predomínio exclusivo do recrutamento universal será a última palavra na era da guerra mecanizada é que nos resta ver. A exatidão nos disparos, na marinha britânica, por exemplo, parece ser afetada pela existência de grupos de artilheiros constituídos de soldados profissionais, o que permite a sua continuação, como equipe, por muitos anos. A fé na superioridade técnica do soldado profissional, para certas categorias militares, quase certamente aumentará de influência, especialmente se o processo de redução do tempo de serviço — estagnado na Europa, no momento — continuar. Em vários círculos de oficiais, essa opinião já é mantida esotericamente. A introdução de um período de três anos de serviço compulsório pelo exército francês (1913) foi motivado, aqui e ali, pelo *slogan* do “exército profissional” — expressão um tanto inadequada, já que estava ausente qualquer diferenciação dos soldados em categorias. Essas possibilidades ainda ambíguas, e também suas possíveis consequências políticas, não devem ser discutidas aqui. De qualquer modo, nenhuma delas alterará a importância exclusiva da disciplina da massa. O que nos interessou, aqui, foi mostrar a separação entre o guerreiro e os meios da guerra, e a concentração desses meios nas mãos do senhor, que em toda parte nasceu das bases típicas da disciplina da massa. E isso ocorreu, quer o processo de separação e concentração tivesse a forma de *oikos*, de empresa capitalista ou de organização burocrática.

2. A DISCIPLINA DAS ORGANIZAÇÕES ECONÔMICAS EM GRANDE ESCALA

A disciplina do exército deu origem a toda a disciplina. A organização econômica em grande escala é o segundo grande agente que prepara os homens para a disciplina. Nenhuma organização histórica e transitiva liga as oficinas e o trabalho de construção faraônicos (por menos detalhes que se conheçam sobre a sua organização) com a plantação romano-cartaginesa, as minas de fins da Idade Média, as plantações escravistas das economias coloniais e, finalmente, a fábrica moderna. Todas elas, porém, têm em comum o elemento da disciplina.

Os escravos das plantações antigas dormiam em barracas, vivendo sem família e sem propriedade. Somente os administradores — especialmente o *villicus* — tinham domicílios individuais, mais ou menos comparáveis à residência do suboficial ou à residência do gerente numa empresa agrícola moderna e de grande escala. Somente o *villicus* tinha, habitualmente uma quase-propriedade (*peculium*, isto é, originalmente, propriedade em gado) e o quase-casamento (*contubernium*). Pela manhã, os trabalhadores-escravos se alinhavam em formações (em *decuriae*) e eram levados até o trabalho pelos capatazes (*monitores*); seu equipamento pessoal (para usar uma expressão dos quartéis) era armazenado longe dele e entregue segundo a necessidade. Não faltavam os hospitais e prisões. A disciplina da propriedade senhorial na Idade Média e na era moderna era consideravelmente menos rigorosa porque era estereotipada tradicionalmente, e portanto limitava um pouco o poder do senhor.

Nenhuma prova especial é necessária para mostrar que a disciplina militar é o modelo ideal para a moderna fábrica capitalista, tal como o foi para a plantação antiga. Em contraste com esta, a disciplina orgânica na fábrica estrutura-se em bases completamente racionais. Com a ajuda de métodos de mensuração adequados, a lucratividade ótima do trabalhador individual é calculada como a de qualquer meio material de produção. À base desse cálculo, o sistema americano de “administração científica” obteve os maiores triunfos no condicionamento e treinamento racional do comportamento de trabalho. As consequências finais são obtidas com a mecanização e disciplina da fábrica, e o aparato psicofísico do homem se ajusta completa-

mente às exigências do mundo exterior, das ferramentas, das máquinas — em suma, a uma “função” individual. O indivíduo é destituído de seu ritmo natural, determinado pela estrutura de seu organismo; seu aparato psicossocial é adaptado a um novo ritmo através de uma especialização metódica de músculos que funcionam separadamente, e estabelece-se uma economia ótima de forças correspondente às condições de trabalho. Todo esse processo de racionalização, na fábrica como em toda parte, e especialmente na máquina estatal burocrática, é paralelo à centralização dos implementos materiais de organização no poder discricionário do senhor.

O avanço sempre crescente da disciplina processa-se irresistivelmente com a racionalização do atendimento das necessidades econômicas e políticas. Esse fenômeno universal restringe cada vez mais a importância do carisma e da conduta diferenciada individualmente.

3. DISCIPLINA E CARISMA

O carisma, como força criadora, passa a segundo plano ante o domínio, que se consolida em instituições duradouras, e só se torna eficiente nas emoções de massa de curta vida, de efeitos incalculáveis, como nas eleições e ocasiões semelhantes. Não obstante, continua sendo um elemento muito importante da estrutura social, embora decerto num sentido muito modificado.

Devemos voltar agora aos fatores econômicos, já mencionados acima, que determinam de forma predominante a rotinização do carisma: a necessidade de camadas sociais, privilegiadas através das ordens política, social e econômica existentes, terem “legitimadas” as suas posições sociais e econômicas. Desejam ver essas posições transformadas de relações de poder apenas de fato em um cosmo de direitos adquiridos, e saber que, assim, estão santificadas. Esses interesses constituem o motivo mais forte para a conservação dos elementos de uma natureza objetivada dentro da estrutura do domínio. O carisma autêntico opõe-se de forma absoluta a essa forma objetivada. Não apela para uma ordem imposta ou tradicional nem baseia suas pretensões nos direitos adquiridos. O carisma autêntico baseia-se na legitimação do heroísmo pessoal ou da revelação pessoal. Não obstante, precisamente essa qualidade do carisma como poder extraordinário, supranatural, divino, o transforma, depois

de sua rotinização, numa fonte adequada para a aquisição legítima de poder soberano pelos sucessores do herói carismático. O carisma rotinizado continua, assim, a funcionar em favor de todos aqueles cujo poder e posse são garantidos por essa força soberana, e que dependem, portanto, da existência continuada de tal poder.

As formas pelas quais a legitimação carismática de um governante pode expressar-se variam de acordo com a relação do detentor original do poder carismático com as potências supranaturais. Se a legitimação do governante não pode ser determinada, segundo regras claras, através de carisma hereditário, êle necessita da legitimação através de alguma outra força carismática. Normalmente, essa força só poder ser o poder hierocrático. Isso se aplica expressamente ao soberano que representa uma encarnação divina e que assim possui o “carisma pessoal” mais elevado. A menos que se apóie em feitos pessoais e através deles se prove, sua pretensão ao carisma exige o reconhecimento de peritos profissionais em assuntos divinos. Monarcas encarnados estão, na realidade, sujeitos ao processo de internamento pelos funcionários da corte e pelos sacerdotes que lhes estão próximos, e que se interessam material e idealmente pela legitimidade. Essa reclusão pode chegar a uma prisão permanente em palácio, ou mesmo ao assassinato, a menos que o deus tenha ocasião de demonstrar sua divindade ou libertar-se da tutela. Em geral, porém, segundo a opinião genuína, bem como a prática, o peso da responsabilidade com que o governante carismático deve arcar perante seus súditos funciona muito claramente no sentido da necessidade de sua tutela.

É devido às suas altas qualificações carismáticas que esses governantes, como o Califa, o Sultão e o Xá oriental necessitam urgentemente, até mesmo hoje (1913), de uma personalidade única para assumir a responsabilidade dos atos governamentais, especialmente dos fracassos e das medidas impopulares. É essa a base da posição tradicional e específica do Grão-Vizir em todos esses reinos. A tentativa de abolir e substituir o cargo de Grão-Vizir pelos departamentos burocráticos sob os ministros, presididos pessoalmente pelo Xá, fracassou na Pérsia na última geração. Essa mudança teria colocado o Xá no papel de um chefe da administração, responsável pessoalmente por todos os seus abusos e todo o sofrimento do povo. Tal papel não só o teria prejudicado constantemente como teria abalado a crença na sua legitimidade “carismática”. O cargo de Grão-Vizir, com suas

responsabilidades, teve de ser restabelecido a fim de proteger o Xá e seu carisma.

O Grão-Vizir é o correspondente oriental ao cargo de primeiro-ministro responsável no Ocidente, especialmente nos Estados parlamentares. A fórmula *le roi règne mais il ne gouverne pas* e a teoria de que, no interesse da dignidade de sua posição, o rei não deve “figurar sem ornatos ministeriais”, ou que ele deve abster-se totalmente de intervir na administração normal dirigida pelos peritos e especialistas burocráticos, ou que deve abster-se da administração em favor dos líderes dos partidos políticos que ocupam postos ministeriais — tôdas essas teorias correspondem totalmente à entronização do soberano patrimonial deificado pelos peritos em tradição e cerimonial: sacerdotes, oficiais da corte, altos dignitários. Em todos esses casos, a natureza sociológica do carisma tem um papel tão grande quanto o dos funcionários da corte ou líderes partidários e seus seguidores. Apesar de sua falta de poder parlamentar, o monarca constitucional é preservado e, acima de tudo, sua simples existência e seu carisma garantidos pela *legitimidade* da ordem social e de propriedade existente, já que as decisões são tomadas “em seu nome”. Além disso, todos os interessados na ordem social devem temer que a convicção da “legalidade” seja abalada por dúvidas quanto à sua legitimidade.

Um presidente eleito segundo regras fixas pode legitimar formalmente as medidas governamentais do partido vitorioso como “legais”, tal como o monarca parlamentar. Mas este, além de tal legitimação, pode executar uma função que um presidente eleito não pode: o monarca parlamentar delimita formalmente a busca de poder dos políticos, porque a mais alta posição no Estado é ocupada por ele, de uma vez por todas. Do ponto de vista político, essa função essencialmente negativa, associada à simples existência de um rei entronizado segundo regras fixas, é da maior importância prática. Formulada positivamente, ela significa, para o arquétipo da espécie, que o rei não pode ter uma parcela prática de poder político por prerrogativa (reino de prerrogativa). Só pode partilhar do poder em virtude de uma destacada capacidade pessoal ou influência social (reino de influência). Não obstante, ele está em condições de exercer a sua influência apesar de todo o Governo parlamentar, como os acontecimentos e personalidades de todos os tempos recentes demonstraram.

O reinado “parlamentar” na Inglaterra significa uma admissão seletiva ao poder prático para o monarca que revela qualidades de estadista. Um erro administrativo ou político, porém, internamente ou nos negócios estrangeiros, ou a manifestação de pretensões que não correspondem realmente às suas capacidades e prestígio pessoal, podem custar ao rei a sua coroa. Dessa forma, o reinado parlamentar inglês é constituído de modo realmente mais carismático do que os reinos do continente europeu. Na Europa continental, o simples nascimento dá igualmente ao néscio e ao gênio político direito às pretensões de um soberano.

PARTE III

RELIGIÃO

XI. A Psicologia Social das Religiões Mundiais

ENTENDEMOS PELA EXPRESSÃO “religiões mundiais” as cinco religiões ou sistemas, determinados religiosamente, de regulamentação de vida que conseguiram reunir à sua volta multidões de crentes. A expressão é usada, aqui, sem qualquer conotação de valor. A ética religiosa confuciana, hinduísta, budista, cristã e islâmica pertencem todas à categoria das religiões mundiais. Uma sexta religião, o judaísmo, também será examinada aqui, porque contém as condições históricas preliminares decisivas para o entendimento do cristianismo e do islamismo e pela sua significação histórica e autônoma para a evolução da moderna ética econômica do Ocidente — significação, em parte real e em parte suposta, que foi muito discutida recentemente. As referências às outras religiões só serão feitas quando forem indispensáveis às ligações históricas.¹

O que entendemos por “ética econômica” de uma religião se tornará aos poucos claro no curso desta análise. Essa expressão não focaliza as teorias éticas dos compêndios teológicos; por mais importantes que compêndios possam ser, em certas circunstâncias servem simplesmente de instrumentos do conhecimento. A expressão “ética econômica” refere-se aos impulsos práticos de ação que se encontram nos contextos psicológicos e pragmáticos das religiões. A descrição seguinte pode ser incompleta, mas deixará claro como são habitualmente complicadas

“Die Wirtschaftsethik der Weltreligionen”, *Gesammelte Aufsätze zur Religionssoziologie* (Tübingen, 1922-3), vol. I, pp. 237-68. Este capítulo é uma tradução da Introdução a uma série de estudos publicados por Weber como artigos no *Archiv für Sozialforschung* sob o título “Die Wirtschaftsethik der Weltreligionen” (A Ética Econômica das Religiões Mundiais). A Introdução e as primeiras partes sobre confucionismo e taísmo foram escritas em 1913. Só foram publicadas em setembro de 1915, no 41º volume do *Archiv*.

as estruturas e variadas as condições de uma ética econômica concreta. Além disso, mostrará que as formas, externamente semelhantes, de organização econômica podem concordar com éticas econômicas muito diferentes e, segundo o caráter singular de suas éticas econômicas, como tais formas de organização econômica podem produzir resultados históricos muito diferentes. Uma ética econômica não é uma simples "função" de uma forma de organização econômica; e a recíproca também não é verdadeira, ou seja, a ética econômica não marca sem ambigüidades a forma de organização econômica.

Nenhuma ética econômica foi, jamais, determinada exclusivamente pela religião. Frente à atitude do homem para com o mundo determinada pelos fatores religiosos ou outros fatores "íntimos" (em nosso sentido) — a ética econômica tem, decerto, uma grande margem de autonomia. Certos fatores de Geografia e História determinam essa medida de autonomia no mais alto grau. A determinação religiosa da conduta na vida, porém, é também um e — note-se isso — apenas um dos elementos determinantes da ética econômica. É claro que o modo de vida determinado religiosamente é, em si, profundamente influenciado pelos fatores econômicos e políticos que operam dentro de determinados limites geográficos, políticos, sociais e nacionais. Iríamos perder-nos nessas discussões, se tentássemos demonstrar essas dependências em toda a sua singularidade. Só podemos, no caso, tentar retirar os elementos diretivos na conduta de vida das camadas sociais que influenciaram mais fortemente a ética prática de suas respectivas religiões. Esses elementos marcaram os aspectos mais característicos da ética prática, as características que distinguem uma ética das outras; e, ao mesmo tempo, foram importantes para a respectiva ética econômica.

De forma alguma devemos focalizar apenas uma camada. As camadas que são decisivas na formação dos aspectos característicos de uma ética econômica podem variar no curso da História. E a influência de uma camada apenas jamais é exclusiva. Não obstante, em geral, podemos determinar as camadas cujo estilo de vida foram pelo menos predominantemente decisivos para certas religiões. Eis alguns exemplos, se podemos antecipá-los:

O confucionismo era a ética estamental dos prebendários, dos homens com educação literária que se caracterizavam pelo racionalismo secular. Quem não pertencia a essa camada *culta*

não tinha importância. A ética religiosa (ou se o quisermos, irreligiosa) desta camada determinou o modo de vida chinês muito além da própria camada.

O hinduísmo original era esposado por uma casta hereditária de letrados cultos, que, afastados de qualquer cargo, funcionavam como uma espécie de conselheiros ritualistas e espirituais para indivíduos e comunidades. Formavam um centro estável para a orientação da organização estamental, e influíam na ordem social. Somente os brâmanes, *educados* no Veda, formavam, como portadores da tradição, o estamento religioso plenamente aceito. E só mais tarde um grupo estamental não-brâmane, formado de ascetas, surgiu ao lado dos brâmanes e com eles competiu. Mais tarde ainda, durante a Idade Média indiana, o hinduísmo ganhou influência. Representava êle a ardente religiosidade sacramental² do salvador, e difundiu-se entre as camadas inferiores com seus mistagogos plebeus.

O budismo foi propagado pelos monges, rigorosamente contemplativos, mendicantes, que rejeitavam o mundo e, não tendo lares, migravam. Somente eles eram membros integrais da comunidade religiosa; todos os demais continuavam sendo leigos religiosos de valor inferior: objetos da religiosidade, e não sujeitos.

Durante seu primeiro período, o islamismo foi uma religião de guerreiros que queriam conquistar o mundo, uma ordem cavaleiresca de cruzados disciplinados. Faltava-lhes apenas o ascetismo sexual dos cristãos na era das Cruzadas. Mas, durante a Idade Média Islâmica, o sufismo³ contemplativo e místico conseguiu uma situação pelo menos de igualdade, sob a liderança dos técnicos plebeus de orgiástica. As irmandades da pequeno-burguesia nasceram do sufismo, de uma forma semelhante aos terciários cristãos, exceto pelo fato de se terem eles desenvolvido muito mais universalmente.

Desde o Exílio, o judaísmo foi a religião de um "povo pária" cívico. Veremos, no devido momento, o sentido preciso da expressão. Durante a Idade Média o judaísmo ficou sob a liderança de uma camada de intelectuais treinados na literatura e ritual, uma peculiaridade do judaísmo. Essa camada representou uma intelectualidade pequeno-burguesa cada vez mais quase-proletária e racionalista.

O cristianismo, finalmente, começou sua carreira como uma doutrina de artesãos jornalheiros itinerantes. Em todos os pe-

riodos, sua poderosa evolução externa e interna foi uma religião especificamente urbana e, acima de tudo, cívica. Isso aconteceu durante a Antigüidade, durante a Idade Média e no Puritanismo. A cidade do Ocidente, ímpar entre todas as outras no mundo — e o corpo de cidadãos, no sentido em que só surgiu no Ocidente — foi o principal teatro do cristianismo. Isso se aplica também à piedade espiritual das antigas comunidades religiosas, para as ordens dos monges mendicantes da Idade Média e para as seitas [protestantes] desde a reforma até o pietismo e metodismo.

Nossa tese não é a de que a natureza específica da religião constitui uma simples “função” da camada que surge como sua adepta característica, ou que ela represente a “ideologia” de tal camada, ou que seja um “reflexo” da situação de interesse material ou ideal. Pelo contrário, uma interpretação errônea mais básica do ponto de vista dessas discussões dificilmente seria possível.

Por mais incisivas que as influências sociais, determinadas econômica e politicamente, possam ter sido sobre uma ética religiosa num determinado caso, ela recebe sua marca principalmente das fontes religiosas e, em primeiro lugar, do conteúdo de sua anunciação e promessa. Frequentemente, a geração seguinte reinterpreta essas anunciações e promessas de modo fundamental, ajustando as revelações às necessidades da comunidade religiosa. Quando isso ocorre, então, é comum que as doutrinas religiosas se ajustem às *necessidades religiosas*. Outras esferas de interesse só poderiam ter uma influência secundária; com freqüência, porém, tal influência é muito óbvia e, por vezes, decisiva.

Veremos que, em toda religião, uma modificação nas camadas socialmente decisivas foi, quase sempre, de profunda importância. Por outro lado, o tipo de uma religião, uma vez marcado, exerceu habitualmente uma influência de amplas conseqüências sobre o modo de vida de camadas muito heterogêneas. De várias formas, as pessoas buscaram interpretar a ligação entre a ética religiosa e as situações de interesse, de tal modo que a primeira surge como simples “função” da segunda. Tal interpretação ocorre no chamado materialismo histórico — que não discutiremos aqui — bem como no sentido exclusivamente psicológico.

Uma determinação de classe, bastante geral e abstrata, da ética religiosa poderá ser deduzida da teoria do “ressentimento”, conhecida desde o brilhante ensaio de Friedrich Nietzsche e tratada, a partir de então, com bastante espírito pelos psicólogos. Como se sabe, essa teoria considera a glorificação moral da piedade e da fraternidade como uma “revolta de escravos morais” entre os desprivilegiados, seja em dotes naturais ou oportunidades determinadas pelo destino da vida. A ética do “dever” é, assim, considerada como um produto de sentimentos “recalcados” de vingança, por parte dos banáusicos que “substituem” seus sentimentos por serem impotentes, condenados a trabalhar e ganhar dinheiro. Vêm, com ressentimento, o modo de vida das camadas senhoriais, que estão livres de obrigações. Uma solução muito simples dos problemas mais importantes na tipologia da ética religiosa resultaria, evidentemente, se tal fosse o caso. Por mais afortunada e frutífera que tenha sido a revelação da significação psicológica do ressentimento como tal, é necessária uma grande cautela ao estimar-se a sua influência na ética social.

Mais adiante teremos de discutir os motivos que determinaram as diferentes formas de “racionalização” ética da conduta da vida, *per se*. Em geral, nenhuma relação tiveram com o ressentimento. Mas está fora de dúvida que a avaliação do *sofrimento* na ética religiosa tem estado sujeita a uma transformação típica. Devidamente compreendida, essa transformação encerra uma certa justificação para a teoria inicialmente desenvolvida por Nietzsche. A atitude primeva para com o sofrimento ganhou, drasticamente, maior relevo durante as festividades religiosas da comunidade, especialmente quando havia enfermidades ou outros casos de infortúnio insistente. Os homens, sofrendo permanentemente, de luto, enfermidades ou qualquer outra desgraça, acreditavam, dependendo da natureza de seu sofrimento, estar possuídos por um demônio ou vitimados pela ira de um deus a quem teriam insultado. Tolerar esses homens em meio da comunidade de culto poderia provocar prejuízos. De qualquer modo, eles não tinham permissão de participar nas festas e sacrifícios de culto, pois os deuses não gostavam de vê-los e poderiam irritar-se. As festas realizadas por ocasião dos sacrifícios eram momentos de regozijo — mesmo em Jerusalém nas épocas de sítio.

Tratando o sofrimento como um sintoma de desagrado aos olhos dos deuses e como um sinal de culpa secreta, a religião

atendia psicologicamente a uma necessidade muito geral. Os afortunados raramente se contentam com o fato de serem afortunados. Além disso, necessitam saber que têm o *direito* à sua boa sorte. Desejam ser convencidos de que a “merecem” e, acima de tudo, que a merecem em comparação com outros. Desejam acreditar que os menos afortunados também estão recebendo o que merecem. A boa fortuna deseja, assim, “legitimar-se”.

Se a expressão geral “fortuna” cobrir todo o bem representado pelas honras, poder, posses e prazer, será então a fórmula mais geral a serviço da legitimação, que a religião teve para realizar os interesses externos e íntimos dos homens dominantes, os proprietários, os vitoriosos e os sádios. Em suma, a religião proporciona a teodicéia da boa fortuna para os que são afortunados. Essa teodicéia está ancorada em fortes necessidades (“farisaicas”) do homem e, portanto, é facilmente compreendida, mesmo que não se atente bem, com freqüência, para os seus efeitos.

Em contraste, a forma pela qual essa avaliação negativa no sofrimento levou à sua glorificação é mais complicada. Numerosas formas de punições e de abstinência em relação à dieta e sono, bem como de relações sexuais, despertam, ou pelo menos facilitam, o carisma extático, visionário, histórico, em suma, de todos os estados extraordinários considerados como “sagrados”. Sua produção, portanto, constitui o objeto do ascetismo mágico. O prestígio dessas punições resultou da noção de que certos tipos de sofrimento e estados anormais provocados pelas punições são caminhos para se alcançar poderes supra-humanos, isto é, mágicos. As prescrições antigas de tabus e abstinências no interesse da pureza do culto, que se seguem da crença nos demônios, funcionou na mesma direção. O desenvolvimento dos cultos de “redenção” juntou-se a essas prescrições, abstinências e interesses. Em princípio, tais cultos ocuparam uma posição independente e nova frente ao sofrimento individual. O culto primevo, e acima de tudo o culto das associações políticas, deixaram fora de consideração todos os interesses individuais. O deus tribal e local, os deuses da cidade e do império, preocuparam-se apenas com os interesses que se relacionavam com a coletividade como um todo. Preocuparam-se com a chuva e com o sol, com a caça e com a vitória sobre os inimigos. Assim, no culto da comunidade, a coletividade como tal volta-se para o seu deus. O indivíduo, a fim de evitar, ou eli-

minar, os males relacionados com ele — acima de tudo a enfermidade — não se voltou para o culto da comunidade, mas como indivíduo, procurou o feiticeiro como o “conselheiro espiritual” mais velho e pessoal. O prestígio dos mágicos particulares, e dos espíritos ou divindades em cujos nomes eles realizavam seus milagres, angariou-lhes proteção, a despeito de sua filiação local ou tribal. Em condições favoráveis, isso levou à formação de uma “comunidade” religiosa, que foi independente de associações étnicas. Alguns dos “mistérios”, embora nem todos, seguiram esse curso. Prometeram a salvação dos indivíduos, como indivíduos, em relação à enfermidade, pobreza e todas as formas de sofrimento e perigo. Assim, o mágico transformou-se no mistagogo; ou seja, surgiram as dinastias hereditárias de mistagogos, ou organizações de pessoal treinado por um chefe de acordo com regras. Esse chefe tinha de ser aceito como a encarnação de um ser supra-humano ou simplesmente como um profeta, ou seja, como o porta-voz e agente de seu deus. As disposições religiosas coletivas para o “sofrimento” individual *per se*, e para a “salvação” dele, surgiram desse modo.

A anunciação e promessa da religião dirigiram-se, naturalmente, às massas dos que necessitavam de salvação. Elas, e os seus interesses, passaram ao centro da organização profissional para a “cura da alma” que, na verdade, ali se originou. Mágicos e sacerdotes passaram a ter como atribuição a determinação dos fatores a serem responsabilizados pelo sofrimento, ou seja, a confissão dos “pecados”. A princípio, estes eram violações dos mandamentos rituais. O mágico e o sacerdote também davam conselhos quanto ao comportamento adequado para acabar com o sofrimento. Os interesses materiais e ideais dos mágicos e sacerdotes podiam com isso, na prática e de forma cada vez maior, colocar-se a serviço dos motivos especificamente *plebeus*. Outro passo nesse caminho foi dado quando, sob a pressão de uma dificuldade típica e sempre recorrente, desenvolvia-se a religiosidade de um “redentor”. Essa religiosidade pressupunha o mito de um salvador, e daí (pelo menos relativamente) de uma visão *racional* do mundo. E novamente o sofrimento tornou-se o tópico mais importante. A mitologia primitiva da natureza ofereceu, freqüentemente, um ponto de partida para essa religiosidade. Os espíritos que governavam o advento e o desaparecimento da vegetação e os trajetos dos corpos celestiais importantes para as estações dos anos tornaram-se, para os homens necessitados, os veículos preferenciais

para os mitos do sofrimento, morte e ressurreição do deus. O deus ressurreto garantia o retorno da boa sorte neste mundo ou a segurança da felicidade no outro. Ou uma figura popularizada das sagas heróicas — como Krishna, na Índia — é embelezada com os mitos da infância, amor e luta, e tais figuras se tornam o objeto de um ardente culto do salvador. Entre povos sob pressão política, como os israelitas, o título de “salvador” (*Moshuach*) era dado originalmente aos salvadores das dificuldades políticas, tal como o mostram as sagas de heróis (Gideão, Jefté). As promessas “messiânicas” foram determinadas por essas sagas. Com esse povo, e de modo tão claro somente entre ele e sob outras condições muito particulares, o sofrimento de uma *comunidade*, e não o sofrimento de um indivíduo, torna-se o objeto de esperança da salvação religiosa. O comum era que o salvador tivesse um caráter individual e universal ao mesmo tempo que estava pronto para garantir a salvação do *indivíduo* e de todas as pessoas que se voltassem para ele.

A figura do salvador teve proporções variadas. Em sua última forma, o zoroastrismo, com suas numerosas abstrações, uma figura totalmente construída assumia a função de mediador e salvador na economia da salvação. O inverso também tem ocorrido: uma pessoa histórica, legitimada através de milagres e reaparecimentos visionários, ascende à posição de salvador. Fatores exclusivamente históricos foram decisivos para a realização dessas possibilidades muito diferentes. Quase sempre, porém, alguma forma de teodicéia do sofrimento originou-se da esperança de salvação.

As promessas de salvação religiosa continuaram, a princípio, ligadas às precondições ritualistas, e não às éticas. Assim, por exemplo, as vantagens materiais, e outras, dos mistérios eleusinos estavam ligadas à pureza do ritual e ao comparecimento à missa eleusina. Quando a lei crescia de significação, essas deidades especiais tinham um papel mais importante, e a tarefa de proteger a ordem tradicional, de punir o injusto e recompensar o bom, era transferida para elas, como guardiãs do processo jurídico.

Quando a evolução religiosa foi decisivamente influenciada por uma profecia, o “pecado” natural deixou de ser uma simples ofensa mágica. Acima de tudo, era um indício de descrença no profeta e nos seus mandamentos. O pecado se apresentava como a causa básica de todas as desgraças.

O profeta não foi, regularmente, descendente ou representante das classes desfavorecidas. Ocorreu, como iremos ver, quase sempre o inverso. Nem o conteúdo da doutrina do profeta foi extraído, de forma preponderante, do horizonte intelectual daquelas classes. Em geral, porém, os oprimidos, ou pelo menos os ameaçados por uma desgraça, necessitavam de um redentor e profeta; os afortunados, as camadas dominantes, não tinham tal necessidade. Portanto, na grande maioria dos casos, uma religião de redenção, anunciada profeticamente, teve seu centro permanente entre as camadas sociais menos favorecidas. Entre elas tal religiosidade foi um sucedâneo, ou um suplemento racional, da mágica.

Sempre que as promessas do profeta ou do redentor não atenderam suficientemente às necessidades das camadas socialmente menos favorecidas, uma religião de salvação, secundária, desenvolveu-se regularmente entre as massas, sob a doutrina oficial. A concepção racional do mundo está encerrada, em germe, dentro do mito do redentor. Uma teodicéia racional de infortúnio foi, portanto, em geral, uma evolução dessa concepção do mundo. Ao mesmo tempo, tal visão racional do mundo deu com frequência ao sofrimento, como tal, um valor positivo que lhe era antes totalmente estranho.

O sofrimento, criado voluntariamente através da mortificação, mudou de significado com a evolução das divindades éticas que punem e recompensam. Originalmente, a coação mágica dos espíritos pela oração foi aumentada pela mortificação como fonte de estados carismáticos. Essa coação foi preservada na mortificação pela oração, bem como nas prescrições de abstinência. Isso continuou ocorrendo, mesmo depois de ter a fórmula mágica para coagir os espíritos se transformado numa súplica a ser ouvida por uma divindade. Acrescentaram-se as punições como meio de minorar a ira dos deuses pelo arrependimento, e de evitar, com a autopunição, as sanções em que se poderia ter incorrido. As numerosas abstinências estavam originalmente ligadas ao luto pelos mortos (particularmente claro na China) a fim de afastar-lhes o ciúme e a ira. Essas abstinências eram facilmente transferidas para as relações com as divindades adequadas: faziam que a autoflagelação e, finalmente, a privação não-intencional parecessem mais agradáveis aos deuses do que o gozo ingênuo dos bens desta terra. Tal gozo, na verdade, tornou o homem interessado nos prazeres, menos acessível à influência do profeta ou do sacerdote.

A força de todos esses fatores individuais foi tremendamente estimulada, sob certas condições.

A necessidade de uma interpretação ética do “significado” da distribuição das fortunas entre os homens aumentou com a crescente racionalidade das concepções do mundo. À medida que os reflexos religiosos e éticos sobre o mundo se foram tornando cada vez mais racionalizados e primitivos, e as noções mágicas foram eliminadas, a teodicéia do sofrimento encontrou dificuldades crescentes. Era demasiado freqüente o sofrimento individualmente “imerecido”; não eram os homens “bons”, mas os “maus” que venciam — mesmo quando a vitória era medida pelos padrões da camada dominante, e não pela “moral dos escravos”.

Pode-se explicar o sofrimento e injustiça em referência ao pecado individual, cometido numa vida anterior (a migração das almas), ao pecado dos ancestrais que recai até sobre a terceira e quarta gerações, ou — o mais comum — pela maldade das criaturas *per se*. Como promessas de recompensa, temos as esperanças de uma vida melhor no futuro, neste mundo (transmigração das almas) ou as esperanças para os sucessores (reino messiânico), ou de uma vida melhor no outro mundo (paraíso).

A concepção metafísica de Deus e do mundo, criada pela exigência inerradicável de uma teodicéia, só pôde produzir uns poucos sistemas de idéias — ao todo, como iremos ver, apenas três. Deram eles respostas racionalmente satisfatórias às indagações quanto à base da incongruência entre o destino e o mérito: a doutrina indiana do Carma, o dualismo zoroastriano, o decreto de predestinação do *deus absconditus*. Essas soluções são racionalmente fechadas; na forma pura, são encontradas apenas como exceções.

A necessidade racional de uma teodicéia do sofrimento e da morte teve efeitos extremamente fortes. Na realidade, essa necessidade modelou importantes traços de religiões como o hinduísmo, o zoroastrismo e o judaísmo e, até certo ponto, o cristianismo paulino e posterior. Ainda em 1906 uma simples minoria entre um número bastante considerável de proletários mencionou como razões para não acreditarem no cristianismo as conclusões das modernas teorias das Ciências Naturais. A maioria, porém, referiu-se à “injustiça” da ordem do mundo — na verdade, essencialmente porque acreditava numa compensação revolucionária ainda neste mundo.

A teodicéia do sofrimento pode ser colorida de ressentimento. Mas a necessidade de compensação pela insuficiência de nosso destino neste mundo não tem, em geral, o ressentimento como um elemento básico e decisivo. Sem dúvida, a necessidade de vingança teve uma afinidade especial com a convicção de que os injustos se saem melhor neste mundo, apenas o inferno lhes está reservado no outro. A bênção eterna está reservada para os pios; os pecados ocasionais, que, afinal de contas, os pios também cometem, devem portanto ser expiados neste mundo. Não obstante, podemos ver facilmente que nem mesmo esse modo de pensar, que surge ocasionalmente, é determinado pelo ressentimento, e que não é, de forma alguma, o produto de camadas oprimidas socialmente. Veremos que houve apenas alguns exemplos de religião para os quais o ressentimento contribuiu de forma essencial. Entre eles, apenas um se desenvolveu plenamente. Só podemos dizer que o ressentimento *poderia* ser, e com freqüência o foi em toda parte, significativo como um fator, entre vários, de influência sobre o racionalismo, determinado religiosamente, de camadas socialmente desprivilegiadas. Adquiriu essa significação em graus altamente diversos e com freqüência mínimos de acordo com a natureza das promessas apresentadas pelas diferentes religiões.

De qualquer modo, seria errôneo procurar atribuir o “ascetismo” em geral a tais fontes. A desconfiança da riqueza e poder, que em geral existe nas religiões de salvação autênticas, teve sua base natural principalmente na experiência dos redentores, profetas e sacerdotes. Eles compreenderam que as camadas “saciadas” e favorecidas neste mundo tinham pouco desejo de ser salvas, qualquer que fosse a salvação oferecida. Daí terem sido essas camadas dominantes menos “devotas”, no sentido das religiões de salvação. A evolução de uma ética religiosa racional teve raízes positivas e primárias nas condições íntimas das camadas sociais que eram menos valiosas socialmente.

As camadas que dispõem solidamente das honras e poder sociais tendem habitualmente a estabelecer a sua lenda estamental de modo a pretenderem uma qualidade especial e intrínseca própria, quase sempre de sangue; seu sentimento de dignidade se alimenta dessa existência real ou suposta. O senso de dignidade das camadas socialmente recalcadas ou das camadas cujo estamento é visto negativamente (ou pelo menos não-positivamente) se alimenta mais facilmente da crença de que uma “missão” especial lhes foi confiada; seu valor é garantido

ou constituído de um *imperativo ético*, ou pela sua própria *realização* funcional. Transferem, então, esse valor para algo que está além delas, para uma "tarefa" que lhes foi atribuída por Deus. Uma das fontes do poder ideal das profecias éticas entre as camadas socialmente desfavorecidas está nesse fato. O ressentimento não foi necessário como alavanca; o interesse racional nas compensações materiais e ideais, como tal, foi perfeitamente suficiente.

Não pode haver dúvida de que os profetas e sacerdotes, através da propaganda, intencional ou não, colocaram o ressentimento das massas a seu serviço. Mas isto nem sempre ocorreu. Essa força essencialmente negativa do ressentimento, pelo que se sabe, jamais foi a fonte das concepções essencialmente metafísicas que deram singularidade a toda religião de salvação. Além disso, em geral, a natureza de uma promessa religiosa não foi, necessariamente ou mesmo predominantemente, uma simples manifestação de interesse de classe, interno ou externo.

As massas por si mesmas — como iremos ver — permaneceram mergulhadas, em toda parte, no crescimento maciço e arcaico da magia a menos que uma profecia que apresente promessas específicas as tenha arrastado para um movimento religioso de caráter ético. Quanto ao resto, a natureza específica dos grandes sistemas éticos e religiosos foi determinada pelas condições sociais de uma natureza bem mais particular do que o simples contraste entre as camadas dominante e dominada.

Para evitar repetição, anteciparemos a apresentação de algumas observações sobre essas relações. Para o estudioso empírico, os valores sagrados, diferindo entre si, não devem ser interpretados apenas, e nem mesmo preferencialmente, como "voltados para o outro mundo". Isso ocorre à parte o fato de que nem toda religião, nem toda religião mundial, conhece o "além" como um centro de promessas definidas. A princípio, os valores sagrados das religiões primitivas, bem como cultas, proféticas ou não, eram os bens sólidos deste mundo. Com a única exceção parcial do cristianismo e de uns poucos outros credos especificamente ascéticos, consistiam tais bens em saúde, vida longa e riqueza. Eram essas as promessas feitas pelas religiões chinesa, védica, zoroastriana, hebraica antiga e islâmica; e da mesma forma pelas religiões fenícia, egípcia, babilônica e alemã antiga, bem como pelo hinduísmo e budismo, aos devotos leigos. Somente o virtuoso religioso, o asceta, o monge, o sufi, o dervixe, lutavam pelos valores sagrados, que se ligavam ao "outro

mundo", em comparação com os bens sólidos deste, como saúde, riqueza e vida longa. E esses valores sagrados do outro mundo não eram, de modo algum, apenas valores do *além*. Não era esse o caso, nem mesmo quando os participantes assim acreditavam. Considerado psicologicamente, o homem em busca de salvação se tem preocupado primordialmente com atitudes ligadas ao aqui e ao agora. A *certitudo salutis* puritana, o estado de graça permanente que se baseia no sentimento de "se ter posto à prova", foi psicologicamente o único objeto concreto entre os valores sagrados dessa religião ascética. O monge budista, certo de alcançar o Nirvana, busca o sentimento de um amor cósmico; o hindu devoto busca *Bhakti* (amor fervoroso na posse de Deus) ou o êxtase apático. Outros buscam ser possuídos por Deus e possuir Deus, ser noivo da Virgem Maria ou ser a esposa do Salvador. O culto do coração de Jesus pelos jesuítas, uma edificação quietista, o terno amor pelo Menino Jesus dos pietistas e pelas suas chagas,⁴ as orgias sexuais e semi-sexuais no culto de Krishna, os requintados jantares de culto dos Vallabhacaris, as atividades agnósticas de culto onanista, as várias formas da *unio mystica*, e a imersão contemplativa no Uno — esses estados foram, sem dúvida, procurados em primeiro lugar pelo valor emocional que proporcionam diretamente ao devoto. Sob esse aspecto, foram absolutamente iguais à embriaguez religiosa e alcoólica do culto de Dioniso ou o *soma*; às orgias de comer carne totêmicas, às festas canibalescas, ao uso antigo e consagrado pela religião, do haxixe, ópio e nicotina; e, em geral, de todos os tipos de embriaguez mágica. Foram considerados como especificamente consagrados e divinos devido à sua singularidade psíquica e devido ao valor intrínseco dos respectivos estados por eles provocados. Até à mais primitiva orgia não faltou totalmente uma interpretação significativa, embora somente as religiões racionalizadas tenham atribuído um significado metafísico a esses atos especificamente religiosos, além da apropriação direta dos valores sagrados. As religiões racionalizadas sublimaram, dessa forma, a orgia num "sacramento". A orgia, porém, teve um caráter animista e mágico puro; talvez encerrasse apenas um início do pragmatismo universalista, cósmico, do sagrado. E esse pragmatismo é peculiar a todo racionalismo religioso.

Mesmo depois dessa sublimação da orgia em sacramento, continua sendo certo, é claro, que para o devoto o valor sagrado, em primeiro lugar e acima de tudo, foi um estado psico-

lógico no *aqui e agora*. Primordialmente, esse estado consiste na atitude emocional *per se*, diretamente provocada pelo ato especificamente religioso (ou mágico), pelo ascetismo metódico ou pela contemplação.

Como atitudes extraordinárias, os estados religiosos só podem ser transientes no caráter e na aparência externa. Originalmente, isso aconteceu em toda parte, decerto. A única forma de distinguir entre estados “religiosos” e profanos é a referência ao caráter extraordinário dos estados religiosos. Um estado especial, alcançado por meios religiosos, pode ser buscado como um “estado sagrado”, que deve tomar posse do homem e constituir seu destino permanente. A transição de um estado sagrado transitório para outro, permanente, foi fluida.

As duas mais altas concepções de doutrinas religiosas da salvação, sublimadas, são o “renascimento” e a “redenção”. O renascimento, um valor mágico primevo, significava a aquisição de uma nova alma por meio de um ato orgiástico ou através de um ascetismo metodicamente planejado. Os homens adquiriam transitoriamente uma nova alma no êxtase; mas, por meio do ascetismo mágico, podiam tentar conquistá-la permanentemente. O jovem que desejava ingressar na comunidade dos guerreiros como herói, ou participar de suas danças ou orgias mágicas, ou que desejava comungar com as divindades em festividades de culto, precisava de uma alma nova. O ascetismo heróico ou mágico, os ritos de iniciação dos jovens, os hábitos sacramentais do renascimento em fases importantes da vida privada e coletiva são, assim, bastante antigos. Os meios usados nessas atividades variavam, tal como os seus fins: ou seja, as respostas à pergunta “para que devo renascer?”

Os vários estados religiosos ou mágicos que deixaram sua marca psicológica nas religiões podem ser sistematizados de acordo com pontos de vista muito diferentes. Não vamos tentar, aqui, essa sistematização. Em relação ao que dissemos, desejamos simplesmente indicar de forma bastante geral o que se segue.

O tipo de estado empírico de bem-aventurança ou experiência de renascimento buscado como o valor supremo por uma religião variou, óbvia e necessariamente, de acordo com o caráter da camada que o adotou de forma mais destacada. A classe dos guerreiros cavaleirescos, as classes camponesas e comerciantes, e os intelectuais de educação literária tiveram, naturalmente, tendências religiosas diferentes. Como se tornará

evidente, essas tendências, por si mesmas, não determinam o caráter psicológico da religião, embora sobre ele exercessem uma influência muito duradoura. O contraste entre as classes guerreira e camponesa, as classes intelectuais e comerciantes, é de especial importância. Desses grupos, os intelectuais foram sempre os expoentes de um racionalismo que, em seu caso, foi relativamente teórico. As classes comerciantes (mercadores e artesãos) foram, pelo menos, possíveis expoentes do racionalismo de uma espécie mais prática. O racionalismo dos dois tipos teve características muito diferentes, mas exerceu sempre uma grande influência sobre a atitude religiosa.

Acima de tudo, a peculiaridade das camadas intelectuais nesta questão foi, no passado, da maior importância para a religião. No momento, pouco importa para o desenvolvimento de uma religião que os intelectuais sintam ou não a necessidade de experimentar um estado “religioso”, além de todas as outras experiências e sensações, a fim de decorar o seu interior com móveis autênticos e antigos. Um renascimento religioso jamais surgiu dessa fonte. No passado, coube aos intelectuais sublimar a posse de valores sagrados numa convicção de “redenção”. A concepção da idéia de redenção, como tal, é muito antiga, se por ela entendermos uma libertação da desgraça, fome, seca, enfermidade e, em última análise, do sofrimento e morte. Não obstante, a redenção só alcançou significação específica quando expressou uma “imagem do mundo” sistemática e racionalizada e representou uma posição face ao mundo, pois o significado, bem como a qualidade pretendida e real da redenção, dependeu dessa imagem e dessa posição. Não as idéias, mas os interesses material e ideal, governam diretamente a conduta do homem. Muito freqüentemente, as “imagens mundiais” criadas pelas “idéias” determinaram, qual manobreadores, os trilhos pelos quais a ação foi levada pela dinâmica do interesse. “De que” e “para que” o homem desejava ser redimido e, não nos esqueçamos, “podia” ser redimido, dependia da imagem que ele tinha do mundo.

Sempre houve, quanto a isso, possibilidades muito diferentes; o homem podia desejar ser salvo da servidão política e social e elevado até um reino messiânico no futuro deste mundo; ou podia querer ser salvo da degradação provocada pela impureza ritual e ter esperança da beleza pura da existência psíquica e corpórea. Podia desejar não ser aprisionado num corpo impuro e desejar uma existência exclusivamente espiri-

tual. Podia querer ser salvo do jogo eterno e sem sentido das paixões e desejos humanos, e esperar a quietude da pura contemplação do divino. Podia desejar ser salvo do mal radical e da servidão do pecado e esperar a benevolência eterna e livre no seio de um deus paternal. Podia querer ser salvo da servidão sob a determinação, astrologicamente concebida, das constelações estelares e ansiar pela dignidade, liberdade e participação da substância da divindade oculta. O homem podia querer ser redimido das barreiras ao finito, que se expressam no sofrimento, miséria e morte, no ameaçador castigo do inferno e na esperança de uma bênção eterna numa existência terrena ou paradisíaca. Podia desejar ser salvo do ciclo de renascimentos com suas compensações inexoráveis para os atos dos tempos passados e esperar o descanso eterno. Podia querer ser salvo da confusão insensata e dos fatos, e ansiar pelo sono sem sonhos. Muitas outras variedades de crenças existiram, certamente. Atrás delas está sempre uma posição relacionada com alguma coisa do mundo real considerado como especificamente "sem sentido". Assim, ficou implícita a exigência de que a ordem mundial, em sua totalidade, seja, possa ser e de alguma forma deva ser, um "cosmo" dotado de sentido. Essa busca, a essência do verdadeiro racionalismo religioso, foi realizada precisamente pelas camadas intelectuais. Os caminhos, os resultados e a eficácia dessa necessidade metafísica de um cosmo significativo variaram muito. Não obstante, podemos fazer alguns comentários gerais.

O resultado geral da forma moderna de racionalizar totalmente a concepção do mundo e do modo de vida, teórica e praticamente, de forma intencional, foi desviar a religião para o mundo do irracional. Isso se observou na medida em que mais progredia o tipo intencional de racionalização, se tomarmos o ponto de observação de uma articulação intelectual de uma imagem do mundo. Essa transferência da religião para o reino do irreal ocorreu por várias razões. De um lado, o cálculo do racionalismo coerente não realizou com facilidade uma operação perfeita, na qual não houvesse restos. Na música, a "coma" pitagórica resistiu a uma racionalização completa orientada para a física tonal. Os vários grandes sistemas de música de todos os povos e idades diferiram na forma pela qual cobriram, ou ultrapassaram, a irracionalidade inevitável ou, por outro lado, colocaram a irracionalidade a serviço da riqueza de tonalidades. O mesmo parece ter ocorrido com a concepção teórica do mun-

do, apenas mais acentuadamente. Acima de tudo, pareceu acontecer com a racionalização da vida prática. As várias grandes formas de levar uma vida racional e metódica foram caracterizadas pelas pressuposições irracionais, simplesmente aceitas como "dadas", e que foram incorporadas a esses modos de vida. Quais foram essas pressuposições está, histórica e socialmente, determinado, pelo menos em grande parte, através da peculiaridade das camadas que foram portadoras dos modos de vida durante seu período formativo e decisivo. A situação de *interesse* dessas camadas, determinada social e psicologicamente, levou à peculiaridade, tal como aqui a entendemos.

Além disso, os elementos irracionais na racionalização da realidade foram os *loci* para os quais a irrepresível busca da posse de valores sobrenaturais pelo intelectualismo foi forçada a se retirar. Isso ocorreu principalmente na medida em que mais destituído de irracionalidade o mundo parece ser. A unidade da imagem primitiva do mundo, em que tudo era mágica concreta, tendeu a dividir-se em conhecimento racional e domínio da natureza, de um lado, e em experiências "místicas", do outro. O conteúdo inexprimível dessas experiências continua sendo o único "além" possível, acrescido ao mecanismo de um mundo sem deuses. De fato, o além continua sendo um reino incorpóreo e metafísico, no qual os indivíduos possuem intimamente o sagrado. Quando se chegou a essa conclusão sem nenhum resíduo, o indivíduo pôde continuar sua busca da salvação apenas como indivíduo. Este fenômeno surge em certa forma, com o racionalismo intelectualista progressivo, sempre que os homens se arriscaram a racionalizar a imagem do mundo como um cosmo governado pelas regras impessoais. Naturalmente, isso ocorreu de forma mais acentuada entre religiões e éticas religiosas que foram fortemente determinadas pelas camadas refinadas dos intelectuais dedicados à compreensão, exclusivamente cognitiva, do mundo e de seu "significado". Foi o que ocorreu com as religiões asiáticas e, acima de tudo, as indianas. Para todas elas, a contemplação tornou-se o supremo e último valor religioso acessível ao homem. A contemplação lhes oferecia a entrada na profunda e abençoada tranqüilidade e imobilidade do Uno. Todas as outras formas de estados religiosos, porém, foram, na melhor das hipóteses, consideradas como *Ersatz* relativamente valiosos para a contemplação. Isso teve conseqüências de longe alcance para a relação entre a religião e a vida, inclusive a vida econômica, como iremos ver repetida-

mente. Tais conseqüências fluem do caráter geral das experiências “místicas”, no senso contemplativo, e das precondições psicológicas da sua busca.

A situação na qual as camadas decisivas para o desenvolvimento de uma religião atuaram na vida prática foi inteiramente diferente. Quando foram heróis guerreiros cavaleirescos, funcionários políticos, classes economicamente aquisitivas, ou, finalmente, quando uma hierocracia organizada dominou a religião, os resultados foram diversos dos observados quando os intelectuais requintados tiveram importância decisiva.

O racionalismo da hierocracia nasceu da preocupação com o culto e o mito ou — em proporções bem mais elevadas — da cura das almas, ou seja, a confissão do pecado e o conselho aos pecadores. Em toda parte a hierocracia buscou monopolizar a administração dos valores religiosos. Buscou também proporcionar e controlar a atribuição de bens religiosos na forma de “graça” sacramental ou “corporada”, que só podia ser atribuída ritualmente pelos sacerdotes e não podia ser alcançada pelo indivíduo. A busca individual de salvação, ou a busca de comunidades livres por meio de contemplação, orgias ou ascetismo foi considerada como altamente suspeita e teve de ser regulamentada ritualmente e, acima de tudo, controlada hierocraticamente. Do ponto de vista dos interesses do clero no poder, isso é apenas natural.

O quadro de funcionários *políticos*, por sua vez, foi suspeito de todos os tipos de buscas individuais de salvação e da livre formação de comunidades como fontes de emancipação em relação à domesticação às mãos da instituição do Estado. Os funcionários políticos desconfiaram da concorrência do clero e, acima de tudo, no fundo desprezaram a busca mesma desses valores pouco práticos, que estavam além das finalidades utilitárias e mundanas. Para todas as burocracias políticas os deveres religiosos foram, em última análise, simplesmente obrigações oficiais ou sociais da cidadania ou dos estamentos. O ritual correspondeu a regras e regulamentos, e, portanto, sempre que uma burocracia determinou sua natureza, a religião assumiu um caráter ritualista.

Também é comum, para uma camada de guerreiros *cavaleirescos*, buscar interesses exclusivamente mundanos e distanciar-se de todo “misticismo”. Essas camadas, porém, careceram — e isso é característico do heroísmo em geral — do desejo e da capacidade de um domínio racional da realidade. A irracio-

nalidade do “destino” e, sob certas condições, a idéia de um “destino” vago e concebido deterministicamente (a *Moirá* homérica) estiveram acima e atrás das divindades e demônios, concebidos como heróis apaixonados e fortes, prestando assistência ou sendo hostis, concedendo glória ou saqueando, ou levando a morte aos heróis humanos.

Os *camponeses* se inclinaram para a mágica. Toda a sua existência econômica esteve especificamente ligada à natureza e os tornou dependentes das forças elementares. Acreditam facilmente numa feitiçaria coatora, dirigida contra espíritos que governam as forças naturais, ou que governam através delas, ou acreditam em comprar, simplesmente, a benevolência divina. Somente transformações tremendas na orientação da vida conseguiram afastá-los dessa forma universal e primeva de religiosidade. Essas transformações vieram antes de outras camadas, ou de profetas poderosos, que, através de sua capacidade de milagres, se legitimaram como feiticeiros. Os estados orgiásticos e extáticos de “posse”, provocados por meio de tóxicos ou pela dança, são estranhos à honra estamental dos cavaleiros, porque são considerados como indignos. Entre os camponeses, porém, esses estados têm ocupado o lugar que o “misticismo” tem entre os intelectuais.

Finalmente, podemos considerar as camadas “cívicas” no sentido que a palavra tem na Europa ocidental, bem como as camadas que a elas correspondem em outros lugares: artesãos, comerciantes, empresários dedicados ao artesanato e seus derivados, que existem apenas no Ocidente moderno. Evidentemente, essas camadas foram as mais ambíguas com relação às posições religiosas que lhes estavam abertas.

Entre essas camadas “cívicas” os fenômenos religiosos seguintes tiveram raízes particularmente fortes: a graça institucional e sacramental da igreja romana nas cidades medievais — os pilares dos papas; a graça mistagógica e sacramental nas cidades antigas e na Índia; os *sufis* orgiásticos e contemplativos, a religião dervixe do Oriente Médio; a mágica tauísta; a contemplação budista; a apropriação ritualista da graça sob a direção de almas pelos mistagogos na Ásia; todas as formas de amor por um salvador; as crenças na redenção em todo o mundo, do culto de Krishna ao culto de Cristo; o ritualismo racional da lei e o sermão da sinagoga desnudados de toda magia entre os judeus; as seitas medievais espirituais e antigas bem como ascéticas; a graça da predestinação e a regeneração ética do puritano e do metodista; bem

como todas as espécies de busca individual da salvação. Tudo isso deitou raízes mais firmes entre as camadas "cívicas" do que entre qualquer outra ordem.

É claro que as religiões estão longe de depender, sem ambigüidades, do caráter das camadas que assinalamos como dotadas de afinidades especiais com elas. Não obstante, à primeira vista, as camadas cívicas parecem, sob esse aspecto e no todo, prestar-se a uma determinação mais variada. Mas é precisamente entre elas que se destacam as afinidades eletivas para tipos especiais de religião. A tendência para um racionalismo *prático* na conduta é comum a todas as camadas cívicas; é condicionada pela natureza de seu modo de vida, muito desapegado dos laços econômicos com a natureza. Sua existência total baseou-se em cálculos tecnológicos ou econômicos e no domínio da natureza e do homem, por mais primitivos que fôssem os meios à sua disposição. A técnica de vida que lhes foi transmitida pode, decerto, ser congelada pelo tradicionalismo, como ocorreu repetidamente em toda parte. Mas precisamente por isso, houve sempre a possibilidade — embora em medidas que variam muito — de permitir o aparecimento de uma regulamentação *ética* e racional da vida. Isso pode ocorrer pela união dessa ética com a tendência do racionalismo tecnológico e econômico. A regulamentação nem sempre foi capaz de impor-se às tradições que, no todo, eram estereotipadas magicamente. Mas onde a profecia proporcionou uma base religiosa, esta poderia pertencer a dois tipos fundamentais de profecia que discutiremos repetidamente: profecia "exemplar" e profecia "emissária".

A primeira mostra o caminho da salvação pela vida exemplar, habitualmente por uma vida contemplativa e apático-extática. A segunda dirige suas *exigências* ao mundo em nome de um deus. Naturalmente, essas exigências são éticas; e têm, com freqüência, um caráter ascético preponderante.

É bem compreensível que quanto maior peso as camadas cívicas como tal tiveram, e quanto mais se desligaram dos laços do tabu e das divisões em clãs e castas, tanto mais favorável foi o terreno para as religiões que pedem ação neste mundo. Nessas condições, a atitude religiosa preferida pôde tornar-se a atitude do ascetismo ativo, da *ação* desejada por Deus e alimentada pelo sentimento de ser o "instrumento" dele, e não a posse da divindade ou a entrega interior e contemplativa a Deus, que aparecia como o valor supremo das religiões influenciadas pelas

camadas de intelectuais requintados. No Ocidente, a atitude do ascetismo ativo conservou, repetidamente, a supremacia sobre o misticismo contemplativo e o êxtase orgiástico ou apático, embora esses últimos tipos tenham sido bem conhecidos. O ascetismo ativo, porém, não se limitou às camadas cívicas. Essa determinação social clara não existiu de forma alguma. A profecia de Zoroastro dirigia-se à nobreza e ao campesinato; a profecia do islã dirigia-se aos guerreiros. Elas, como a profecia israelita e a cristã original, bem como a sua pregação, tiveram um caráter ativo, que contrasta com a propaganda do budismo, tauísmo, neopitagorismo, agnosticismo e sufismo. Certas conclusões específicas das profecias emissárias, porém, foram baseadas precisamente em elementos "cívicos".

Na profecia missionária, os devotos não se consideravam como vasos do divino, mas antes como instrumentos de um deus. Essa profecia emissária teve uma profunda afinidade eletiva com um conceito especial de Deus: o conceito de um Senhor da Criação supramundano, pessoal, irado, misericordioso, amante, exigente, punitivo. Ele contrasta com o ser supremo da profecia exemplar. Em geral, embora de forma alguma sem exceção o ser supremo de uma profecia exemplar é um ser impessoal porque, como um estado estático, só é acessível por meio da contemplação. A concepção de um Deus ativo, apresentada pela profecia emissária, dominou as religiões iraniana e do Oriente Médio, e as religiões ocidentais derivadas delas. A concepção de um ser supremo e estático, defendida pela profecia exemplar, dominou a religiosidade indiana e chinesa.

Essas diferenças não são de natureza primitiva. Pelo contrário, só surgiram por meio de uma sublimação de longo alcance das concepções primitivas de espíritos animistas e de divindades heróicas que são, em toda parte, semelhantes. Certamente a ligação dos conceitos de Deus com vários estados religiosos, considerados e desejados como valores sagrados, também influíram muito nesse processo de sublimação. Esses estados religiosos foram simplesmente interpretados no sentido de uma concepção diferente de Deus, dependendo de serem os estados sagrados, considerados como supremos, experiências contemplativas místicas ou êxtase apático, ou de serem uma posse orgiástica do deus, ou inspirações e "mandamentos" visionários.

No momento, sustenta-se com freqüência que o conteúdo emocional deve ser considerado como primordial, vendo-se os pensamentos apenas como sua expressão secundária. Decerto,

esse ponto de vista encontra grande justificativa: com base nele, poderíamos inclinar-nos a considerar o primado das ligações “psicológicas” sobre as “racionais” como o único nexos causal decisivo, e, daí, a ver essas ligações causais como simples interpretações das psicológicas. Isso, porém, seria ir muito longe, segundo as provas concretas. Toda uma série de motivos exclusivamente históricos determinou o desenvolvimento no sentido da concepção supra-humana ou imanente de Deus. Estas, por sua vez, influenciaram decisivamente a forma pela qual as experiências de salvação foram articuladas. Isso é evidentemente válido para a concepção do Deus supramundano, como iremos ver repetidamente. Mesmo que ocasionalmente Meister Eckhart tenha colocado, ocasional e expressamente, Marta acima de Maria, ele o fez, em última análise, porque não podia compreender a experiência panteísta de Deus, que é peculiar aos místicos, sem sacrificar totalmente os elementos decisivos da crença ocidental em Deus e na criação.

Os elementos racionais de uma religião, sua “doutrina”, têm também uma autonomia: por exemplo, a doutrina indiana do Carma, a fé calvinista na predestinação, a justificação luterana através da fé, e a doutrina católica do sacramento. O pragmatismo religioso racional da salvação, fluindo da natureza das imagens de Deus e do mundo, teve, sob certas condições, resultados de longo alcance para o modo de vida prático.

Estes comentários pressupõem que a natureza dos desejados valores sagrados foi fortemente influenciada pela natureza da situação de interesse externa e o correspondente modo de vida das camadas dominantes e, assim, pela própria estratificação social. Mas o inverso também ocorre: sempre que a direção da totalidade do modo de vida foi racionalizada metodicamente, foi profundamente determinada pelos valores últimos na direção dos quais marchou a racionalização. Esses valores e posições foram, assim, determinados *religiosamente*. Sem dúvida não foram sempre, nem exclusivamente, decisivos; mas foram decisivos na medida em que uma racionalização *ética* predominou, pelo menos no que se relaciona com a influência exercida. Em geral, êsses valores religiosos também foram, e com freqüência de forma absoluta, decisivos.

Um fator foi muito importante na determinação da natureza das inter-relações mútuas das situações de interesse externa e interna. Os valores sagrados “supremos”, prometidos pela religião e que foram discutidos acima, não foram necessariamente

mente os mais universais. Nem todos tinham ingresso no Nirvana, na união contemplativa com o divino, na posse orgiástica ou ascética de Deus. De forma menos vigorosa, a transposição de pessoas para os estados de frenesi religioso ou para o transe pode ser objeto de um culto universal do povo. Até mesmo nessa forma, porém, esses estados psíquicos não foram elementos da vida cotidiana.

O fato empírico, importante para nós, de que os homens têm *qualificações diferentes*, de uma forma religiosa, evidencia-se desde o início da história da religião. Esse fato foi dogmatizado na mais aguda forma racionalista, no “particularismo da graça”, materializado na doutrina da predestinação pelos calvinistas. Os valores sagrados mais estimados, a capacidade extática e visionária dos xamãs, feiticeiros, ascetas e espiritualistas de todos os tipos, não podiam ser alcançados por todos. A posse dessas faculdades é um “carisma”, que, na verdade, poderia ser despertado em algumas pessoas, mas não em todas. Segue-se disso que toda a religiosidade intensiva tem uma tendência para uma espécie de *estratificação de estamentos*, de acordo com diferenças nas qualificações carismáticas. A religiosidade “heróica” ou “virtuosa” se opõe à religiosidade em massa. Por “massa” entendemos os que são religiosamente “antimusicais”; não queremos dizer, é claro, os que ocupam uma posição inferior na ordem secular. Nesse sentido, os portadores de privilégios de uma religião virtuosa foram as ligas de feiticeiros e os dançarinos sagrados; os grupos religiosos privilegiados da Sramana indiana e dos primeiros “ascetas” cristãos”, que eram expressamente reconhecidos na congregação como um estamento especial; os “espiritualistas” paulinos, e ainda mais os agnósticos, a *ecclesiola* pietista; todas as “seitas” genuínas — isto é, sociologicamente falando, associações que aceitam apenas pessoas qualificadas religiosamente em seu meio; e, finalmente, as comunidades de monges em todo o mundo.

Ora, toda autoridade hierocrática e oficial de uma “Igreja” — isto é, uma comunidade organizada por funcionários numa instituição que atribui dons da graça — luta principalmente contra toda religião virtuosa e contra seu desenvolvimento autônomo. A Igreja, sendo portadora da graça institucionalizada, busca organizar a religiosidade das massas e colocar os seus próprios valores oficialmente monopolizados e mediados no lugar das qualificações estamentais autônomas e religiosas, dos virtuosos religiosos. Pela sua natureza, isto é, segundo a situação

de interesse de seus representantes, a Igreja deve ser “democrática” no sentido de tornar os valores sagrados acessíveis em geral. Isto significa ser ela a favor de um universalismo da graça e da suficiência ética para todos os que estão colocados sob sua autoridade institucional. Sociologicamente, o processo de nivelamento constitui um paralelo completo com as lutas políticas da burocracia contra os privilégios políticos dos estamentos aristocráticos. Como ocorre na hierocracia, toda burocracia política plenamente desenvolvida é necessariamente, e em sentido bastante parecido, “democrática” — ou seja, no senso do nivelamento e da luta contra os privilégios estamentais que competem com o seu poder.

Os compromissos mais variados resultaram dessa luta entre funcionalismos e virtuosos. Tais lutas nem sempre foram oficiais, embora tenham existido sempre, pelo menos disfarçadamente. Assim, a religiosidade do Ulemá⁶ se contrapôs à religiosidade dos Dervixes; os primeiros bispos cristãos se opuseram aos sectários espiritualistas e heróicos, bem como ao poder de A Chave do carisma ascético; os pregadores luteranos e a Igreja anglicana e sacerdotal se opuseram ao agnosticismo em geral; a Igreja estatal russa se opôs às seitas; e a direção oficial do culto confuciano se colocou contra a busca budista, tauísta e sectária da salvação, de todos os tipos. Os virtuosos religiosos viram-se obrigados a ajustar suas exigências às possibilidades da religiosidade da vida cotidiana a fim de conseguir e manter a preferência ideal e material das massas. A natureza de suas concessões foi, naturalmente, de significação primordial para a forma pela qual influíram religiosamente na vida diária. Em quase todas as religiões orientais, os virtuosos permitiram que as massas permanecessem mergulhadas na tradição. Assim, a influência dos virtuosos religiosos foi infinitamente menor do que a observada quando a religião empreendeu, ética e geralmente, a racionalização da vida cotidiana. Isso aconteceu quando a religião visou precisamente às massas e cancelou, porém, muitas de suas exigências ideais. Além das relações entre a religiosidade dos virtuosos e a religião das massas, que finalmente resultou dessa luta, a natureza peculiar da religiosidade concreta dos virtuosos foi de importância decisiva para o desenvolvimento do modo de vida das massas. Essa religiosidade virtuosa também foi, assim, importante para a ética econômica da respectiva religião. A religião do virtuoso foi a religião autenticamente “exemplar” e prática. Segundo o modo de vida

que a religião prescrevia ao virtuoso, houve várias possibilidades de se estabelecer uma ética racional da vida cotidiana. A relação da religião virtuosa com a *vida diária de trabalho* no centro da economia variou, especialmente segundo a peculiaridade dos valores sagrados desejados por essas religiões.

Sempre que os valores sagrados e os meios de redenção de uma religião virtuosa tiveram um caráter contemplativo ou extático-orgiástico, não houve relação entre a religião e os atos práticos do mundo cotidiano de trabalho. Nesses casos, a economia e todas as outras ações no mundo foram consideradas religiosamente inferiores, e não foi possível deduzir motivos psicológicos para ação mundana com base na atitude considerada como o valor supremo. Em sua essência mais íntima, as religiões extáticas foram antes especificamente hostis à vida econômica. As experiências místicas, orgiásticas e extáticas são estados extraordinariamente psíquicos; afastam-se da vida cotidiana e de toda conduta prática. Essas experiências são, portanto, consideradas como “sagradas”. Nessas religiões, um abismo profundo separa o modo de vida do leigo e o modo de vida da comunidade de virtuosos. O domínio dos grupos estamentais dos virtuosos religiosos sobre a comunidade religiosa se transforma facilmente numa antropolatria mágica; o virtuoso é cultuado diretamente como um Santo, ou pelo menos os leigos aceitam sua bênção e seus poderes mágicos como meio de promover o êxito mundano ou a salvação religiosa. O que o camponês era para o dono da terra, o leigo era para o *bhikshu*⁷ budista e jainista: em última análise, meras fontes de tributos, que lhe permitiam viver exclusivamente para a salvação religiosa, sem se ocupar de trabalho profano, que sempre põe em risco sua salvação. Não obstante, a conduta do leigo ainda podia sofrer uma certa regulamentação ética, pois o virtuoso era o seu conselheiro espiritual, seu padre confessor e *directeur de l'âme*. Daí exercer ele, freqüentemente, uma poderosa influência sobre o leigo, que poderia não ser no sentido do modo de vida religioso do virtuoso, mas relacionada meramente com detalhes de cerimônias, rituais e convenções. A ação neste mundo continuava, em princípio, religiosamente insignificante; e comparada com o desejo de fins religiosos, a ação estava na direção oposta.

Por fim, o carisma do “místico” puro só serve a ele. O carisma do verdadeiro mágico serve aos outros.

A situação foi muito diferente quando os virtuosos, religiosamente qualificados, combinaram-se numa seita ascética, lutando para modelar a vida neste mundo segundo a vontade de um deus. Na verdade, duas coisas eram necessárias antes que isso pudesse acontecer de forma genuína. Primeiro, o valor supremo e sagrado não deve ser de natureza contemplativa; não deve consistir numa união com um ser supramundano que, em contraste com o mundo, dura para sempre; nem numa *unia mystica* a ser experimentada orgiasticamente ou extático-apativamente, pois esses modos de vida estão distantes da vida cotidiana e além do mundo real, e nos afastam dele. Segundo, essa religião deve, na medida do possível, ter desistido do caráter puramente mágico ou sacramental dos *meios* da graça, que sempre desvalorizam a ação neste mundo como sendo, na melhor das hipóteses, apenas relativa, em sua significação religiosa, e condicionar a decisão sobre a salvação ao êxito de processos que *não* são de uma natureza cotidiana racional.

Quando os virtuosos religiosos combinaram-se numa seita ascética ativa, dois objetivos foram totalmente alcançados: o desencantamento do mundo e o bloqueio do caminho da salvação através da fuga ao mundo. O caminho da salvação é desviado da "fuga contemplativa do mundo", dirigindo-se ao invés disso para um "trabalho neste mundo", ativo e ascético. Se ignorarmos as pequenas seitas racionalistas que se encontram em todo o mundo, veremos que isso só foi alcançado pela grande Igreja e organizações sectárias do protestantismo ocidental e ascético. Os destinos perfeitamente distintos e os destinos historicamente determinados das religiões ocidentais cooperaram nessa questão. Em parte, o ambiente social exerceu uma influência, acima de tudo o ambiente da camada decisiva para o desenvolvimento dessa religião. Em parte, porém — e com a mesma intensidade — o caráter intrínseco do cristianismo exerceu uma influência: o Deus supramundano e a limitação dos meios e caminhos de salvação, determinados historicamente, primeiro pela profecia israelita e pela doutrina da Tora.⁸

O virtuoso religioso pode ser colocado neste mundo como o instrumento de um Deus e isolado de todos os meios mágicos de salvação. Ao mesmo tempo, é imperativo ao virtuoso que ele se "prove" acima de Deus, como tendo sido chamado *exclusivamente* pela qualidade ética de sua conduta neste mundo. Isso realmente significa que ele tem de "provar-se" a si mesmo também. Não importa até que ponto o "mundo", como tal, é

religiosamente desvalorizado e rejeitado como sendo uma criatura e um vaso do pecado, pois psicologicamente ele estará ainda mais afirmado como o teatro da atividade desejada por Deus na "vocação" que se tem no mundo. Esse ascetismo do mundo rejeita o mundo no sentido de que despreza e considera como tabus os valores da dignidade e beleza, da bela loucura e do belo senhor, do poder exclusivamente secular e do orgulho exclusivamente mundano do herói. O ascetismo superou êsses valores como os concorrentes do reino de Deus. Mas, precisamente devido à sua rejeição, o ascetismo não fugiu do mundo, como ocorreu com a contemplação. Ao invés disso, êle desejou racionalizar o mundo eticamente de acordo com os mandamentos de Deus. Portanto, continuou a voltar-se para o mundo num sentido mais específico e completo do que na ingênua "afirmação do mundo" da humanidade antiga e do catolicismo leigo, por exemplo. No ascetismo do mundo, a graça e o estado escolhido do homem religiosamente qualificado submetem-se à prova na vida diária. Na verdade, não o fazem na vida cotidiana como existe, mas nas atividades metódicas e racionalizadas de vida de trabalho diário a serviço do Senhor. Transformada racionalmente numa vocação, a conduta cotidiana torna-se central para a comprovação do estado de graça. As seitas ocidentais dos virtuosos religiosos fermentaram a racionalização metódica da conduta, inclusive a econômica. Essas seitas não constituíram válvulas para o desejo de fugir à falta de sentido do trabalho nesse mundo, como o fizeram as comunidades asiáticas dos extáticos: contemplativas, orgiásticas ou apáticas.

As transições e combinações mais variadas se encontram entre os pólos opostos da profecia "exemplar" e "emissária". Nem as religiões, nem os homens, são livros abertos. Foram antes construções históricas do que construções lógicas ou mesmo psicológicas sem contradição. Com freqüência, encerraram uma série de motivos, cada qual, se seguido isolada e coerentemente, teria obstruído o caminho dos outros ou se chocado contra eles frontalmente. Nas questões religiosas, a "coerência" foi a exceção, e não a regra. As formas e meios de salvação também são psicologicamente ambíguos. A busca de Deus do monge cristão antigo, e a do quacre, encerravam elementos contemplativos muito fortes. Não obstante, o conteúdo total de suas religiões e, acima de tudo, seu Deus supramundano da criação e seu modo de se assegurarem de seus estados de graça repetidamente os levaram ao curso da ação. Por outro lado, o

monge budista também era atuante, mas suas atividades se afastavam de qualquer racionalização coerente *neste mundo*; sua busca de salvação foi, em última análise, orientada para a fuga à "roda" das reencarnações. As irmandades sectárias, e outras, da Idade Média ocidental foram precursoras da penetração religiosa da vida cotidiana. Tiveram sua contra-imagem nas fraternidades do islã, que se desenvolveram ainda mais amplamente. A camada típica dessas irmandades no Ocidente e islã eram idênticas: pequenos burgueses e especialmente artesãos. Não obstante, o espírito de suas respectivas religiões era muito diferente. Vistas externamente, numerosas comunidades religiosas hindus parecem-se a "seitas", tal como as do Ocidente. O valor sagrado, porém, e a forma pela qual os valores são mediados indicam direções radicalmente diferentes.

Não acumularemos mais exemplos aqui, pois desejamos considerar as grandes religiões separadamente. Sob nenhum aspecto podemos simplesmente integrar as várias religiões mundiais numa cadeia de tipos, cada qual significando uma nova "fase". Todas as grandes religiões são individualidades históricas de natureza altamente complexa; tomadas em conjunto, esgotam apenas umas poucas das possíveis combinações que poderiam ser formadas a partir dos numerosos fatores individuais a serem considerados nessas combinações históricas.

Assim, a descrição seguinte não constitui, de forma alguma, uma "tipologia" sistemática da religião. Por outro lado, não constitui também um trabalho exclusivamente histórico. É "tipológica" no sentido de que examina o que é tipicamente importante nas realizações históricas da ética religiosa. Isso é importante para a conexão das religiões com os grandes contrastes das mentalidades *econômicas*. Outros aspectos serão desprezados; a descrição não pretende oferecer um quadro completo das religiões mundiais. As características peculiares às religiões individuais, em contraste com outras religiões, mas que ao mesmo tempo são importantes para nosso interesse, devem ser destacadas com rigor. Uma apresentação que ignore essas importâncias especiais teria, com freqüência, de reduzir a intensidade das características em que estamos interessados. Essa apresentação equilibrada teria, quase sempre, que acrescentar outras características e, ocasionalmente, de dar maior ênfase ao fato de que, decerto, todos os contrastes qualitativos na realidade, em última análise, podem ser compreendidos, de alguma forma, como diferenças exclusivamente quantitativas nas combinações

de fatores isolados. Seria, porém, muito pouco proveitoso ressaltar e repetir aqui o que não precisa ser dito.

As características das religiões que têm importância para a ética econômica nos interessam principalmente de um ponto de vista preciso: a forma pela qual se relacionam com o racionalismo econômico. Queremos dizer, mais precisamente, o racionalismo econômico do tipo que, desde os séculos XVI e XVII, dominou o Ocidente como parte da racionalização particular da vida civil, e que se tornou familiar nesta parte do mundo.

Temos de lembrar-nos, antes de mais nada, que "racionalismo" pode significar coisas bem diferentes. Significa uma coisa se pensarmos no tipo de racionalização que o pensador sistemático realiza sobre a imagem do mundo: um domínio cada vez mais teórico da realidade por meio de conceitos cada vez mais precisos e abstratos. O racionalismo significa outra coisa se pensarmos na realização metódica de um fim, precisamente dado e prático, por meio de um cálculo cada vez mais preciso dos meios adequados. Esses tipos de racionalismo são muito diferentes, apesar do fato de que em última análise estão inseparavelmente juntos. Tipos semelhantes podem ser distinguidos, mesmo dentro da compreensão intelectual da realidade; por exemplo, as diferenças entre a Física inglesa e a continental tem sido atribuída a essa diferença de tipos dentro da compreensão da realidade. A racionalização da conduta de vida que vamos examinar aqui assume formas excepcionalmente variadas.

No sentido da ausência de toda metafísica e de quase todos os resíduos de ligação religiosa, o confucionismo é racionalista em tais proporções que se coloca na fronteira extrema do que poderíamos chamar de ética "religiosa". Ao mesmo tempo, é mais racionalista e sóbrio, no sentido da ausência e rejeição de todas as medidas não-utilitárias, do que qualquer outro sistema ético, com a possível exceção do de J. Bentham. Não obstante, o confucionismo, apesar de analogias constantes, reais e evidentes, difere extraordinariamente do racionalismo prático de Bentham, ou qualquer outro tipo de racionalismo ocidental. O supremo ideal artístico da Renascença era "racional" no sentido de uma crença num "cânone" válido, e a visão da vida da Renascença foi racional no sentido de rejeitar laços tradicionalistas e de ter fé no poder da *naturalis ratio*. Esse tipo de racionalismo predominou apesar de certos elementos de misticismo platonizante.

“Racional” também pode significar uma “disposição sistemática”.⁹ Nesse sentido, os métodos seguintes são racionais: métodos de ascetismo mortificatório ou mágico, de contemplação em suas formas mais coerentes — por exemplo, na *ioga* — ou nas manipulações das máquinas de oração do budismo recente.

Em geral, todos os tipos de ética prática que são sistemática e claramente orientados para metas fixas de salvação são “racionais”, em parte no mesmo sentido em que o método formal é racional e em parte no sentido que distinguem entre normas “válidas” e o que é empiricamente dado. Esses tipos de processos de racionalização são de interesse para o que diremos em seguida. Seria insensato tentar antecipar a tipologia dessas apresentações aqui, pois elas visam a uma contribuição para essa tipologia mesma.

Para fazermos essa tentativa, devemos tomar a liberdade de ser “não-históricos”, no sentido de que a ética das religiões individuais é apresentada sistemática e essencialmente com unidade maior do que jamais ocorreu no fluxo de seu desenvolvimento real. Ricos contrastes que estiveram vivos nas religiões individuais, bem como fatos incipientes e ramificações, devem ser deixados de lado. As características que nos parecem importantes devem, com frequência, ser apresentadas com maior coerência lógica e menor desenvolvimento histórico do que realmente ocorreu. Se fosse feita arbitrariamente, essa simplificação seria uma “falsificação” histórica. Isso, porém, não ocorre, pelo menos intencionalmente. Procuramos sublinhar sempre as características do quadro total de uma religião que foram decisivas para o condicionamento do modo de vida *prático*, bem como as que distinguem uma religião de outra.¹⁰

Finalmente, antes de entrarmos no assunto, algumas observações a título de explicação das peculiaridades terminológicas que ocorrem frequentemente na apresentação.¹¹

Quando bem desenvolvidas, as associações e comunidades religiosas pertencem a um tipo de autoridade corporativa. Representam associações “hierocráticas”, ou seja, seu poder de governar é apoiado pelo monopólio na concessão ou recusa de valores sagrados.

Todos os poderes dominantes, profanos e religiosos, políticos e apolíticos, podem ser considerados como variações de certos tipos puros, ou aproximações deles. Esses tipos são construídos buscando-se a base da *legitimidade* pretendida pelo poder do-

minante. Nossas “associações” modernas, acima de tudo as políticas, são do tipo de autoridade “legal”. Ou seja, a legitimidade do detentor do poder de dar ordens baseia-se em regras estabelecidas racionalmente por decretação, acordo ou imposição. A legitimação desses resultados baseia-se, por sua vez, numa “constituição” racionalmente decretada ou interpretada. As ordens são dadas em nome da norma impessoal, e não em nome da autoridade pessoal; e mesmo a emissão de uma ordem constitui a obediência para com uma norma, e não uma liberdade, em favor ou privilégio arbitrários.

A “autoridade” é o detentor do poder de mandar; jamais o exerce por direito próprio; conserva-o como um depositário da “instituição compulsória” e impessoal.¹² Essa instituição é constituída de padrões específicos de vida de uma pluralidade de homens, definidos ou indefinidos, e, não obstante, especificados segundo regras. Seu padrão de vida conjunto é governado normativamente pelos regulamentos estatutários.

A “área de jurisdição” é um setor, funcionalmente delimitado, de possíveis objetos de comando e assim delimita a esfera do poder legítimo da autoridade. A hierarquia dos superiores, a que os funcionários podem recorrer e se queixar, numa ordem de classificações, está em oposição ao cidadão ou membro da associação. Hoje, esta situação também se aplica à associação hierocrática que é a Igreja. O pastor ou padre tem sua “jurisdição” limitada com clareza por normas fixas. Isso também ocorre com o chefe supremo da Igreja. O presente conceito da “infalibilidade” [papal] é um conceito jurisdicional. Seu significado profundo difere do significado que o precedeu, mesmo até a época de Inocêncio III.

A separação entre a “esfera privada” e a “esfera oficial” (no caso da infalibilidade: a definição *ex cathedra*) é realizada na Igreja da mesma forma pela qual se faz no funcionalismo político ou em outros setores. A separação legal entre a autoridade e os meios de administração (seja de forma natural ou pecuniária) é realizada na esfera das associações políticas e hierocráticas da mesma forma que a separação entre o trabalhador e os meios de produção na economia capitalista: corre paralela a elas.

Não importa quantos inícios se encontrem no passado remoto, em seu pleno desenvolvimento tudo isso é especificamente

moderno. O passado conheceu outras bases de autoridade, bases que, incidentalmente, se estenderam como sobrevivências até o presente. Desejamos simplesmente delinear essas bases de autoridade, aqui, de uma forma terminológica.

1. Nas discussões seguintes, a expressão "carisma" deve ser compreendida como referindo-se a uma qualidade *extraordinária* de uma pessoa, quer seja tal qualidade real, pretensa ou presumida. "Autoridade carismática", portanto, refere-se a um domínio sobre os homens, seja predominantemente externo ou interno, a que os governados se submetem devido à sua crença na qualidade extraordinária da *pessoa* específica. O feiticeiro mágico, o profeta, o chefe de expedições de caça e saque, o chefe guerreiro, o governante dito "cesarista" e, em certas condições, o chefe pessoal de um partido são desses tipos de governantes para os seus discípulos, seguidores, soldados, partidários etc. A legitimidade de seu domínio se baseia na crença e na devoção ao extraordinário, desejado porque ultrapassa as qualidades humanas normais e originalmente considerado como supernatural. A legitimidade do domínio carismático baseia-se, assim, na crença nos poderes mágicos, revelações e culto do herói. A fonte dessas crenças é a "prova" das qualidades carismáticas através de milagres, de vitórias e outros êxitos, ou seja, através do bem-estar dos governados. Tais crenças, e a autoridade pretendida que nelas se apóia, desaparecem, portanto, ou ameaçam desaparecer, tão logo falta a prova e tão logo a pessoa carismática qualificada parece estar destituída de seu poder mágico ou esquecida pelo seu deus. O domínio carismático não é controlado segundo as normas gerais, tradicionais ou racionais, mas, em princípio, de acordo com revelações e inspirações concretas, e, nesse sentido, a autoridade carismática é "irracional". É "revolucionária" no sentido de não estar presa à ordem existente: "Está escrito... mas eu vos digo...!"

2. O "tradicionalismo", na análise seguinte, refere-se às atitudes tomadas em relação ao dia habitual de trabalho e à crença na rotina diária como normas invioláveis de conduta. O domínio que tem essa base, ou seja, a devoção ao que sempre existiu, realmente, supostamente ou presumidamente, será chamado de "autoridade tradicionalista".

O patriarcalismo é, de longe, o tipo mais importante de domínio da legitimidade, baseado na tradição. Significa a autoridade do pai, do marido, do mais velho na casa, do parente mais

idoso sobre os membros da casa e do clã; o domínio do senhor e patrono sobre os servos e os libertos; do senhor sobre os servos domésticos e funcionários da casa; do príncipe sobre os funcionários da casa e da corte, os nobres que ocupam cargos, os clientes, vassalos; do senhor patrimonial e príncipe soberano (*Landesvater*) sobre os "súditos".

É característico da autoridade patriarcal e da patrimonial, que representa uma variedade da primeira, que o sistema de normas invioláveis seja considerado sagrado. Uma infração delas resultaria em males mágicos ou religiosos. Lado a lado com esse sistema há um setor de livre arbitrariedade e preferência do senhor, que em princípio julga apenas em termos de relações "pessoais", e não "funcionais". Nesse sentido, a autoridade tradicionalista é irracional.

3. Em toda a História antiga, a autoridade carismática, que se baseia numa crença na santidade ou no valor do extraordinário, e o domínio tradicionalista (patriarcal), que se baseia na crença na santidade das rotinas cotidianas, dividem as mais importantes relações de autoridade entre si. Os portadores do carisma, os oráculos dos profetas, ou os editos dos senhores da guerra carismáticos eram os únicos que podiam integrar leis "novas" do círculo do que era mantido pela tradição. Assim como a revelação e a espada eram dois poderes extraordinários, eram também dois inovadores típicos. De modo característico, porém, ambos sucumbiram à rotinização tão logo seu trabalho foi realizado.

Com a morte do profeta ou do senhor da guerra, surge a questão da sucessão, que pode ser resolvida pelo *Kürung*, que originalmente não era uma "eleição", mas uma seleção em termos de qualificação carismática; ou pode ser resolvida pela substanciação sacramental do carisma, sendo o sucessor designado pela consagração, como ocorre na sucessão hierocrática ou apostólica; ou a crença na qualificação carismática do clã do líder carismático pode levar à crença no carisma hereditário, tal como representado pelo reinado hereditário e pela hierocracia hereditária. Com essa rotinização, as *regras* passam a dominar, de alguma forma. O príncipe ou o hierocrata já não governa em virtude de qualidades exclusivamente pessoais, mas em virtude de qualidades adquiridas ou herdadas, ou porque foi legitimado por um ato de eleição carismática. O processo de rotinização, e assim de tradicionalização, tem início.

Talvez seja ainda mais importante que, quando a organização da autoridade se torna permanente, o quadro que apóia o governante carismático se torne rotinizado. Os seus discípulos, apóstolos e seguidores tornam-se padres, vassalões feudais e, acima de tudo, funcionários. A comunidade carismática original vivia comunitariamente de donativos, esmolas e do saque de guerra: estava, assim, especificamente alienada da ordem econômica. A comunidade foi transformada numa camada de ajudas ao governante e dependia dele para a manutenção pelo usufruto da terra, do cargo, das rendas *in natura*, dos salários e, daí, das prebendas. O quadro obtinha seu poder legítimo em estágios de apropriação muito variados, como enfeudamento, concessão e nomeação. Em geral, isso significava que as prerrogativas principescas se tornavam *patrimoniais* na sua natureza. O patrimonialismo pode desenvolver-se também partindo do patriarcalismo puro, através da desintegração da autoridade rigorosa do senhor patriarcal. Em virtude da concessão, o prebendário ou vassalão teve, como regra, o *direito* pessoal ao cargo que lhe era confiado. Como o artesão que possuía os meios econômicos de produção, o prebendário possuía os meios de administração. Tinha de arcar com os custos da administração com os proventos de seu cargo ou outra renda, ou só transferia ao senhor parte dos tributos coletados dos súditos, conservando o restante. No caso extremo, poderia legar e alienar seu cargo, como outras posses. Desejamos falar do patrimonialismo estamental quando o desenvolvimento pela apropriação do poder prerrogativo alcançou esse estágio, independente de ter ele partido de um início carismático ou patriarcal.

A evolução, porém, raramente se deteve nessa fase. Constatamos sempre uma *luta* entre o senhor político ou hierocrático e os donos ou usurpadores das prerrogativas, de que se apropriaram como privilégios. O governante tenta expropriar os estamentos, e os estamentos tentaram expropriar o governante. Quanto mais o governante consegue ligar à sua pessoa um quadro de funcionários que dependem exclusivamente dele e cujos interesses estão ligados ao seu, tanto mais essa luta é decidida em favor do governante e tanto mais os estamentos dotados de privilégios são gradualmente expropriados. Sob tal aspecto, o príncipe adquire meios administrativos próprios e os mantém firmemente sob o seu domínio. Encontramos, assim, governantes políticos no Ocidente, e progressivamente, a partir de Inocêncio III até João XXII, também governantes hierocráticos com

finanças próprias, bem como governantes seculares que têm armazéns e arsenais próprios para o abastecimento do exército e dos funcionários.

O *caráter* das camadas de funcionários de cujo apoio se valia o governante na luta pela expropriação das prerrogativas estamentais variou muito na História. Na Ásia e no Ocidente, durante o começo da Idade Média, eram tipicamente clérigos; na Idade Média oriental, eram tipicamente escravos e clientes; para o Principado Romano, os escravos libertos foram, em proporções limitadas, típicos; os letrados humanistas foram típicos na China; e, finalmente, os juristas foram típicos para o Ocidente moderno, nas associações políticas e eclesiásticas.

A vitória do poder do príncipe e a expropriação das prerrogativas particulares significaram, em toda parte, pelo menos a possibilidade, e com freqüência a introdução real, de uma administração racional. Como iremos ver, porém, essa racionalização variou muito, em proporções e significado. Devemos, acima de tudo, distinguir entre a racionalização *substantiva* da administração e do judiciário por um príncipe patrimonial e a racionalização *formal* realizada pelos juristas. A primeira lança bênçãos éticas utilitárias e sociais sobre seus súditos, tal como o senhor de uma grande casa faz para com os membros dela. Os juristas procuraram promover o domínio das leis gerais aplicáveis a todos os “cidadãos do Estado”. Por mais fluida que essa distinção tenha sido — por exemplo, na Babilônia ou Bizâncio, na Sicília dos Hohenstaufen, ou na Inglaterra dos Stuarts, ou na França dos Bourbons — em última análise, a diferença entre a racionalidade substantiva e formal persistiu. E, no conjunto, foi o trabalho dos *juristas* que deu origem ao moderno “Estado” ocidental, bem como às “Igrejas” ocidentais. Não discutiremos aqui a fonte de seu vigor, as idéias substantivas e os meios técnicos desse trabalho.

Com a vitória do racionalismo jurídico *formalista*, surgiu no Ocidente o tipo legal de domínio, lado a lado com os tipos transmitidos. O Governo burocrático não era, e não é, a única variedade da autoridade legal, mas constitui a sua forma mais pura. O Estado moderno e a autoridade municipal, o moderno padre e capelão católicos, os funcionários e empregados dos bancos modernos e das grandes empresas capitalistas representam, como já mencionamos, os tipos mais importantes dessa estrutura de domínio.

A característica seguinte deve ser considerada como decisiva para a nossa terminologia: na autoridade legal, a submissão não se baseia na crença e dedicação às pessoas carismaticamente dotadas, como profetas e heróis, ou na tradição sagrada, ou na devoção a um senhor e amo pessoal definido por uma tradição ordenada, ou na devoção aos possíveis ocupantes de cargos e prebendas legitimados por si mesmos, através do privilégio e da concessão. A submissão à autoridade legal baseia-se antes num laço pessoal a um “dever de ofício” funcional e definido de modo geral. O dever de ofício — como o direito correspondente de exercer a autoridade: a “competência de jurisdição” — é fixado por normas *estabelecidas racionalmente*, através de decretos, leis e regulamentos, de tal modo que a legitimidade da autoridade se torna a legalidade da regra geral, que é conscientemente desenvolvida, promulgada e anunciada com uma correção formal.

As diferenças entre os tipos de autoridade que descrevemos relacionam-se com todos os detalhes de sua estrutura social e sua significação econômica. Somente uma apresentação sistemática poderia demonstrar até que ponto as distinções e terminologias escolhidas aqui são convenientes. Só podemos ressaltar que, adotando esse critério, não pretendemos ter usado o único possível, nem que todas as estruturas empíricas de domínio devam corresponder a um desses tipos “puros”. Pelo contrário, a grande maioria dos casos empíricos representa uma combinação ou estado de transição entre vários desses tipos puros. Seremos forçados, repetidamente, a criar expressões como “burocracia patrimonial” para deixar claro que os traços característicos do respectivo fenômeno pertencem em parte à forma racional de domínio, ao passo que outros traços pertencem à forma tradicionalista de domínio, neste caso à dos estamentos. Também reconhecemos formas, muito importantes, que se difundiram universalmente através da História, como a estrutura feudal do domínio. Aspectos importantes dessas estruturas, porém, não podem ser classificados tranquilamente sob qualquer das três formas que distinguimos. Só podem ser compreendidos como combinações que envolvem vários conceitos, no caso os conceitos de estamento e “honra estamental”. Há também formas que devem ser compreendidas, em parte, em termos de princípios outros que os de “domínio”, e em parte em termos das variações peculiares do conceito de carisma. Exemplos: os funcionários da democracia *pura*, com rotações de cargos hono-

ríficos e formas semelhantes, de um lado, e o domínio plebiscitário, do outro, ou certas formas de Governo dos notáveis que são formas especiais de domínio tradicional. Tais formas, porém, pertenceram certamente aos fermentos mais importantes para a manifestação do racionalismo político. Pela terminologia sugerida aqui, não desejamos forçar esquematicamente a vida histórica infinita e multifária, mas simplesmente criar conceitos úteis para finalidades especiais e para orientação.

As mesmas restrições são válidas para uma distinção terminológica final. Compreendemos por situação estamental a probabilidade de que certos grupos sociais recebam *honras* sociais positivas ou negativas. As possibilidades de alcançar honras sociais são determinadas primordialmente pelas diferenças nos *estilos de vida* desses grupos e, portanto, principalmente pelas diferenças na *educação*. Referindo-nos à terminologia precedente de formas de autoridade, podemos dizer que, secundariamente, as honras sociais muito freqüente e tipicamente estão associadas à pretensão da respectiva camada, legalmente assegurada e monopolizada, aos direitos soberanos ou às oportunidades de renda e lucro de um determinado tipo. Assim, se forem constatadas todas essas características — o que, decerto, nem sempre ocorre — um estamento é um grupo socializado através de seus estilos de vida especiais e noções específicas de honras, e as oportunidades econômicas que monopoliza legalmente. Um estamento é sempre um tanto socializado, mas nem sempre organizado em associação. *Commercium*, no sentido de “intercâmbio social”, e *connubium* entre grupos, são as características típicas da *estima mútua* entre os pares nos estamentos; sua ausência significa diferenças estamentais.

Em contraste, por “situação de classe”, entendemos as oportunidades de obter manutenção e renda, primordialmente determinadas pelas situações típicas, *economicamente* relevantes; a propriedade de um certo tipo, ou a habilitação adquirida na execução de serviços procurados, é decisiva para as oportunidades de renda. A “situação de classe” também compreende as condições de vida gerais e conseqüentes típicas, como por exemplo a necessidade de respeitar a disciplina da oficina de um proprietário capitalista.

Uma “situação estamental” pode ser a causa, bem como o resultado, de uma “situação de classe”, mas não necessariamente. As situações de classe, por sua vez, podem ser *determinadas* principalmente *pelos mercados*, pelo mercado de trabalho e o

mercado de produtos. Os casos específicos e típicos da situação de classe hoje são os determinados pelos mercados. Mas não é esse necessariamente o caso: as situações de classe dos donos de terra e pequenos camponeses dependem muito pouco das relações de mercado. Em suas situações diferentes, as várias categorias de “arrendadores” dependem do mercado em sentidos e proporções que variam muito, quer obtenham suas rendas como donos de terra, donos de escravos ou donos de títulos e bens.

Devemos, portanto, distinguir entre “classes proprietárias” e “classes de renda”, determinadas principalmente pelo mercado. A sociedade de hoje está estratificada em classes e em grau especialmente acentuado em classes de renda. Mas no prestígio estamental especial das camadas “educadas”, nossa sociedade encerra elementos muito concretos de estratificação estamental. Externamente, esse fator é, muito claramente, representado pelos monopólios econômicos e as oportunidades sociais preferenciais dos detentores de diplomas.

No passado, a significância da estratificação estamental foi muito mais decisiva, principalmente para a estrutura econômica das sociedades. Pois de um lado a estratificação estamental influi na estrutura econômica através de barreiras ou regulamentação do consumo, e pelos monopólios de privilégios que, do ponto de vista da racionalidade econômica, são errados, e, por outro lado, a estratificação estamental influi muito acentuadamente na economia, através das *conservações* honoríficas da respectiva camada dominante que dá o exemplo. Essas convenções podem ser da natureza das formas *ritualistas* este-reotipadas, o que ocorreu com muita frequência na estratificação estamental na Ásia.

XII. As Seitas Protestantes e o Espírito do Capitalismo¹

EXISTE NOS ESTADOS UNIDOS, há algum tempo, uma “separação entre o Estado e a Igreja”, realizada de forma tão rigorosa que não há nem mesmo um censo oficial das várias seitas, pois seria considerado ilegal perguntar o Estado até mesmo a crença do cidadão. Não discutiremos aqui a importância prática do princípio das relações entre as organizações e o Estado.* Estamos interessados, antes, no fato de que há pouco menos de duas décadas e meia o número de “pessoas sem religião” nos Estados Unidos era calculado em apenas 6%;² e isso apesar da ausência de todos os prêmios, altamente efetivos, que a maioria dos Estados europeus atribui à filiação a determinadas Igrejas privilegiadas e apesar da enorme emigração que se faz para os E.U.A.

Devemos compreender, além disso, que a filiação às Igrejas, nos Estados Unidos, encerra ônus financeiro incomparavelmente maior, especialmente para os pobres, do que na Alemanha. Os orçamentos familiares conhecidos mostram isso, e travei contato pessoal com muitos casos desses, numa congregação de uma cidade do lago Erie, quase que inteiramente composta de imigrantes alemães. Suas contribuições regulares para finalidades religiosas equivaliam a 80 dólares por ano, retirados de uma renda anual de aproximadamente 1.000 dólares. Todos sabem que mesmo uma pequena fração desse ônus financeiro levaria, na Alemanha, a um êxodo em massa da Igreja. Mas, à parte isso, ninguém que visitasse os Estados Unidos 15 ou 20 anos antes, isto é, antes de iniciada a recente europeização do país,

“Die Protestantischen Sekten und der Geist des Kapitalismus”, *Gesammelte Aufsätze zur Religionssoziologie*, vol. I, pp. 207-36.

* O princípio é freqüentemente, apenas histórico; veja-se a importância do eleitorado católico, bem como as subvenções às escolas confessionais.

poderia ignorar a intensidade da participação nas Igrejas que então predominava em todas as regiões ainda inundadas de imigrantes europeus.* Todos os livros de viagens antigos revelam que, antigamente, a tendência americana para participar da vida das Igrejas era incontestável em comparação com as décadas recentes, sendo muito mais acentuada. Interessa-nos aqui, especialmente, um aspecto dessa situação.

Há pouco menos de uma geração, quando os homens de negócios se estavam estabelecendo e fazendo novos contatos sociais, encontraram a pergunta: "A que Igreja pertence?", formulada com naturalidade. Esta pergunta era feita discretamente e de maneira que parecia adequada. Evidentemente, porém, jamais tal pergunta era feita por acaso. Até mesmo em Brooklyn, a cidade gêmea de Nova York, essa velha tradição era conservada em grau acentuado, e isso corria ainda mais nas comunidades menos expostas à influência da imigração. Essa pergunta nos lembra outra, de um típico *table d'hôte* escocês, onde há um quarto de século o europeu continental tinha, aos domingos, quase sempre que enfrentar uma senhora que lhe perguntava: "A que serviço religioso compareceu hoje?", ou se o europeu, como hóspede mais velho, estivesse sentado à cabeceira da mesa, o garção, ao lhe servir a sopa, diria: "Senhor, a oração, por favor". Em Portree (Skye), num belo domingo, ouvi essa pergunta típica e não me ocorreu resposta melhor do que observar: "Sou membro da *Badische Landeskirche* e não encontrei um templo de minha Igreja em Portree". As senhoras ficaram satisfeitas com a resposta. "Oh, ele não frequenta nenhum outro serviço que não seja o de sua própria seita!"

Se examinarmos mais atentamente a questão nos Estados Unidos, veremos facilmente que a questão da filiação religiosa era quase sempre formulada na vida social e na vida comercial que dependiam de relações permanentes e de crédito. Mas, como dissemos acima, as autoridades americanas jamais fizeram a pergunta. Por quê?

Primeiro, algumas observações pessoais [de 1904] podem servir de ilustrações. Numa longa viagem de trem através do que era então território índio, o Autor, sentado ao lado de um

* A abertura com uma oração não só de todas as sessões da Corte Suprema dos Estados Unidos, mas também de toda convenção partidária, constituiu, durante algum tempo, uma solenidade constrangedora.

caixeiro-viajante de "ferragens funerárias" (letras de ferro para túmulos), mencionou casualmente a tendência, ainda bastante forte, para a participação nas Igrejas. Com isso, o vendedor observou: "Senhor, de minha parte, quem quiser pode acreditar ou não; mas se eu visse um agricultor ou um comerciante que não pertencesse a nenhuma Igreja, não lhe daria crédito de cinquenta centavos. Por que me havia de pagar, se não acredita em nada?" Ora, era uma motivação um pouco vaga.

A questão tornou-se um pouco mais clara com a história de um especialista de nariz e garganta, de nacionalidade alemã, que se instalara numa grande cidade às margens do rio Ohio e que me narrou a visita de seu primeiro paciente. A pedido do médico, ele deitou-se na mesa para ser examinado com a [ajuda de] um refletor de nariz. O paciente sentou-se imediatamente e lhe disse com dignidade e ênfase: "Senhor, sou membro da... Igreja Batista na Rua...". Intrigado com a possível significação do incidente para a enfermidade do nariz e seu tratamento, o médico fez indagações discretas junto a um colega americano. Este, sorrindo, disse que a declaração do paciente sobre a Igreja a que pertencia queria simplesmente dizer: "Não se preocupe com os honorários". Mas *por que* deveria significar exatamente isso? Talvez isso se torne ainda mais claro com um terceiro acontecimento.

Numa bela e clara tarde de domingo de princípios de outubro compareci a uma solenidade de batismo numa congregação batista. Estava eu em companhia de alguns parentes que eram agricultores no interior, a alguns quilômetros da cidade de M., na Carolina do Norte. O batismo deveria realizar-se num pequeno lago alimentado por um riacho que descia das montanhas Blue Ridge, visíveis à distância. Estava frio, e houvera geadas durante a noite. Inúmeras famílias dos agricultores estavam de pé pelas encostas dos morros; haviam vindo, algumas, de grandes distâncias, outras das vizinhanças, em suas leves charretes de duas rodas.

O pregador, num terno preto, estava mergulhado até o peito no lago. Depois de vários preparativos, cerca de dez indivíduos de ambos os sexos, em suas melhores roupas dominicais, entraram na água, uma depois da outra. Declaravam sua fé e em seguida eram totalmente mergulhados — as mulheres nos braços do pregador. Voltavam à tona ensopados e tremendo em suas roupas molhadas, saíam do lago e todos se "congratulavam" com eles. Eram rapidamente envolvidos em coberto-

res e levados para casa. Um dos meus parentes observou que a "fé" constituía uma proteção infalível contra resfriados. Outro parente permaneceu ao meu lado e, não sendo homem de Igreja, dentro das tradições alemãs, olhava e cuspiam com desdém, por cima do ombro. Disse a um dos batizados: "Olá, Bill, a água não estava muito fria?", e recebeu a resposta imediata: "Jeff, pensei num lugar bastante quente (Inferno!) e por isso não me importei com a água fria". Durante o mergulho de um dos jovens, meu parente agitou-se:

— Veja! Eu bem lhe disse!

Depois da solenidade, perguntei-lhe como havia adivinhado que tal homem se batizaria.

— Porque ele deseja abrir um banco em M. — respon-
deu-me.

— Há ali tantos batistas, que lhe possam garantir movimento?

— Não, mas ao ser batizado ele conseguirá a preferência de toda a região e superará qualquer pessoa.

Outras perguntas de "por quê" e "de que modo" levaram-me à conclusão seguinte: a admissão à congregação batista local só é feita depois dos exames mais cuidados e das investigações detalhadas sobre a conduta, que remontam à infância. (Conduta inconveniente? Freqüência a tavernas? Dança? Teatro? Joga cartas? Falta de pontualidade nos compromissos? Outras frivolidades?) A congregação ainda seguia rigorosamente a tradição religiosa.

A admissão à congregação é considerada como uma garantia absoluta de qualidades morais, especialmente as qualidades exigidas em questões de comércio. O batismo garante à pessoa os depósitos de toda a região e o crédito ilimitado sem qualquer concorrência. Ele é um "homem feito na vida". Melhor observação confirmou que esses fenômenos, ou pelo menos outros muito semelhantes, repetem-se nas mais variadas regiões. Em geral, *apenas* tinham êxito nos negócios os homens que pertenciam às *seitas* batista, metodista ou outras semelhantes. Quando um membro da seita se transferia para lugar diferente, ou se era caixeiro-viajante, levava consigo o certificado de sua congregação; assim, tinha não só contato fácil com os membros da seita, mas, acima de tudo, encontrava crédito em toda parte. Se por motivos alheios à sua vontade via-se em dificuldades econômicas, a seita organizava-lhe os negócios, dava garantias aos

credores e ajudava-o de todos os modos, freqüentemente de acordo com o princípio bíblico *mutuum date nihil inde sperantes* (Lucas, VI, 35).

A certeza que tinham os credores de que a seita, em defesa de seu prestígio, não permitiria que os credores sofressem prejuízos causados por um de seus membros não era, porém, decisiva para as suas oportunidades. Decisivo era o fato de que uma seita de reputação só aceitaria como membro a pessoa cuja "conduta" a tornasse moralmente *em condições disso*, fora de qualquer dúvida.

É importante que a participação numa seita significasse um certificado de qualificação moral e especialmente de moral comercial para a pessoa. Isso contrasta com a participação numa "Igreja" na qual a pessoa "nasce" e que permite que a graça brilhe igualmente sobre o justo e o injusto. Na verdade, uma Igreja é uma corporação que organiza a graça e administra os dons religiosos da graça, como uma fundação. A filiação a uma Igreja é, em princípio, obrigatória e portanto nada prova quanto às qualidades dos membros. A seita é, porém, uma associação voluntária apenas daqueles que, segundo o princípio, são religiosa e moralmente qualificados. Quem encontra a recepção voluntária da sua participação, em virtude da *aprovação* religiosa, ingressa na seita voluntariamente.

É fato estabelecido que essa seleção freqüentemente foi contrabalançada, precisamente na América, pela proselitização de almas pelas Igrejas rivais, o que, em parte, foi fortemente determinado pelos interesses materiais dos pregadores. Daí terem existido, com freqüência, cartéis para a restrição do proselitismo entre as seitas concorrentes. Esses cartéis foram formados, por exemplo, para excluir o casamento fácil de pessoas que se divorciaram alegando motivos que, do ponto de vista religioso, eram considerados insuficientes. As organizações religiosas que facilitavam o novo casamento tinham grande atrativo. Algumas comunidades batistas, ao que se diz, teriam sido por vezes tolerantes quanto a isso, ao passo que a Igreja Católica bem como a Luterana (Missouri) eram elogiadas pelo seu rigor. Essa correção, porém, reduzia o número de filiados a essas Igrejas, ao que se dizia.

A exclusão de uma Igreja, por motivos de ofensas morais, significa, economicamente, a perda de crédito e, socialmente, a perda de classe.

Numerosas observações durante os meses seguintes confirmaram não só que a participação nas Igrejas, *per se*, embora ainda (em 1904) importante, estava diminuindo rapidamente; mas o traço particularmente importante, mencionado acima, foi confirmado. Nas áreas metropolitanas disseram-me, espontaneamente, em vários casos, que os especuladores imobiliários de loteamentos construíam regularmente uma Igreja, freqüentemente muito modesta; em seguida, escolhiam um candidato dos vários seminários teológicos, pagavam-lhe 500 ou 600 dólares e lhe davam uma excelente posição como pregador vitalício se conseguisse reunir uma congregação e com isso dar "vida" ao loteamento. Construções desse tipo, em mau estado e com falhas marcantes, me foram mostradas. Em sua maioria, porém, afirmava-se que os pregadores tinham êxito. Contato com vizinhos, Escola Dominical, e assim por diante, eram considerados indispensáveis a um recém-chegado, mas, acima de tudo, a associação com vizinhos "moralmente" dignos.

A concorrência entre as seitas é forte, entre outras coisas, através das ofertas materiais e espirituais nos chás das congregações. Entre as Igrejas mais liberais, também a música entra na competição. (Um tenor da Trinity Church, Boston, que supostamente tinha que cantar *apenas* no domingo, recebia na época 8.000 dólares.) Apesar dessa aguda competição, as seitas mantinham com freqüência relações mútuas bastante boas. No serviço da Igreja Metodista a que compareci, por exemplo, a cerimônia de batismo que mencionei acima era recomendada como um espetáculo para edificar a todos. Em geral, as congregações se recusavam a ouvir a pregação do "dogma" e distinções entre as seitas. Só se podia falar em "ética". Nas ocasiões em que ouvi sermões para as classes médias, era pregada a moral burguesa típica, respeitável e sólida, na verdade, e do gênero mais doméstico e sóbrio. Mas os sermões eram pronunciados com evidente convicção íntima; o pregador comovia-se freqüentemente.

Hoje, o tipo de congregação [a que alguém pertence] é irrelevante. Não importa que se seja maçom,* cientista cristão,

* Um assistente de línguas semitas numa universidade do Leste disse-me que lamentava não se ter tornado "catedrático", pois então poderia voltar às atividades comerciais. Quando perguntei qual a vantagem disso, a resposta foi: Como caixa-via-

adventista, quacre, ou qualquer outra coisa. O decisivo é que se seja admitido como membro através de "votação", depois de um *exame* e uma *comprovação* ética no sentido das virtudes que estão a prêmio para o ascetismo ao mesmo tempo íntimo e voltado para o mundo, do protestantismo, e, daí, para a tradição puritana antiga. Então, o mesmo efeito pode ser observado.

Um exame mais detalhado revela o constante progresso do processo característico de "secularização", a que, nos tempos modernos sucumbem todos os fenômenos que se originam em concepções religiosas. Não só as associações religiosas, e daí as seitas, tiveram esse efeito na vida americana. As seitas exerceram sua influência em proporção contantemente decrescente. Se atentarmos bem, será notável observar (mesmo há 15 anos) que um número surpreendentemente maior de homens entre as classes médias americanas (sempre fora das áreas metropolitanas bastante modernas e dos centros de imigração) usavam um pequeno distintivo (de cor variada) na lapela, que lembrava a roseta da Legião de Honra francesa.

Quando se perguntava o que representava aquilo, as pessoas mencionavam regularmente uma associação com um nome por vezes aventureiro e fantástico. E tornava-se evidente que sua significação e propósito consistiam no seguinte: quase sempre, a associação funcionava como um seguro de funeral, além de oferecer serviços muito variados. Mas com freqüência, e especialmente nas áreas menos tocadas pela desintegração moderna, a associação oferecia ao membro o direito (ético) de ajuda fraternal por parte de todos os irmãos que tivessem meios. Quem enfrentasse uma emergência econômica pela qual não era responsável, poderia reivindicar essa assistência. E, em vários casos de que tive notícia na ocasião, tal reivindicação seguia também o princípio *mutuum date nihil inde sperantes*, ou pelo menos cobrava-se uma taxa de juro muito baixa. Evidentemente, a prestação dessa assistência era voluntariamente reconhecida pela irmandade. Além disso — ponto principal no caso — o ingresso na associação era obtido por votação, depois de uma investigação e uma determinação do valor moral. Por isso, o distintivo

jante ou vendedor ele se poderia apresentar numa função famosa pela respeitabilidade. Poderia superar qualquer concorrência e valeria seu peso em dinheiro.

na lapela significava: "Sou um cavalheiro certificado depois de uma investigação e um período de observação e garantido pela minha participação nesta fraternidade". E isso significava, principalmente na vida econômica, um *crédito* garantido. Podia-se observar que as oportunidades comerciais eram, com freqüência, influenciadas de forma decisiva por essa legitimação.

Todos esses fenômenos, que pareciam estar-se desintegrando rapidamente — pelo menos nas organizações religiosas — limitavam-se essencialmente às classes médias. Alguns americanos cultos freqüentemente negavam tais fatos de forma breve e com um certo desdém irritado; muitos deles na realidade não tinham informações sobre eles, como me disse William James. Não obstante, esses traços ainda estavam vivos em muitos campos diferentes, e por vezes de formas que pareciam ser grotescas.

Essas associações eram, especialmente, os veículos típicos de ascensão social para o círculo da classe média empresarial. Serviam para difundir e manter o *ethos* econômico burguês e capitalista entre as amplas camadas das classes médias (inclusive os agricultores).

Como bem se sabe, não poucos (bem poderíamos dizer a maioria da geração mais velha) dos "promotores", "capitães da indústria" americanos, dos multimilionários e dos magnatas dos trustes pertenciam formalmente a seitas, especialmente a dos batistas. Mas, segundo o caso, essas pessoas freqüentemente eram filiadas apenas por motivos convencionais, como na Alemanha, e apenas a fim de se legitimarem na vida pessoal e social — não para se legitimarem como homens de negócios; na era dos puritanos, esses "super-homens econômicos" não precisavam de tal muleta, e sua religiosidade era, certamente, com freqüência de uma sinceridade mais do que dúbia. As classes médias, acima de tudo as camadas em ascensão com as classes médias e as que dela se estão afastando, foram os portadores dessa orientação religiosa específica que devemos, na realidade, acautelar-nos para não considerar apenas como oportunistas.*

* "Hipocrisia" e oportunismo convencional nessas questões desenvolveram-se mais acentuadamente na América do que na Alemanha, onde, afinal de contas, um oficial ou funcionário público "sem filiação ou preferência religiosa" também era uma impossibilidade. E um Prefeito (ariano!) de Berlim não foi oficialmente confirmado porque não batizou um de seus filhos. Somente a

Não obstante, jamais devemos esquecer que sem a difusão universal dessas qualidades e princípios de um modo de vida metódico, qualidades que foram mantidas através dessas comunidades religiosas, o capitalismo de hoje, mesmo na América, não seria o que é. Na história de qualquer área econômica da Terra não há época, [exceto] as épocas do feudalismo ou patrimonialismo rígidos, em que as figuras capitalistas do tipo de Pierpont Morgan, Rockefeller, Jay Gould *et al.* estivessem ausentes. Somente os *meios* técnicos que usaram para a aquisição de riqueza se modificaram (decerto!). Estavam e estão "acima do bem e do mal". Por mais alto, porém, que se possa avaliar a sua importância para a transformação econômica, jamais foram decisivas para determinar a mentalidade econômica que dominaria uma dada época e uma dada área. Acima de tudo, não eram os criadores e não se tornariam os portadores da mentalidade burguesa especificamente ocidental.

Não é este o lugar para discutir em detalhe a importância política e social das seitas religiosas e das numerosas associações e clubes igualmente exclusivos na América, que se baseiam no recrutamento pelo voto. Toda a vida de um ianque típico da última geração era levada através de uma série dessas associações exclusivas, começando com o Clube dos Rapazes, na escola, passando depois para o Clube Atlético ou a Sociedade de Letra Grega ou a qualquer outro clube estudantil, em seguida para um dos numerosos clubes notáveis de homens de negócios e da burguesia, ou finalmente para os clubes da plutocracia metropolitana. A admissão equivalia a um bilhete de ascensão; significava que o candidato se havia "provado a si mesmo". Um aluno de universidade que não fosse admitido em *nenhum* clube (ou sociedade) era habitualmente uma espécie de pária. (Tive informações de suicídios provocados pela recusa à admissão.) O homem de negócios, o funcionário, o técnico, ou o médico que tivessem o mesmo destino eram considerados, habitualmente, como de capacidade duvidosa. Hoje, numerosos clubes desse tipo são representantes dessas tendências, que levam à formação de grupos aristocráticos e que caracterizam a evolução americana contemporânea. Esses grupos estamentais se

direção na qual a "hipocrisia" convencional se movimentava diferia: as carreiras oficiais na Alemanha, as oportunidades comerciais nos Estados Unidos.

desenvolveram juntamente com a simples plutocracia e, o que devemos notar bem, em parte em contraste com ela.

Na América, o "dinheiro", simplesmente, por si mesmo, também compra poder, mas não as honras sociais. É claro que ele constitui meio de adquirir prestígio social. O mesmo acontece na Alemanha e em toda parte; na Alemanha, porém, o caminho adequado às honras sociais levam da compra de uma propriedade feudal até a fundação de uma propriedade vinculada, e a aquisição de títulos de nobreza, que por sua vez facilitam a recepção dos *netos* na "sociedade" aristocrática. Na América, a velha tradição respeitava mais o homem que se fez sozinho do que o herdeiro, e o caminho para as honras sociais consistia na filiação a uma fraternidade de uma universidade importante, ou, anteriormente, a uma seita destacada (por exemplo, a presbiteriana, em cujas igrejas em Nova York há almofadas macias e leques). No momento, a filiação a um clube distinto é mais importante do que qualquer outra coisa. Além disso, a residência é importante (nas cidades de tamanho médio quase nunca falta "a rua") e o tipo de roupas e esportes. Só recentemente a descendência dos peregrinos, de Pocahontas e outras senhoras índias, etc., tornou-se importante. Não é este o lugar para uma análise mais detalhada da questão. Há inúmeras entidades e organizações de todos os tipos que se dedicam à construção da árvore genealógica da plutocracia. Todos esses fenômenos, muito grotescos quase sempre, pertencem ao amplo campo da europeização da "sociedade" americana.

No passado e até o presente, uma das características da democracia especificamente americana era precisamente a de que ela *não* constitui um monte informe de areia, composto de indivíduos, mas um animado complexo de associações rigorosamente exclusivas, embora voluntárias. Não há muito tempo, essas associações ainda não reconheciam o prestígio do nascimento e da riqueza *herdada*, ou do cargo e do diploma educacional; pelo menos, atribuíam-lhe uma importância tão reduzida como só raramente se via no resto do mundo. Não obstante, essas associações estavam longe de aceitar qualquer pessoa de braços abertos, como a um igual. Na verdade, há 15 anos um fazendeiro americano não teria passado com um hóspede seu junto de um trabalhador (americano nato!), no campo, sem parar e fazer que ele "apertasse a mão" do trabalhador, apresentando-o formalmente.

Antigamente, num clube americano típico, ninguém se lembraria, por exemplo, de que os dois sócios que jogam bilhar mantinham entre si relações de patrão e empregado. Ali, a igualdade, como cavalheiros, predominava de forma absoluta.* Na verdade, a mulher do trabalhador americano que acompanhava o sindicalista num almoço se havia adaptado perfeitamente no vestuário e comportamento, e de um modo um pouco mais simples e menos espontâneo ao modelo da senhora burguesa.

Quem desejasse ser plenamente aceito nessa democracia, em qualquer posição, tinha não só de conformar-se às convenções da sociedade burguesa, inclusive a rigorosa moda masculina, mas também, como regra, tinha de ser capaz de mostrar que havia conseguido ingressar, por votação, numa das seitas, clubes ou sociedades, não importa de que tipo, desde que fosse tida como suficientemente legítima. E tinha de manter-se na sociedade provando que era um cavalheiro. O paralelo na Alemanha consiste na importância da *Couleur*** e da comissão de um oficial da reserva para *commercium* e *connubium*, e a grande significação de estamento de se achar em posição de lhe serem exigidas satisfações em duelo. A coisa é a mesma, mas a direção e a conseqüência material diferem caracteristicamente.

Quem não conseguisse ingressar numa associação não era um cavalheiro; quem desprezasse as associações, como era habitual entre os alemães,*** tinha de trilhar o caminho difícil, especialmente na vida econômica.

Como já dissemos, porém, não analisaremos aqui a significação social dessas condições, que estão sofrendo profunda transformação. Primeiro, estamos interessados no fato de que a moderna posição dos clubes e sociedades seculares, com recruta-

* Isso nem sempre ocorreu nos clubes germano-americanos. Ao perguntar a jovens comerciários alemães em Nova York (com os melhores nomes hanseáticos) por que procuravam, todos, ser admitidos num clube americano, ao invés do bem instalado clube alemão, responderam que seus patrões (germano-americanos) jogariam bilhar com eles ocasionalmente, mas não sem dar-lhes a entender que se consideravam muito cortesões, assim fazendo.

** Associação estudantil, comparável às "sociedades de letra grega".

*** Note-se, porém, o que dissemos acima. O ingresso num clube americano (na escola ou posteriormente) é sempre o momento decisivo para a perda da nacionalidade alemã.

mento por eleição, é em grande parte produto de um processo de *secularização*. Sua posição é conseqüência da importância muito mais exclusiva do protótipo dessas associações voluntárias, ou seja, as seitas. Elas nasceram, na realidade, das seitas na pátria do ianquismo autêntico, os estados do Atlântico Norte. Lembremos, primeiro, que a franquia universal e igual dentro da democracia americana (para os brancos!, pois negros e mestiços não têm, nem mesmo hoje, uma franquia de fato) e igualmente a “separação entre o Estado e a Igreja” são as únicas realizações do passado recente, que se iniciou essencialmente com o século XIX. Devemos lembrar que durante o período colonial nas áreas centrais da Nova Inglaterra, especialmente em Massachusetts, a cidadania plena na congregação religiosa era condição preliminar para a cidadania plena no estado (além de outras condições). A congregação religiosa determinava, na verdade, a admissão ou não-admissão ao estamento de cidadania política.³

A decisão dependia de ter ou não a pessoa *provado* a sua qualificação religiosa através da conduta, no sentido mais amplo da palavra, como ocorria entre todas as seitas puritanas. Os quacres na Pensilvânia eram de certa forma os senhores do Estado até pouco antes da Guerra de Independência. Isso realmente ocorria, embora *formalmente* eles não fossem os únicos cidadãos com plenos direitos políticos. Eram senhores políticos apenas em virtude da sua arbitrária divisão dos distritos eleitorais.

A enorme significação social da admissão ao pleno gozo dos direitos da congregação sectária, especialmente o privilégio de ser admitido à *Ceia do Senhor*, funcionava entre as seitas como um estímulo à ética profissional ascética, adequada ao moderno capitalismo durante o período de sua origem. Podemos demonstrar que, em toda parte, inclusive na Europa, a religiosidade das seitas ascéticas funcionou, por vários séculos, na mesma direção ilustrada pelas experiências pessoais mencionadas acima para [o caso da] América.

Ao focalizar o pano-de-fundo religioso⁴ dessas seitas protestantes, encontramos em seus documentos literários, especialmente entre os quacres e batistas, até o século XVII inclusive, repetidas manifestações de júbilo pelo fato de que os pecadores “filhos do mundo” desconfiavam uns dos outros nos negócios, mas tinham confiança na probidade determinada religiosamente dos crentes.⁵

Por isso, só concediam crédito e depositavam seu dinheiro com os crentes, e faziam compras em seus armazéns porque ali, e apenas ali, tinham *preços* honestos e *fixos*. Como se sabe, os batistas sempre alegaram ter sido os primeiros a transformar essa política de preços em princípio. Além dos batistas, também os quacres alegam a mesma coisa, como a citação seguinte mostra, e para a qual o Sr. Eduard Bernstein chamou-me a atenção, na época:

Mas não era apenas em questões relacionadas com a lei da terra que os membros primitivos consideravam como sagrados a sua palavra e seus compromissos. Esse traço foi observado nêles também em relação aos negócios. Em seu primeiro aparecimento como uma sociedade, sofreram como comerciantes porque os demais, desgostosos com a peculiaridade de suas maneiras, não davam preferência às suas lojas. Mas, dentro de pouco tempo, o grande protesto contra eles baseava-se no fato de que tinham nas mãos o comércio do país. Esse protesto surgiu em parte porque êles se abstinham de qualquer acordo comercial entre si e com os outros e *porque jamais pediam dois preços pelas mercadorias que vendiam*.⁶

A opinião de que os deuses concedem riquezas ao homem que os agrada, através do sacrifício ou pelo seu comportamento, difundiu-se realmente por todo o mundo. As seitas protestantes, porém, estabeleceram conscientemente uma ligação entre essa idéia e esse *tipo* de comportamento religioso, segundo o princípio do capitalismo inicial: “A honestidade é a melhor política”. Essa ligação se encontra, embora não exclusivamente, entre essas seitas protestantes, embora *somente* entre elas se observem continuidade e coerência características em tal ligação.

Toda a ética tipicamente burguesa foi desde o princípio comum a todas as seitas e conventículos ascéticos, sendo idêntica à ética praticada pelas seitas na América até o momento presente. Os metodistas, por exemplo, proibiam:

- 1) conversar enquanto compravam e vendiam (“regatear”)
- 2) negociar as mercadorias antes de pagos os tributos aduaneiros sobre elas
- 3) cobrar juro mais alto do que o permitia a lei do país
- 4) “amontoar tesouros na terra” (significando isso a transformação do capital de investimento em “riqueza consolidada”)

- 5) tomar empréstimos sem ter certeza da capacidade de pagar a dívida
- 6) luxos de todos os tipos

Mas não é apenas esta ética, já discutida em detalhe,* que remonta ao início das seitas ascéticas. Acima de tudo, as recompensas sociais, os meios de disciplina e, em geral, toda a base orgânica do sectarismo protestante com todas as suas ramificações remontam a esse início. Os remanescentes, na América contemporânea, são os derivativos de uma regulamentação religiosa de vida que outrora vigorou com penetrante eficiência. Vamos, numa breve análise, esclarecer a natureza dessas seitas e o modo e a direção de seu funcionamento.

Dentro do protestantismo, o princípio da “Igreja do crente” surgiu, claramente, pela primeira vez entre os batistas, em Zurique, em 1523-4.⁷ Esse princípio restringia a congregação aos “verdadeiros” cristãos; significava, daí, uma associação voluntária de pessoas realmente santificadas, segregadas do mundo. Thomas Münzer rejeitara o batismo das crianças, sem dar porém o passo seguinte, que exigia o batismo repetido dos adultos batizados quando crianças (anabatismo). Seguindo Thomas Münzer, os batistas de Zurique adotaram, em 1525, o batismo dos adultos (incluindo, possivelmente, o anabatismo). Jornalistas artesãos migrantes foram os principais portadores do movimento batista. Após cada perseguição, levavam-no para novas áreas. Não examinaremos aqui, em detalhe, as formas individuais desse ascetismo voltado para o mundo dos velhos batistas, dos menonistas, dos batistas, dos quacres, nem descreveremos novamente como todas as seitas ascéticas, inclusive o calvinismo⁸ e o metodismo, foram repetidamente forçadas a trilhar o mesmo caminho.

Isso resultou no conventículo dos cristãos exemplares *dentro* da Igreja (pietismo), ou então a comunidade de “cidadãos planos” religiosos, legitimada como impecável, tornou-se senhora *da* Igreja. O resto dos membros simplesmente pertenciam a um grupo de estamento passivo, como cristãos menores sujeitos à disciplina (independentes).

* Em *A Ética Protestante e o Espírito do Capitalismo*.

No protestantismo, o conflito externo e interno dos dois princípios estruturais — da “Igreja”, como associação compulsória para a administração da graça, e da “seita”, como associação voluntária de pessoas qualificadas religiosamente — percorre os séculos, de Zwingli a Kuyper e Stöcker. Desejamos, aqui, examinar simplesmente as conseqüências do princípio voluntarista que são praticamente importantes em sua influência sobre a conduta. Além disso, lembramos simplesmente que a idéia decisiva de manter pura a Ceia do Senhor, e portanto excluir dela pessoas não-santificadas, levou também a uma forma de tratar a disciplina da Igreja entre as crenças que não conseguiram formar seitas. Foram especialmente os puritanos fatalistas que, na verdade, abordaram a disciplina das seitas.⁹

A significação social central da Ceia do Senhor para as comunidades cristãs evidencia-se nisso. Para as próprias seitas, a idéia da pureza da comunhão sacramental foi decisiva desde a sua origem.¹⁰ Imediatamente o primeiro voluntarista coerente, Browne, em seu “Treatise of Reformation without tarying for anie” (presumidamente de 1582), ressaltou a compulsão à comunhão na Ceia do Senhor com “homens malignos” como a principal razão da rejeição do episcopalismo e presbiterianismo.¹¹ A Igreja Presbiteriana lutou em vão para resolver o problema. Já no reinado de Elisabete (Conferência de Wandsworth) esse foi o ponto decisivo.*

O problema de *quem* poderia excluir uma pessoa da Ceia do Senhor teve um papel insistente no Parlamento da Revolução Inglesa. A princípio (1645) os ministros e anciãos, ou seja, leigos, deviam decidir livremente sobre essas questões. O Parlamento tentou determinar os casos em que a exclusão devia ser permitida. Todos os outros casos ficariam dependendo do consentimento do Parlamento. Isso significava o “erastianismo” contra o qual a Assembléia de Westminster protestou violentamente.

O Partido Independente foi mais longe, só admitindo à comunhão pessoas devidamente autorizadas a isso, além dos residentes locais considerados como de boa reputação. Os membros das congregações de outros lugares só recebiam autori-

* Os presbiterianos ingleses, no reinado de Elisabete, desejavam reconhecer os 39 artigos da Igreja da Inglaterra (fazendo restrições apenas aos artigos 34 a 36, que não têm interesse para nós).

zação se recomendados por membros qualificados. Os certificados de qualificação (cartas de recomendação), que eram emitidos no caso de transferência para outro lugar ou de viagem, também surgem no século XVII.¹² *Dentro* da Igreja oficial, os conventículos de Baxter (associações) que em 1657 foram adotados em 16 condados seriam instituídos como uma espécie de censura voluntária. Ajudavam o ministro a determinar a qualificação e exclusão das pessoas escandalosas da Ceia do Senhor.¹³ Os "cinco irmãos dissidentes" da Assembléia de Westminster — refugiados da classe superior, que haviam vivido na Holanda — já visavam a fins semelhantes quando propuseram a permissão da existência de congregações voluntaristas *além* da paróquia, gozando do direito de votar nos delegados ao sínodo. Toda a história da Igreja da Nova Inglaterra está cheia de lutas sobre tais questões: quem deveria ser admitido aos sacramentos (ou, por exemplo, como padrinho), se os filhos de pessoas não-admitidas podiam ser batizados,* sob que cláusulas eles poderiam ser admitidos, e questões semelhantes. A dificuldade era que não somente a pessoa digna era autorizada a receber a Ceia do Senhor, mas também que *tinha* de recebê-la.¹⁴ Daí, se o crente duvidasse de seu próprio valor e decidisse manter-se afastado da Ceia do Senhor, a decisão não eliminava seu pecado.¹⁵ A congregação, por sua vez, era responsável em conjunto perante o Senhor, se mantivesse pessoas indignas e especialmente réprobos¹⁶ fora da comunhão, em defesa da pureza. Assim, a congregação era conjunta e especialmente responsável pela administração do sacramento por um ministro digno, em estado de graça. Com isso, os problemas primordiais da constituição da Igreja voltaram à tona. Em vão a proposta conciliatória de Baxter procurou mediar, sugerindo que pelo menos no caso de uma emergência o sacramento fosse ministrado por um sacerdote indigno, ou seja, cuja conduta fosse discutível.¹⁷

O velho princípio donatista do carisma pessoal estava em oposição dura e incessante ao princípio da Igreja como instituição que administra a graça,¹⁸ como nos primórdios do cristianismo. O princípio da graça instituída estava radicalmente estabelecido na Igreja Católica, através do *character indelebilis* do sacerdote, mas também dominava as igrejas oficiais da Re-

* Até mesmo a petição brownista ao Rei Jaime, de 1603, protestava contra isso.

forma. O radicalismo inflexível do mundo de idéias independentista baseava-se na responsabilidade religiosa da congregação como um todo. Isso se aplicava ao valor dos ministros, bem como aos irmãos admitidos à comunhão. E a situação mantém-se ainda assim em princípio.

Como se sabe, o cisma de Kuyper na Holanda, durante as décadas recentes, teve ramificações políticas de amplo alcance. Surgiu da seguinte maneira: contra as pretensões do governo sinodal da Igreja da *Herformde Kerk der Nederlanden*, os anciãos de uma igreja em Amesterdã, e portanto *leigos*, tendo à frente o futuro primeiro-ministro Kuyper (que era também um simples ancião), recusaram-se a reconhecer os certificados de pregadores de congregações de outros lugares como suficientes para admissão à comunhão, se, de seu ponto de vista, esses pregadores forasteiros fossem indignos ou incrédulos.¹⁹ Em substância, foi precisamente esse o antagonismo entre presbiterianos e independentes durante o século XVI, pois conseqüências da maior importância surgiram da responsabilidade conjunta da congregação. Depois do princípio voluntarista, ou seja, a livre admissão dos qualificados, e dos qualificados apenas, como membros da congregação, encontramos o princípio da soberania da *comunidade* sacramental local. Somente a comunidade religiosa local, em virtude do relacionamento pessoal e da investigação, poderia julgar se um membro estava qualificado. Mas um govêrno de Igreja de uma associação interlocal não poderia fazer isso, por mais livremente eleito que esse governo fosse. A congregação local só podia discriminar se o número de membros fôsse limitado. Daí, em princípio, só congregações relativamente pequenas eram adequadas a tal procedimento.²⁰

Quando as comunidades eram demasiado grandes para isso, formavam-se conventículos, como no pietismo, ou os membros eram organizados em grupos, que, por sua vez, eram os portadores da disciplina da Igreja, como no metodismo.²¹

A disciplina moral extraordinariamente rigorosa²² da congregação autônoma constituía o terceiro princípio. Isso era inevitável devido ao interesse na pureza da comunidade sacramental (ou, como entre os quacres, o interesse na pureza da comunidade de oração). A disciplina da seita ascética era, na verdade, muito mais rigorosa do que a disciplina de qualquer Igreja. Sob esse aspecto, a seita se assemelha à ordem monástica. A disciplina da seita também é análoga a uma disciplina

monástica porque estabelece o princípio do noviciado.* Em contraste com os princípios das Igrejas protestantes oficiais, às pessoas afastadas por ofensas morais era freqüentemente negado todo relacionamento com os da congregação. A seita invocava, assim, um boicote absoluto contra tais pessoas, que incluía a vida econômica. Ocasionalmente, a seita evitava quaisquer relações com os não-irmãos, exceto em casos de absoluta necessidade.²³ E a seita atribuía o poder disciplinador predominantemente às mãos dos leigos. Nenhuma autoridade espiritual podia assumir a responsabilidade conjunta da comunidade perante Deus. A influência dos anciãos leigos era muito grande até mesmo entre os presbiterianos. Os independentes, porém, e ainda mais os batistas lutaram contra o domínio da congregação pelos teólogos.²⁴ Em correspondência exata, essa luta levou naturalmente à clericalização dos membros leigos, que assumiram então as funções de controle moral através do governo autônomo, admoção e possível excomunhão.²⁵ O domínio dos leigos na Igreja encontrou sua expressão, em parte, na busca de liberdade para que o leigo pregasse (liberdade de profecia).²⁶ Ao legitimar essa exigência, houve menções das condições da comunidade cristã primitiva. A reivindicação não só foi muito chocante para a idéia luterana da missão pastoral, mas também para a idéia presbiteriana da ordem divina. O domínio dos leigos, em parte, encontrou expressão numa oposição a qualquer teólogo e pregador profissional. Somente o carisma, e não o treinamento ou o cargo, deveria ser reconhecido.**

Os quacres aderiram ao princípio de que na assembléia religiosa qualquer pessoa podia falar, mas só deveria falar quem fosse movido pelo espírito. Daí a inexistência de qualquer ministro profissional. Na verdade, hoje, isso não ocorre de forma radical em parte alguma. A "lenda" oficial é que os membros que, segundo a experiência da congregação, são particularmente acessíveis ao espírito durante o serviço sentem-se num banco especial, de frente para a congregação. Em silêncio profundo, espera-se que o espírito baixe num deles (ou qualquer outro membro da congregação). Mas durante o serviço num colégio

* Provavelmente entre todas as seitas houve um período de quarentena. Entre os metodistas, por exemplo, ele era de seis meses.

** Já Smyth, em Amsterdã, exigia que ao pregar o regenerado não tivesse sequer a Bíblia à sua frente.

da Pensilvânia, infelizmente e contra minhas esperanças, o espírito não baixou na senhora, vestida com simplicidade e beleza, que estava sentada no banco e cujo carisma era tão louvado. Ao invés disso, sem dúvida por acordo, o espírito baixou num bibliotecário universitário que proferiu uma palestra muito erudita sobre o conceito do "santo".

Na verdade, outras seitas não chegaram a tais conclusões radicais, ou pelo menos não foram definitivas. Mas ou o ministro não é atuante, principalmente como "assalariado",²⁷ tendo apenas uma posição honorífica, ou serve em trôco de donativos honoríficos voluntários.* Sua atividade ministerial pode ser uma ocupação secundária e somente como reposição de seus gastos;** ou ele pode ser afastado a qualquer momento; ou uma espécie de organização missionária, com pregadores itinerantes²⁸ só funcionando de quando em vez, no mesmo "circuito", como é o caso do metodismo.²⁹ Onde o cargo (no sentido tradicional) e portanto a qualificação teológica foram mantidos,³⁰ esse conhecimento era considerado como simples requisito técnico e especialista. A qualidade realmente decisiva, porém, era o carisma do estado de graça, e as autoridades se empenhavam em descobri-lo.

Autoridades, como os julgadores de Cromwell (órgãos locais que se ocupavam dos certificados de qualificação religiosa) e os ejetores (cargo disciplinar ministerial),*** tinham de examinar a adequação dos ministros ao serviço religioso. O caráter carismático da autoridade foi preservado da mesma forma que o caráter carismático da participação na própria comunidade. Tal como o exército de Santos de Cromwell só permitia que pessoas religiosamente qualificadas lhe passasse a Ceia do Senhor, também os soldados de Cromwell recusavam-se a ir à batalha sob o comando de um oficial que não pertencesse à sua comunidade sacramental dos religiosamente qualificados.³¹

Internamente, entre os membros da seita, predominava o espírito da fraternidade cristã original, pelo menos entre os batistas antigos e seitas derivadas dela; ou, pelo menos, exigia-se

* Estas foram exigidas para todos os pregadores no Acordo do Povo, de 1º de maio de 1649.

** Como entre os pregadores locais dos metodistas.

*** Assim, de acordo com a proposta de 1652 e essencialmente também de acordo com a constituição da Igreja de 1654.

a fraternidade.³² Entre algumas seitas considerava-se tabu o recurso aos tribunais jurídicos.* Em caso de necessidade, a ajuda mútua era obrigatória.³³ Naturalmente, não eram proibidas as transações *comerciais* com os não-membros (exceto ocasionalmente entre comunidades muito radicais).

Entendia-se tacitamente, porém, que os irmãos eram preferidos.** Desde o início, encontramos o sistema de certificados (sobre participação e conduta)³⁴ dados aos membros que se transferiam para outro lugar. A caridade dos quacres era tão desenvolvida que em consequência dos ônus sua inclinação à propaganda acabou sendo restringida. A coesão das congregações era tão grande que com boa razão se afirma ter sido ela um dos fatores determinantes dos aldeamentos da Nova Inglaterra. Em contraste com o Sul, tais aldeamentos eram habitualmente compactos e, desde o início, de um caráter fortemente urbano.***

É evidente que em todos esses pontos as funções modernas das seitas e associações semelhantes americanas, tal como descrevemos no início deste ensaio, revelam-se como derivados diretos, rudimentos e remanescentes dessas condições que predominaram outrora em todas as seitas ascéticas e conventículos. Hoje, estão em decadência. Os testemunhos sobre o "orgulho de casta" muito exclusivo das seitas existiram desde o início.****

Ora, que parte de todo esse desenvolvimento foi, e é ainda, decisiva para nosso problema? A excomunhão na Idade Média também tinha consequências políticas e civis. Formalmente, era ainda mais rigorosa do que quando havia liberdade de

* Os metodistas tentaram, com freqüência, punir o recurso a um juiz secular com a expulsão. Por outro lado, em vários casos, criaram autoridades às quais era possível recorrer se os devedores não pagavam pontualmente.

** Os metodistas proibiam expressamente isso.

*** Dayle, na obra que citamos repetidamente, atribui o caráter industrial da Nova Inglaterra, em contraste com as colônias agrícolas, a esse fator.

**** Cf., por exemplo, os comentários de Doyle sobre as condições estamentais na Nova Inglaterra, onde as famílias portadoras de velha tradição literária religiosa, e não as "classes abastadas", formavam a aristocracia.

seita. Além disso, na Idade Média somente os cristãos podiam ser cidadãos de pleno direito. Era também possível agir, naquela época, através dos poderes disciplinares da Igreja, contra um bispo que pagasse uma dívida e, como Aloys Schulte mostrou muito bem, essa possibilidade dava ao bispo um crédito superior ao de um príncipe secular. Da mesma forma, o fato de que um tenente prussiano estava sujeito à demissão se fosse incapaz de resgatar suas dívidas lhe proporciona um bom crédito. E o mesmo ocorria em relação à fraternidade estudantil alemã. A confissão oral e o poder disciplinador da Igreja durante a Idade Média também contribuíram para impor com eficiência a disciplina da Igreja. Finalmente, para ter uma justificativa jurídica, a oportunidade proporcionada pelo juramento era explorada a fim de garantir a excomunhão do devedor.

Em todos esses casos, porém, as formas de comportamento estimuladas ou transformadas em tabu, mediante essas condições e meios, diferiam totalmente das que eram estimuladas ou enfocadas pelo ascetismo protestante. No caso do tenente, por exemplo, ou da associação estudantil, e provavelmente também do bispo, o maior crédito certamente não se baseava na existência de qualidades pessoais adequadas para *comércio*; e, continuando essa observação, podemos dizer que embora os efeitos, em todos os três casos, visassem à mesma direção, eram elaborados de forma muito diferente. A disciplina da Igreja medieval, como a da luterana, foi primeiro colocada nas mãos do detentor do cargo ministerial; segundo, essa disciplina funcionou — na medida em que foi efetiva — através de meios autoritários; e, terceiro, punia e recompensava atos individuais concretos.

A disciplina religiosa dos puritanos e das seitas estava, a princípio, nas mãos dos leigos, pelo menos em parte e com freqüência totalmente. Segundo, ela funcionava através da necessidade que todos tinham de manter a sua posição; e, terceiro, fomentava ou, se desejarmos, selecionava qualidades. Esse último aspecto é o mais importante.

O membro da seita (ou conventículo) precisava ter qualidades para ingressar no círculo da comunidade. Ser dotado de tais qualidades era importante para a evolução do capitalismo moderno racional, como se mostrou no primeiro ensaio.* Para manter sua posição nesse círculo, o membro tinha de

* A *Ética Protestante e o Espírito do Capitalismo*.

provar repetidamente que era dotado dessas qualidades, que estavam sendo, constante e continuamente, estimuladas nele. Como a sua bem-aventurança no outro mundo, toda a sua existência social neste mundo dependia de sua capacidade de submeter-se à prova. A confissão católica dos pecados era, repetimos, em comparação um meio de *aliviar* a pessoa da tremenda pressão interna que o membro da seita sofria constantemente, em relação à sua conduta. Não discutiremos aqui, neste momento, como certas comunidades ortodoxas e heterogêneas da Idade Média foram precursoras das seitas ascéticas do protestantismo.

Segundo toda a experiência, não há meio mais forte de almentar traços do que através da necessidade de manter sua posição no círculo de associados. A disciplina ética, contínua, e discreta das seitas estava, portanto, relacionada com a disciplina da Igreja autoritária assim como a criação e seleção racional estão relacionadas com a ordenação e a proibição.

Nisso, como em quase todos os outros aspectos, as seitas puritanas são os portadores mais específicos da forma de ascetismo que se volta para o mundo. Além disso, eram a antítese mais coerente e, de certo modo, a única antítese coerente, à Igreja Católica universalista — uma organização compulsória para a administração da graça. As seitas puritanas colocam o interesse individual mais poderoso de autoconsideração social a serviço desse tipo de traços. Daí serem também os motivos *individuais* e os interesses pessoais colocados a serviço da manutenção e propagação da ética puritana “burguesa”, com tôdas as suas ramificações. Isso é absolutamente decisivo para a sua penetração e para o seu efeito poderoso.

Repetimos: não é a *doutrina* ética de uma religião, mas a forma de conduta ética a que são atribuídas *recompensas* que importa.³⁵ Essas recompensas funcionam na forma e na condição dos respectivos bens de salvação. E essa conduta constitui o *ethos* específico de cada pessoa, no sentido sociológico da palavra. Para o puritanismo, tal conduta era um certo modo de vida, metódico, racional que — dentro de determinadas condições — preparou o caminho para o “espírito” do capitalismo moderno. As recompensas eram atribuídas a quem se “provava” perante Deus, no sentido de alcançar a salvação — que se encontra em *todas* as seitas puritanas — e “provar-se” frente aos homens no sentido de manter a posição social dentro das seitas puritanas. Ambos os aspectos foram mutuamente suplemen-

tares e funcionaram no mesmo sentido: ajudaram ao nascimento do “espírito” do capitalismo moderno, seu *ethos* específico: o *ethos* das *classes médias burguesas* modernas.

Os conventículos e seitas ascéticas formaram uma das bases históricas mais importantes do “individualismo” moderno. Seu rompimento radical com a servidão patriarcal e autoritária,³⁶ bem como a *sua* forma de interpretar a declaração de que é devida maior obediência a Deus do que ao homem, tiveram especial importância.

Finalmente, para compreender a natureza desses efeitos éticos, é necessária uma observação comparativa. Nas *guildas* da Idade Média havia, com freqüência, um controle dos padrões éticos gerais dos membros, semelhante ao exercido pela disciplina das seitas ascéticas protestantes.³⁷ Mas a diferença inevitável nos efeitos de uma guilda e uma seita sobre a conduta econômica do indivíduo é evidente.

A guilda unia os membros da mesma ocupação; daí, unia *concorrentes*. E assim fazia para limitar a competição, bem como a luta racional pelo lucro, que funcionava através dela. Preparava para as virtudes “cívicas”, e num certo sentido era a portadora do “racionalismo” burguês (aspecto que não discutiremos aqui com detalhes). A guilda realizava isso através de uma “política de subsistência” e através do tradicionalismo. Na medida em que a sua regulamentação da economia conseguiu efetividade, seus resultados práticos são bem conhecidos.

As seitas, por sua vez, uniram os homens através da seleção e criação de *companheiros crentes* eticamente qualificados. Sua participação não se baseava no aprendizado ou nas relações familiares com os membros tecnicamente qualificados de uma ocupação. A seita controlava e regulamentava a conduta dos membros *exclusivamente* no sentido da *proibidade* formal e do ascetismo metódico. Não tinha a finalidade de uma política de subsistência material que prejudicasse uma expansão na luta racional pelo lucro. O êxito capitalista do membro da guilda solapou o espírito desta — como acontecera na Inglaterra e França — e daí ser desprezado o êxito capitalista. Mas o sucesso capitalista de um irmão de seita, se conseguido legalmente, era prova de seu valor e de seu estado de graça, e aumentava o prestígio e as possibilidades de propaganda da seita. Tal êxito era, portanto, bem recebido, como o mostram as várias afirmações citadas acima. A organização do trabalho livre

em guildas, na forma medieval ocidental, foi, sem dúvida — e muito contra a sua intenção — não só uma dificuldade, mas também uma precondição para a organização capitalista do trabalho, que talvez fosse indispensável.³⁸ Mas a guilda, decerto, não pode dar origem ao moderno *ethos* capitalista burguês. Só o modo de vida metódico das seitas ascéticas poderia legitimar e colocar um halo em torno dos impulsos econômicos “individuais” do *ethos* capitalista moderno.

XIII. Rejeições Religiosas do Mundo e Suas Direções

EM FORTE contraste com o caso da China, a religiosidade indiana, que vamos analisar, é o berço das éticas religiosas que negam o mundo, teórica e praticamente e com a maior intensidade. É também na Índia que a “técnica” que corresponde a essa negação melhor se desenvolveu. O monasticismo, bem como as manipulações ascéticas e contemplativas típicas, não só se desenvolveram primeiro na Índia como ali se manifestaram de forma mais coerente. E foi talvez da Índia que essa racionalização iniciou seu caminho histórico pelo mundo em geral.

1. MOTIVOS PARA A REJEIÇÃO DO MUNDO: O SIGNIFICADO DE SUA CONSTRUÇÃO RACIONAL

Antes de nos ocuparmos dessa religiosidade, talvez seja conveniente esclarecermos rapidamente, de modo esquemático e teórico, os motivos dos quais se originou a ética religiosa da negação do mundo e as direções que tomou. Dessa forma, talvez possamos esclarecer seu “significado” provável.

O esquema construído serve apenas, é claro, ao objetivo de oferecer um meio ideal típico de orientação. Não nos transmite uma filosofia própria. Os tipos teoricamente construídos de “ordens de vida” conflitantes servem, apenas, para mostrar que em certos pontos determinados conflitos internos são possíveis e “adequados”. Não pretendem mostrar que não há ponto de vista do qual os conflitos não possam ser resolvidos numa síntese mais elevada. Como iremos ver facilmente, as esferas in-

De “Zwischenbetrachtung”. *Gesammelte Aufsätze zur Religionssoziologie*, vol. I, pp. 436-73. Este ensaio foi publicado em novembro de 1915, no *Archiv*.

dividuais de valor estão preparadas com uma coerência racional que raramente se encontra na realidade. Mas *podem* ter essa aparência na realidade e sob formas historicamente importantes, e realmente a têm. Tais construções possibilitam determinar o local tipológico de um fenômeno histórico. Permitem-nos ver se, em traços particulares ou em seu caráter total, os fenômenos se aproximam de uma de nossas construções: determinar o grau de aproximação do fenômeno histórico e o tipo construído teoricamente. Sob esse aspecto, a construção é simplesmente um recurso técnico que facilita uma disposição e terminologia mais lúcidas. Não obstante, sob certas condições, uma construção pode significar mais, pois a racionalidade, no sentido de uma "coerência" lógica ou teleológica, de uma atitude intelectual-teórica ou prático-ética tem, e sempre teve, poder sobre o homem, por mais limitado e instável que esse poder seja e tenha sido sempre frente a outras forças da vida histórica.

As interpretações religiosas do mundo e a ética das religiões criadas pelos intelectuais e que pretendem ser racionais estiveram muito sujeitas ao imperativo da coerência. O efeito da *razão*, especialmente de uma dedução teleológica de postulados práticos, é perceptível sob certos aspectos, e com frequência muito claramente, entre todas as éticas religiosas. Isso ocorre por menos que as interpretações religiosas do mundo, no caso individual, tenham concordado com a exigência de coerência, e por mais que tenham integrado pontos de vista em seus postulados éticos que *não* podiam ser deduzidos racionalmente. Assim, pelas razões substantivas, podemos ter esperança de facilitar a apresentação de um assunto que, de outro modo, seria multifário, através de tipos racionais construídos de forma adequada. Para tanto, devemos preparar e ressaltar as formas anteriormente mais "coerentes" de conduta prática, que podem ser deduzidas de pressupostos fixos e dados.

Acima de tudo, um ensaio assim sobre a sociologia da religião visa, necessariamente, a contribuir para a tipologia e sociologia do racionalismo. Este ensaio, portanto, parte das formas mais racionais que a realidade *pode* assumir; procura ele descobrir até que ponto certas conclusões racionais, que podem ser estabelecidas teoricamente, foram realmente formuladas. E talvez descubramos por que *não*.

2. TIPOLOGIA DO ASCETISMO E DO MISTICISMO

A grande importância da concepção do Deus e Criador supramundano para a ética religiosa já foi comentada.* Tal concepção foi especialmente importante para a direção ativa e ascética da busca de salvação. Não teve a mesma importância para a busca contemplativa e mística, que tem afinidade interna com a despersonalização e imanência do poder divino. Essa ligação íntima, que E. Troeltsch repetidamente acentuou, com razão, entre a concepção de um Deus supramundano e o ascetismo ativo, não é absoluta. O Deus supramundano não determinou, como Deus, a direção do ascetismo ocidental, como iremos ver pelas observações que se seguem. A Trindade cristã, com seu Salvador encarnado e os santos, representava uma concepção de Deus que era fundamentalmente menos supramundano do que o Deus dos judeus, especialmente do judaísmo recente, ou o Alá do islamismo.

Os judeus desenvolveram o misticismo, mas quase nenhum ascetismo do tipo ocidental. E o islamismo antigo repudiava diretamente o ascetismo. A peculiaridade da religiosidade do dervixe vinha de fontes bem diferentes que a relação com um Deus e Criador supramundano. Nascia das fontes místicas, extáticas, e em sua essência íntima estava distante do ascetismo ocidental. Embora importante, a concepção de um Deus supramundano, apesar de sua afinidade com a profecia emissária e o ascetismo ativo, evidentemente não agia sozinha, mas sempre em conjunto com outras circunstâncias. A natureza das promessas religiosas e os caminhos da salvação que determinaram destacam-se entre essas circunstâncias. A questão terá de ser analisada nos casos particulares.

Tivemos de usar repetidamente as palavras "ascetismo" e "misticismo" como conceitos polares. Para elucidar a terminologia vamos distinguir melhor entre essas expressões.

Em nossos comentários introdutórios* contrastamos, como renúncias do mundo, o ascetismo ativo que é uma *ação*, desejada por Deus, do devoto que é instrumento de Deus e, por outro lado, a *possessão* contemplativa do sagrado, como existe

* Cf. Capítulo XI.

no misticismo, que visa a um estado de "possessão", não ação, no qual o indivíduo não é um instrumento, mas um "recipiente" do divino. A ação no mundo é vista, assim, como um perigo para o estado irracional e outros estados religiosos voltados para o outro mundo. O ascetismo ativo opera dentro do mundo; o ascetismo racionalmente ativo, ao dominar o mundo, busca domesticar o que é da criatura e maligno através do trabalho numa vocação "mundana" (ascetismo do mundo). Tal ascetismo contrasta radicalmente com o misticismo, se este se inclina para a fuga do mundo (fuga contemplativa do mundo).

O contraste diminui, porém, se o ascetismo ativo limitar-se a controlar e superar a malignidade da criatura na própria natureza do agente. Nesse caso, ele fortalecerá a concentração sobre as realizações ativas e redentoras, firmemente estabelecidas e desejadas por Deus, a ponto de evitar qualquer ação nas ordens do mundo (fuga ascética do mundo). Com isso, o ascetismo ativo, em sua aparência externa, se aproxima da fuga contemplativa do mundo.

O contraste entre o ascetismo e o misticismo também é reduzido se o místico contemplativo não chega à conclusão de que deve fugir ao mundo, mas, como o ascético voltado para o mundo, permanece nas ordens do mundo (misticismo voltado para o mundo).

Em ambos os casos, o contraste pode desaparecer realmente na prática, e pode ocorrer uma certa combinação de ambas as formas de busca de salvação. O contraste pode, porém, continuar até sob o disfarce de uma aparente semelhança externa. Para o verdadeiro místico, continua sendo válido o princípio: a criatura deve estar calada, de modo que Deus possa falar. Ela "está" no mundo e se "acomoda" externamente às suas ordens, mas apenas para adquirir a certeza do seu estado de graça em oposição ao mundo, resistindo à tentação de levar a sério os seus processos. Como podemos ver com Lao-tsé, a atitude típica do místico é de humildade específica, uma minimização da ação, uma espécie de existência religiosa incógnita no mundo. Ele se coloca à prova *contra* o mundo, contra sua ação no mundo. O ascetismo deste mundo, pelo contrário, prova-se *através* da ação. Para o asceta deste mundo, a conduta do místico é um gozo indolente do eu; para o místico, a conduta do asceta (voltado para o mundo) é uma participação nos processos do mundo, combinada com uma hipocrisia compla-

cente. Com esse "fanatismo abençoado", habitualmente atribuído ao puritano típico, o ascetismo deste mundo executa as resoluções positivas e divinas cujo sentido final continua oculto. O ascetismo executa tais resoluções como dadas nas ordens racionais da criatura, ordenadas por Deus. Para o místico, pelo contrário, o que importa para a sua salvação é apenas a compreensão do significado último e completamente irracional, através da experiência mística. As formas pelas quais ambos os modos de conduta fogem do mundo podem ser distinguidas através de confrontos semelhantes. Mas reservamos a sua discussão para uma apresentação monográfica.

3. DIREÇÕES DA RENÚNCIA AO MUNDO

Vamos, agora, examinar em detalhe as tensões existentes entre a religião e o mundo. Partiremos das reflexões da introdução,* dando-lhe, porém, um enfoque um pouco diferente.

Dissemos que esses modos de comportamento, uma vez evoluídos para um modo de vida metódico, formavam o núcleo do ascetismo, bem como do misticismo, e que surgiram originalmente de pressupostos mágicos. As práticas mágicas foram feitas para despertar qualidades carismáticas ou para impedir sortilégios malignos. O primeiro caso foi, é claro, mais importante para os fatos históricos. Mesmo no umbral de seu aparecimento, o ascetismo já revelava a sua face de Jano: de um lado, a renúncia ao mundo, e, do outro, o domínio do mundo em virtude de poderes mágicos obtidos pela renúncia.

O mágico foi o precursor histórico do profeta, do profeta e salvador tanto exemplares como emissários. Em geral, o profeta e salvador legitimaram-se através da posse de um carisma mágico. Para eles, porém, isto foi apenas um meio de garantir o reconhecimento e conseguir adeptos para a significação exemplar, a missão, da qualidade de salvador de suas personalidades. A substância da profecia do mandamento do salvador é dirigir o modo de vida para a busca de um valor sagrado. Assim compreendida, a profecia ou mandamento significa, pelo menos relativamente, a sistematização e racionalização do modo de vida, seja em pontos particulares ou no todo. Esta última

* Cf. Capítulo XI.

significação tem ocorrido geralmente com todas as verdadeiras "religiões da salvação", ou seja, com todas as religiões que prometem aos seus fiéis a libertação do sofrimento. Isso é ainda mais provável quanto mais sublimada, mais interior e mais baseada em princípio é a essência do sofrimento, pois então é importante colocar o seguidor num estado permanente que o proteja intimamente contra o sofrimento. Formulado abstratamente, o objetivo racional da religião redentora tem sido assegurar ao que é salvo um estado sagrado, e com isso o hábito que garante a salvação. Isto toma o lugar de um estado agudo e extraordinário, e com isso sagrado, alcançado transitoriamente por meio de orgias, ascetismo ou contemplação.

Ora, se uma comunidade religiosa surge na onda de uma profecia ou da propaganda de um salvador, o controle da conduta regular cabe, primeiro, aos sucessores qualificados carismaticamente, aos alunos, discípulos do profeta ou do salvador. Mais tarde, sob certas condições que se repetem regularmente, que não focalizaremos aqui, essa tarefa caberá a uma hierocracia sacerdotal, hereditária ou oficial. Não obstante, como regra, o profeta ou salvador colocou-se, pessoalmente, em oposição aos poderes hierocráticos tradicionais dos mágicos ou dos sacerdotes. Colocou seu carisma pessoal contra a dignidade deles, consagrada pela tradição a fim de romper seu poder ou colocá-los a seu serviço.

Na discussão acima mencionada, tomamos como certo e pressuposto que uma grande fração, especialmente importante para o desenvolvimento histórico, de todos os casos de religiões proféticas e redentoras viveu não só num estado agudo como permanente de tensão em relação com o mundo e suas ordens. Desnecessário mencionar este aspecto, de acordo com a terminologia usada aqui. Quanto mais as religiões tiverem sido verdadeiras religiões da salvação, tanto maior foi a sua tensão. Isso se segue do significado da salvação e da substância dos ensinamentos proféticos, tão logo eles evoluem para uma ética. A tensão também foi maior, quanto mais racional foi em princípio a ética e quanto mais ela se tenha orientado para valores sagrados *interiores* como meios de salvação. Em linguagem comum, isto significa que a tensão tem sido maior quanto mais a religião se tenha sublimado do ritualismo, no sentido do "absolutismo religioso". Na verdade, quanto mais avançou a racionalização e sublimação da posse exterior e interior das "coisas mundanas" — no sentido mais amplo — tanto mais

forte tornou-se a tensão, por parte da religião, pois a racionalização e sublimação consciente das relações do homem com as várias esferas de valores, exteriores e interiores, bem como religiosas e seculares, pressionaram no sentido de tornar consciente a *autonomia interior e lícita* das esferas individuais, permitindo, com isso, que elas se inclinem para as tensões que permanecem ocultas na relação, originalmente ingênua, com o mundo exterior. Isso resulta, de modo geral, da evolução dos valores do mundo interior e do mundo exterior no sentido do esforço consciente, e da sublimação pelo *conhecimento*. Esta consequência é muito importante para a história da religião. A fim de elucidar os fenômenos típicos que se repetem em relação às éticas religiosas, muito variadas, examinaremos uma série desses valores.

Sempre que as profecias de salvação criaram comunidades religiosas, a primeira força com a qual entraram em conflito foi o clã natural, que temeu a sua desvalorização pela profecia. Os que não podem ser hostis aos membros da casa, ao pai e à mãe, não podem ser discípulos de Jesus. "Não vim trazer a paz, mas a espada" (Mateus, X, 34), foi dito quanto a isto, e, devemos observar, exclusivamente em relação a isto. A maioria preponderante de todas as religiões regulamentou, é claro, os laços de piedade do mundo interior. Não obstante, quanto mais amplos e interiorizados foram as metas da salvação, tanto mais ela aceitou sem críticas a suposição de que o fiel deve, em última análise, aproximar-se mais do salvador, do profeta, do sacerdote, do padre confessor, do irmão em fé, do que dos parentes naturais e da comunidade matrimonial.

A profecia criou uma nova comunidade social, particularmente quando ela se tornou uma religião soteriológica de congregações. Com isso, as relações do clã e do matrimônio foram, pelo menos relativamente, desvalorizadas. Os laços mágicos e a exclusividade do clã foram atingidos, e dentro da nova comunidade a religião profética desenvolveu uma ética religiosa de *caritas*, o amor ao sofredor *per se*, pelo próximo, pelo homem cípios originais da conduta social e ética, que a "associação dos vizinhos" havia criado, fosse a comunidade de aldeões, membros do clã, da guilda, ou de associados nas empresas marítimas, caça e expedições de guerra. Essas comunidades conheceram dois princípios elementais: primeiro, o dualismo, da moral do

nosso-grupo e do grupo exterior; segundo, para a moral do nosso-grupo, simples reciprocidade: "o que me fizeres, eu te farei". Desses princípios resultou o seguinte para a vida econômica: para a moral do nosso-grupo, a obrigação, fundamentada em princípios, é prestar ajuda fraternal em caso de dificuldade. Os ricos e nobres eram obrigados a emprestar, sem nada cobrar, bens para o uso dos não-proprietários, conceder crédito sem juro e proporcionar hospitalidade e ajuda liberal. Os homens eram obrigados a prestar serviços a pedido de seus vizinhos e, igualmente, na propriedade do senhor, sem outra remuneração que não o mero sustento. Tudo isso seguia o princípio: tua necessidade de hoje pode ser a minha necessidade de amanhã. Esse princípio não foi, decerto, pesado racionalmente, mas desempenhou seu papel no sentimento. Assim, regatear nas situações de comércio e empréstimo, bem como a escravização permanente resultante, por exemplo, de dívidas, eram coisas limitadas à moral do grupo exterior e aplicadas exclusivamente aos estranhos.

A religiosidade da congregação transferiu essa antiga ética econômica da vizinhança para as relações entre os irmãos de fé. O que fora anteriormente a obrigação do nobre e do rico se tornou o imperativo fundamental de todas as religiões eticamente racionalizadas do mundo: ajudar as viúvas e órfãos em dificuldades, cuidar dos doentes e irmãos de fé empobrecidos, e dar esmolas. Estas eram exigidas especialmente dos ricos, pois os menestréis sagrados e os mágicos, bem como os ascetas, eram economicamente dependentes dos ricos.

O princípio que constituía as relações comunais entre as profecias de salvação era o sofrimento comum a todos os crentes. E isso ocorria quer o sofrimento existisse realmente, quer fosse uma ameaça constante; quer fosse exterior, quer interior. Quanto mais imperativos surgiam da ética de reciprocidade entre os vizinhos, mais racional se tornava a concepção da salvação, e mais era sublimada numa ética de finalidades absolutas. Externamente, tais mandamentos chegaram ao comunismo de uma fraternidade afetuosa; internamente, chegaram à atitude de *caritas*, o amor ao sofredor *per se*, pelo próximo, pelo homem e finalmente pelo inimigo. A barreira ao laço da fé e a existência de ódio frente a um mundo considerado como o centro do sofrimento imerecido parecem ter resultado das mesmas imperfeições da realidade empírica que causaram originalmente o sofrimento. Acima de tudo, a euforia peculiar de todos os

tipos de êxtase religioso sublimado operou psicologicamente na mesma direção geral. Os êxtases, destinados a "comoverem" e edificarem o sentimento de comunhão direta com Deus, inclinaram sempre o homem no sentido de fluir para um acosmismo do amor sem objeto. Nas religiões de salvação, a bênção profunda e tranqüila de todos os heróis da benevolência acósmica sempre se fundiu com a compreensão caridosa das imperfeições naturais de todos os atos humanos, inclusive os nossos. O tom psicológico, bem como a interpretação ética dessa atitude interior, pode variar muito. Mas sua exigência ética tendeu sempre na direção de uma fraternidade universalista que ultrapassa todas as barreiras das associações comunais, incluindo freqüentemente as de nossa própria fé.

A religião da fraternidade sempre se chocou com as ordens e valores deste mundo, e quanto mais coerentemente suas exigências foram levadas à prática, tanto mais agudo foi o choque. A divisão tornou-se habitualmente mais ampla na medida em que os valores do mundo foram racionalizados e sublimados em termos de suas próprias leis. E é isso que importa, aqui.

4. A ESFERA ECONÔMICA

A tensão entre a religião fraternal e o mundo foi mais evidente na esfera econômica.

Todas as formas mágicas ou mistagógicas primevas de influenciar os espíritos e divindades tiveram interesses especiais. Lutaram pela riqueza, bem como pela vida, saúde, honra, descendência e, possivelmente, melhoria do destino no outro mundo. Os mistérios eleusinos prometiam tudo isso, tal como as religiões fenícias e védicas, a religião popular chinesa, o judaísmo antigo e o islamismo antigo; e tal promessa foi ofertada ao leigo hindu e budista. As religiões sublimadas da salvação, porém, tiveram relações cada vez mais tensas com as economias racionalizadas.

Uma economia racional é uma organização funcional orientada para os preços monetários que se originam nas lutas de interesse dos homens no *mercado*. O cálculo não é possível sem a estimativa em preços em dinheiro e, daí, sem lutas no mercado. O dinheiro é o elemento mais abstrato e "impessoal" que existe na vida humana. Quanto mais o mundo da economia capitalista moderna segue suas próprias leis imanentes, tanto

menos acessível é a qualquer relação imaginável com uma ética religiosa de fraternidade. Quanto mais racional, e portanto impessoal, se torna o capitalismo, tanto mais ocorre isso. No passado, foi possível regulamentar eticamente as relações pessoais entre senhor e escravo precisamente porque elas eram relações pessoais. Mas não é possível regulamentar — pelo menos, não no mesmo sentido, ou com o mesmo êxito — as relações entre os variáveis detentores de hipotecas e os variáveis devedores dos bancos que concedem tais hipotecas: pois neste caso não há relações pessoais de qualquer tipo. Se, não obstante, tentássemos isso, os resultados seriam os mesmos que conhecemos na China, ou seja, o sufocamento da racionalidade formal. Pois, na China, a racionalidade formal e a substantiva estavam em conflito.

Como já vimos, as religiões da salvação tiveram uma tendência a despersonalizar e objetivar o amor, no sentido singular do acosmismo. Não obstante, essas mesmas religiões observaram, com profunda desconfiança, o desdobramento das forças econômicas que, num sentido diferente, também foram impessoais, e por isso se opuseram especificamente à fraternidade.

O Deo placere non potest católico sempre foi a atitude característica das religiões de salvação para com a economia de lucro; com todos os métodos racionais de salvação as advertências contra o apego ao dinheiro e aos bens levaram-nos ao auge do tabu. A dependência em que as próprias comunidades religiosas, e sua propaganda e manutenção, estavam dos meios econômicos, e sua acomodação às necessidades culturais e aos interesses cotidianos das massas, forçaram-nas a concessões das quais a história da interdição de interesses é apenas um exemplo. Não obstante, em última análise nenhuma religião de salvação autêntica superou a tensão entre sua religiosidade e uma economia racional.

Exteriormente, a ética dos virtuosos religiosos afetou essa relação tensa de modo mais radical: rejeitou a posse dos bens econômicos. O monge asceta renunciou ao mundo negando-se a propriedade individual; sua existência baseou-se totalmente em seu próprio trabalho. Acima de tudo, suas necessidades foram correspondentemente limitadas ao que era absolutamente indispensável. O paradoxo de todo o ascetismo racional, que de forma idêntica fez tropeçar os monges de todas as épocas, está em que o próprio ascetismo racional criou a riqueza mesma

que rejeitava. Templos e mosteiros, em toda parte, tornaram-se os próprios centros de economias racionais.

A reclusão contemplativa, como princípio, pôde apenas estabelecer a norma de que os monges sem propriedades deveriam gozar apenas o que a natureza e os homens lhes oferecessem voluntariamente: frutas, raízes e esmolas espontâneas. O trabalho era algo que distraía o monge da concentração sobre os valores da salvação que ele desejava. Não obstante, até mesmo a reclusão contemplativa fez suas concessões, estabelecendo distritos para a mendicância, como na Índia.

Houve apenas dois caminhos coerentes para fugir às tensões entre a religião e o mundo econômico de um modo *interior*, baseado num princípio: primeiro, o paradoxo da ética puritana da "vocação". Como uma religião de virtuosos, o puritanismo renunciou ao universalismo do amor, e rotinizou racionalmente todo o trabalho neste mundo, como sendo um serviço à vontade de Deus e uma comprovação do estado de graça. A vontade de Deus, em seu sentido último, era incompreensível, e não obstante era a única vontade positiva que podia ser conhecida. Sob este aspecto, o puritanismo aceitou a rotinização do cosmos econômico, que, como a totalidade do mundo, desvalorizou como coisa da criatura e imperfeita. Esse estado de coisas parecia ordenado por Deus, e como material e dado para o cumprimento do dever de cada qual. Em última análise, isto significava em princípio a renúncia à salvação como meta alcançável pelo homem, ou seja, por todos. Significava a renúncia à salvação em favor da graça sem base e apenas particularizada, sempre. Na verdade, esse ponto de vista da não-fraternidade já não era uma autêntica "religião da salvação", a qual pode exagerar a fraternidade até o auge do acosmismo do amor do místico.

O misticismo é outro caminho coerente pelo qual a tensão entre a economia e a religião pôde escapar. Essa forma é representada de modo bastante puro na "benevolência" do místico, que não indaga do homem para quem, e a quem, ele sacrifica. Em última análise, o misticismo não se interessa pela sua pessoa. De uma vez por todas, o místico benevolente dá a sua camisa quando qualquer pessoa que lhe cruza acidentalmente o caminho lhe pede o paletó — e simplesmente porque lhe cruza o caminho. O misticismo é uma fuga singular deste mundo, na forma de uma dedicação sem objeto a todos, não

pelo homem, mas pela devoção simplesmente, ou, nas palavras de Baudelaire, pela "prostituição sagrada da alma".

5. A ESFERA POLÍTICA

As religiões que sustentaram uma ética da salvação fraternalmente coerente sofreram uma tensão igualmente aguda em relação às ordens *políticas* do mundo. Este problema não existiu para a religiosidade mágica ou para a religião das divindades funcionais. O antigo deus da guerra bem como o deus que garantia a ordem legal, eram divindades funcionais que protegiam os valores indubitáveis da rotina cotidiana. Os deuses da localidade, tribo e Estado interessavam-se apenas pelas suas respectivas associações. Tinham de lutar contra outros deuses como eles mesmos, tal como suas comunidades lutavam, e tinham de provar seus poderes divinos nessa luta mesma.

O problema só surgiu quando essas barreiras de localidade, tribo e Estado foram esmagadas pelas religiões universalistas, por uma religião com um Deus unificado de todo o mundo. E o problema só surgiu com todo o vigor quando esse Deus era um Deus de "amor". O problema das tensões com a ordem política surgiu para as religiões redentoras com a exigência básica da fraternidade. E na política, como na economia, quanto mais racional se tornava a ordem política, tanto mais agudos os problemas dessas tensões se tornavam.

O aparato burocrático estatal, e o *homo politicus* racional integrado no Estado, administram as questões, inclusive a punição do mal, quando realizam transações no sentido mais ideal, segundo as regras racionais da ordem estatal. Nisso, o homem político age exatamente como o homem econômico, de uma forma objetiva, "sem preocupação da pessoa", *sine ira et studio*, sem ódio, e portanto sem amor. Em virtude de sua despersonalização, o Estado burocrático, sob aspectos importantes, é menos acessível à moralização substantiva do que as ordens patriarcais do passado, por mais que as aparências possam indicar o contrário. As ordens patriarcais do passado baseavam-se nas obrigações pessoais da piedade, e os governantes patriarcais consideravam o mérito do caso concreto à parte, precisamente em "relação à pessoa". Em última análise, apesar de todas as "políticas de bem-estar social", todo o curso das funções políticas internas do Estado, da justiça e administração, é regulado repe-

tidamente e inevitavelmente pelo pragmatismo das "razões de Estado". O fim absoluto do Estado é salvaguardar (ou modificar) a distribuição externa e interna de poder; em última análise, essa finalidade deve parecer insensata a qualquer religião universalista de salvação. Tal fato foi, e continua sendo, válido, e, ainda mais, para a política externa. É absolutamente essencial para qualquer associação política recorrer à violência bruta dos meios coercitivos frente aos inimigos externos, bem como aos inimigos internos. Somente esse recurso mesmo à violência é que constitui uma associação política em nossa terminologia. O Estado é uma associação que pretende o monopólio do *uso legítimo da violência*, e não pode ser definido de outra forma.

O Sermão da Montanha diz: "Não resistas ao mal". Em oposição, o Estado declara: "*Deves* ajudar o direito a triunfar pelo uso da *força*, pois se assim não for também serás responsável pela injustiça". Quando tal fator está ausente, o "Estado" também está ausente; o "anarquismo" do pacifista terá nascido então. Segundo esse pragmatismo inevitável de toda a ação, porém, a força e a ameaça de força alimentam necessariamente mais força. As "razões de Estado" seguem, assim, suas próprias leis externas e internas. O êxito mesmo da força, ou da ameaça de força, depende em última análise das relações de poder e não do "direito" ético, mesmo que julgássemos possível descobrir critérios objetivos para esse "direito".

Em contraste com o heroísmo primitivo, ingênuo, é típico dos sistemas estatais racionais que os grupos ou governantes se preparem para o conflito violento acreditando, todos, estarem sinceramente "certos". Para qualquer racionalização religiosa coerente, isto parecerá apenas um arremedo da ética. Além disso, colocar o nome do Senhor nesse violento conflito político deve ser considerado um uso vão de Seu nome. Frente a tudo isso, o caminho mais limpo, e o único honesto, parece ser a eliminação completa da ética no raciocínio político. Quanto mais objetiva e calculista é a política, e quanto mais livre de emoções apaixonadas, de ira e de amor, tanto mais parecerá a uma ética de fraternidade estar ela distante da fraternidade.

A indiferença mútua entre religião e política, quando são ambas completamente racionalizadas, é ainda mais intensa porque, em contraste com a Economia, a política pode entrar em concorrência direta com a ética religiosa, em pontos decisivos. Como ameaça de violência consumada entre os Estados moder-

nos, a guerra cria um *pathos* e um sentimento de comunidade. A guerra promove, portanto, uma comunhão incondicionalmente dedicada e pronta ao sacrifício, entre os combatentes, e libera uma compaixão de massa ativa e um amor pelos que estão sofrendo necessidades. E, como fenômeno de massa, esses sentimentos derrubam todas as barreiras naturais à associação. Em geral, a religião só pode mostrar realizações comparáveis nas comunidades heróicas que professam uma ética da fraternidade.

Além disso, a guerra traz ao guerreiro algo que, em seu significado concreto, é excepcional: faz que ele experimente um significado consagrado da morte, característico apenas da morte na guerra. A comunidade do exército no campo de batalha sente-se hoje — como nas épocas dos “seguidores” dos senhores da guerra — como uma comunidade até a morte e a maior do gênero. A morte no campo de batalha difere da morte comum a todos. Como se trata de um destino a que todos estão sujeitos, ninguém pode jamais dizer por que ela chega precisamente a ele, e por que chega precisamente naquele momento. À medida que se desdobram os valores da cultura e são sublimados a alturas imensuráveis, essa morte ordinária marca um fim, quando apenas um início poderia fazer sentido. A morte no campo de batalha difere dessa morte simplesmente inevitável pelo fato de que na guerra, e *somente* na guerra, o indivíduo pode *acreditar* que sabe estar morrendo “por” alguma coisa. O porquê e o para quê enfrenta ele a morte podem, em geral, ser tão indubitáveis para ele que o problema do “significado” da morte nem mesmo lhe ocorre. Pelo menos, pode não haver pressupostos de aparecimento do problema em sua significação universal, que é a forma pela qual as religiões da salvação são levadas a se preocupar com o sentido da morte. Somente os que perecem “na sua vocação” estão na mesma situação do soldado que enfrenta a morte no campo de batalha.

Essa localização da morte dentro de uma série de acontecimentos significativos e consagrados está, em última análise, na base de todos os esforços para apoiar a dignidade autônoma da estrutura política que se baseia na força. Não obstante, a forma pela qual a morte pode ser concebida como significativa nesses esforços aponta em direções que diferem radicalmente das direções em que a teodicéia da morte, numa religião de fraternidade, pode apontar. A fraternidade de um grupo de homens unidos na guerra deve parecer pouco valiosa para essas religiões fraternais, sendo vista apenas como um reflexo da bru-

talidade tecnicamente requintada da luta. E a consagração interior da morte na guerra deve parecer uma glorificação do fratricídio. A própria qualidade extraordinária da fraternidade da guerra, e da morte na guerra, partilha do carisma sagrado e da experiência da comunhão com Deus, e esse fato leva a competição entre a fraternidade da religião e a da comunidade guerreira ao auge. Como na Economia, as duas únicas soluções coerentes para essa tensão são as do puritanismo e do misticismo.

O puritanismo, com seu particularismo da graça e seu ascetismo vocacional, acredita nos mandamentos fixos e revelados de um Deus que, sob outros aspectos, é incompreensível. Interpreta a vontade de Deus como significando que esses mandamentos devem ser impostos ao mundo das criaturas pelos meios deste mundo, ou seja, a violência — pois o mundo está sujeito à violência e ao barbarismo ético. E isto significa, pelo menos, barreiras que resistem à obrigação de fraternidade no interesse da “causa” de Deus.

Por outro lado, há a solução da atitude antipolítica radical do místico, sua busca de redenção com sua benevolência e fraternidade acósmica. Com seu “não resistir ao mal” e com sua máxima “voltar a outra face”, o misticismo é necessariamente carente de dignidade aos olhos da ética mundana do heroísmo. Alheia-se do estigma da violência de que nenhuma ação política pode fugir.

Todas as outras soluções às tensões da política e religião estão cheias de concessões ou de pressupostos que devem parecer necessariamente desonestos ou inaceitáveis à ética da fraternidade autêntica. Algumas dessas soluções são, não obstante, interessantes em princípio e como tipos.

Toda organização da salvação por uma *instituição* compulsória e universalista da graça sente-se responsável, perante Deus, pelas almas de todos, ou pelo menos de todos os homens a ela confiados. Essa instituição se sentirá, portanto, com direito a opor-se, e com o dever de opor-se, com a força impiedosa a qualquer perigo oriundo de uma má orientação da fé. Sente-se obrigada a promover a difusão de seus meios de graça salvadores.

Quando as aristocracias salvadoras estão incumbidas, por ordem de seu Deus, de domar o mundo do pecado, para a Sua glória, dão origem ao “cruzado”. Foi o que ocorreu no calvi-

nismo e, em forma diferente, no islamismo. Ao mesmo tempo, porém, as aristocracias salvadoras distinguem as guerras "santas" ou "justas" de outras, puramente seculares, e portanto profundamente indignas. A guerra justa é travada para a execução dos mandamentos de Deus, ou pela defesa da fé, o que de certa forma significa sempre uma guerra religiosa. Portanto, as aristocracias salvadoras rejeitam a compulsão de participarem das guerras das autoridades políticas que não se classificam claramente como guerras santas, correspondentes à vontade de Deus, ou seja, guerras não-afirmadas pela própria consciência do crente. O exército vitorioso dos Santos de Cromwell agiu dessa forma quando tomou posição contra o serviço militar obrigatório. As aristocracias da salvação preferem exércitos mercenários ao serviço militar compulsório. Caso os homens violem a vontade de Deus, especialmente em nome da fé, os fiéis chegam a conclusões favoráveis a uma revolução religiosa ativa, em virtude da sentença de que se deve obedecer antes a Deus do que ao homem.

O luteranismo religioso, por exemplo, tomou a posição contrária. Rejeitou a cruzada e o direito à resistência ativa contra qualquer coação secular em assuntos de fé; considerou essa coação uma arbitrariedade, que emaranha a salvação no pragmatismo da violência. Nesse campo, o luteranismo só conhece a resistência passiva. Aceitou, porém, a obediência à autoridade secular, como irrecusável, mesmo quando essa autoridade tenha dado ordem de guerra, porque a responsabilidade da guerra cabe a ela, e não ao indivíduo, e porque sua autonomia ética, em contraste com a instituição universalista (católica) da graça, era reconhecida. A inserção da religiosidade mística peculiar ao cristianismo pessoal de Lutero parou pouco antes de tirar as conclusões totais do assunto.

A busca carismática e verdadeiramente mística da salvação, por parte dos virtuosos religiosos, foi, naturalmente, em toda parte apolítica ou antipolítica, pela sua própria essência. As buscas de salvação reconheceram facilmente a autonomia da ordem temporal, mas o fizeram apenas para deduzir, coerentemente, o seu caráter diabólico, ou pelo menos para tomar o ponto de vista da indiferença absoluta frente ao mundo que foi expresso na frase: "Dai a César o que é de César" (pois que relevância têm essas coisas para a salvação?).

As variadas posições empíricas que as religiões históricas têm tomado frente à ação política foram determinadas pela mis-

tura das organizações religiosas com os interesses do poder e as lutas pelo poder, pelo colapso sempre inevitável até mesmo dos mais altos estados de tensão com o mundo, em favor de concessões e relatividades, pela utilidade e uso das organizações religiosas, para a domesticação política das massas e, especialmente, pela necessidade que as pretensas potências têm da consagração religiosa de sua legitimidade. Como podemos ver pela história, quase todas as plataformas de organizações religiosas foram religiosamente relativas, no que se relaciona com os valores sagrados, a racionalidade ética e a autonomia lícita. Na prática, o tipo mais importante dessas formas relativas foram as éticas sociais "orgânicas". Esse tipo difundiu-se em muitas formas e sua concepção da obra vocacional foi, em princípio, o contraste mais importante com a idéia de "vocaçào", como se encontra no ascetismo interior.

A ética social orgânica, quando subestruturada religiosamente, enquadra-se na "fraternidade", mas, em contraste com o amor místico e acósmico, é dominada por uma exigência racional de fraternidade. Seu ponto de partida é a experiência da desigualdade do carisma religioso. O simples fato de que o sagrado só deve ser acessível a alguns, e não a todos, é intolerável à ética orgânica social. Procura, portanto, sintetizar essa desigualdade pelas qualificações carismáticas com a estratificação secular por estamento, num cosmo de serviços por ordenação de Deus, de função especializada. Certas tarefas são atribuídas a todo indivíduo e grupo segundo seu carisma pessoal e posição social e econômica, determinadas pelo destino. Em geral, essas tarefas estão a serviço da realização de uma condição que, apesar de sua natureza de concessão, é agradável a Deus. Essa condição é interpretada como sendo, ao mesmo tempo, utilitária, social e providencial. Frente à malignidade do mundo, ela facilita pelo menos uma sujeição relativa do pecado e do sofrimento: a preservação e salvação do maior número possível de almas para o reino de Deus é, com isso, facilitada. Veremos, mais adiante, uma teodicéia de um *pathos* muito maior, que a doutrina indiana do Carma transmitiu à doutrina orgânica da sociedade, do ponto de vista do pragmatismo redentor orientado exclusivamente para os interesses do indivíduo. Sem esse elo muito especial, toda ética social orgânica representa, inevitavelmente, uma acomodação aos interesses da camada privilegiada deste mundo. Pelo menos, é essa a opinião da ética radical e mística da fraternidade religiosa. Do ponto de vista do asce-

tismo interior, à ética orgânica falta um impulso interior para uma racionalização ética e completa da vida individual. Nessas questões, não há prêmios para a padronização racional e metódica da vida pessoal no interesse da própria salvação individual.

O pragmatismo orgânico da salvação deve considerar a aristocracia redentora do ascetismo interior-mundano, com sua despersonalização racional das ordens da vida, como a forma mais difícil de amor e falta de fraternidade. Deve considerar o pragmatismo redentor do misticismo como uma indulgência sublimada e, na verdade, não-fraternal, do próprio carisma do místico. O acosmismo não-metódico e não-planificado do amor é visto como um simples meio egoísta na busca da própria salvação do místico. Tanto o ascetismo como o misticismo interior-mundano condenam, em última análise, o mundo social à absoluta falta de sentido, ou pelo menos sustentam que os objetivos de Deus, em relação ao mundo social, são totalmente incompreensíveis. O racionalismo das doutrinas religiosas e orgânicas da sociedade não pode resistir a tal idéia, pois busca compreender o mundo como um cosmo relativamente racional, apesar de toda a sua malignidade; o mundo é considerado como portador de, pelo menos, traços do plano divino de salvação. Para o carisma absoluto da religiosidade virtuosa, esta relativização é, na realidade, discutível e estranha ao sagrado.

Como as ações políticas econômicas e racionais seguem leis próprias, também qualquer outra ação racional dentro do mundo continua inevitavelmente ligada às condições mundanas, distantes da fraternidade e que devem servir como meios ou fins para a ação racional. Daí toda ação racional colocar-se, de alguma forma, em tensão com a ética da fraternidade, e encerrar em si mesma uma tensão profunda, pois parece não haver meio de decidir nem mesmo a primeira questão: Onde, no caso individual, pode o valor ético de um ato ser determinado? Em termos de êxito ou em termos de algum valor intrínseco do ato *per se*? A questão é se, e até que ponto, a responsabilidade do agente pelos resultados santifica os meios, ou se o valor da sua intenção justifica a sua rejeição da responsabilidade do resultado, seja para transferi-lo para Deus, ou para a maldade e idiotice do mundo permitidas por Deus. A sublimação absolutista da ética religiosa fará que os homens se inclinem pela segunda alternativa: "O cristão age bem e deixa o êxito para Deus". Nisso, porém, a conduta do próprio agente, quando realmente coerente, e não a autonomia lícita do mundo, é condenada como

irracional em seus efeitos.* Frente a isso, uma busca da salvação, sublimada e completa, pode levar a um crescente acosmismo, a ponto de rejeitar a ação racional-objetiva *per se*, e, daí, toda ação em termos de relações de meios-fins, pois considera-as como ligadas às coisas mundanas e, por isso, estranhas a Deus. Iremos ver como isso ocorreu com uma coerência variada, desde a parábola bíblica dos lírios do campo até a formulação do budismo, por exemplo, que se baseia mais em princípios.

A ética orgânica da sociedade é, em toda parte, um poder eminentemente conservador e hostil à revolução. Dentro de certas condições, porém, conseqüências revolucionárias podem seguir-se de uma religiosidade virtuosa autêntica. Naturalmente, isto só ocorre quando o pragmatismo da força, exigindo mais força e levando simplesmente a modificações no pessoal, ou na melhor das hipóteses a modificações nos métodos de Governo pela força, não é aceito como uma qualidade permanente do mundo das criaturas. Segundo a coloração da religião do virtuoso, sua situação revolucionária pode em princípio assumir duas formas. Uma delas nasce do ascetismo interior-mundano, sempre que seja ele capaz de opor um "direito natural" absoluto e divino às ordens criaturais, malignas e empíricas do mundo. Torna-se, então, um dever religioso compreender êsse direito natural, segundo a sentença de que se deve obedecer a Deus, e não aos homens, que de certa forma se aplica a tôdas as religiões racionais. As revoluções puritanas autênticas, cujas contrapartidas podem ser encontradas em outras partes, são típicas. Essa atitude corresponde de modo absoluto à obrigação de empreender cruzadas.

A questão é diferente com o místico. A passagem psicológica da posse de Deus para a posse por Deus é sempre possível e com o místico é consumada. Isso é significativo e possível quando as expectativas escatológicas de um início imediato e do milênio de fraternidade flamejam, e, daí, quando desaparece a crença de que existe uma tensão duradoura entre o mundo e o reino metafísico irracional da salvação. O místico transforma-se então num salvador e profeta. Os mandamentos, porém, que ele enuncia não têm caráter racional. Como produtos do seu carisma, são revelações concretas e a rejeição radical do mundo

* Teoricamente, isso é realizado com maior coerência no *Bhavad-Gíta*, como iremos ver.

transforma-se, facilmente, num *anomismo* radical. Os mandamentos do mundo não são válidos para o homem que tem certeza na sua obsessão com Deus: 'πάντα μοι ἔξεστιν.' Todo o quiliasmo, até a revolução dos anabatistas, baseou-se um pouco nessa subestrutura. Para quem "possui Deus" e é portanto salvo, a forma de ação não tem significação para a salvação. Veremos que estados semelhantes ocorrem no caso do *djivan-mukhti* indiano.

6. A ESFERA ESTÉTICA

A ética religiosa da fraternidade situa-se em tensão dinâmica com qualquer comportamento consciente-racional que siga as suas próprias leis. Em proporções não menores, essa tensão também ocorre entre a ética religiosa e as forças de vida "deste mundo", cujo caráter é essencialmente não-racional, ou basicamente anti-racional. Acima de tudo, há tensão entre a ética da fraternidade religiosa e as esferas da vida estética e erótica.

A religiosidade mágica está numa relação muito íntima com a esfera estética. Desde seu início, a religião tem sido uma fonte inesgotável de oportunidades de criação artística, de um lado, e de estilização pela tradicionalização, do outro. Isso se evidencia em vários objetos e processos: ídolos, ícones e outros artefatos religiosos; na padronização das formas comprovadas magicamente, o que constitui um primeiro passo na superação do naturalismo por uma fixação de "estilo"; na música, como meio de êxtase, exorcismo ou mágica apotropaica; em feiticeiros que eram cantores e dançarinos mágicos; em relações de tom comprovadas magicamente e portanto magicamente padronizadas — as primeiras fases preparatórias na evolução dos sistemas tonais; nos passos de dança mágicamente provados como uma das fontes de ritmo e como uma técnica de êxtase; nos templos e igrejas, como as maiores de todas as edificações, com sua tarefa arquitetônica estereotipada (e, com isso, formando um estilo) como conseqüência de finalidades estabelecidas de uma vez por todas, e com formas estruturais que se tornam estereotipadas através da eficiência mágica; em paramentos e implementos de igreja de todos os tipos, que serviram como objetos da arte aplicada. Todos esses processos e objetos foram classificados de acordo com a riqueza das igrejas e templos oriunda do zelo religioso.

Para a ética religiosa da fraternidade, tal como para um rigorismo ético *a priori*,¹ a arte como veículo de efeitos mágicos não só tem pouco valor como é até mesmo suspeita. A sublimação da ética religiosa e a busca da salvação, por um lado, e a evolução da lógica inerente da arte, por outro, tenderam a formar uma relação cada vez mais tensa. Todas as religiões sublimadas da salvação focalizaram apenas o significado, e não a forma, das coisas e atos relevantes para a salvação. As religiões salvadoras desvalorizaram a forma como contingente, como algo da criatura e que a afastava do significado. Por parte da arte, porém, a ingênua relação com a ética religiosa da fraternidade pode permanecer ininterrupta ou pode ser repetidamente restabelecida, enquanto e com a freqüência que o interesse consciente do objeto da arte esteja ingenuamente ligado ao conteúdo, e não à forma em si. A relação entre uma ética religiosa e a arte continuará harmoniosa no que diz respeito à arte, e enquanto o artista criador considera seu trabalho como resultado seja do carisma ou da "habilidade" (originalmente mágica) ou do jogo espontâneo.

O desenvolvimento do intelectualismo e da racionalização da vida modifica essa situação. Nessas condições, a arte torna-se um cosmo de valores independentes, percebidos de forma cada vez mais consciente, que existem por si mesmos. A arte assume a função de uma salvação neste mundo, não importa como isto possa ser interpretado. Proporciona uma *salvação* das rotinas da vida cotidiana, e especialmente das crescentes pressões do racionalismo teórico e prático.

Com essa pretensão a uma função redentora, a arte começa a competir diretamente com a religião salvadora. Toda ética religiosa racional deve voltar-se contra essa salvação interior-mundana, irracional. Aos olhos da religião, essa salvação é um reino de indulgência irresponsável e um amor secreto. Na realidade, a recusa dos homens modernos em assumir a responsabilidade dos julgamentos morais tende a transformar os julgamentos de intenção moral em julgamentos de gosto ("de mau gosto", ao invés de "repreensível"). A inacessibilidade do recurso aos julgamentos estéticos exclui dissensão. Essa passagem da avaliação moral para a ética, na conduta, é uma característica comum das épocas intelectualistas; resulta, em parte, das necessidades subjetivistas e em parte do medo de parecer de mentalidade limitada de um modo tradicionalista e filisteu.

A norma ética e sua "validade universal" criam uma comunidade, pelo menos na medida em que o indivíduo poderia rejeitar o ato de outro, por alegações morais, e, ainda assim, enfrentá-lo e participar da vida comum. Conhecendo a sua própria fraqueza como criatura, o indivíduo coloca-se sob a norma comum. Em contraste com essa atitude ética, a fuga à necessidade de tomar uma posição fundamentada em razões racionais e éticas recorrendo às avaliações estéticas bem *pode* ser considerada pela religião salvadora como uma forma muito mesquinha de falta de fraternidade. Para o artista criador, porém, bem como para a mente esteticamente excitada e receptiva, a norma ética, como tal, pode parecer facilmente como uma coação à sua criatividade autêntica e ao mais íntimo de seu eu.

A forma mais irracional do comportamento religioso, a experiência mística, é em sua mais íntima essência não só estranha, mas também hostil, a toda forma. A forma é infeliz e inexpressível ao místico, porque ele acredita precisamente na experiência de fazer explodir todas as formas, e espera, com isso, ser absorvido pelo Uno, que está além de qualquer tipo de determinação e forma. Para ele, a afinidade psicológica indubitável das experiências profundamente comóveis na arte e religião só podem ser um sintoma da natureza diabólica da arte. Especialmente a música, a mais "interior" de todas as artes, pode surgir em sua mais pura forma de música instrumental como um *Ersatz* da experiência religiosa direta. A lógica interna da música instrumental como um reino que não vive "de dentro" parece à experiência religiosa como uma pretensão enganosa. A posição, bem conhecida, do Concílio de Trento pode, em parte, ter vindo desse sentimento. A arte torna-se uma "idolatria", uma força concorrente, e um embelezamento enganoso; e as imagens e a alegoria dos assuntos religiosos surgem com blasfêmia.

Na realidade empírica, histórica, essa afinidade psicológica entre a arte e religião levou a alianças sempre renovadas, bastante significativas para a evolução da arte. A grande maioria das religiões participaram, de alguma forma, dessas alianças. Quanto mais desejavam ser religiões universalistas de massa, e assim se voltavam para a propaganda emocional e os apelos de massa, tanto mais sistemáticas eram as suas alianças com a arte. Mas todas as religiões virtuosas autênticas continuaram muito tímidas frente à arte, em conseqüência da estrutura interior da contradição entre a religião e a arte. Isso ocorre na religiosida-

de virtuosa em sua manifestação ascética ativa, bem como em sua manifestação mística. Quanto mais a religião ressaltou a supramundandade de seu Deus, ou a ultramundandade da salvação, tanto mais duramente rejeitada foi a arte.

7. A ESFERA ERÓTICA

A ética fraternal da religião de salvação está em tensão profunda com a maior força irracional da vida: o amor sexual. Quanto mais sublimada é a sexualidade, e quanto mais baseada em princípio, e coerente, é a ética de salvação da fraternidade, tanto mais aguda a tensão entre o sexo e a religião.

Originalmente, a relação entre sexo e religião foi muito íntima. As relações sexuais faziam, freqüentemente, parte do orgiasticismo mágico ou eram o resultado não-intencional da excitação orgiástica. A base da seita dos *Skoptsy* (Castradores) na Rússia evoluiu de uma tentativa de eliminar o resultado sexual da dança orgiástica (*radjeny*) do *Chlyst*, considerada como pecaminosa. A prostituição sagrada nada tinha que ver com uma suposta "promiscuidade primitiva"; foi, habitualmente, a sobrevivência do orgiasticismo mágico no qual todo êxtase era considerado "sagrado". E a prostituição profana heterossexual, bem como homossexual, é muito antiga e, com freqüência, bastante sofisticada. (O treinamento das tribades ocorre entre os chamados *aborígenes*.)

A transição dessa prostituição para o matrimônio legalmente constituído está cheia de todos os tipos de formas intermediárias. Concepções do matrimônio como uma disposição econômica para garantir a segurança da esposa e a herança legal para o filho; como uma instituição importante (devido aos sacrifícios mortais dos descendentes) na vida no além; e tão importantes para a procriação — essas concepções do casamento são pré-proféticas e universais. Nada têm, portanto, com o ascetismo em si. E a vida sexual, *per se*, teve seus fantasmas e seus deuses como qualquer outra função.

Uma certa tensão entre a religião e o sexo só se destacou com o culto temporário da castidade dos sacerdotes. Essa castidade bastante antiga nem pode ter sido determinada pelo fato de que do ponto de vista do ritual rigorosamente padronizado do culto da comunidade, a sexualidade era facilmente considerada como especificamente dominada pelos demônios. Além disso,

não era por acaso que subseqüentemente as religiões proféticas, bem como as ordens de vida controladas pelos sacerdotes, regulamentavam, quase sem exceção importante, as relações sexuais em favor do *matrimônio*. O contraste de toda regulamentação racional da vida com o orgiasticismo mágico e todos os tipos de frenesis irracionais se expressa nesse fato.

A tensão entre religião e sexo foi aumentada pelos fatores evolucionários, de ambos os lados. No lado da sexualidade, a tensão levou da sublimação ao "erotismo", e com isso a uma esfera cultivada conscientemente, e portanto não-rotinizada. O sexo foi não-rotinizado não só, ou necessariamente, no sentido de ser estranho às convenções, pois o erotismo contrasta com o naturalismo sóbrio do camponês. E foi precisamente o erotismo que as convenções da Cavalaria habitualmente tomavam como objeto de sua regulamentação. Essas convenções, porém, regulamentaram caracteristicamente o erotismo, disfarçando as bases naturais e orgânicas da sexualidade.

A qualidade extraordinária do erotismo consistiu precisamente num afastamento gradual do naturalismo ingênuo do sexo. A razão e significação dessa evolução, porém, envolve a racionalização universal e a intelectualização da cultura. Desejamos delinear, brevemente, as fases dessa evolução. Partiremos de exemplos do Ocidente.

O ser total do homem está, agora, alienado do ciclo orgânico da vida camponesa; a vida se tem enriquecido cada vez mais em seu conteúdo cultural, seja esse conteúdo avaliado intelectualmente, ou de forma supra-individual. Tudo isso se operou, através do estrangulamento do valor da vida, em relação ao que é simplesmente dado, no sentido de um maior fortalecimento da posição especial do erotismo. Este foi elevado à esfera do gozo consciente (no sentido mais sublime da expressão). Não obstante, e na verdade devido a essa elevação, ele parecia uma abertura para a essência mais irracional, e portanto mais real, da vida, em comparação com os mecanismos da racionalização. O grau e a forma pela qual uma ênfase de valor é colocada no erotismo, como tal, variaram enormemente por toda a história.

Para os sentimentos incontidos dos guerreiros, a posse das mulheres e a luta por elas tiveram o mesmo valor que a luta pelos tesouros e conquista do poder. Na época do helenismo pré-clássico, no período do romance cavaleiresco, uma decepção erótica podia ser considerada por Arquíloco como uma experiên-

cia significativa, de relevância duradoura, e a captura de uma mulher podia ser considerada como um incidente incomparável numa guerra heróica.

Os tragediógrafos conheciam o amor sexual como um poder autêntico do destino, e seu repertório incluía ecos duradouros dos mitos. Uma mulher, porém — Safo —, não foi igualada pelo homem na capacidade de sentimento erótico. O período helênico clássico, o período do exército dos hoplitas, concebia as questões eróticas de uma forma relativa e excepcionalmente sóbria. Como o provam todas as suas confissões, esses homens foram ainda mais sóbrios do que a camada educada dos chineses. Não obstante, não é exato que esse período não conhecesse a ansiedade mortal do amor sexual. O amor helênico caracterizou-se exatamente pelo oposto. Devemos lembrar-nos — apesar de Aspásia — do discurso de Péricles e finalmente da conhecida oração de Demóstenes.

Para o caráter exclusivamente masculino dessa época de "democracia", o tratamento da experiência erótica com mulheres como "destino da vida" — para usar nosso vocabulário — teria parecido quase que ingênua e sentimental. O "camarada", o rapaz, era o objeto exigido com toda a cerimônia do amor, e este fato ocupava precisamente o centro da cultura helênica. Assim, com toda a sua magnificência, o eros de Platão é, não obstante, um sentimento muito controlado. A beleza da paixão báquica não era um componente oficial dessa relação.

A possibilidade de problemas e de tragédia tendo por base um princípio surgiu na esfera erótica, a princípio, através de algumas exigências de responsabilidade que, no Ocidente, nasce do cristianismo. A conotação de valor da sensação erótica, como tal, evoluiu porém primordialmente e antes de tudo o mais sob o condicionamento cultural das noções feudais de honra. Isto aconteceu pela transferência dos símbolos da vassalagem cavaleiresca na relação sexual eroticamente sublimada. O erotismo recebeu uma conotação de valor mais freqüentemente quando, durante a fusão da vassalagem e das relações eróticas, ocorreu uma combinação com a religiosidade cripto-erótica, ou diretamente com o ascetismo como durante a Idade Média. O amor dos trovadores da Idade Média cristã foi um serviço erótico dos vassallos. Não se dirigia às moças, mas exclusivamente às mulheres dos outros homens; envolvia (teoricamente!) noites de amor abstêmias e um código de deveres casuísta. Com isso começou a

“provação” do homem, não perante seus pares, mas frente ao interesse erótico da “dama”.

A concepção da “dama” foi constituída exclusiva e precisamente em virtude da sua função de julgar. A masculinidade do helenismo contrasta claramente com essa relação entre o vassalo e a “dama”.

O caráter especificamente sensacional do erotismo desenvolveu-se ainda mais com a transição das convenções da Renascença para o intelectualismo crescentemente não-militar da cultura dos salões. Apesar das grandes diferenças entre as convenções da Antigüidade e da Renascença, estas últimas eram essencialmente masculinas e de luta; sob esse aspecto, aproximavam-se muito da Antigüidade. Isso se deve ao fato de que à época de Cortegiano e de Shakespeare, as convenções renascentistas haviam acabado com a castidade dos cavaleiros cristãos.

A cultura dos salões baseia-se na convicção de que a conversação intersexual é importante como força criadora. A sensação erótica, clara ou latente, e a comprovação do cavaleiro frente aos olhos da dama tornaram-se meio indispensável de estimular essa conversação. Desde as *Lettres Portugaises*, os problemas amorosos reais das mulheres tornaram-se um valor de mercado intelectual e específico, e a correspondência amorosa feminina tornou-se “literatura”.

A última intensificação da esfera erótica ocorreu em termos das culturas intelectualistas, quando essa esfera colidiu com o traço inevitavelmente ascético do homem especialista vocacional. Sob essa tensão entre a esfera erótica e a vida cotidiana racional, a vida sexual especificamente extraconjugal, que havia sido afastada das coisas cotidianas, pôde surgir como o único laço que ainda ligava o homem à fonte natural de toda vida. O homem emancipara-se totalmente do ciclo da velha existência simples e orgânica do camponês.

Uma tremenda ênfase de valor sobre a sensação específica de uma salvação interior em relação à racionalização foi o resultado disso. Uma alegre vitória sobre a racionalidade correspondeu, em seu radicalismo, à rejeição inevitável, e igualmente radical, por uma ética de qualquer tipo de salvação no outro mundo, ou supramundana. Para essa ética, a vitória do espírito sobre o corpo deveria encontrar seu clímax precisamente aqui, e a vida sexual poderia até mesmo adquirir o caráter de ligação

única e necessária com a animalidade. Mas essa tensão entre uma salvação da racionalidade que se voltava para o mundo interior e a que se voltava para o mundo exterior será mais aguda e mais inevitável precisamente onde a esfera sexual é sistematicamente preparada para uma sensação erótica muito valorizada. Essa sensação reinterpreta e glorifica toda a animalidade pura da relação, ao passo que a religião salvadora adquire o caráter de uma religião de amor, fraternidade e amor pelo próximo.

Nessas condições, a relação erótica parece oferecer o auge insuperável da realização do desejo de amor na fusão direta das almas entre si. Nessa entrega sem limite é tão radical quanto possível em sua oposição a toda funcionalidade, racionalidade e generalidade. É citada aqui como o significado singular que uma criatura, sem sua irracionalidade, tem para outra, e somente para essa outra específica. Do ponto de vista do erotismo, porém, esse significado, e com ele o conteúdo de valor da própria relação, baseia-se na possibilidade de uma comunhão, experimentada como uma unificação completa, como um desaparecimento do “tu”. É tão esmagadora que pode ser interpretada “simbolicamente”: como um sacramento. O amante considera-se preso à essência da verdadeira vida, que é eternamente inacessível a qualquer empresa racional. Sabe-se livre das frias mãos ósseas das ordens racionais, tão completamente quanto da banalidade da rotina cotidiana. Essa consciência do amante baseia-se na indelebilidade e inexauribilidade de sua própria experiência, que não é comunicável e, sob esse aspecto, equivale à “posse” do místico. Isso ocorre não apenas devido à intensidade da experiência do amante, mas à imediação da realidade possuída. Sabendo que a “própria vida” está nele, o amante coloca-se em oposição ao que, para ele, é a experiência sem objetivo do místico, como se enfrentasse a luz mortíça de uma esfera irreal.

Assim como o amor consciente do homem maduro está para o entusiasmo apaixonado do jovem, assim a ansiedade mortal desse erotismo do intelectualismo está para o amor cavaleiresco. Em contraste com este último, o amor maduro do intelectualismo reafirma a qualidade natural da esfera sexual, mas o faz de modo consciente, como uma força criadora materializada.

A ética da fraternidade religiosa opõe-se, radical e antagonicamente, a tudo isso. Do ponto de vista de tal ética, essa

sensação interior e terrena da salvação pelo amor maduro compete, da forma mais aguda possível, com a devoção a um deus supramundano, com a devoção a uma ordem de Deus eticamente racional, ou com a dedicação de um anseio místico de individuação, que só parece “genuíno” à ética da fraternidade.

Certas inter-relações psicológicas das duas esferas aumentam a tensão entre religião e sexo. O erotismo mais elevado coloca-se psicológica e fisiologicamente numa relação mutuamente substitutiva com determinadas formas sublimadas da piedade heróica. Em oposição ao ascetismo racional, ativo, que rejeita o sexo como irracional, e que é considerado pelo erotismo como um inimigo poderoso e mortal, essa relação sucedânea é orientada especialmente para a união mística com Deus. Dela segue-se a constante ameaça de uma revanche mortalmente requintada da animalidade, ou de um deslizar inexorável do reino místico de Deus para o reino do Demasiado-Humano. Essa afinidade psicológica aumenta naturalmente o antagonismo dos significados interiores entre o erotismo e a religião.

Do ponto de vista de qualquer ética religiosa da fraternidade, a relação erótica deve manter-se ligada, de forma mais ou menos requintada, à brutalidade. Quanto mais sublimada for, tanto mais brutal. Inevitavelmente, esta relação é considerada como de conflito. Tal conflito não é exclusivamente, nem mesmo predominantemente, o ciúme e a vontade de possessão, excluindo terceiros. É muito mais do que a coação mais íntima da alma do companheiro menos brutal. Essa coação existe porque jamais é percebida pelos próprios participantes. Pretendendo ser uma dedicação extremamente humana, ela constitui o gozo sofisticado de si mesmo no outro. Nenhuma comunhão erótica consumida sabe-se baseada em qualquer outra coisa que não uma *destinação* misteriosa de um para o outro: o *destino*, neste sentido mais elevado da palavra. Com isso, ela se sabe “legitimada” (num sentido inteiramente amoral).

Mas, para a religião da salvação, esse “destino” é apenas o incêndio puramente fortuito da paixão. A obsessão patológica, assim criada, a idiossincracia e as variações de perspectivas e de toda justiça objetiva podem parecer, à religião da salvação, como a mais completa negativa de todo o amor fraternal e toda servidão de Deus. A euforia do amante feliz é considerada como “boa”; tem a necessidade cordial de poetizar todo o mundo com características felizes, ou encantar todo o mundo num

entusiasmo ingênuo para a difusão da felicidade. E encontra sempre a zombaria fria da ética radical, e de base verdadeiramente religiosa, da fraternidade. Os trechos psicologicamente mais completos das obras de Tolstói podem ser citados, quanto a isso.* Aos olhos dessa ética, o mais sublime erotismo é o pólo oposto de toda fraternidade orientada religiosamente, nestes aspectos: deve, necessariamente, ser exclusiva em sua essência interior; deve ser subjetiva no mais alto sentido imaginável; e deve ser absolutamente incomunicável.

Tudo isso está, decerto, longe do fato de que o caráter apaixonado do erotismo, como tal, parece à religião da fraternidade como uma perda indigna do autocontrole e da orientação no sentido da racionalidade e sabedoria das normas desejadas por Deus ou da “posse mística” da santidade. Para o erotismo, porém, a “paixão” autêntica, *per se*, constitui o tipo de *beleza*, e sua rejeição é blasfêmia.

Por motivos psicológicos e de acordo com seu sentido, o delírio erótico só está em uníssono com a forma orgiástica e carismática de religiosidade, que, porém, num sentido especial, é interiorizada. A aceitação do ato do matrimônio, da *copula carnalis*, como “sacramento” da Igreja Católica, é uma concessão a esse sentimento. O erotismo entra facilmente numa relação inconsciente e instável de substituição ou fusão com o misticismo exterior e extraordinário. Isso ocorre com a tensão interior muito forte entre erotismo e misticismo. Ocorre porque são psicologicamente substitutivos. Fora dessa fusão, o colapso no orgiasticismo ocorre muito rapidamente.

O ascetismo voltado para o mundo interior e racional (ascetismo vocacional) só pode aceitar o matrimônio racionalmente regulamentado. Esse tipo de matrimônio é aceito como uma das ordenações divinas dadas ao homem, como uma criatura inevitavelmente amaldiçoada em virtude de sua “concupiscência”. Dentro dessa ordem divina, é dado ao homem viver de acordo com as finalidades racionais que ela impõe e somente

* Especialmente de *Guerra e Paz*. A posição da religião de salvação é fixada com bastante clareza em Ascavagosa. Incidentalmente, a conhecida análise de Nietzsche, em *A Vontade de Poder*, está, em substância, perfeitamente de acordo com isso, apesar — e precisamente devido a eles — dos valores de transvalorização claramente admitidos.

de acordo com elas: procriar e educar os filhos, e estimular-se mutuamente ao estado de graça. Esse ascetismo racional interior deve rejeitar a sofisticação do sexo transformado em erotismo, como uma idolatria do pior gênero. Por sua vez, esse ascetismo reúne a sexualidade primária, naturalista e *não*-sublimada do camponês, transformando-a numa ordem racional do homem como criatura. Todos os elementos da "paixão", porém, são então considerados como resíduos da Queda. Segundo Lutero, Deus, para impedir o pior, é tolerante para com esses elementos de paixão. O ascetismo racional voltado para o mundo exterior (ascetismo ativo do monge) também rejeita os elementos apaixonados, e com eles toda a sexualidade, como um poder diabólico que põe em risco a salvação. A ética dos quacres (tal como se evidencia nas cartas de William Penn à sua mulher) bem pode ter conseguido uma interpretação autenticamente humana dos valores interiores e religiosos do casamento. Sob tal aspecto, a ética quacre foi além da interpretação luterana, um tanto grosseira, do significado do matrimônio.

De um ponto de vista exclusivamente interior, somente a ligação do matrimônio com o pensamento da responsabilidade ética de um pelo outro — dá uma categoria heterogênea à esfera exclusivamente erótica — pode encerrar o sentimento de que alguma coisa única e suprema poderia estar encerrada no matrimônio; que ele poderia ser a transformação do sentimento de um amor consciente da responsabilidade, através de todas as nuances do processo vital orgânico, "até o pianíssimo da velhice", e uma garantia mútua e uma dúvida mútua (no sentido de Goethe). Raramente a vida oferece um valor em forma pura. Aquele a quem é dado, pode falar da graça e fortuna do destino — e não do seu próprio "mérito".

8. A ESFERA INTELECTUAL

A rejeição de toda rendição ingênua aos modos mais intensivos de experimentar a existência, artística e erótica, é como tal apenas uma atitude negativa. Mas é evidente que essa rejeição poderia aumentar a força com que as energias fluem para a realização racional, tanto ética quanto exclusivamente intelectual. Devemos notar, porém, que a tensão, autoconsciente, da religião é a maior, e mais fundamentada em princípios, quando a religião enfrenta a esfera do conhecimento intelectual.

Há uma unidade no reino da mágica e na imagem puramente mágica do mundo, como observamos no caso do pensamento chinês. Um reconhecimento profundo e mútuo entre a religião e a especulação puramente metafísica também é possível, embora em geral essa especulação leve facilmente ao ceticismo. A religião, portanto, considera a pesquisa exclusivamente empírica, inclusive a da Ciência Natural, como mais conciliável com os interesses religiosos do que a Filosofia. Isso ocorre, acima de tudo, com o protestantismo ascético.

A tensão entre a religião e o conhecimento intelectual destaca-se com clareza sempre que o conhecimento racional, empírico, funcionou coerentemente através do desencantamento do mundo e sua transformação num mecanismo causal. A ciência encontra, então, as pretensões do postulado ético de que o mundo é um cosmo ordenado por Deus e, portanto, *significativo* e eticamente orientado. Em princípio, a visão do mundo, tanto empírica quanto matematicamente orientada, apresenta refutações a qualquer abordagem intelectual que, de alguma forma, exija um "significado" para as ocorrências do mundo interior. Todo aumento do racionalismo na ciência empírica leva a religião, cada vez mais, do reino racional para o irracional; mas somente hoje a religião se torna o poder supra-humano irracional ou anti-racional. As proporções da consciência ou da coerência na experiência deste contraste, porém, variam muito. Atanásio venceu com a sua fórmula — totalmente absurda quando vista racionalmente — em sua luta contra a maioria dos filósofos helênicos da época; não parece inconcebível, como dissemos, que entre outras razões ele realmente desejasse forçá-los, expressamente, ao sacrifício intelectual e a fixar um limite para a discussão racional. Pouco depois, porém, a própria Trindade foi racionalmente posta em dúvida e discutida.

Devido a essa tensão aparentemente inconciliável, as religiões proféticas, bem como as sacerdotais, mantiveram, repetidamente, uma relação íntima com o intelectualismo racional. Quanto menos misticismo mágico ou meramente contemplativo, e quanto mais "doutrina" uma religião encerra, tanto maior é a sua necessidade de apologética racional. Os feiticeiros, em toda parte, foram os depositários típicos dos mitos e sagas heróicos, porque participaram na educação e treinamento dos jovens guerreiros a fim de despertá-los para o êxtase heróico e a regeneração heróica. Para eles o sacrifício, como o único agente capaz de conservar a tradição, substituiu o treinamento

da juventude nas leis e, com freqüência, também nas tecnologias puramente administrativas e, acima de tudo, na escrita e no cálculo. Quanto mais a religião se tornou livresca e doutrinária, tanto mais a literatura tornou-se e mais eficiente foi no estímulo ao pensamento leigo racional, livre do controle sacerdotal. Dos pensadores leigos, porém, saíram os profetas, que eram hostis aos sacerdotes; bem como os místicos, que buscavam a salvação independentemente deles e dos sectários; e, finalmente, os céticos e filósofos, que eram hostis à fé.

Uma racionalização da apologética sacerdotal reagiu contra essa evolução. O ceticismo anti-religioso, *per se*, esteve presente na China, Egito e nos Vedas, na literatura pós-exílica dos judeus. Em princípio, foi exatamente como é hoje; não lhe foi acrescentado quase nenhum argumento novo. Portanto, a questão central do poder para o clero passou a ser a monopolização da educação dos jovens.

Com a crescente racionalização da administração política, o poder do clero pôde aumentar. Nos tempos antigos do Egito e Babilônia, somente o clero recrutava os escribas para o Estado. O mesmo aconteceu com o príncipe medieval, quando a administração baseada em documentos teve início. Dos grandes sistemas de pedagogia, somente o confucionismo e o da Antigüidade do Mediterrâneo souberam como fugir ao poder dos sacerdotes. O primeiro o conseguiu em virtude de sua poderosa burocracia estatal, e o segundo pela falta absoluta de administração burocrática. Com a eliminação dos padres no setor educativo, a própria religião sacerdotal foi eliminada nesses casos. Com essas exceções, porém, os cleros forneceram e controlaram, regularmente, o pessoal das escolas.

Não foram apenas os interesses genuinamente sacerdotais que provocaram as sempre renovadas ligações entre a religião e o intelectualismo. Foram, também, a compulsão interiorizante do caráter racional da ética religiosa e a busca especificamente intelectualista da salvação. Na verdade, toda religião em sua subestrutura psicológica e intelectual, e nas suas conclusões práticas, tomou uma posição diferente em relação ao intelectualismo, sem permitir, porém, que desaparecesse a tensão interiorizante última, pois ela se baseia na disparidade inevitável entre as formas últimas das imagens do mundo.

Não há, absolutamente, nenhuma religião "coerente", funcionando como uma força vital que não é compelida, em *algum*

ponto, a exigir o *credo non quod, sed quia absurdum* — o "sacrifício do intelecto".

Não é necessário, e seria impossível, tratar detalhadamente dos estágios da tensão entre a religião e o conhecimento intelectual. A religião redentora defende-se do ataque do intelecto auto-suficiente. E assim o faz, decerto, rigorosamente baseada em princípios, formulando a pretensão de que o conhecimento religioso se move numa esfera diferente e que a natureza e significado do conhecimento religioso são totalmente diferentes das realizações do intelecto. A religião pretende oferecer uma posição última em relação ao mundo através de uma percepção direta do "significado" do mundo. Não quer oferecer o conhecimento intelectual relativo ao que é ou que deveria ser. Pretende revelar o sentido do mundo não por meio do intelecto, mas em virtude de um carisma da iluminação. Esse carisma, ao que se diz, só é transmitido aos que fazem uso da respectiva técnica e se libertam das substituições enganosas e errôneas, apresentadas como conhecimento pelas impressões confusas dos sentidos e as abstrações vazias do intelecto. A religião acredita que elas são, na verdade, irrelevantes para a salvação. Libertando-se delas, o homem religioso prepara-se para a recepção da percepção importantíssima do significado do mundo e de sua própria existência. Em todas as tentativas da Filosofia de tornar demonstrável esse significado último, e a posição (prática) que se segue da compreensão, a religião redentora vê apenas o desejo do intelecto de escapar à sua própria autonomia legítima. A mesma opinião se mantém em relação às tentativas filosóficas de conseguir o conhecimento intuitivo que, embora interessado no "ser" das coisas, tem uma dignidade que difere principalmente da dignidade do conhecimento religioso. Acima de tudo, a religião vê tudo isso como um produto específico do racionalismo mesmo do qual o intelectualismo, por essas tentativas, desejaria muito escapar.

A religião da salvação, porém, vista de sua própria posição, deve ser responsabilizada por transgressões igualmente incoerentes, tão logo ela abre mão da incomunicabilidade inexpugnável das experiências místicas. Quando coerente, essa religião só pode ter os meios de provocar experiências místicas como *acontecimentos*: não tem meios de comunicá-las e demonstrá-las de forma adequada. Qualquer tentativa de influenciar o mundo levará a religião mística a correr esse perigo, tão logo a tentativa assuma o caráter de propaganda. O mesmo é válido para qual-

quer tentativa de interpretar o sentido do universo racionalmente, embora a tentativa tivesse sido repetidamente feita.

Os postulados religiosos podem entrar em conflito com o "mundo" de diferentes pontos de vista, e o ponto de vista em questão é sempre de grande importância para a direção e a forma pelas quais a *salvação* será buscada. Em todos os tempos e todos os lugares, a necessidade de salvação — cultivada conscientemente como a substância da religiosidade — resultou da tentativa de uma racionalização sistemática e prática das realidades da vida. Na verdade, essa conexão tem sido mantida com graus variados de evidência: nesse nível, todas as religiões exigiram, como pressuposto específico, que o curso do mundo seja, de alguma forma, *significativo*, pelo menos na medida em que se relacione com os interesses dos homens. Como já vimos, essa pretensão surgiu naturalmente como o problema habitual do sofrimento injusto, e, daí, como o postulado de uma compensação justa para a distribuição desigual da felicidade individual no mundo. Daí, a pretensão tendeu a progredir, passo a passo, no sentido de uma crescente desvalorização do mundo. Quanto mais intensamente o pensamento racional ocupou-se do problema da compensação justa e retributiva, tanto menos pareceu possível uma solução totalmente interior e tanto menos provável, ou mesmo significativa, uma solução exterior.

Pelo que mostram as aparências, o curso atual do mundo não teve muita relação com esse postulado da compensação. A desigualdade eticamente não-motivada na distribuição da felicidade e miséria, para a qual parecia concebível uma compensação, continuou irracional; o mesmo ocorreu com a simples realidade da existência do sofrimento, pois a difusão universal do sofrimento só podia ser substituída por outro problema, ainda mais irracional, a questão da origem do pecado que, segundo o ensinamento dos profetas e sacerdotes, deve explicar o sofrimento como um castigo ou um meio de disciplina. Um mundo criado para o exercício do pecado deve parecer ainda menos eticamente perfeito do que um mundo condenado ao sofrimento. De qualquer modo, a imperfeição absoluta deste mundo estabeleceu-se firmemente como um postulado ético. E a futilidade das coisas mundanas só pareceu significativa e justificada em termos dessa imperfeição. Essa justificação, porém, parecia adequada a uma desvalorização maior do mundo, pois não era apenas, e nem mesmo primordialmente, o indigno que se mostrava transitório. O fato de que a morte e a ruína, com seus

efeitos niveladores, superavam os bons homens e as boas obras, bem como as más, parecia uma depreciação precisamente dos valores supremos deste mundo — uma vez concebida a idéia de uma duração perpétua do tempo, de um Deus eterno e de uma ordem eterna. Frente a isso, os valores — e precisamente os mais apreciados — foram consagrados como sendo "intemporalmente" válidos. Daí a significação de sua realização na "cultura" ter sido considerada como independente da duração temporal de sua concreção. Com isso, a rejeição ética do mundo empírico pôde ser intensificada, pois a essa altura poderia surgir no horizonte religioso uma seqüência de pensamentos de muito maior significação do que a imperfeição e futilidade das coisas mundanas, porque essas coisas deviam denunciar precisamente os "valores culturais" que habitualmente se colocam mais alto.

Esses valores encerravam o estigma do pecado mortal, de uma culpa inevitável e específica. Mostraram-se condicionados ao carisma da mente ou do gosto. Seu cultivo pareceu pressupor, inevitavelmente, modos da existência que vão contra a exigência de fraternidade e que só poderiam ser adaptados a esta exigência pelo auto-engano. As barreiras da educação e do cultivo estético são as mais íntimas e mais insuperáveis de todas as diferenças de estamento. A culpa religiosa podia surgir, agora, não só como uma concomitante ocasional, mas como uma parte integral de toda a cultura, de toda conduta num mundo civilizado e, finalmente, de toda a vida estruturada em geral. E com isso os valores últimos que este mundo oferecia pareceu onerar-se da maior culpa.

Sempre que a ordem externa da comunidade social se transformou na cultura da comunidade do Estado, evidentemente ela só podia ser mantida pela força bruta, que só se interessava pela justiça nominal e ocasionalmente, e, de qualquer modo, apenas na medida em que as razões de Estado permitiram. Essa força alimentou, inevitavelmente, novos atos de violência contra os inimigos externos e internos; além disso, fomentou pretextos desonestos para tais atos. Daí ter significado uma ausência de amor clara ou, o que é pior, farisaicamente disfarçada. O cosmo econômico rotinizado, e assim a forma racionalmente mais elevada de provisão dos bens materiais, indispensáveis para toda a cultura mundana, foi uma estrutura a que a ausência de amor está ligada desde a raiz mesma. Todas as formas de atividade no mundo estruturado pareceram envolver-se na mesma culpa.

A brutalidade velada e sublimada, a idiossincrasia hostil à fraternidade, bem como as modificações ilusionistas de um senso de proporção justo, acompanharam inevitavelmente o amor sexual. Quanto mais poderosamente se desdobram as forças do amor sexual, menos elas são percebidas pelos participantes e mais veladas são de um modo farisaico. A religiosidade ética recorreu ao conhecimento racional, que seguiu suas normas autônomas e interiores. Deu forma a um cosmo de verdade que já nada tinha a ver com os postulados sistemáticos de uma ética religiosa racional; resultou disso que o mundo como um cosmo deve satisfazer as exigências de uma ética religiosa ou demonstrar algum "sentido". Pelo contrário, o conhecimento racional teve de rejeitar essa pretensão, em princípio. O cosmo da causalidade natural e o cosmo postulado da causalidade ética, compensatória, mantiveram-se em oposição inconciliável.

A ciência criou esse cosmo da causalidade natural e pareceu incapaz de responder, com certeza, à questão de suas pressuposições últimas. Não obstante, ela, em nome da "integridade intelectual", arrogou-se a representação da única forma possível de uma visão racional do mundo. O intelecto, como todos os valores culturais, criou uma aristocracia baseada na posse da cultura racional e independente de todas as qualidades éticas pessoais do homem. A aristocracia do intelecto é, portanto, uma aristocracia não-fraternal. O homem do mundo considera a posse da cultura como o maior bem. Além do peso da culpa ética, porém, alguma coisa mais cresceu-se a esse valor cultural, que estava destinada a depreciá-lo de forma ainda mais conclusiva, ou seja, a falta de senso — se julgarmos esse valor cultural em termos de seus próprios padrões.

A perfeição puramente interior do eu de um homem de cultura, e daí o valor último a que a "cultura" parece ser redutível, não tem sentido para o pensamento religioso. Isso se segue, para o pensamento religioso, da evidente falta de sentido da morte, precisamente quando encarada do ponto de vista do mundo interior. E nas condições mesmas de "cultura", a morte absurda parece apenas deixar a marca decisiva sobre o absurdo da própria vida.

O camponês, como Abraão, podia morrer "saciado da vida". O senhor de terras e o herói guerreiro feudais podiam fazer o mesmo, pois ambos cumpriam um ciclo de sua existência, além do qual não alcançavam. Cada qual, a seu modo, podia al-

cançar a perfeição do mundo interior em consequência da clareza ingênua da substância de sua vida. Mas o homem "culto", que luta para se aperfeiçoar, no sentido de adquirir ou criar "valores culturais", não pode fazer isso. Pode "cansar-se da vida", mas não pode "saciar-se da vida", no sentido de completar um ciclo. A possibilidade de aperfeiçoamento do homem de cultura progride indefinidamente, tal como ocorre com os valores culturais. E o segmento que o recipiente individual e passivo, ou o co-construtor ativo pode abarcar no curso de uma vida finita, se torna mais insignificante na medida em que mais variados e múltiplos se tornam os valores culturais e as metas do auto-aperfeiçoamento. Daí, o condicionamento do homem a este cosmo externo e interno de cultura tornar menos provável que o indivíduo possa absorver a cultura como um todo ou aquilo que, em qualquer sentido, é "essencial" na cultura. Além disso, não há critério para julgar este último, tornando-se assim cada vez menos provável que a "cultura" e a luta pela cultura possam ter um significado do mundo interior para o indivíduo.

A "cultura" do indivíduo certamente não consiste na *quantidade* dos valores culturais que ele reúne, mas numa *seleção* desses valores. Mas não há garantia de que ela tenha chegado ao fim que seria significativo para o indivíduo precisamente no momento "acidental" de sua morte. Poderia mesmo voltar as costas à vida, com um ar de distinção: "Tenho o bastante — a vida ofereceu-me (ou negou-me) tudo o que tornava a existência valiosa para *mim*". Essa atitude orgulhosa parece, à religião de salvação, como uma blasfêmia desdenhosa dos modos de vida e destinos ordenados por Deus. Nenhuma religião redentora *aprova* positivamente a "morte pelas próprias mãos", ou seja, a morte que só foi consagrada pelas Filosofias.

Vista dessa forma, a "cultura" surge como a emancipação do homem em relação ao ciclo da vida natural, organicamente prescrito. Por essa razão mesma, cada passo à frente da cultura parece condenado a levar a um absurdo ainda mais devastador. O progresso dos valores culturais, porém, parece tornar-se uma agitação insensata a serviço de finalidades indignas e, ainda mais, autocontraditórias e mutuamente antagônicas. O progresso dos valores culturais parece ainda mais insensato quanto mais ele é tomado como uma tarefa sagrada, uma "vocaçào".

A cultura torna-se cada vez mais um centro absurdo de imperfeição, de injustiça, de sofrimento, pecado, futilidade, pois é

necessariamente sobrecarregada de culpa, e seu desdobramento e diferenciação tornam-se assim, necessariamente, ainda mais insensatos. De um ponto de vista puramente ético, o mundo deve parecer fragmentário e sem valor sempre que julgado à luz do postulado religioso de um "significado" divino da existência. Essa desvalorização resulta do conflito entre a pretensão racional e a realidade, entre a ética racional e os valores em parte racionais e em parte irracionais. A toda construção da natureza específica de cada esfera especial existente no mundo, esse conflito parece destacar-se cada vez mais e de forma mais insolúvel. A necessidade de "salvação" corresponde a essa desvalorização voltando-se cada vez mais para o outro mundo, mais alienada de todas as formas estruturadas de vida, e, num paralelo exato, confinando-se à essência religiosa específica. Essa reação será tanto mais forte quanto mais sistemático o pensamento sobre o "significado" do universo se torna, e quanto mais racionalizada é a organização externa do mundo, tanto mais é sublimada a experiência consciente do conteúdo irracional do mundo. E não só o pensamento teórico, desencantando o mundo, levava a essa situação, mas também a própria tentativa da ética religiosa de racionalizar prática e eticamente o mundo.

As tentativas místicas e intelectuais específicas de salvação frente a essas tensões sucumbiu por fim ao domínio mundial da não-fraternidade. Por outro lado, seu carisma *não* é acessível a todos. Daí, em intenção, a salvação mística significa, definitivamente, aristocracia; é uma religiosidade aristocrática da redenção. E em meio de uma cultura que é racionalmente organizada para uma vida vocacional de trabalho cotidiano, dificilmente haverá lugar para o cultivo da fraternidade acósmica, a menos que seja entre as camadas economicamente despreocupadas. Sob as condições técnicas e sociais da cultura racional, uma imitação da vida de Buda, Jesus ou São Francisco parece condenada por motivos exclusivamente externos.

9. AS TRÊS FORMAS DA TEODICÉIA

As éticas de redenção individual do passado que rejeitaram o mundo aplicaram essa rejeição a pontos muito diferentes dessa escala contruída de forma puramente racional. Isso dependeu de numerosas circunstâncias concretas que não podem ser verificadas por uma tipologia teórica. Além dessas circunstâncias, um elemento racional desempenhou seu papel, ou seja, a estrutura

de uma *teodicéia* especial. A necessidade metafísica respondeu à consciência de tensões existentes e insuperáveis, e, através da teodicéia, ela tentou encontrar um sentido comum apesar de tudo.

Entre os três tipos de teodicéia que já * designamos como as únicas coerentes, o *dualismo* bem poderia servir a tal necessidade. Afirma ele que os poderes da luz e verdade, pureza e bondade coexistem e entram em conflito, sempre, com os poderes das trevas e da falsidade, impureza e mal. Em última análise, este dualismo é apenas uma sistematização direta do pluralismo mágico dos espíritos, com sua divisão em espíritos bons (úteis) e maus (daninhos) que representam estágios preliminares do antagonismo entre divindades e demônios.

O zoroastrismo foi a religiosidade profética que mais coerentemente realizou essa concepção, e daí ter o dualismo principiado com o contraste mágico entre o "puro" e o "impuro". Todas as virtudes e vícios estavam integrados neste contraste, que envolvia a renúncia à onipresença de um deus cujo poder estava, na verdade, limitado pela existência de um grande antagonista. Os seguidores contemporâneos (os parses) na realidade abandonaram essa crença porque não podiam tolerar sua limitação do poder divino. Na escatologia mais coerente, o mundo da pureza e o mundo da impureza, de cuja mistura emanou o mundo empírico fragmentário, separou-se repetidamente em dois reinos à parte. A esperança escatológica mais moderna, porém, faz que o deus da pureza e da benevolência vença, tal como o cristianismo faz que o Salvador triunfe sobre o mal. A forma mais coerente de dualismo é a concepção popular mundial do céu e inferno, que restabelece a soberania de Deus sobre o espírito do mal, que é Sua criatura e com isso acredita que a onipotência divina está salva. Mas, com relutância, deve então, abertamente ou não, sacrificar parte de seu amor divino. Se mantida a onisciência, a criação de um poder de mal radical e a admissão do pecado, especialmente em comunhão com a eternidade dos castigos do inferno para uma das próprias criaturas finitas de Deus, e para pecados finitos, simplesmente não corresponde ao amor divino. Nesse caso, somente uma renúncia da benevolência tem coerência.

A crença na *predestinação* realiza essa renúncia, de fato e com plena coerência. A reconhecida incapacidade do homem

* Ver capítulo XI, págs. 318 e seguintes, deste volume.

em escrutinar os caminhos de Deus significa que ele renuncia numa clareza sem amor à acessibilidade do homem a qualquer significado do mundo. Esta renúncia encerrou todos os problemas desse tipo. Fora do círculo de virtuosos eminentes, a fé nesta coerência não teve duração permanente. Isso ocorreu porque a fé na predestinação — em contraste com a fé no poder irracional do “destino” — exige a suposição de uma destinação providencial, e portanto um pouco racional, do condenado, não só à desgraça, mas ao mal, embora exigindo a “punição” do condena-lo e, com isso, a aplicação de uma categoria ética.

Tratamos da significação da fé na predestinação [em outro local].² Mais tarde examinaremos o dualismo zoroastriano, e rapidamente apenas — porque o número de crentes é pequeno. Poderia ser totalmente omitido, se não fosse a influência das idéias persas de juízo final, bem como a doutrina dos demônios e anjos, até o judaísmo recente. Devido a essas influências, o zoroastrismo é de considerável significação histórica.

A terceira forma de teodicéia que vamos discutir foi peculiar à religiosidade dos intelectuais indianos. Destaca-se em virtude de sua coerência, bem como pela sua extraordinária realização metafísica: une a auto-redenção do homem, semelhante à do virtuoso, com a acessibilidade universal à salvação, a mais rigorosa rejeição do mundo com a sua ética orgânica social, e a contemplação como o caminho mais destacado para a salvação com uma ética vocacional do mundo interior.

PARTE IV

ESTRUTURAS SOCIAIS

XIV. Capitalismo e Sociedade Rural na Alemanha

DE TODAS AS COMUNIDADES, a constituição social dos distritos rurais são as mais individuais e as que relação mais íntima mantêm com determinados fatos históricos. Não seria razoável falarmos coletivamente das condições rurais da Rússia, Irlanda, Sicília, Hungria e a Faixa Negra.* Mesmo que eu me limite aos distritos com culturas capitalistas desenvolvidas, não será possível tratar o assunto de um ponto de vista comum, pois não existe uma sociedade rural separada da comunidade urbana social, no presente, em grande parte do mundo civilizado. Já não existe na Inglaterra, exceto, talvez, na imaginação dos sonhadores. O proprietário constante do solo, o dono da terra, não é um agricultor, mas um arrendador; e o dono temporário de uma propriedade, o arrendatário ou ocupante, é um empresário, um capitalista como qualquer outro. Os trabalhadores são parcialmente temporários e migrantes; o resto são trabalhadores exatamente da mesma classe dos outros proletários; reúnem-se durante algum tempo e em seguida se dispersam novamente. Se há um problema social rural específico, ele é apenas o seguinte: se, e como, a comunidade rural ou sociedade, que já existe, pode surgir novamente de modo a ser forte e duradoura.

Nos Estados Unidos, pelo menos nas enormes áreas produtoras de cereais, o que poderia ser chamado de "sociedade rural" não existe hoje. A velha cidade da Nova Inglaterra, a aldeia mexicana e a antiga plantação escravista não mais de-

Adaptado de uma tradução [para o inglês] de C. W. Seidenadel, "The Relations of the Rural Community to other Branches of Social Science", *Congress of Arts and Science, Universal Exposition, St. Louis* (Boston e Nova York, Houghton-Mifflin, 1906), vol. VII, pp. 725-46.

* O Sul dos Estados Unidos (N. do T.).

terminam a fisionomia do interior. As condições peculiares dos primeiros aldeamentos nas florestas primevas, nos prados, desapareceram. O fazendeiro americano é um empresário como qualquer outro. Sem dúvida, são numerosos os seus problemas, principalmente os de caráter técnico ou relacionados com o transporte, que tiveram seu papel na política e foram examinados, de forma excelente, pelos estudiosos americanos. Mas não existem ainda na América problemas sociais rurais específicos, e na verdade não existiu tal problema desde a abolição da escravidão e a solução da questão de aproveitar e dispor de uma área imensa que estava nas mãos da União. Os presentes e difíceis problemas sociais do Sul, também nos distritos rurais, são essencialmente étnicos, e não econômicos. Não podemos estabelecer uma teoria da comunidade rural como uma formação social característica à base de questões relacionadas com a irrigação, tarifas ferroviárias, leis sobre terras etc., por mais importantes que tais assuntos sejam. A situação pode modificar-se no futuro. Mas, se há alguma característica das condições rurais dos grandes estados produtores de trigo da América, ela é — falando em termos gerais — o individualismo econômico absoluto do agricultor, a sua qualidade como simples homem de negócios.

Talvez seja proveitoso explicar, rapidamente, sob que aspectos e por que razões tudo isso é diferente no continente europeu. A diferença é provocada pelos efeitos específicos do capitalismo nos velhos países civilizados, com populações densas.

Se uma nação como a Alemanha mantém seus habitantes, cujo número é apenas um pouco menor do que a população branca dos Estados Unidos, num espaço territorial menor que o Estado do Texas; se ela fundou e está disposta a manter sua posição política e a importância de sua cultura para o mundo, nessa base estreita, limitada — então a forma pela qual a terra é distribuída torna-se de importância decisiva para a diferenciação da sociedade e para todas as condições econômicas e políticas do país. Devido à maior aglomeração dos habitantes e menor valorização da força de trabalho bruta, a possibilidade de adquirir rapidamente propriedades que não foram herdadas é limitada. Assim, a diferenciação social torna-se necessariamente fixa — e desse destino os Estados Unidos estão começando a se aproximar. Tal destino aumenta o poder da tradição histórica, que é naturalmente grande na produção agrícola.

A importância das revoluções técnicas na produção agrícola é reduzida pela chamada "lei da produtividade decrescente da terra", pelos limites e condições naturais de produção, que são mais fortes, e pela limitação mais constante da qualidade e quantidade dos meios de produção. Apesar do progresso técnico, a produção rural pode ser revolucionada pela divisão e combinação puramente racionais do trabalho, pela aceleração da movimentação do capital e pela colocação de matérias-primas inorgânicas e meios mecânicos de produção em lugar das matérias-primas orgânicas e da força de trabalho. O poder da tradição predomina, inevitavelmente, na agricultura; cria e mantém tipos de população rural no continente europeu que já não existem num país novo, como os Estados Unidos; a esses tipos pertence, em primeiro lugar, o camponês europeu.

Ele é totalmente diferente do agricultor da Inglaterra ou da América. O primeiro é hoje, por vezes, um empresário e produtor notável para o mercado; quase sempre, alugou a sua propriedade. O fazendeiro americano é um agricultor que habitualmente adquiriu, pela compra ou por ser o primeiro colonizador, a terra como sua propriedade pessoal; mas por vezes a aluga. Na América, o agricultor produz para o mercado. O mercado é mais antigo do que ele na América. O camponês europeu do tipo antigo era um homem que, na maioria dos casos, herdou a terra e produzia principalmente para atender às suas próprias necessidades. Na Europa, o mercado é mais novo do que o produtor. É claro que durante muitos anos o camponês vendeu seus produtos excedentes e, embora tecesse e fiasse, não podia satisfazer suas necessidades com o seu próprio trabalho. Os últimos dois mil anos não treinaram o camponês para produzir visando ao lucro.

Até a época da Revolução Francesa, o camponês europeu era considerado apenas como o meio de manutenção de certas classes dominantes. Seu primeiro dever era proporcionar, o mais barato possível, alimento à cidade vizinha. Na medida do possível, a cidade proibia o comércio rural e a exportação de cereais enquanto seus próprios cidadãos não estivessem abastecidos. A situação perdurou até fins do século XVIII. A manutenção artificial das cidades, a expensas do interior, foi também um princípio seguido pelos príncipes, que desejavam ter dinheiro em seus respectivos países e grandes receitas de tributos. Além disso, pelos seus serviços e pelo pagamento dos impostos, o camponês estava condenado a manter o dono da

terra, que possuía a propriedade superior da terra e com frequência também o direito de explorar o corpo do camponês. Essa situação existiu até as revoluções de 1789 e 1848. Os deveres dos camponeses incluíam o pagamento de tributos sobre a propriedade ao senhor político. O cavaleiro estava isento disso. O camponês também tinha de abastecer os exércitos com recrutas, dos quais as cidades estavam isentas. Essas condições vigoraram até que os privilégios tributários foram extintos e o serviço militar tornou-se compulsório para todos, no século XIX. Finalmente, o camponês dependia da comunidade produtiva em que a colonização semicomunista o havia colocado, dois mil anos antes. Não podia fazer o que queria, mas o que a primitiva rotação das colheitas determinava, condições que continuaram a existir até que esses laços semicomunistas se dissolveram. Mesmo depois da abolição de toda essa dependência legal, o camponês não se pôde tornar um pequeno agricultor que produzia racionalmente, como ocorreu, por exemplo, com o seu colega americano.

Numerosas relíquias das antigas condições comunistas de florestas, água, pastos e até mesmo terra cultivável, que uniram os camponeses e os prenderam às formas de administração que lhes foram transmitidas, sobreviveram à sua libertação. A aldeia, com os contrastes característicos com a colonização individual dos fazendeiros americanos, também sobreviveu. A essas relíquias do passado, que a América jamais conheceu, certos fatores foram acrescentados, hoje. Os Estados Unidos experimentarão também, algum dia, os efeitos de tais fatores — os efeitos do capitalismo moderno sob as condições dos velhos países civilizados, completamente colonizados. Na Europa, o território limitado provoca uma valorização social específica da propriedade da terra, e a tendência a conservá-la, por legado, na família. A superabundância da força de trabalho diminui o desejo de poupar a mão-de-obra com o uso de máquinas. Em virtude da migração para as cidades e países estrangeiros, a força de trabalho na Europa tornou-se limitada e cara. Por outro lado, o alto preço da terra, provocado pelas compras contínuas e pelas divisões hereditárias, diminui o capital do comprador. Não é possível ganhar, hoje, uma fortuna na agricultura, na Europa. E o período em que isso vem sendo possível nos Estados Unidos está agora se aproximando do seu término. Não devemos esquecer que a fermentação da cultura capitalista moderna está ligada ao consumo incessante dos recursos naturais, para os

quais não há substitutos. É difícil determinar por quanto tempo durará o atual suprimento de carvão e minério. A utilização de novas terras agrárias terá atingido, sem demora, um fim na América; na Europa, já não existe. O agricultor não pode esperar ganhar mais do que um equivalente modesto de seu trabalho como administrador. Ele está, na Europa e também em grande parte neste país, excluído da participação nas grandes oportunidades abertas ao talento comercial especulativo.

O ímpeto da moderna competição capitalista choca-se com uma corrente conservadora adversa na agricultura, sendo exatamente o capitalismo ascendente que aumenta essa contracorrente nos velhos países civilizados. O uso da terra como investimento de capital, e a taxa decrescente de juro, juntamente com a valorização social tradicional das terras rurais, elevam o seu preço a tal altura que ele é pago sempre *au fonds perdu*, ou seja, como *entrée*, como um pagamento pelo ingresso nessa camada social. Assim, aumentando o capital necessário às operações agrícolas, o capitalismo provoca um aumento no número de arrendadores de terra que são ociosos. Dessa forma, produzem-se efeitos contrastantes peculiares ao capitalismo, que dão ao interior da Europa a aparência de uma "sociedade rural" à parte. Nas condições dos velhos países civilizados, as diferenças provocadas pelo capitalismo adquirem o caráter de uma luta cultural. Duas tendências sociais fundamentadas em bases totalmente heterogêneas lutam uma com a outra.

A velha ordem econômica indagava: Como posso proporcionar, nesse pedaço de terra, trabalho e manutenção para o maior número possível de homens? O capitalismo pergunta: Desse pedaço de terra, como posso produzir o maior número possível de colheitas, com o menor número de trabalhadores? Do ponto de vista técnico-econômico, os velhos aldeamentos rurais da região são, portanto, considerados como superpovoados. O capitalismo arranca o produto de sua terra, das minas, fundições e indústrias de máquinas. Os milhares de anos do passado lutam contra a invasão do espírito capitalista.

Essa luta assume, pelo menos em parte, a forma de um período de transformação pacífico. Em certos pontos de produção agrícola, o pequeno camponês, se souber como libertar-se das cadeias de tradição, pode adaptar-se às novas condições de administração. O aumento constante do arrendamento, nas vizinhanças das cidades, a elevação dos preços da carne, laticínios, verduras, bem como o cuidado intensivo do gado novo,

possível ao pequeno agricultor que trabalha por conta própria, e as despesas maiores com a contratação de homens — esses fatores habitualmente constituem oportunidades muito favoráveis para o pequeno agricultor que trabalha sem auxiliares contratados próximo dos centros industriais abastados. Isso ocorreu sempre que o processo de produção se desenvolveu na direção de uma crescente intensidade do trabalho, e não do capital.

O antigo camponês é, assim, transformado num trabalhador que é dono de seus próprios meios de produção, como podemos ver na França e no Sudoeste da Alemanha. Mantém sua independência devido à intensidade e alta qualidade de seu trabalho, que é aumentado pelo seu interesse privado nele e sua adaptabilidade às exigências do mercado local. Esses fatores lhe dão uma superioridade econômica, que continua, mesmo quando a agricultura em grande escala poderia predominar tecnicamente.

O grande êxito da formação de cooperativas entre os pequenos agricultores da Europa continental deve ser atribuído a essas vantagens peculiares que, em certos ramos de produção, o pequeno agricultor responsável possui em relação ao trabalhador contratado do grande fazendeiro. Essas cooperativas revelaram-se como o meio mais influente para educar o camponês na agricultura. Através delas, criaram-se novas comunidades agrícolas, que unem os camponeses e dirigem seu raciocínio e seu sentimento econômico numa direção contrária à forma individualista que a luta econômica pela existência toma na indústria, sob a pressão da concorrência. E isso só é possível devido à grande importância das condições naturais de produção na agricultura — o fato de estar presa ao lugar, ao tempo e aos meios orgânicos de trabalho — e a visibilidade social de todas as operações agrícolas que enfraquecem a eficiência da concorrência entre os agricultores.

Quando não existem as condições de superioridade econômica específica da pequena agricultura, por ser a importância qualitativa do trabalho feito pelo próprio dono substituída pela importância do capital, o velho camponês luta pela sua existência como um assalariado do capital. É a alta valorização social do dono da terra que faz dele um súdito do capital e o prende psicologicamente à gleba. Devido à diferenciação econômica e social mais forte de um país antigo e civilizado, a perda da propriedade significa degradação para o camponês.

A sua luta pela existência torna-se, com frequência, uma seleção econômica em favor do mais frugal, o que significa a escolha dos elementos mais carentes em cultura. A pressão da concorrência agrícola não é sentida pelos que usam seus produtos no consumo pessoal, e não como objetos de comércio; vendem apenas alguns de seus produtos e portanto só podem comprar uns poucos produtos feitos por terceiros. Por vezes ocorre um retrocesso parcial para uma agricultura de subsistência. Somente com o "sistema de dois filhos" francês pode o camponês manter-se durante gerações como pequeno proprietário de terra herdada. Os obstáculos que enfrenta o camponês que deseja tornar-se um agricultor moderno levam à separação entre a propriedade e a administração. O dono da terra pode manter seu capital em operação, ou retirá-lo. Em algumas áreas, o Governo procura criar um equilíbrio entre a propriedade e o arrendamento. Mas, devido à valorização da terra, o camponês não pode permanecer como camponês nem tornar-se um dono de terras capitalista.

Não é possível falar de uma "luta" verdadeira entre o capitalismo e o poder da influência histórica, neste caso de conflito crescente entre o capital e a propriedade da terra. Trata-se, em parte, de um processo de seleção e em parte de um processo de corrupção. Predominam condições muito diferentes não só onde uma multidão não-organizada de camponeses se vê impotente nas cadeias das entidades financeiras das cidades, mas também quando há uma camada aristocrática acima dos camponeses, que não luta apenas pela sua existência econômica, mas também pela posição social que, durante séculos, lhe foi concedida. Isso acontece especialmente onde essa aristocracia não está presa ao país por interesses exclusivamente financeiros, como o dono de terras inglês, ou apenas pelos interesses recreativos e esportivos, mas quando os seus representantes estão envolvidos, como agricultores, no conflito econômico e têm ligação íntima com o país. Os efeitos dissolventes do capitalismo são, com isso, aumentados. Como a propriedade da terra dá posição social, os preços das grandes propriedades superam o valor de sua produtividade. Byron perguntava do senhor de terras: "Por que Deus na sua ira o criou?" A resposta é: "Rendas! Rendas! Rendas!" E na verdade as rendas são a base econômica de todas as aristocracias que necessitam de uma renda não-proveniente do trabalho para a sua existência. Mas precisamente porque o *Junker* prussiano despreza a posse urbana do

dinheiro, o capitalismo o transforma num devedor. Uma tensão cada vez maior entre a cidade e o campo resulta dessa situação. O conflito entre o capitalismo e a tradição tem agora conotações políticas, pois se o poder econômico e político passa definitivamente para as mãos do capitalista urbano surge a questão de se os pequenos centros rurais de informação política, com sua cultura social peculiar, entrarão em decadência, e as cidades, como os únicos depositários da cultura política, social e estética, ocuparão todo o campo de batalha. Essa questão é idêntica à questão de se as pessoas que foram capazes de viver para a política e o Estado, como por exemplo a velha aristocracia agrária econômica independente, serão substituídas pelo domínio exclusivo dos políticos profissionais que devem viver da política e do Estado.

Nos Estados Unidos esse problema foi resolvido, pelo menos no presente, por uma das mais sangrentas guerras dos tempos modernos, que terminou com a destruição dos centros aristocráticos, sociais e políticos dos distritos rurais. Mesmo na América, com as suas tradições democráticas vindas desde o puritanismo como um legado perene, a vitória sobre a aristocracia dos plantadores foi difícil e conquistada com os maiores sacrifícios sociais e políticos. Mas, em países de civilizações antigas, a questão se complica muito mais, pois ali a luta entre o poder das noções históricas e a pressão dos interesses capitalistas convocam certas forças sociais à batalha, como adversárias do capitalismo burguês. Nos Estados Unidos, essas forças eram parcialmente desconhecidas, ou se colocavam em parte ao lado do Norte. Devemos fazer aqui algumas observações.

Nos países de civilização antiga e possibilidades limitadas de expansão econômica, o interesse financeiro e seus representantes têm um papel social consideravelmente menor do que num país novo. A importância da camada dos funcionários estatais é, e deve ser, muito maior na Europa do que nos Estados Unidos. A organização social muito mais complicada torna indispensável na Europa um grande número de funcionários especializados, de cargo vitalício. Nos Estados Unidos, haverá um número muito menor deles, mesmo depois que os movimentos de reforma do serviço público tenham alcançado seus objetivos. O jurista e o funcionário administrativo na Alemanha, apesar de sua educação mais rápida e mais intensiva, no preparo para a universidade, tem cerca de 35 anos quando seu período de preparo e sua atividade não-remunerada é concluída e ele

consegue um cargo lucrativo. Portanto, só pode sair dos círculos abastados; é preparado para um serviço não-remunerado, ou mal remunerado, e só pode encontrar recompensa pelo seu trabalho na alta posição social de sua vocação. Adquire, com isso, um caráter que está longe dos interesses financeiros e que o coloca ao lado dos adversários do domínio desses interesses. Se, em velhos países civilizados como a Alemanha, surgir a necessidade de um exército forte para manter a independência, isto significará, para as instituições políticas, o apoio a uma dinastia hereditária.

O adepto resolutivo das instituições democráticas — como eu — não pode desejar afastar a dinastia, quando ela foi preservada. Nos Estados militares, se ela não é a única forma historicamente endossada pela qual o domínio cesarista dos arrivistas militares pode ser evitado, ela ainda é a melhor forma. A França está continuamente ameaçada por esse domínio; as dinastias têm interesse pessoal na preservação dos direitos e de um Governo legal. A monarquia hereditária — podemos julgá-la teoricamente, se desejarmos — assegura ao Estado, que é forçado a ser um Estado militar, a maior liberdade para os cidadãos — tão grande quanto seja possível numa monarquia — e, enquanto a dinastia não se degenera, terá o apoio da maioria política do país. O Parlamento inglês sabia muito bem por que oferecia a Cromwell a coroa, e o exército deste sabia igualmente bem por que o impediu de aceitá-lo. Essa dinastia hereditária, privilegiada, tem uma afinidade natural com os detentores dos outros privilégios sociais.

A Igreja pertence às forças conservadoras nos países europeus; primeiro, a Igreja Católica Romana, que, na Europa, devido mesmo ao seu grande número de adeptos, é um poder de importância e caráter muito diferentes do que possui nos países anglo-saxões; mas também a Igreja Luterana. Ambas apóiam o camponês, com seu modo de vida conservador, contra o domínio da cultura urbana racionalista. O movimento cooperativo rural tem, em acentuadas proporções, a direção de clérigos, que são os únicos capazes de liderança nos distritos rurais. Os pontos de vista eclesiástico, político e econômico estão, no caso, combinados entre si. Na Bélgica, as cooperativas rurais são um meio que o partido clerical tem na luta contra os socialistas, apoiados pelas uniões dos consumidores e pelos sindicatos. Na Itália, quase ninguém tem crédito em certas cooperativas se não apresentar uma certidão de religião. Da mesma forma, uma

aristocracia agrária encontra grande apoio da Igreja, embora a Igreja Católica seja, nos aspectos sociais, mais democrática hoje do que antigamente. A Igreja vê com satisfação as relações de trabalho patriarcais porque, ao contrário das relações puramente comerciais criadas pelo capitalismo, elas têm um caráter pessoal humano. A Igreja acredita que as relações entre um senhor e um servo, e não as simples condições comerciais criadas pelo mercado de trabalho, podem ser desenvolvidas e dotadas de um elemento ético. Os contrastes profundos e condicionados historicamente, que sempre separaram o catolicismo e luteranismo do calvinismo, fortalecem essa atitude anticapitalista das Igrejas européias.

Finalmente, num velho país civilizado, a "aristocracia da educação", como gosta de ser chamada, constitui uma camada definida da população, sem interesses pessoais na economia. Vê, por isso, a precissão triunfal do capitalismo com mais ceticismo e a crítica com mais violência do que acontece, natural e justamente, em países como os Estados Unidos.

Quando a educação intelectual e estética se torna uma profissão, seus representantes ligam-se, através de uma afinidade íntima, com todos os portadores da velha cultura social, porque para eles, como para seus protótipos, sua profissão não pode e não deve ser uma fonte de lucro imerecido. Vêm com desconfiança a abolição das condições tradicionais da comunidade e a aniquilação de todos os numerosos valores éticos e estéticos que se apegam a essas tradições. Duvidam que o domínio do capital possa dar garantias melhores e mais duradouras do que a aristocracia do passado à liberdade pessoal e ao desenvolvimento da cultura intelectual, estética e social que eles representam. Só desejam ser governados pelas pessoas cuja cultura social consideram equivalente à sua; preferem, portanto, o domínio da aristocracia economicamente independente ao Governo do político profissional. Assim, ocorre hoje nos países civilizados — fato sério, sob mais de um aspecto, e peculiar — que os representantes dos mais altos interesses da cultura voltam para trás o seu olhar e com profunda antipatia se opõem à evolução inevitável do capitalismo, recusam-se a cooperar na criação da estrutura do futuro. Além disso, as massas disciplinadas de trabalhadores, criadas pelo capitalismo, inclinam-se naturalmente a unir-se num partido de classe, se já não houver novas distritos para colonização e se o trabalhador tiver consciência de ser forçado a continuar inevitavelmente proletário, enquanto viver,

o que ocorrerá mais cedo ou mais tarde também neste país, ou já aconteceu. O progresso do capitalismo não é retardado por isso; as possibilidades que o trabalhador tem de conseguir poder político são insignificantes. Não obstante, elas enfraquecem o poder do burguês e fortalecem o poder dos adversários aristocráticos dos burgueses. A queda do liberalismo burguês alemão baseia-se na eficiência desses motivos conjuntos.

Assim, nos países antigos, onde existe uma comunidade rural, aristocraticamente diferenciada, surge um complexo de problemas sociais e políticos. O americano tem dificuldade em compreender a importância das questões agrárias no continente europeu, especialmente na Alemanha, e mesmo na política alemã. Chegará a conclusões totalmente erradas se não tiver presentes esses grandes complexos. Uma combinação peculiar de motivos se faz sentir nesses países antigos e explica o desvio entre as condições européias e americanas. Além da necessidade de forte preparo militar, há essencialmente dois fatores: *primeiro*, algo que não existiu jamais na maior parte da América e que pode ser designado como "atraso", ou seja, a influência de uma forma mais antiga de sociedade rural, que está desaparecendo gradualmente. O segundo grupo de circunstâncias que ainda não se tornaram efetivas na América, mas às quais esse país — tão entusiasmado com cada milhão de aumento em sua população e com a ascensão do valor da terra — estará inevitavelmente exposto, exatamente como ocorreu com a Europa, é a densidade da população, o alto valor da terra, a mais acentuada diferenciação de ocupações e as condições peculiares que disso resultam. Em todas essas condições, a comunidade rural dos velhos países civilizados enfrenta o capitalismo, juntamente com a influência de grandes forças políticas e sociais só conhecidas nos países antigos. Ainda hoje, sob essas circunstâncias, o capitalismo produz na Europa efeitos que só serão provocados na América no futuro.

Em consequência de todas essas influências, o capitalismo europeu, pelo menos no continente, teve um caráter autoritário peculiar, que contrasta com a igualdade de direitos do cidadão e que é, habitualmente, considerada de forma diferente pelos americanos. Essas tendências autoritárias e os sentimentos anticapitalistas de todos os elementos da sociedade continental, que mencionei, encontram apoio social no conflito entre a aristocracia agrária e a burguesia urbana. Sob a influência do capitalismo, a primeira sofre uma série de transformações internas,

que lhe modificam totalmente o caráter herdado do passado. Gostaria de mostrar como isso ocorreu no passado e como continua a ocorrer no presente, usando o exemplo da Alemanha.

Há contrastes acentuados na estrutura social rural da Alemanha que nenhum viajante deixa de observar: no Oeste e no Sul, o aldeamento rural torna-se mais denso, predominam os pequenos agricultores, e a cultura torna-se mais dispersa e variada. Quanto mais para o leste avançamos, especialmente para o nordeste, tanto mais extensos são os campos de cereais, beterrabas e batatas, tanto mais predomina o cultivo intensivo e tanto mais uma grande classe rural de trabalhadores rurais sem propriedades se opõe à aristocracia agrária. Essa diferença é de grande importância.

A classe dos proprietários de terra na Alemanha, constituída principalmente de nobres que residem na região leste do Elba, são os controladores políticos do principal Estado alemão. A Câmara dos Lordes prussiana representa esta classe, e o direito de eleição por classes também lhe dá uma posição decisiva na Câmara dos Deputados prussiana. Esses *Junkers* transmitem seu caráter ao corpo de oficiais, bem como aos funcionários prussianos e à diplomacia alemã, que está quase que exclusivamente nas mãos dos nobres. O estudante alemão adota o estilo de vida dessas classes, nas associações estudantis das universidades. O "oficial da reserva" civil — uma parte cada vez maior dos alemães mais bem educados pertence a essa categoria — também sofre a sua influência. Suas simpatias e antipatias políticas explicam muitas das pressuposições mais importantes da política externa alemã. Seu obstrucionismo impede o progresso da classe trabalhadora; as indústrias, sozinhas, jamais serão bastante fortes para se oporem aos trabalhadores, sob os direitos democráticos de eleger representantes para o Reichstag alemão. Os *Junkers* são os esteios de um protecionismo que a indústria, isolada, não poderia realizar. Apóiam a ortodoxia na Igreja oficial. O estrangeiro vê apenas o lado exterior da Alemanha e não tem tempo nem oportunidade de penetrar na essência da cultura alemã. Os remanescentes das condições autoritárias que lhes causam surpresa e provocam opiniões errôneas, no estrangeiro, sobre a Alemanha, resultam direta ou indiretamente da influência dessas classes superiores. Muitos dos mais importantes contrastes de nossa política interna baseiam-se nessa diferença entre as estruturas sociais rurais do Leste e do Oeste.

Como essa diferença nem sempre existiu, surge a pergunta: Como pode ser ela explicada historicamente?

Há cinco séculos, os senhores de terras dominavam a estrutura social dos distritos rurais. Por mais variadas que tivessem sido as condições de dependência do camponês, provocadas por essa situação, e por mais complicada que fosse a estrutura da sociedade rural, num aspecto predominou a harmonia nos séculos XIII e XIV: as possessões, habitualmente enormes, do senhor feudal não estiveram associadas, nem mesmo no Leste, a um amplo cultivo da terra. Embora o senhor de terras cultivasse parte de sua propriedade, essa parte era apenas um pouco maior do que os campos cultivados dos camponeses. A maior parte da renda do senhor dependia dos tributos sobre os camponeses. Uma das questões mais importantes da história social alemã é como o acentuado contraste de hoje surgiu, partindo dessa relativa uniformidade.

A propriedade exclusiva da terra foi revogada em princípios do século XIX, em parte devido à Revolução Francesa ou às idéias por ela disseminadas, e em parte devido à Revolução de 1848. A divisão dos direitos de propriedade da terra entre nobres e camponeses foi abolida, os tributos e taxas sobre os camponeses foram revogados. As brilhantes investigações do Professor G. F. Knapp e sua escola mostraram como foi decisiva, para o tipo de constituição agrária que se originou então e ainda existe, a pergunta: Como foi dividida a propriedade, entre os antigos senhores e os camponeses, depois de desaparecida a comunidade senhorial? No Oeste e Sul, em sua maior parte, a terra passou às mãos dos camponeses (ou continuou em suas mãos). Mas, no Leste, uma parte muito grande caiu nas mãos dos antigos senhores dos camponeses, os senhores feudais, que estabeleceram o cultivo intensivo com trabalhadores livres. Mas isto foi apenas a consequência do fato de que a uniformidade da sociedade agrária havia desaparecido antes da emancipação dos camponeses. A diferença entre o Oeste e o Leste foi confirmada, mas não criou tal processo. Em seus pontos principais, a diferença existiu desde o século XVI, tendo crescido constantemente a partir de então. A propriedade senhorial da terra sofrera modificações internas antes da dissolução da propriedade senhorial.

Em toda parte, no Leste e Oeste, o esforço dos senhores de terras para aumentar suas rendas foi o fator motivante. Esse

desejo surgira da invasão do capitalismo, da crescente riqueza dos moradores da cidade e da crescente oportunidade de vender produtos agrícolas. Algumas das transformações realizadas no Oeste e no Sul datam do século XIII e, no Leste, do século XV. Os senhores de terras buscaram alcançar seus objetivos de modo característico. No Sul e Oeste, continuaram como senhores de terra [*Grundherren*], isto é, aumentaram as taxas de arrendamento, juro e os tributos dos camponeses, mas não se dedicaram ao cultivo. No Leste tornaram-se senhores [*Gutsherren*] que cultivavam suas terras; apropriaram-se de partes da terra dos camponeses (os enclaves) e, buscando assim maiores propriedades para si mesmos, tornaram-se agricultores, usando os camponeses como servos para trabalhar no seu próprio solo. O cultivo intensivo existiu no Leste — mas em pequenas proporções e com o trabalho dos servos — antes mesmo da emancipação dos camponeses; mas não no Oeste. Ora, o que provocou essa diferença?

Quando essa questão foi discutida, deu-se muita importância à conduta do poder político; na verdade, esse poder foi muito aumentado na formação da sociedade agrária. Como o cavaleiro estava isento dos tributos, o camponês era o único, no interior, que os pagava. Quando se criaram os exércitos permanentes, os camponeses forneceram os recrutas. Isso, juntamente com alguns pontos de vista do comercialismo, induziu o Estado territorial a proibir os enclaves, por edito, ou seja a apropriação da terra dos camponeses pelos senhores, e, daí, a proteger as propriedades camponesas existentes. Quanto mais forte era o governante do país, tanto maior o seu êxito; quanto mais poderoso era o nobre, tanto menor o êxito do governante. Assim sendo, as diferenças da estrutura agrária no Leste baseavam-se, em grande parte, nessas condições do poder. Mas no Oeste e Sul vemos que, apesar da maior fraqueza de muitos Estados e da indubitável possibilidade de apropriar-se da terra dos camponeses, o senhor nem mesmo tentou fazê-lo. Não revelou qualquer tendência de privar o camponês de seus bens, de cultivar a terra em grandes proporções e tornar-se agricultor também ele. Também não constituiu razão decisiva a evolução dos direitos do camponês ao solo. No Leste, grande número de camponeses que, originalmente, tinham bons títulos de propriedade da terra, desapareceram; no Oeste, os que dispunham de títulos menos favoráveis foram preservados, porque os senhores de terras não desejavam afastá-los.

A questão decisiva é, portanto: Como foi que o dono de terras do Sul e Oeste da Alemanha, embora tivesse ampla oportunidade de apropriar-se das terras dos camponeses, não o fez, enquanto os do Leste tomaram as terras dos camponeses apesar da resistência do poder estatal? Essa pergunta pode ser formulada de modo diverso. Quando o senhor agrário do Oeste renunciou à tomada das terras dos camponeses, não renunciou à sua utilização como fonte de renda. A diferença entre o Leste e o Oeste, quanto a isso, é simplesmente a de que o senhor do Oeste usou os camponeses como contribuintes, enquanto o do Leste, tornando-se agricultor, começou a usá-los como força de trabalho. Portanto, devemos indagar: Por que aconteceu uma coisa no Leste e outra no Oeste?

Tal como ocorreu com a maioria dos fatos históricos, é pouco provável que possamos atribuir a uma única razão a causa exclusiva dessa conduta diferente dos senhores de terras, pois nesse caso a teríamos encontrado em fontes documentadas. Entretanto, uma longa série de fatores causais foi acrescentada como explicação, principalmente pelo Professor von Below, numa investigação clássica, em seu trabalho *Territorium und Stadt*. A tarefa só pode ser a de ampliação dos pontos de vista, especialmente pelas considerações econômicas. Vejamos em que pontos as condições do senhor de terras do Leste e do Oeste diferiram quando tentaram arrancar de seus camponeses mais do que os tributos tradicionais.

O início de operações amplas foi facilitado, para os senhores do Leste, pelo fato de que sua condição de senhoria agrária bem como a patrimonialização das autoridades públicas cresceram no solo da velha liberdade do povo. O Leste, por outro lado, era um território de colonização. A estrutura social patriarcal eslavônica fora invadida pelo clero alemão, em conseqüência da sua educação superior, pelos comerciantes e artesãos alemães em conseqüência de sua habilidade técnica e comercial superior, pelos cavaleiros alemães em conseqüência de seu melhor conhecimento da agricultura. Além disso, à época da conquista do Leste, a estrutura social da Alemanha, com suas forças políticas, havia sido completamente feudalizada. A estrutura social do Leste foi, desde o início, adaptada à preeminência social do cavaleiro, e a invasão alemã pouco modificou essa situação. O camponês, mesmo nas mais favoráveis condições de atividade, perderá o apoio que lhe fora dado no período feudal pelas tradições firmes, a velha proteção mútua, a jurisdição da comuni-

dade no *Weistümer*¹ no Oeste. O campesinato eslavônico, habitualmente mais numeroso, não conhecia tais tradições. Além disso, no Oeste os campos que constituíam as propriedades dos senhores eram, habitualmente, intercalados, pois haviam surgido em terra originalmente livre. Esses campos cruzavam os direitos patrimoniais dos pequenos senhores territoriais em toda parte e assim, pela sua variedade e conflitos mútuos, asseguravam ao camponês a sua trabalhosa existência. Muito freqüentemente, o camponês estava política, pessoal e economicamente sujeito a diferentes senhores. No Leste, a combinação da senhoria e direitos patrimoniais em toda uma aldeia estava nas mãos de um senhor; a formação de uma "propriedade senhorial", no sentido inglês, era facilitada regularmente porque, com muito mais freqüência do que no Oeste, e desde o início, somente uma corte se fundava na aldeia, ou já havia sido criada pela estrutura social eslavônica. E finalmente há um fator importante, que o Professor von Below ressalta: as propriedades dos camponeses no Leste, embora a princípio de pequenas proporções na totalidade do território de uma aldeia, não obstante eram muito maiores do que era costume no Oeste. Portanto, a ampliação da área cultivada de sua propriedade foi, para o senhor, muito mais fácil do que no Oeste e também constituiu uma idéia muito menos remota. Assim, desde o início existiu, no método de distribuição da terra, o primeiro elemento de diferenciação entre Leste e Oeste. Mas a causa dessa diferença nas proporções da propriedade original do senhor agrário relacionava-se com diferenças entre as condições econômicas do Leste e as do Oeste. Até mesmo na Idade Média, condições de vida consideravelmente diferentes foram criadas para as classes sociais dominantes.

O Oeste era mais densamente povoado e, o que é decisivo em nossa opinião, a comunicação local, a troca de bens dentro e entre as menores comunidades locais, foi indubitavelmente mais desenvolvida do que no Leste. Isso se evidenciou pelo fato de que o Oeste contava com número muito maior de cidades. Baseava-se, em parte, no simples fato histórico de que a cultura do Oeste era, sob todos os aspectos, mais velha e, em parte, numa diferença geográfica, menos evidente, mas importante: a maior variedade da divisão agrícola do Oeste em comparação com o Leste. De um ponto de vista puramente técnico, a comunicação nas planícies amplas do Leste alemão deve ter encontrado menores dificuldades do que no território muito mais

acidentado do Oeste. Não obstante, essas possibilidades técnicas de comunicação não determinam o volume do comércio. Pelo contrário, no Oeste e no Sul, os motivos econômicos do comércio e do desenvolvimento de uma comunicação relativamente intensiva foram muito mais fortes do que nas planícies do Leste. Isso ocorreu devido ao fato de que no Oeste e no Sul as terras baixas, os vales de rios, os planaltos, se intercalam — as condições climáticas e outras condições naturais de produção de mercadorias são perceptivelmente diferentes dentro de distritos pequenos. No Leste, porém, as cidades vizinhas freqüentemente nada têm a trocar entre si (mesmo hoje), porque, estando na mesma situação geográfica, produzem as mesmas coisas. As condições históricas e naturais de um comércio local intensivo eram (e ainda são), por essas razões, mais favoráveis no Oeste.

Cabe ao Professor von Below o mérito de ter assinalado o fato de que na Idade Média a instituição da cavalaria não se baseava exclusivamente, nem mesmo predominantemente, na posse de terras. Tributos, taxas sobre rios, rendas e impostos, que dependem de um certo volume de tráfico local, tiveram seu papel. Isso era, indubitavelmente, muito menos possível no Leste naquela época (bem como hoje). Quem quisesse levar ali vida de cavaleiro tinha de basear sua existência numa renda obtida com suas próprias atividades agrícolas. As grandes organizações para a produção de mercadorias e para o comércio exterior, como as da "Ordem Alemã", são apenas uma fase diferente desse mesmo fato. A homogeneidade da produção oriental dirigia o transporte para as regiões mais distantes, e a economia monetária local continuava sendo consideravelmente inferior à do Oeste, segundo todos os indícios. Se as únicas estimativas possíveis, ainda bastante incertas, foram pelo menos aproximadamente corretas, as condições de vida do camponês no Leste e Oeste devem ter sido muito diferentes. É muito pouco provável que o senhor tivesse mergulhado nas operações agrícolas, com o risco, trabalho e o contato pouco cavalheiresco com o mundo mercantil, que elas provocam, se pudesse ter vivido tão bem no Leste quanto no Oeste, com os tributos, arrendamentos, taxas etc., recolhidos aos camponeses. Mas podemos perguntar por que não era a mesma coisa possível no Leste e no Oeste. Para que isso ocorresse, os camponeses teriam de ser economicamente capazes de pagar tributos de volume considerável, suficientes para as necessidades do senhor de terras, e não há indícios de que eles tivessem condições para tanto. Isso pressupõe que o interesse

peçoal do camponês na produtividade de sua terra havia chegado a um certo grau, que ele próprio havia alcançado certa margem de educação econômica. Mas nada podia, nem pode, substituir a influência educativa que a formação intensiva das comunidades urbanas exerce sobre o camponês, com as comunicações locais bem desenvolvidas, com a oportunidade e estímulo de vender produtos rurais nos mercados mais próximos possíveis. Essa grande diferença ainda pode ser vista pela comparação do camponês da planície da Badênia com o camponês do Leste.

Não são as diferenças naturais nas qualidades físicas e químicas do solo, ou diferenças no talento econômico das raças, mas o *milieu* econômico, estabelecido historicamente, que é o fator determinante na diferença nos resultados da agricultura camponesa.

Um certo número de cidades, numa determinada área, era necessário para inspirar a massa de camponeses com, pelo menos, o grau de interesse na produção necessário para que o senhor pudesse tirar deles os meios para a sua subsistência, ou usá-los como "fundos de interesse". Quando estavam ausentes essas influências da cultura, que não podem ser substituídas nem mesmo pelo melhor trabalho e a melhor vontade, o camponês freqüentemente carecia da possibilidade, e sempre do incentivo, de elevar a produção de sua terra além da medida tradicional de suas próprias necessidades.

As cidades no Leste eram muito menos numerosas, considerando-se o tamanho das respectivas áreas, do que no Oeste e Sul. E o desenvolvimento da agricultura extensiva no Leste data caracteristicamente de uma época na qual não a ascensão, mas o declínio das cidades, e um declínio bastante perceptível, são observados. Devido ao seu excedente de trigo, o Leste teve então a sua evolução dirigida como um território de exportação agrícola, com todas as qualidades desses territórios. Essa direção chegou ao auge em nosso século, depois da abolição das leis de cereais inglesas. Por outro lado, mesmo no término da Idade Média, várias partes do Oeste alemão necessitaram de grandes importações de alimentos, principalmente carne. O contraste entre o Leste e o Oeste talvez se torne mais evidente na diferença de preços de quase todos os seus produtos agrícolas em favor do segundo. Essa diferença só desapareceu recentemente devido aos prêmios ocultos na exportação de cereal, que há uma década vêm sendo concedidos. Até mesmo as estradas

de ferro reduziram um pouco essa diferença, que apesar disso continuou, em meados do século passado, a ser muito grande. A condição incerta da história numismática alemã, entre muitas outras dificuldades técnicas, nos impede de obter uma quantidade suficiente de dados fidedignos para a Idade Média, mas parece quase impossível que tenha sido diferente, em geral, durante aquele período, apesar das grandes flutuações em casos particulares.

Se, portanto, o dono de terras desejasse fazer um uso mais intensivo dos camponeses no Leste, teria encontrado dificuldades muito maiores, devido à falta tradicional de desenvolvimento do camponês, a fraqueza dos mercados locais para os produtos rurais e a comunicação menos intensa. Eu gostaria de atribuir a essa circunstância uma importância muito maior — é claro que apenas na forma de uma hipótese ainda a ser comprovada pelas fontes — do que antes. Pelo que sei, o dono de terra no Leste preferia explorar sua propriedade agrícola não porque a operação em geral fosse tecnicamente mais racional — pois isso também ocorria no Oeste — mas porque era, nas condições estabelecidas historicamente, o único meio econômico possível de obter uma renda maior. Tornou-se um dono de terra, e o camponês, cada vez mais preso ao solo, tornou-se um servo com o dever de dar seus filhos para o senhor, como servidores domésticos, ou fornecer seus cavalos e carroças para a agricultura, ou até mesmo sua força de trabalho para tôdas as formas de atividade, durante todo o ano, enquanto sua própria terra era considerada, cada vez mais, como uma simples recompensa pelo seu trabalho. Apesar da oposição do Estado, o senhor expandia constantemente a terra que cultivava. Quando, mais tarde, ocorreu a emancipação dos camponeses, ela não conseguiu, como o 4 de Agosto na França, eliminar os senhores da estrutura agrária do Leste alemão. Um Estado sem dinheiro, com uma indústria ainda não desenvolvida, não podia renunciar facilmente aos seus serviços gratuitos na administração e no exército. Acima de tudo, o decreto revogando os direitos feudais, pelos quais o senhor e os camponeses se viram numa comunidade de produção, não solucionou o ponto mais importante: o destino da terra, que foi considerada como posse do senhor, e não do camponês. Declará-la simplesmente como propriedade camponesa — como se fez mais tarde na Polônia russa, por motivos políticos, a fim de arruinar a nobreza polonesa — teria aniquilado cerca de vinte mil grandes propriedades na Prússia,

as únicas que o país então possuía. Não teria eliminado uma simples classe de arrendadores, como ocorreu na França. Portanto, apenas uma parte das propriedades dos camponeses, as maiores, e somente uma parte de suas terras foram poupadas do fechamento pelos senhores: o restante foi por eles apropriada.

O Leste continuou sendo, e daí em diante cada vez mais, o centro do capitalismo agrário, ao passo que o capitalismo industrial se localizou principalmente no Oeste. Tal processo sustou-se na fronteira russa, que isolava o interior. Uma grande indústria, que poderia ter surgido no Leste, desenvolveu-se então bem próximo da fronteira russo-polonesa da Alemanha.

O senhor de terras prussiano do Leste, que surgiu sob essas condições, foi um produto social muito diverso do senhor inglês. Este é, geralmente, um arrendador da terra, não um agricultor. Seus tributários não são camponeses, como na Idade Média, mas empresas capitalistas para cultivo da terra. É um monopolizador da terra. A propriedade em seu poder é mantida na família graças a recursos jurídicos artificiosos, que surgiram, como modernos monopólios capitalistas, numa luta constante com a legislação; ele é mantido distante da comunicação, obrigação e divisão pela herança. O dono da terra está fora da comunidade produtora rural. Ocasionalmente, ele ajuda o seu arrendatário com empréstimos de capital, mas sua existência como arrendador é intangível. Como produto social, ele é filho legítimo do capitalismo, crescido sob a pressão dos efeitos contrastantes, mencionados acima, que o capitalismo produz nos países bem povoados, com uma estrutura social aristocrática. O aristocrata agrário deseja viver como um cavalheiro, no lazer. Normalmente, ele busca rendas, e não lucros. O tamanho tecnicamente suficiente da propriedade e o tamanho da propriedade necessário à sua manutenção não se harmonizam de forma alguma. Em algumas áreas da Alemanha, a operação mais intensiva, por exemplo, exige a diminuição da propriedade; ao passo que o luxo crescente da classe aristocrática exige sua ampliação especialmente quando os preços dos produtos caem. Toda compra, toda compensação de co-herdeiros, onera a propriedade com enormes dívidas, enquanto sua operação se torna mais sensível às flutuações de preços, na medida em que é maior e mais intensiva. Somente numa estrutura social agrária, como a inglesa, tal evolução foi abolida. Isso, com a crescente densidade de população e os crescentes valores da terra, é o que põe em risco, em toda parte,

hoje em dia, a existência de uma grande agricultura racional, e não o monopólio da terra pelo Estado, exigido por muitos reformadores. Na verdade, o extremo oposto foi o que ocorreu: monopólio privado da terra. Mas este produz, em certos aspectos econômicos, efeitos semelhantes aos do monopólio estatal; retira a terra do mercado e separa a administração da propriedade, que podem, agora, seguir cada qual seu caminho. Os interesses do fazendeiro capitalista, lutando pelos lucros empresariais, e os interesses do dono da terra em rendas e na preservação de uma posição social, que recebeu como herança, correm lado a lado, sem estarem ligados entre si, como ocorre com os proprietários-operadores agrícolas. A significação prática disso é que a flexibilidade da agricultura frente à crise agrícola aumenta de forma vigorosa. O choque recai sobre dois ombros fortes: o monopolizador da terra e o dono de terra capitalista. A crise resulta na diminuição da renda, provavelmente numa mudança de arrendatário, numa diminuição gradual do solo cultivado, mas não na súbita destruição de muitas propriedades ou em qualquer degradação social súbita de muitas famílias proprietárias de terras.

As condições do *Junker* prussiano do Leste são muito diferentes. Ele é um empregador rural, um homem totalmente do tipo capitalista, valorizado segundo as proporções de sua propriedade e renda. Dificilmente possuirá mais do que uma e meia a duas "seções" dos Estados Unidos, mas por tradição mantém uma vida faustosa e pretensões aristocráticas. É habitualmente o dono livre do solo que cultiva, que é vendido e hipotecado, avaliado para legados e adquirido, pela compensação, aos co-herdeiros; daí estar sempre onerado pelos interesses correntes. Assim sendo, somente o proprietário está exposto às flutuações dos preços de mercado. O *Junker* está envolvido em todos os conflitos sociais e econômicos, que ameaçam diretamente a sua existência, em todas as épocas. Enquanto a exportação de cereais para a Inglaterra floresceu, ele foi o mais forte defensor do livre comércio, o mais ferrenho adversário da jovem indústria alemã do Oeste, que necessitava proteção; mas, quando a concorrência das terras mais novas e mais baratas o expulsaram do mercado e finalmente o atacaram em sua própria pátria, ele se tornou o mais importante aliado daqueles industriais que, ao contrário de outros ramos importantes da indústria alemã, exigiam proteção; uniu-se a eles numa luta comum contra as exigências da força de trabalho, pois nesse meio-tempo o capi-

talismo também se colocara contra o caráter social do *Junker* e seus trabalhadores. Na primeira metade do último século, o *Junker* era um patriarca rural. Seus trabalhadores agrícolas, o agricultor de cuja terra ele se havia apropriado, não eram de forma alguma proletários. Em conseqüência da falta de fundos do *Junker*, eles não recebiam salários, mas uma cabana, terra e o direito de pastagem para suas vacas; na época da colheita, uma certa parte do cereal lhes era pago, em trigo, etc. Eram assim, em pequena escala, agricultores com um interesse direto nas atividades do senhor. Mas foram expropriados pela valorização crescente da terra; seu senhor retinha pastos e terra, guardava o cereal e, ao invés dele, dava-lhes salários. Assim, a velha comunidade de interesses dissolveu-se e os agricultores se transformaram em proletários. A agricultura tornou-se uma operação sazonal, limitada a alguns meses. O senhor contratava trabalhadores migrantes, já que a manutenção de mãos ociosas durante todo o ano seria um ônus demasiado pesado.

Quanto mais a indústria alemã crescia no Oeste, até atingir seu volume presente, tanto mais a população sofria uma enorme modificação; a emigração alcançou seu auge no Leste alemão, onde apenas senhores e servos existiam em distritos demasiado amplos e dos quais os trabalhadores agrícolas fugiam, buscando livrar-se do isolamento e da dependência patriarcal, seja atravessando o oceano, para os Estados Unidos, seja para o ar fumarento e poeirento, mas socialmente mais livre, das fábricas alemãs. Por outro lado, os donos de terras importam os trabalhadores que podem para realizar o trabalho: eslavos de além-fronteira, que, como mão-de-obra barata, acabam afastando os alemães. Hoje, o dono de terras age como qualquer homem de negócios e tem de agir como tal, mas suas tradições aristocráticas contrastam com tal ação. Ele gostaria de ser um senhor feudal, e não obstante tem de tornar-se um empresário comercial e um capitalista. Outras forças, além do *Junker*, procuram roubar o papel do senhor de terras.

Os capitalistas industriais e comerciais começam a absorver, cada vez mais, a terra. Fabricantes e comerciantes, que enriqueceram, compram as propriedades dos cavaleiros, associam a sua posse à família pelo usufruto e usam a propriedade como meio de invadir a classe aristocrática. O fideicomisso do *parvenu* é um dos produtos característicos do capitalismo num país antigo, com tradições aristocráticas e uma monarquia militar. No Leste alemão ocorre agora o mesmo que vem ocorrendo na

Inglaterra há séculos, até que se consolidaram ali as condições hoje existentes.

A América também experimentará esse processo no futuro, embora somente depois que toda a terra livre se tiver esgotado e a pulsação econômica do país tiver diminuído. Será exato dizer que, por algum tempo, o peso da tradição histórica não esmaga os Estados Unidos e que os problemas originados do poder da tradição não existem aqui; não obstante, os efeitos do poder do capitalismo são mais fortes e, mais cedo ou mais tarde, estimularão o desenvolvimento dos monopólios da terra. Quando o preço da terra se elevar o suficiente para garantir uma certa renda; quando a acumulação das grandes fortunas alcançar um ponto ainda mais alto do que o de hoje; quando, ao mesmo tempo, a possibilidade de ganhar lucros proporcionais pelos novos e constantes investimentos no comércio e indústria tiver baixado a tal ponto que os "capitães de indústria", como ocorreu em toda parte no mundo, comecem a lutar pela preservação hereditária de seus bens, ao invés de novos investimentos que trazem tanto lucro como risco — então, na realidade, o desejo das famílias capitalistas de formar uma "nobreza" surgirá, provavelmente não na forma embora de fato. Os representantes do capitalismo não se contentarão mais com um jogo tão inofensivo quanto os estudos de árvores genealógicas e os numerosos aspectos de exclusividade social, tão surpreendentes para o estrangeiro. Somente quando o capital chegar a essa posição e começar a monopolizar a terra em grandes proporções, surgirá nos Estados Unidos uma grande questão social rural, que não poderá ser solucionada com a espada, como a questão dos escravos. Os monopólios e trustes industriais são instituições de duração limitada; as condições de produção sofrem modificações, e o mercado não conhece avaliações duradouras. Seu poder também não dispõe do caráter autoritário e da marca política das aristocracias. Mas os monopólios da terra criam sempre uma aristocracia política.

No que se relaciona com a Alemanha, no Leste já se observa, em conseqüência de certas tendências, uma aproximação das condições inglesas; o Sudoeste, porém, evidencia semelhanças com a França, em sua estrutura social rural. Mas em geral a criação intensiva de gado, que se observa na Inglaterra, é impossível no Leste alemão, devido ao clima. Portanto, o capital absorve apenas a terra mais favorável para a agricultura. Mas enquanto os distritos inferiores na Inglaterra permanecem

sem cultivo, como pastos para ovelhas, no Leste da Alemanha são colonizados pelos pequenos agricultores. Esse processo tem uma característica peculiar, enquanto duas nações, germanos e eslavos, lutam entre si, economicamente. Os camponeses poloneses, que têm menores necessidades do que os alemães, parecem estar vencendo.

Sob a pressão dos ciclos econômicos, o pequeno fazendeiro eslavo, que é frugal, ganha terra do alemão. O avanço do cultivo na direção do Leste, durante a Idade Média, baseado na superioridade do cultivo mais antigo e superior, foi modificado sob o princípio capitalista da "mão-de-obra" mais barata. Se os Estados Unidos também enfrentarão problemas semelhantes no futuro, ninguém pode dizer. A diminuição das operações agrícolas nos estados produtores de trigo resulta, no momento, da crescente intensidade da operação e da divisão do trabalho. Também o número de fazendas de negros está aumentando, tal como a migração do interior para as cidades. Se, com isso, a capacidade de expansão da colonização anglo-saxão-germânica dos distritos rurais, bem como o número de filhos da velha população norte-americana nata, estiverem desaparecendo, e se, ao mesmo tempo, a enorme imigração de elementos do Leste europeu crescer, poderá surgir ali, sem demora, uma população rural que não será assimilada pela cultura do país, transmitida historicamente. Essa população poderá modificar, de modo decisivo, o padrão dos Estados Unidos e formar, gradualmente, uma comunidade de tipo bastante diferente da grande criação do espírito anglo-saxão.

Para a Alemanha, todas as questões fatídicas de política econômica e social, e de interesses nacionais, estão intimamente ligadas a esse contraste entre a sociedade rural do Leste e a sociedade do Oeste com seu maior desenvolvimento. Não me parece correto considerar aqui, num país estrangeiro, os problemas práticos que essa situação provoca. O destino, que nos deu uma história de milhares de anos, que nos colocou num país com uma população densa e uma cultura intensiva, que nos forçou a manter o esplendor de nossa velha cultura num campo armado, por assim dizer, dentro de um mundo também armado, colocou-nos frente a esses problemas. E temos de resolvê-los.

Os Estados Unidos ainda não os conhecem. Este país provavelmente jamais terá de enfrentar alguns deles. Não têm uma aristocracia antiga, e, daí, não existirem as tensões causadas pelo contraste entre a tradição autoritária e o caráter puramente co-

mercial das condições econômicas modernas. Considera com acerto a compra deste imenso território, em cujo centro estamos aqui,² como o selo histórico real impresso sobre as suas instituições democráticas; sem essa aquisição, com vizinhos poderosos e belicistas, ele seria forçado a usar a cota de armas como nós, que constantemente mantemos na gaveta de nossas mesas os nossos aparatos bélicos, para o caso de guerra. Por outro lado, a maior parte dos problemas para cuja solução estamos trabalhando agora só surgirá nos Estados Unidos dentro de algumas gerações. A forma pela qual serão solucionados determinará o caráter da cultura deste continente. Jamais terá sido tão fácil, talvez, para uma nação tornar-se uma grande potência civilizada, quanto o é para o povo americano. Não obstante, de acordo com o cálculo humano, também é a última vez, por toda a duração da história da humanidade, que tais condições de desenvolvimento livre e grande serão proporcionadas; as áreas de solo livre estão desaparecendo em toda parte do mundo.

Um dos meus colegas citou as palavras de Carlyle: "Milhares de anos passaram antes que pudesses ingressar na vida, e milhares de anos terão de esperar em silêncio o que queiras fazer desta tua vida". Não sei se, como acreditava Carlyle, o homem possa ou queira colocar-se, em seus atos, dentro da gama desse sentimento. Mas uma nação deve fazê-lo, para que sua existência na História tenha valor duradouro.

XV. O Caráter Nacional e os "Junkers"

COMO VEÍCULO DA TRADIÇÃO, treinamento e equilíbrio político de um Estado, não há dúvida de que uma camada de senhores de terras é insubstituível. Falamos dela tal como existiu na Inglaterra e que, de forma semelhante, constituiu a essência da nobreza senatorial da Roma antiga.

Quantos aristocratas há na Alemanha e especialmente na Prússia? Onde está a sua tradição política? Politicamente, os aristocratas alemães, particularmente na Prússia, quase nada representam. E parece evidente que hoje uma estrutura estatal que pretenda alimentar uma camada de grandes arrendadores, de caráter autenticamente aristocrático, é impossível.

Mesmo que ainda fosse possível deixar que surgissem algumas grandes propriedades aristocráticas nas áreas revestidas de bosques — a única terra que se qualificava, social e politicamente, para a formação de morgadias — ainda assim seria impossível obter quaisquer resultados significativos. Foi *essa*, precisamente, a desonestidade enorme do projeto de lei sobre as morgadias, examinado na Prússia no início de 1917. O projeto visava a estender uma instituição jurídica, adequada às propriedades aristocráticas, até os proprietários de classe média, na propriedade média do Leste do Elba. Procurava fazer uma "aristocracia" de um tipo que simplesmente não é uma aristocracia e jamais poderá ser transformado em tal.

Os *Junkers* do Leste são freqüentemente criticados (e por vezes injustamente); e são com a mesma freqüência (e também

injustamente) transformados em ídolos. Qualquer pessoa que os conheça pessoalmente apreciará, sem dúvida, a sua companhia na caça, junto a um bom copo, ou no jogo de cartas; e, em suas casas hospitaleiras, tudo é autêntico. Mas tudo se torna espúrio quando estilizamos essa camada essencialmente "burguesa" de empresários para fazer dela uma "aristocracia". Economicamente, os *Junkers* dependem totalmente de sua atividade como empresários agrícolas; estão empenhados na luta dos interesses econômicos. Sua luta social e econômica é tão impiedosa quanto a de qualquer industrial. Dez minutos passados entre eles mostram que são plebeus. Suas virtudes mesmas são as de natureza plebéia. O Ministro von Miquel declarou certa vez (em particular!) que "Hoje em dia uma propriedade feudal do Leste alemão não pode manter uma família aristocrática", e tinha toda a razão. Se tentarmos modelar tal camada numa aristocracia, cheia de gestos e pretensões feudais, camada essa que hoje depende do trabalho administrativo rotineiro de natureza capitalista, o único resultado inevitável será a *aparência de um arrivista*. Os traços de nossa conduta política e geral no mundo, que encerram essa marca, são determinados (embora não exclusivamente) pelo fato de termos alimentado pretensões aristocráticas em camadas que simplesmente não dispõem de qualificações.

Os *Junkers* são apenas um exemplo desse ponto. Entre nós, a ausência de homens de educação cosmopolita é, decerto, devida não apenas à fisionomia dos *Junkers*, mas também ao resultado do caráter "pequeno-burguês",¹ generalizado, de todas as camadas que foram representantes específicos da estrutura política prussiana durante a época de sua ascendência empobrecida, mas gloriosa. As velhas famílias de oficiais cultivam, ao seu modo altamente honorífico, e em condições econômicas extremamente modestas, a tradição do velho exército prussiano. As famílias dos servidores públicos seguem o mesmo exemplo. Não importa se essas famílias são, ou não, de nascimento nobre; economicamente, socialmente e segundo seu horizonte, elas constituem um grupo de classe média burguesa. Em geral, as formas sociais do corpo de oficiais alemão são absolutamente adequadas à natureza, e em suas características decisivas assemelham-se claramente às características do corpo de oficiais das democracias (da França e também da Itália). Esses traços, porém, tornam-se imediatamente uma caricatura quando os círculos não-militares os consideram também como modelo de sua conduta. Isso se

¹ "Wahlrecht und Demokratie in Deutschland", *Gesammelte Politische Schriften* (Munique, Dreimaskenverlag, 1921). Compreende um trecho de um folheto que "Die Halfe", — o departamento editorial de livros da pequena revista que Naumann dirigia — publicou em dezembro de 1917.

aplica, acima de tudo, quando se fundem com as formas sociais derivadas do "penalismo" das escolas de burocracia. Mas é isso o que ocorre entre nós.

Sabe-se bem que as associações estudantis constituem a educação social típica de aspirantes a postos não-militares, sinecuras e as profissões liberais de alta posição social. A "liberdade acadêmica" de duelar, beber e faltar a aulas vem de um tempo em que as outras liberdades não existiam na Alemanha e quando somente a camada de letrados e candidatos a cargos públicos tinha o privilégio de desfrutá-las. A influência, porém, que essas convenções tiveram sobre a aparência geral da classe dos homens que dispõem de um diploma acadêmico na Alemanha não pode ser eliminada, nem mesmo hoje. Esse tipo de homem foi sempre importante entre nós, e torna-se cada vez mais importante. Mesmo que ele hipotecasse as associações estudantis e que a necessidade de que os alunos pagassem os juros não contribuísse para a imortalidade econômica dessas associações, tal tipo dificilmente desapareceria. Pelo contrário, o sistema de fraternidades estudantis expande-se cada vez mais, pois as ligações sociais que hoje se criam nessas associações são uma forma específica de selecionar funcionários. E a patente de oficial, que tem como requisito preliminar a filiação a uma associação duellista, garantida de forma visível pelas fitas com as suas cores, dá acesso à "sociedade".

Na verdade, a pressão em favor da bebida e as técnicas de duelo das associações estudantis ajustam-se cada vez mais às necessidades das constituições mais fracas dos aspirantes àquelas fitas, que, devido às ligações, se tornam cada vez mais numerosos. Ao que se diz, há até mesmo abstermos em alguns desses grupos duellistas. A fusão intelectual dessas associações, que tem aumentado continuamente nas décadas recentes, é um fator decisivo. Têm salas de leitura próprias e publicações especiais, que os alunos enchem exclusivamente de política "patriótica" bem intencionada de um caráter indizivelmente pequeno-burguês. O intercâmbio social com os companheiros de aula de formação social ou intelectual diferente é evitado ou pelo menos dificultado. Com tudo isso, as ligações das sociedades estudantis se expandem constantemente. Um vendedor que pretenda conseguir uma patente de oficial, como condição para casar-se na "sociedade" (particularmente, com a filha do patrão), matricular-se-á numa das faculdades de Economia que são freqüentadas principalmente pela sua vida associativa.

A medida do moralista não é a medida do político. Qualquer que seja o julgamento que se possa fazer dessas associações *per se*, elas certamente não proporcionam educação para uma personalidade cosmopolita. Pelo contrário, seu sistema cansativo e seu penalismo são, afinal, inegavelmente banais; e suas formas sociais subalternas constituem o oposto mesmo dessa educação. O mais estúpido clube anglo-saxão oferece uma educação cosmopolita melhor, por mais vazio que possamos julgar os esportes que constituem o objetivo do clube. Com a sua seleção de membros freqüentemente muito rigorosa, ele sempre se baseia no princípio da rigorosa igualdade dos cavalheiros e não no princípio do "penalismo", que a burocracia tanto valoriza como preparação da disciplina no cargo. Cultivando esse penalismo, as fraternidades não deixam de se recomendar aos "do alto".² De qualquer modo, as convenções formalistas e o penalismo dessa chamada "liberdade acadêmica" são impostos ao aspirante do cargo na Alemanha. Quanto mais os candidatos se mostram como arrivistas, jactando-se de sua carteira recheada — pelos pais — como é inevitável quando as condições o permitem, tanto menos efetivas são essas convenções no preparo dos homens aristocráticos do mundo. A menos que o jovem que é levado a esse condicionamento seja de um caráter excepcionalmente independente, um espírito livre, os traços fatais do plebeu de verniz se desenvolverão nele. Vemos esses plebeus com muita freqüência, entre homens que, sob outros aspectos, são excelentes, pois os interesses cultivados por essas associações são totalmente plebeus e estão longe de todos os interesses "aristocráticos", qualquer que seja o sentido dado à expressão. O ponto saliente é, simplesmente, que uma vida estudantil de essência plebéia pode ter sido, anteriormente, inofensiva. Era simplesmente a exuberância ingênua, juvenil. Mas hoje em dia pretende ser um meio de educação aristocrática, que dá às pessoas habilitações para a liderança no Estado. A contradição simplesmente incrível que isso encerra é como um *boomerang*, no qual a marca fisionômica do arrivista é o resultado.

Devemos ter cautela para não acreditar que esses traços arrivistas da fisionomia alemã sejam politicamente irrelevantes. Vamos considerar imediatamente um exemplo. Lançar-se às "conquistas morais" entre inimigos, ou seja, entre grupos de interesse opostos, é empresa vã, que Bismarck ridicularizou com razão. Mas será isso válido para os aliados presentes ou futuros? Nós e nossos aliados austríacos dependemos uns dos outros,

politicamente, com muita freqüência. E ambos sabemos disso. A menos que sejam cometidas grandes loucuras, não há ameaças de um rompimento. A realização alemã é aceita por eles sem reservas ou ciúmes — e mais aceita quanto menos nos gabarmos dela. Nem sempre temos uma avaliação adequada das dificuldades que os austríacos têm e que foram poupadas à Alemanha. Daí nem sempre apreciarmos a realização austríaca. Mas podemos dizer aqui, abertamente, aquilo que todos sabem. O que não poderia ser tolerado pelos austríacos, ou por qualquer outra nação da qual desejássemos ser amigos, são as maneiras do *parvenu*, como voltamos a evidenciar recentemente e de forma intolerável. Tal aparência será recebida com uma rejeição silenciosa e polida, mas decidida, por qualquer nação de boa e antiga formação social, como por exemplo os austríacos. Ninguém quer ser governado por *parvenus* mal educados. Um passo além do que é absolutamente indispensável nas questões externas, ou seja, qualquer coisa que pudesse ser da parte da “Europa central” (no sentido interior da palavra), ou que pudesse ser desejável para a futura solidariedade de interesses com outras nações (não importa o que possamos sentir quanto à idéia de uma aproximação econômica) pode falhar politicamente devido à determinação absoluta de não permitir que lhe seja imposto aquilo que recentemente, com um gesto jactancioso, foi proclamado como o “espírito prussiano”. A “democracia”, ao que se propala, põe em risco o espírito prussiano, segundo as manifestações verbais dos fazedores de frase políticos. Como se sabe, as mesmas declamações foram ouvidas, com exceção, em toda fase de reforma interna, durante os últimos 110 anos.

O espírito prussiano autêntico pertence às florações mais belas da cultura alemã. Tudo o que temos de Scharnhorst, Gneisenau, Boyen, Moltke, foi inspirado por esse espírito, tal como os feitos e as palavras dos grandes realizadores da reforma prussiana (muitos dos quais, porém, são de origem não-prussiana). Não precisamos mencioná-los aqui. O mesmo se aplica à eminente intelectualidade de Bismarck, hoje tão mal caricaturada pelos estúpidos e hipócritas representantes da *Realpolitik*. Mas, ocasionalmente, parece que esse velho espírito prussiano é hoje mais forte entre o funcionalismo de outros Estados federais, que não Berlim. O abuso da expressão “espírito prussiano” pelos atuais demagogos conservadores é apenas um abuso em relação a esses grandes homens.

Repetimos: nenhuma aristocracia de peso e tradição políticos suficientes existe na Alemanha. Essa aristocracia pode, na melhor das hipóteses, ter tido um lugar no Partido *Freikonservative* e no Partido do Centro — embora isso não ocorra no momento — mas não o teve no Partido Conservador.

É igualmente importante o fato de não ter havido uma forma social de nobreza alemã. A despeito das jactâncias ocasionais de nossos letrados, é completamente falso que exista na Alemanha o individualismo no sentido de liberdade das convenções, em contraste com as convenções do cavalheiro anglo-saxão ou do homem de salão latino. Em nenhum outro lugar há convenções mais rígidas e mais pressionantes do que as do “homem de associação” alemão. Elas controlam, direta e indiretamente, uma parte tão grande da descendência de nossas camadas principais quanto as convenções de qualquer outro país. Sempre que as formas do corpo de oficiais não prevalecem, essas convenções associativas constituem a “forma alemã”; os efeitos das associações duelistas determinam, em grande parte, as formas e convenções das camadas dominantes da Alemanha: da burocracia e de todos os que desejam ser aceitos “em sociedade”, onde a burocracia dá o tom. E essas formas não são, certamente, requintadas.

De um ponto de vista político, é ainda mais importante que, em contraste com as convenções dos países latinos e anglo-saxões, essas formas alemãs simplesmente não sejam adequadas como modelos para toda a nação, até a camada mais baixa. Não são adequadas para modelar e unificar a nação em seu gesto como uma *Herrenvolk*, segura de si mesma, nas formas pelas quais as convenções latinas e anglo-saxãs se firmaram.

É um grave erro acreditar que a “raça” é o fator decisivo na surpreendente falta de graça e dignidade no comportamento ostensivo do alemão. O comportamento do germano-austríaco é formado por uma aristocracia autêntica. Não lhe faltam essas qualidades, apesar da raça idêntica, quaisquer que possam ser as suas fraquezas.

As formas que controlam o tipo latino de personalidade, até as camadas mais baixas, são determinadas pela imitação do cavalheiro, tal como evoluiu desde o século XVI.

As convenções anglo-saxãs também moldam as personalidades, até as camadas mais baixas. Nascem dos hábitos sociais da camada nobre, que deu o tom na Inglaterra, desde o século

XVII. A nobreza surgiu em fins da Idade Média, numa fusão peculiar de notáveis rurais e urbanos, ou seja, os "cavalheiros", que se tornaram os portadores do "Governo autônomo".

Em todos esses casos, foi importante que as características decisivas das convenções e gestos relevantes pudessem ser imitados de forma fácil e universal, e com isso pudessem ser democratizados. Mas as convenções dos candidatos a cargos na Alemanha, academicamente examinados, das camadas que eles influenciam e, acima de tudo, os hábitos para os quais as associações duelistas condicionam seus homens — foram e são evidentemente inadequados à imitação pelos círculos fora das camadas examinadas e certificadas. Em particular, não podem ser imitados pelas amplas massas do povo; não podem ser democratizados, embora, ou antes precisamente por isso, em essência essas convenções não sejam de forma alguma cosmopolitas ou aristocráticas sob outros aspectos. São de natureza totalmente plebéia.

O código de honra neolatino, bem como o código bastante diferente dos anglo-saxões, foi adequado à democratização de longo alcance. A concepção especificamente alemã das qualificações exigidas para membro de uma associação duelista, porém, não se presta à democratização, como se pode ver facilmente. Esse conceito é de grande influência política, mas o ponto política e socialmente importante não é — como se afirma freqüentemente — que um chamado "código de honra", no sentido limitado, exista no quadro de oficiais. Ele está, ali, absolutamente em seu lugar. O fato de que uma *Landrat*³ prussiana deva qualificar-se para o duelo, no sentido do corpo de duelistas penalistas, a fim de se manter em seu posto — é o que tem relevância política. Isto também ocorre com qualquer outro funcionário administrativo que seja facilmente afastável. Contrasta, por exemplo, com o *Amtsrichter*,⁴ que, em virtude da lei, é "independente", e que, devido a essa independência, é socialmente *déclassé*, em comparação com o *Landrat*. Como ocorre com todas as outras convenções e formas mantidas pela estrutura da burocracia e modeladas decisivamente pela idéia da honra do estudante alemão, de um ponto de vista formal o conceito da qualificação duelista constitui uma convenção de casta devido à sua natureza peculiar. Nenhuma dessas formas pode ser democratizada. Em substância, porém, não são de caráter aristocrático, mas absolutamente plebeu, porque faltam a todas elas a dignidade estética e o cultivo requin-

tado. É essa contradição interior que convida ao ridículo e tem efeitos políticos tão desfavoráveis.

A Alemanha é uma nação de plebeus. Ou, se isto parecer mais agradável, é uma nação de pessoas comuns. Somente tendo isto por base pode crescer especificamente uma "forma alemã".

Socialmente, a democratização provocada ou promovida pela nova ordem política — e isso é o que deve ser discutido aqui — não destrói o valor das formas aristocráticas, já que elas não existem. Nem poderia privar tais valores de sua exclusividade e, em seguida, propagá-los por toda a nação, como se fez com as formas das aristocracias latina e anglo-saxã. Os valores formais do caçador-de-posição que se qualifica para os duelos não são suficientemente cosmopolitas para manter uma aparência pessoal, mesmo em sua própria camada. Como o mostram todos os indícios, essas formas nem sempre bastam até mesmo para ocultar a insegurança real perante um estrangeiro que seja um homem do mundo, educado. O esforço para disfarçar essa insegurança toma, freqüentemente, a forma de "esperteza" que, em geral, nasce do constrangimento e parece ser uma má ducação.

Não discutiremos se a "democratização" política resultaria realmente numa democratização social. A "democracia" política ilimitada na América, por exemplo, não impede o crescimento de uma plutocracia rude, ou mesmo um grupo de prestígio "aristocrático", que emerge lentamente. O crescimento dessa "aristocracia" é cultural e historicamente tão importante quanto o da plutocracia, embora habitualmente passe despercebido.

O desenvolvimento de uma "forma alemã" realmente culta, que seja ao mesmo tempo adequado ao caráter da camada socialmente dominante dos plebeus, cabe ao futuro. O desenvolvimento incipiente dessas convenções civis nas cidades hanseáticas não continuou sob o impacto das modificações políticas e econômicas, desde 1870. É a presente guerra [Primeira Guerra Mundial] nos proporcionou muitos *parvenus* cujos filhos adotarão ardentemente as convenções habituais dos corpos duelistas nas universidades. Essas convenções não criam exigências de uma tradição culta; servem como um modo cômodo de domesticar os homens para que possam merecer a patente de oficial. Daí não haver, no momento, esperanças de uma modificação. De qualquer modo, isso é válido: para que a "democratização"

resulte na eliminação do prestígio social dos homens que freqüentaram as academias — o que não é de forma alguma certo e que não pode ser discutido aqui — então nenhuma forma social politicamente valiosa seria abolida na Alemanha. Como tais formas não existem, não podem ser eliminadas. A democracia talvez pudesse, então, liberar o caminho para o desenvolvimento de formas valiosas adequadas à nossa estrutura civil, social e econômica, que portanto seriam valores “genuínos” e culturais. Não podemos inventar tais valores, tal como não podemos inventar um estilo. Somente isto (de um modo essencialmente negativo e formal) podemos dizer, e isso se aplica a todos os valores de tal natureza: tais formas jamais podem ser desenvolvidas em qualquer outra base que não a de uma atitude de distância e reserva pessoais. Na Alemanha, esse pré-requisito de toda dignidade pessoal faltou freqüentemente entre as altas e baixas camadas. Os letrados mais recentes com sua impaciência em falar alto e publicar as suas “experiências” pessoais — eróticas, religiosas ou quaisquer outras — são os inimigos de toda dignidade, qualquer que seja. A “distância”, porém, não pode de modo algum ser conquistada exclusivamente no “coturno” de uma posição esnobativa de alheamento aos “excessivamente demais”, como o pretendem as várias e errôneas “profecias” que remontam a Nietzsche. Pelo contrário, quando necessita hoje desse apoio interior, a distância é sempre espúria. Talvez a necessidade de manter a dignidade própria em meio de um mundo democrático possa servir de prova da autenticidade da dignidade.

O que dissemos acima mostra que nisto, como em muitos outros aspectos, a pátria alemã não é, e não deve ser, a terra de seus pais, mas a terra de seus filhos, como Alexander Herzen tão bem disse da Rússia. E isso é particularmente válido para os problemas políticos.

O “espírito alemão” para a solução dos problemas políticos não pode ser destilado da obra intelectual de nosso passado, por mais valiosa que possa ser. Prestemos deferência às grandes sombras de nossos ancestrais espirituais e usemos seu trabalho intelectual para todo treinamento formal da mente. Nossos letrados, em seu conceito, reivindicam do passado o título de governar o planejamento de nosso futuro político, como mestres-escolas com uma vara, simplesmente porque é sua profissão interpretar o passado para a nação. Se eles tentarem estabelecer as leis, deveremos então lançar os velhos livros ao desvão

mais próximo! Nada podemos aprender com eles sobre o futuro. Os clássicos alemães, entre outras coisas, podem ensinar-nos que poderíamos ser uma nação culta num período de pobreza material e impotência política, e mesmo de domínio estrangeiro. Mesmo quando se preocupam com Política e Economia, suas idéias vêm dessa época não-política. As noções dos clássicos alemães, inspiradas pela discussão da Revolução Francesa, foram projeções numa situação política e econômica às quais faltou paixão popular. Mas na medida em que qualquer paixão política as inspirou, além da irada rebelião contra o domínio estrangeiro, foi o entusiasmo cultural pelos imperativos morais. O que está atrás disso são idéias filosóficas, que podemos utilizar como um estimulante para definir nossa posição, segundo nossa realidade política e de acordo com as exigências de nossa época, mas não como guias. Os modernos problemas do Governo e democracia parlamentares, e a natureza essencial de nosso Estado moderno em geral, estão completamente além do horizonte dos clássicos alemães.

Há pessoas que condenam o sufrágio universal como a vitória de instintos da massa incapaz de razão, em contraste com a convicção política judiciosa; afirmam que constitui uma vitória da política emocional sobre a política racional. Quanto a isso, devemos dizer que a política externa da Alemanha é prova de que uma monarquia que governa através de um sistema de sufrágios de classe destaca-se pela emoção exclusivamente pessoal e como uma forma de liderança irracional. A Prússia tem a hegemonia e é sempre o fator decisivo na política alemã. Para prová-lo, basta comparar o caminho ziguezagueante dessa política barulhenta, sem êxito há décadas, com a objetividade calma, por exemplo, da política externa inglesa.

Quanto aos instintos da massa irracional, eles só governam a política quando as massas são compactas e exercem pressão: na metrópole moderna, particularmente nas condições de formas de vida urbana neolatinas. Ali, a civilização do café, bem como as condições climáticas, permitem que a política de “rua” — como foi adequadamente chamada — domine o país partindo de sua capital. Por outro lado, o papel do “homem da rua” inglês está ligado às características específicas da estrutura das massas urbanas, totalmente ausentes na Alemanha. A política de rua da Rússia metropolitana está ligada às organizações subterrâneas que ali existem. Todas essas condições preliminares estão ausentes na Alemanha, e a moderação da vida alemã torna

improvável que a Alemanha corra esse perigo *ocasional* — pois é ocasional em contraste com aquilo que, na Alemanha Imperial, influenciou a política exterior como um perigo *crônico*. Não a mão-de-obra presa às oficinas, mas os ociosos e os intelectuais de café em Roma e Paris fabricaram a política guerreira das ruas — incidentalmente, apenas a serviço do Governo e *somente* nas proporções em que o Governo a desejou ou permitiu.

Na França e Itália, faltava equilíbrio ao proletariado industrial. Quando ele age com solidariedade, constitui, sem dúvida, um poder imenso, dominando a rua. Em comparação, porém, com os elementos totalmente irresponsáveis, é uma força capaz de, pelo menos, ordem e liderança ordenada, através de seus funcionários e, portanto, através de políticos que pensam racionalmente. Do ponto de vista de nossa política estatal, o importante é aumentar o poder desses líderes, na Alemanha dos líderes sindicais, sobre as paixões do momento. Além disso, é necessário aumentar a importância dos líderes responsáveis, a importância da liderança política em si. Um dos argumentos mais fortes em favor da criação de uma orientação ordenada e responsável da política pela liderança parlamentar é que com isso a eficiência dos motivos puramente emocionais, “do alto” e “de baixo”, é enfraquecida na medida do possível. O “domínio da rua” nada tem a ver com o sufrágio igual; Roma e Paris foram dominadas pela rua mesmo quando na Itália a mais plutocrática influência do mundo, e em Paris, Napoleão III, governavam com um parlamento de fachada. *Somente* a orientação ordenada das massas, pelos políticos responsáveis, pode romper com o domínio irregular da rua e a liderança dos demagogos do momento.

XVI. Índia: O Brâmane e as Castas

A POSIÇÃO DO BRÂMANE, no hinduísmo clássico bem como hoje, só pode ser compreendida em relação à *casta*, sem cujo entendimento é impossível compreender o hinduísmo. Talvez a lacuna mais importante no Veda antigo seja a sua falta de qualquer referência à casta. O Veda só se refere aos quatro últimos nomes de castas em apenas um lugar, que é considerado como um trecho bastante recente; em parte alguma ele se refere ao conteúdo substantivo da ordem de castas, no sentido que esta adotou e que é característica apenas do hinduísmo.¹

A casta, isto é, os direitos e deveres rituais que ela dá e impõe, e a posição dos brâmanes, é a instituição fundamental do hinduísmo. Antes de qualquer outra coisa, sem casta não há hindu. Mas a posição do hindu em relação à autoridade do brâmane pode variar extraordinariamente, desde a submissão incondicional até o desafio de sua autoridade. Algumas castas contestam a autoridade do brâmane, mas praticamente isto significa meramente que o brâmane é desdenhosamente rejeitado como sacerdote, que seu juízo nas questões controversas de ritual não é reconhecido como autorizado, e que seu conselho jamais é buscado. À primeira vista isto parece contrariar o fato de que as “castas” e os “brâmanes” pertencem ambos ao hinduísmo. Mas na realidade, se a casta é absolutamente essencial para todo hindu, o inverso, pelo menos hoje em dia, não é válido, isto é, nem toda casta é uma casta hindu. Há também castas entre os maometanos da Índia, copiadas dos hindus. E as castas existem também entre os budistas. Até mesmo os

Gesammelte Aufsätze zur Religionssoziologie, vol. II, pp. 32-48, 109-113. O estudo do qual esta seleção foi extraída foi publicado originalmente em *Archiv*, abril e dezembro de 1916 e maio de 1917.

crístãos indianos não foram capazes de evitar, por motivos práticos, o reconhecimento das castas. Essas castas não-hindus receberam da ênfase tremenda que a doutrina de salvação especificamente hinduísta dava à casta, como iremos ver mais adiante, e lhes faltou ainda uma característica, ou seja a determinação da posição social das castas pelas distâncias sociais em relação às outras castas hinduístas, e com isso, em última análise, do brâmane. Esse aspecto é decisivo para a ligação entre as castas hindus e o brâmane; por mais intensamente que uma casta hindu possa rejeitá-lo como sacerdote, como autoridade doutrinária e ritual, e mesmo sob qualquer outro aspecto, a situação objetiva continua sendo inegável: em última análise, a posição social é determinada pela natureza de sua relação positiva ou negativa com o brâmane.

A "casta" é, e continua sendo essencialmente, uma posição social, e a situação central dos brâmanes no hinduísmo baseia-se mais no fato de que a posição social é determinada com referência a eles do que em qualquer outro aspecto. Para compreender isso, examinaremos a condição presente das castas hindus, tal como é descrito nos Relatórios do Censo, científicos e em parte excelentes. Examinaremos também, rapidamente, as teorias clássicas de casta encerradas nos velhos livros de Direito e outras fontes.

Hoje, a ordem de casta hinduísta está profundamente abalada. Especialmente no distrito de Calcutá, principal portão da velha Europa, muitas normas perderam praticamente a sua força. As ferrovias, os bares, as mudanças na estratificação ocupacional, a concentração da força de trabalho através da indústria importada, colégios etc., contribuíram para isso. Os "freqüentadores de Londres", isto é, os que estudavam na Europa e mantinham livremente o intercâmbio com europeus, costumavam tornar-se párias até a última geração; tal situação, porém, desaparece cada vez mais. E foi impossível adotar carros para as diferentes castas nos trens de ferro, ao modo do que se faz nos trens americanos ou nas salas de espera das estações, que segregam "brancos" e "negros" nos Estados do Sul. Todas as relações de casta foram abaladas, e a camada de intelectuais formada pelos ingleses são, ali, como em toda parte, os veículos de um nacionalismo específico. Fortalecerão muito esse lento e irresistível processo. No momento, porém, a estrutura de castas mantém-se bastante firme.

Temos, primeiro, de indagar: com que conceitos definiremos uma "casta"? * Perguntamos de forma negativa: o que não é uma casta? Ou que traços de outras associações, real ou aparentemente relacionadas com a casta, faltam numa casta? Qual, por exemplo, a diferença entre casta e tribo?

1. CASTA E TRIBO

Enquanto a tribo não se tornou totalmente hóspede ou pária, dispôs, habitualmente, de um território tribal fixo. Uma casta autêntica jamais tem território fixo. Em proporção bem considerável, os membros da casta vivem no interior, segregados em aldeias. Habitualmente, em cada aldeia há, ou havia, apenas uma casta com pleno direito ao solo. Mas artesãos e trabalhadores dependentes também vivem com essa casta, na aldeia. De qualquer modo, a casta não forma uma entidade local, territorial, corporada, pois isso seria contra a sua natureza. Uma tribo está, ou pelo menos estava originalmente, unida pela obrigação de vingar o sangue, exercida direta ou indiretamente através do clã. A casta jamais teve qualquer relação com as vinganças.

Originalmente, uma tribo compreendia muitas, geralmente quase todas, as atividades possíveis necessárias à subsistência. Uma casta pode compreender pessoas que têm profissões muito diferentes; pelo menos é o que ocorre hoje, e, para certas castas superiores, isso tem ocorrido desde os tempos antigos. Não obstante, enquanto a casta não tiver perdido seu caráter, os tipos de ocupações admissíveis sem perda de casta são sempre, de certo modo, rigorosamente limitados. Hoje mesmo, com muita freqüência "casta" e "modo de vida" estão firmemente ligados de tal modo que a mudança de ocupação está relacionada com uma divisão de casta. Isso não ocorre na "tribo".

Normalmente, a tribo compreende pessoas de todas as camadas sociais. A casta bem pode dividir-se em subcastas, com classificações sociais extraordinariamente diferentes. Hoje, esse caso é quase que a regra; uma casta contém freqüentemente várias centenas de subcastas. Nesses casos, as subcastas podem

* A palavra inglesa "caste" é de origem portuguesa. A antiga denominação indiana é *varna*, "cor".

estar relacionadas entre si exatamente, ou quase, como as diferentes castas. Se isso ocorre, as subcastas são, na realidade, castas; o nome comum a todas tem uma significação meramente — ou pelo menos quase — histórica e serve de apoio às pretensões sociais das subcastas degradadas em relação a terceiras castas. Daí, pela sua natureza mesma, a casta está inseparavelmente ligada às posições sociais dentro de uma comunidade maior.

É decisivo para uma tribo que tenha sido original e normalmente uma associação política. A tribo forma uma associação independente, como ocorre sempre na origem, ou a associação é parte de uma liga tribal; ou pode constituir uma *phyle*, isto é, parte de uma associação política comissionada com determinadas tarefas políticas e tendo certos direitos: de voto, de participação nos cargos políticos, e o direito de assumir sua parte nas obrigações políticas, fiscais e litúrgicas. Uma casta jamais é uma associação política, mesmo quando as associações políticas, em casos individuais, tenham onerado as castas com liturgias, como ocorreu repetidamente durante a Idade Média indiana (Bengala). Nesse caso, as castas estão na mesma posição das corporações comerciais e artesanais, clãs e todas as espécies de associações. Pela sua própria natureza, a casta é sempre uma associação exclusivamente social e, possivelmente, ocupacional, que faz parte de uma comunidade social, dentro da qual se situa. Mas a casta não é necessariamente, e de forma alguma regularmente, uma associação que faz parte de apenas uma associação política. Pode ultrapassar ou ficar aquém dos limites de qualquer associação política. Há castas espalhadas por toda a Índia.² Hoje, porém, cada uma das subcastas, e também a maior parte das castas pequenas, existem apenas em seus respectivos distritos, que são pequenos. A divisão política influiu fortemente, com frequência, na ordem de castas das áreas individuais, mas precisamente as castas mais importantes continuaram a ter âmbito interestadual.

Com relação à substância de suas normas sociais, a tribo habitualmente difere da casta pelo fato de a exogamia do totem ou das aldeias coexistir com a exogamia dos clãs. A endogamia só existiu sob certas condições, mas nem sempre, para a tribo como um todo. As regras da endogamia, porém, formam sempre a base essencial de uma casta. Regras de dieta e de comensalidade são sempre características da casta, mas de forma alguma características da tribo.

Já observamos que, quando uma tribo perde sua base territorial, torna-se hóspede ou pária. Pode, então, aproximar-se da casta até o ponto de tornar-se indistinguível dela, na prática.³ As diferenças que perduram serão discutidas quando determinarmos as características positivas da casta. Primeiro, porém, surge a seguinte questão: em contraste com a “tribo”, a casta em geral se relaciona intimamente, de formas especiais, com os modos de ganhar a vida, de um lado, e com a classificação social, de outro. Ora, como a casta se relaciona com as associações ocupacionais (corporações mercantis e artesanais) e como se relaciona com os “estamentos”? Começemos com o primeiro caso.

2. CASTA E CORPORAÇÃO

As “corporações” de comerciantes, e de mercadores que figuravam como comerciantes ao venderem mercadorias de sua produção, bem como as “corporações artesanais” existiram na Índia durante o período de desenvolvimento das cidades e especialmente no período em que se originaram as grandes religiões salvadoras. Como iremos ver, as religiões de salvação e as corporações estavam relacionadas. As corporações surgiram habitualmente nas cidades, mas ocasionalmente também fora delas, havendo ainda remanescentes destas. No período do florescimento das cidades, a posição das corporações era comparável à ocupada nas cidades do Ocidente medieval. A corporação (a *mahajan*, literalmente o mesmo que *popolo grasso*) enfrentava de um lado o príncipe e de outro os artesãos economicamente dependentes. Essas relações eram aproximadamente as mesmas que havia entre as grandes corporações dos letrados e comerciantes e as corporações artesanais inferiores (*popolo minuto*) do Ocidente. Da mesma forma, associações de corporações artesanais inferiores existiram na Índia (o *panch*). Além disso, a corporação litúrgica de caráter egípcio e romano talvez não estivesse totalmente ausente nos estados patrimoniais que começavam a surgir na Índia. A singularidade da evolução da Índia está no fato de que esse início da organização de corporações nas cidades não levou à autonomia urbana do tipo ocidental nem, após o desenvolvimento dos grandes estados patrimoniais, a uma organização social e econômica dos territórios correspondente à “economia territorial”⁴ ocidental. O sistema hinduísta de castas, cujo início certamente precedeu a essas organizações, tornou-se destacado. Em parte, esse sistema de castas

deslocou totalmente as outras organizações, e, em parte, as multilou, impedindo que alcançassem importância considerável. O “espírito” desse sistema de casta, porém, era totalmente diferente do espírito das corporações mercantis e artesanais.

Essas corporações, no Ocidente, cultivaram interesses religiosos, tal como as castas. Em relação a esses interesses, as questões de classificação social também tiveram considerável papel entre as corporações. Que ordem de posição as corporações deviam ter, por exemplo, durante as procissões, foi uma questão que serviu ocasionalmente de motivo de discussão, com mais insistência do que as questões de interesse econômico. Além disso, numa corporação “fechada”, ou seja, com uma quota numericamente fixa de oportunidades de renda, a posição do mestre era hereditária. Havia também associações quase-corporativas e associações derivadas de corporações, nas quais o direito à participação era adquirido em sucessão hereditária. Em fins da Antiguidade, a participação nas corporações litúrgicas era até mesmo uma obrigação compulsória e hereditária, ao modo de uma *glebae adscriptio*, que prendia o camponês ao solo. Finalmente, havia também os ofícios que representavam “opróbrio” no Ocidente medieval, e que eram religiosamente *déclassés*; correspondiam às castas “imundas” da Índia. A diferença fundamental, porém, entre associações ocupacionais e castas não é afetada absolutamente por essas circunstâncias.

Primeiro, aquilo que é em parte uma exceção e em parte uma consequência ocasional para a associação ocupacional é realmente fundamental para a casta: a distância mágica entre as castas em suas relações mútuas. Em 1901 nas “Províncias Unidas” aproximadamente 10 milhões de pessoas (de um total de aproximadamente 40 milhões) pertenciam a castas com as quais o contato físico é, ritualmente, poluidor. Na “Superintendência de Madrasta”, aproximadamente 13 milhões de pessoas (em 52 milhões) podiam contaminar outras, mesmo sem contato direto, se delas se aproximassem a uma determinada distância, embora variável. As corporações mercantis e artesanais da Idade Média não aceitavam barreiras rituais entre as corporações individuais e dos artesãos, à parte a pequena camada de pessoas dedicadas nos misteres degradantes, como dissemos acima. Os párias e os trabalhadores párias (por exemplo, o matador de cavalos e o carrasco), em virtude de suas posições especiais, aproximam-se sociologicamente das castas imundas da Índia. E havia barreiras concretas restringindo o conúbio entre

ocupações avaliadas de forma diferente, mas não havia barreiras rituais, como as que são absolutamente essenciais à casta. Dentro do círculo de pessoas “honradas”, as barreiras rituais do comensalismo estavam totalmente ausentes; mas tais barreiras pertencem à base das diferenças de castas.

Além disso, a casta é essencialmente hereditária. E esse caráter não foi, nem é, apenas o resultado da monopolização e restrição das oportunidades de lucro a uma quota máxima definida, como ocorria entre as corporações totalmente fechadas do Ocidente, que em momento algum foram predominantes numericamente. Essa restrição de quotas existiu, e ainda existe em parte, entre as castas ocupacionais da Índia; é mais forte, porém, não nas cidades, mas nas aldeias, onde a restrição de oportunidades, na medida em que existiu, não teve ligação com a organização de “corporações” e não teve necessidade dela. Como iremos ver, os artesãos típicos da aldeia indiana foram os “artesãos domésticos” da aldeia.

As mais importantes, embora nem todas, garantiram ao membro individual uma certa subsistência, como ocorreu entre os mestres-artesãos. Mas nem todas as castas monopolizaram a totalidade de um comércio, como a corporação pelo menos procurou fazer. A corporação do Ocidente, na Idade Média, baseou-se regularmente na livre escolha de um mestre pelo aprendiz, e assim possibilitou a transição dos filhos para ocupações diversas da paterna, circunstância que jamais ocorre no sistema de castas. Essa diferença é fundamental. Enquanto o fechamento das corporações para o exterior se tornava mais rigoroso com a redução das oportunidades de renda, entre as castas observou-se freqüentemente o inverso: elas mantêm seu modo de vida exigido ritualmente, e daí o comércio herdado, com mais facilidade quando as oportunidades de renda são abundantes.

Outra diferença entre corporação e casta é de importância ainda maior. As associações ocupacionais do Ocidente medieval empenharam-se, com freqüência, em lutas violentas entre si, mas ao mesmo tempo evidenciaram uma tendência para a fraternização. A *mercanzia* e o *popolo* na Itália, e os “cidadãos” no Norte, eram regularmente federações de associações ocupacionais. O *capitano del popolo* no Sul e freqüentemente, embora nem sempre, o *Burgermeister* no Norte eram chefes de organizações das associações ocupacionais, pelo menos de acordo com seu significado original e específico. Tais organizações

apoderaram-se do poder político, legal ou ilegalmente. A despeito de suas formas legais, a cidade em fins da Idade Média baseava-se, *de fato*, na associação de seus cidadãos produtivos. Isso ocorreu pelo menos quando a forma política da cidade medieval encerrava suas características sociológicas mais importantes.

Via de regra, a estruturação da cidade em associações se realizava pela fraternização das corporações, tal como a *polis* antiga, em seu mais íntimo ser, se baseava na constituição das associações militares e clãs. Note-se que a base era a "fraternização", ou "associação". Não teve importância secundária o fato de que toda base da cidade ocidental, durante a Antiguidade e a Idade Média, caminharam de mãos dadas com o estabelecimento de uma comunidade de culto dos cidadãos. Além disso, é significativo que a refeição comum dos *prytanes*, os salões de bebida das corporações mercantis e artesanais, e suas procissões comuns à Igreja, desempenhassem um papel tão grande nos documentos oficiais das cidades ocidentais e que os cidadãos medievais tivessem, pelo menos na Ceia do Senhor, o comensalismo mútuo na forma mais festiva. A fraternização supõe, em todas as épocas, o comensalismo; não precisa ser praticada na realidade na vida cotidiana, mas deve ser ritualmente possível. A ordem de castas impedia isso.

A "fraternização" completa⁵ das castas foi, e é, impossível porque um dos princípios constituintes das castas foi que deveria haver barreiras pelo menos ritualmente irremediáveis contra o comensalismo completo entre as diferentes castas.⁶ Se o membro de uma casta inferior olhar, simplesmente, para a refeição de um brâmane, está ritualmente degradando o brâmane. Quando a última grande fome⁷ levou a administração britânica a abrir cozinhas públicas acessíveis a todos, os registros mostraram que pessoas pobres de todas as castas, tinham, movidas pela necessidade, visitado essas cozinhas, embora fosse rigorosa e ritualmente tabu comer de tal forma, à vista de pessoas que não pertenciam à mesma casta. Àquela época, as castas rigorosas não se contentaram com a possibilidade de se redimirem da degradação mágica pela penitência ritual. Não obstante, sob a ameaça de excomunhão, conseguiram fazer que fossem empregados cozinheiros de alta casta, cujas mãos eram consideradas como ritualmente limpas por todas as castas interessadas. Além disso, fizeram que se criasse, com freqüência, uma espécie de *chambre séparée* simbólica, para cada casta, por meio

de riscos de giz traçados em torno das mesas, e recursos semelhantes. À parte o fato de que frente à fome até mesmo as mais vigorosas forças mágicas perdem valor, toda religião rigorosamente ritualista, como a indiana, hebraica e romana, é capaz de abrir portas traseiras ritualistas, em situações extremas. Não obstante, dessa situação a um possível comensalismo e fraternização, tal como são conhecidos no Ocidente, há um longo caminho. Na verdade, durante a ascensão dos reinos, vemos que o rei convidava várias castas, inclusive os sudras, para a sua mesa. Sentavam-se, porém, pelo menos de acordo com a concepção clássica, em salas separadas, e o fato de que uma casta que pretendia pertencer aos vaixás se sentou entre os sudras no Vellala Charita provocou um famoso conflito (semilendário), que teremos de examinar mais adiante.

Vejam, agora, o Ocidente. Em sua epístola aos gálatas (II, 12, 13 e ss.) Paulo censura Pedro por ter comido em Antioquia com os gentios e por se ter isolado e separado, posteriormente, sob a influência dos hierosolimitas. "E os outros judeus separaram-se tal como ele." O fato de não ter sido a acusação de dissimulação, feita a esse apóstolo, apagada mostra talvez tão claramente quanto a própria ocorrência a temenda importância que o fato teve para os primeiros cristãos. Na verdade, essa derrubada das barreiras rituais contra o comensalismo não significava uma derrubada do gueto voluntário, que em seus efeitos é muito mais incisivo do que o gueto compulsório. Significava o desaparecimento da situação dos judeus como povo pária, situação ritualmente imposta a ele. Para os cristãos, significava a origem da "liberdade" cristã, que Paulo celebrou triunfalmente, repetidas vezes; essa liberdade significava o universalismo da missão de Paulo, que se sobrepunha a nações e estamentos. A eliminação de todas as barreiras rituais de nascimento para a comunidade dos eucaristas, tal como realizada em Antioquia, foi, em relação às condições religiosas preliminares, a hora da concepção do "cidadão" ocidental. Isso ocorreu, muito embora o seu nascimento só se viesse a consubstanciar mais de mil anos depois, nas *conjuraciones* revolucionárias das cidades medievais, pois sem o comensalismo — em termos cristãos, sem a Ceia do Senhor em comum — nenhuma fraternidade à base de juramento e nenhum corpo de cidadãos medieval urbano teriam sido possíveis.

A ordem de castas da Índia constituiu um obstáculo a isso, que era insuperável, pelo menos às suas próprias forças.

As castas não são governadas apenas por essa divisão ritual eterna.⁸ Mesmo não havendo antagonismos de interesses econômicos, existe habitualmente uma distância profunda entre elas, e com freqüência também um ciúme e hostilidade mortais, precisamente porque as castas são totalmente orientadas no sentido da “posição social”. Essa orientação contrasta com as associações ocupacionais do Ocidente. Qualquer que tenha sido o papel das questões de precedência e etiqueta entre essas associações, papel esse que foi, com freqüência, considerável, tais questões jamais poderiam ter adquirido a significação religiosa que tiveram para os hindus.

As conseqüências dessa diferença foram de considerável importância política. Pela sua solidariedade, a associação das corporações indianas, a *mahajan*, era uma força que os príncipes tinham de levar em consideração. Dizia-se: “O príncipe tem de reconhecer o que as corporações fazem para o povo, quer seja ele misericordioso ou cruel”. As corporações adquiriram privilégios dos príncipes, para empréstimos de dinheiro, que são remanescentes de nossas condições medievais. Os *shreshti* (anciãos) das corporações pertenciam aos nobres mais poderosos e se classificavam em igualdade com a nobreza guerreira e sacerdotal de sua época. Nas áreas e durante os períodos em que essas condições predominaram, o poder das castas não se desenvolveu, e foi em parte obstado e abalado pelas religiões de salvação, que eram hostis aos brâmanes. A tendência posterior em favor do Governo monopolista do sistema de casta não só aumentou o poder dos brâmanes, mas também o dos príncipes, e rompeu com o poder das corporações. As castas excluíam qualquer solidariedade e qualquer fraternização, politicamente poderosa, dos cidadãos e dos ofícios. Se o príncipe observasse as tradições rituais e as pretensões sociais baseadas nelas, que existiram entre as castas mais importantes para ele, podia não só jogá-las umas contra as outras — o que fez — como nada tinha a temer delas, especialmente quando os brâmanes estavam do seu lado. Assim, não é difícil, mesmo a esta altura, imaginar os interesses políticos que influíram durante a transformação em Governo monopolista do sistema de castas. Essa transformação levou a estrutura social da Índia — que durante certo tempo pareceu aproximar-se do umbral do desenvolvimento urbano europeu — a uma evolução que a afastava de qualquer possibilidade semelhante. Nessas diferenças histórico-mundiais o contraste fundamentalmente importante entre “casta” e “cor-

poração”, ou qualquer outra “associação ocupacional”, é revelado de forma notável.

Se a casta difere fundamentalmente da corporação e de qualquer outro tipo de associação meramente ocupacional, e se a essência do sistema de castas está ligada à classificação social, como, então, ela se relaciona com o “estamento”, que encontra sua expressão autêntica na posição social?

3. CASTA E “ESTAMENTO”

O que é um “estamento”? As “classes” são grupos de pessoas que, do ponto de vista de interesses específicos, têm a mesma posição econômica. A propriedade ou não-propriedade de bens materiais ou habilitações definidas constitui a “situação de classe”. O estamento é uma qualificação em junção de honras sociais ou falta destas, sendo condicionado principalmente, bem como expresso, através de um estilo de vida específico. A honra social pode resultar diretamente de uma situação de classe, sendo, na maioria das vezes, determinada pela média da situação de classe dos membros do estamento. Isso, porém, não ocorre necessariamente. A situação estamental, por sua vez, influi na situação de classe, pelo fato de que o estilo de vida exigido pelos estamentos leva-os a preferir tipos especiais de propriedade ou empresas lucrativas, e rejeitar outras. Um estamento pode ser fechado (estamento por descendência) ou aberto.*

Ora, uma casta é, sem dúvida, um estamento fechado, pois todas as obrigações e barreiras que a participação num estamento encerra também existem numa casta, na qual são intensificadas em grau extremo. O Ocidente conheceu “estados” legalmente fechados, no sentido de que o intermatrimônio com não-membros do grupo estava ausente. Mas, em geral, essa barreira ao conúbio só era válida na medida em que os matrimônios contratados a despeito da regra constituíam *mésallian-*

* É incorreto considerar o “estamento ocupacional” como uma alternativa. O “estilo de vida”, e não a ocupação, é sempre decisivo. Esse estilo pode exigir uma certa profissão (por exemplo, o serviço militar), mas a natureza do serviço ocupacional resultante das pretensões de um estilo de vida continua sendo decisiva (por exemplo, o serviço militar como cavaleiro e não como mercenário).

ces, com a conseqüência de que os filhos do casamento “inferior” seguiam a posição social do cônjuge menos importante.

A Europa ainda reconhece essas barreiras de estamento para a alta nobreza. A América a admite entre brancos e pretos (inclusive todos os sangues mistos) nos estados sulistas da União. Mas na América tais barreiras significam que o casamento é absoluto e legalmente inadmissível, à parte o fato de que tal intermatrimônio provocaria um boicote social.

Entre as castas hindus, no presente, não só o intermatrimônio entre castas, como até mesmo entre subcastas, é abolido de forma habitualmente absoluta. Já nos “Livros da Lei” os sangues mistos de diferentes castas pertencem a uma casta inferior à de qualquer dos pais, e em caso algum pertencem a uma das três castas superiores (“nascidas duas vezes”). Uma situação diferente, porém, predominava nos dias antigos e ainda existe hoje para as castas mais importantes. Hoje, encontramos habitualmente conúbios totais entre subcastas da mesma casta, bem como entre castas de igual posição social.⁹ Nos tempos antigos, isso sem dúvida aconteceu com mais freqüência. Acima de tudo, o conúbio original não estava excluído de forma absoluta, evidentemente, predominando em lugar dele a hipergamia.¹⁰ O casamento entre uma moça de casta superior e um homem de casta inferior era considerado como uma ofensa à honra estamental, por parte da família da moça. Mas ter uma mulher de casta inferior não era considerado como ofensa, e seus filhos não eram considerados como degradados, ou, pelo menos, considerados apenas parcialmente degradados. Segundo a lei da herança, que é certamente produto de uma época posterior, os filhos ocupavam o segundo lugar na herança (tal como em Israel a sentença de que “os filhos do servo” — e da mulher estrangeira — “não devem herdar em Israel” fora a lei de um período posterior, como acontece em todos os outros lugares).

O interesse dos homens da camada superior na legalidade da poligamia, que tinham condições econômicas de manter, continuou existindo, mesmo depois de terminada a aguda escassez de mulheres entre os guerreiros invasores. Essas escassezes forçaram, em toda parte, os conquistadores a desposar moças das populações dominadas. O resultado na Índia, porém, foi que as moças de casta inferior tiveram um grande mercado matrimonial, e quanto mais inferior a casta, tanto maior era o seu mercado matrimonial; ao passo que, para as moças das castas

mais elevadas, ele se limitava à sua própria casta. Além disso, em virtude da competição das primeiras, esse limitado mercado não estava, de modo algum, monopolisticamente assegurado às moças da casta superior. E isso fez que as mulheres de casta inferior, em virtude da procura geral de mulheres, tivessem altos preços como noivas. E foi em conseqüência da falta de mulheres, em parte, que se originou a poliandria. A formação de cartéis de matrimônio entre as aldeias ou entre associações especiais, Golis, como se encontram freqüentemente, por exemplo, entre os vârias (mercadores) em Gujarat e também entre as castas camponesas, é uma contramedida contra a hipergamia dos ricos e moradores da cidade, que elevava o preço das noivas para as classes médias e para a população rural.¹¹

Entre as castas superiores, porém, a venda de moças a um noivo de classe era difícil e tornava-se ainda mais difícil na medida em que a incapacidade de encontrar casamento era considerada uma desgraça tanto para a moça como para seus pais. O noivo tinha de ser comprado pelos parentes com dotes incrivelmente altos, e seu recrutamento (através de casamenteiros profissionais) tornara-se a preocupação mais importante dos pais. Até mesmo durante a infância da moça, isso constituía motivo de sofrimento para os pais. Finalmente, considerava-se um verdadeiro “pecado” para uma menina alcançar a puberdade sem estar casada. Isso levou a resultados grotescos: por exemplo, as práticas matrimoniais dos brâmanes culinários, que gozam de certa fama. Eles são procurados como noivos; fizeram um negócio do casamento contratual *in absentia*, a pedido e por dinheiro, com moças que assim escapavam à ignomínia do estado de solteira. As moças, porém, continuavam com as suas famílias e só conheciam o noivo se os negócios ou outras razões o levassem acidentalmente a um lugar onde ele tivesse uma (ou várias) dessas “esposas”. Nesse caso, mostra seu contrato de casamento ao sogro e usa a casa deste como um “hotel barato”. Além disso, sem qualquer despesa, pode desfrutar a moça, que é considerada como sua mulher “legítima”.

Em outros lugares, o infanticídio é habitualmente o resultado de oportunidades restritas de sobrevivência entre as populações pobres. Mas, na Índia, o infanticídio feminino era instituído precisamente pelas castas superiores,¹² e existia juntamente com o casamento infantil. Este determinou, primeiro, o fato de que na Índia algumas meninas nos grupos etários de 5 a 10 anos já fossem viúvas e, portanto, continuassem viúvas por

toda a vida. Isso tem relação com o celibato das viúvas, instituição que, na Índia como em outros lugares, existia juntamente com o suicídio das viúvas. Este veio de um hábito cavaleiresco: o enterro dos pertences pessoais, especialmente as mulheres, com o senhor morto. Segundo, os casamentos de moças imaturas provocou uma alta taxa de mortalidade de parto.

Tudo isso deixa claro que, no setor do conúbio, a casta intensifica os princípios de estamentos de forma extrema. Hoje, a hipergamia existe como um domínio geral de casta apenas dentro da mesma casta, e ainda assim há uma especialidade da casta Rajput e outras que se aproximam dos Rajputs socialmente, ou de seu antigo território tribal. É o que ocorre, por exemplo, com os Bhat, Khatri, Karwar, Gojar e Jat. Não obstante, a regra é a rigorosa endogamia da casta e da subcasta; no caso da última, essa regra só é desobedecida pelos cartéis matrimoniais em geral.

As normas de comensalismo são semelhantes às do conúbio: um estamento não tem relações com os que lhe são inferiores socialmente. No Sul dos Estados Unidos, todo intercâmbio social entre um branco e um negro resultaria no boicote do primeiro. Como um "estamento", a "casta" intensifica e transpõe esse fechamento social para a esfera da religião, ou antes, da mágica. Os antigos conceitos de "tabu" e suas aplicações sociais eram, na verdade, muito difundidos nas proximidades geográficas da Índia e bem podem ter contribuído para esse processo. A tais tabus foram acrescentados ritualismos totêmicos e, finalmente, noções da impureza mágica de certas atividades, tais como existiram em toda parte com um conteúdo e intensidade que variaram muito.

As regras da dieta hinduísta não são exatamente simples e de forma alguma se relacionam apenas com as questões: 1) o que pode ser comido, 2) quem pode comer junto na mesma mesa. Esses dois pontos são cobertos pelas regras rigorosas, restritas principalmente aos membros da mesma casta. As regras de dieta relacionam-se, acima de tudo, com mais estas questões: 3) de que mão se pode tomar alimentos de um certo tipo? Para as casas nobres, isso significa, acima de tudo: Quem pode ser usado como cozinheiro? E ainda outra pergunta: 4) Quem deve ser excluído até mesmo da simples vista da comida? Com 3) há uma diferença, que devemos assinalar, entre alimentos e bebidas, dependendo de ter sido a água e o alimento cozido

na água (*ḥachcha*), ou de ter sido o alimento cozido em manteiga derretida (*paḥḥa*). O primeiro é mais exclusivo. A questão de com quem se pode fumar está intimamente relacionada com as normas de comensalidade no sentido mais estreito. Originalmente, fumava-se num mesmo cachimbo, que era passado de mão em mão; portanto, fumar em conjunto dependia do grau de pureza ritual do companheiro. Todas essas regras, porém, pertencem a uma e mesma categoria de um conjunto de normas muito mais amplo, todas características de estamentos de uma posição ritual de casta.

A posição social de todas as castas depende da questão de quem as castas mais elevadas aceitam *ḥachcha* e *paḥḥa* e com quem jantam e fumam. Entre as castas hindus os brâmanes estão quase sempre na cúpula, em tais aspectos. Mas as questões seguintes têm importância igual às já formuladas, e estão intimamente ligadas a elas: realiza o brâmane os serviços religiosos dos membros de uma casta? E possivelmente: a qual das várias subcastas, avaliadas de forma diferente, pertence o brâmane? Tal como ele é a última, embora não a única, autoridade capaz de determinar, pelo seu comportamento em questões de comensalismo, a posição de uma casta, assim ele determina também as questões de serviços. O barbeiro de uma casta ritualmente limpa serve, incondicionalmente, apenas certas castas. Ele pode barbear e "manicurar" outros, mas não pode servir-lhes de "pedicuro". E não serve, absolutamente, a determinadas castas. Outros trabalhadores assalariados, especialmente os lavadores de roupa, comportam-se de forma semelhante. Habitualmente, embora com algumas exceções, a comensalidade está relacionada com casta; o conúbio está quase sempre relacionado com a subcasta; ao passo que habitualmente, embora com exceção, os serviços pelos sacerdotes e trabalhadores assalariados estão relacionados com a comensalidade.

A análise acima pode bastar para demonstrar a complexidade extraordinária das relações de posição do sistema de castas. Também pode mostrar os fatores pelos quais a casta difere de uma ordem estamental comum. A ordem de castas é orientada religiosa e ritualmente, em proporções que não foram alcançadas nem mesmo aproximadamente, em outros lugares. Se a expressão "igreja" não fosse inaplicável ao hinduísmo, talvez pudéssemos falar de uma ordem de posições de Estamentos-Igreja.

4. A ORDEM DE CLASSIFICAÇÃO SOCIAL DAS CASTAS EM GERAL

Quando o Censo da Índia (1901) procurou ordenar pela classificação as castas hindus contemporâneas nas superintendências — duas a três mil, ou mesmo mais, segundo o método de contagem usado — certos grupos de castas foram estabelecidos, sendo indistinguíveis entre si, segundo os critérios seguintes:

Primeiro, vêm os brâmanes, e, em seguida, uma série de castas que, certo ou errado, pretendem pertencer às duas outras castas “duas vezes nascidas”, da teoria clássica: xátria e vaixá. Para demonstrar isso, elas pretendem o direito de usar a “cinta sagrada”. Trata-se de um direito que algumas delas só redescobriram recentemente e que, na opinião das castas brâmanes, que são de posição superior, certamente pertencia apenas a alguns membros das castas “nascidas duas vezes”. Mas tão logo o direito de uma casta a usar a cinta sagrada é reconhecido, essa casta é aceita, incondicionalmente, como sendo absolutamente “limpa”, ritualmente. Dessa casta, os brâmanes de alta casta aceitam qualquer tipo de alimento. Em todo o sistema, segue-se um terceiro grupo de castas. São incluídas entre os satsudras, os “limpos sudras” da doutrina clássica. Na Índia setentrional e central, há os *Jalacharaniya*, ou seja, castas que podem dar água a um brâmane e de cuja *lota* (pote de água) o brâmane aceita água. Próximos dele encontram-se as castas na Índia setentrional e central cuja água um brâmane nem sempre aceita (isto é, a aceitação ou não-aceitação possivelmente depende da posição do brâmane) ou cuja água jamais aceitaria (*Jalabyabaharya*). O barbeiro de alta casta não as serve incondicionalmente (não presta serviços de pedicuro) e o lavador não lhes lava a roupa. Mas não são considerados como absolutamente “imundos”, ritualmente. São os sudras, no sentido habitual no qual os ensinamentos clássicos se referem a eles. Finalmente, há castas que são consideradas “imundas”. Todos os templos estão fechados para elas, e nenhum brâmane e nenhum barbeiro as serve. Devem viver fora da aldeia distrital e contam-se pelo contato ou, no Sul da Índia, até mesmo pela sua presença à distância (dois metros, entre os *Paraiyans*). Todas essas restrições estão relacionadas com as castas que, de acordo com a doutrina clássica, se originaram de relações sexuais ritualmente proibidas, entre membros de castas diferentes.

Embora esse agrupamento de castas não se observe igualmente por toda a Índia (há, na verdade, exceções notáveis),

não obstante no todo ele pode ser bem mantido. Dentro desses agrupamentos poderíamos fazer novas distinções de posição de casta, mas essas graduações apresentariam características extremamente variadas: entre as castas superiores, o critério seria a correção das práticas de vida relacionadas com a organização do clã, endogamia, casamento infantil, celibato das viúvas, cremação dos mortos, sacrifício ancestral, alimentos e bebidas, e o intercâmbio social com as castas imundas. Entre as castas inferiores, teríamos de distinguir entre a posição dos brâmanes que ainda estão prontos a servi-las ou os que já não o fazem, dependendo de aceitarem água de suas mãos outras castas além dos brâmanes. Em todos esses casos, não é de forma alguma raro que as castas de posição inferior criem exigências mais rigorosas do que as castas que são consideradas como de maior posição. A variedade extraordinária dessas regras de classificação proíbe seu maior exame aqui. A aceitação ou rejeição da carne, pelo menos da carne de vaca, é decisiva para a posição de casta, e constitui portanto um sintoma dela, embora incerto. Os tipos de ocupação e renda, que encerram as conseqüências de maior alcance para o conúbio, comensalismo e classificação ritual, são decisivos no caso de todas as castas. Falaremos mais adiante desse aspecto.

Além de todos esses critérios encontramos uma massa de traços individuais.¹³ Mesmo, porém, que as levássemos todas em conta, não poderíamos estabelecer uma lista de castas segundo a classificação, simplesmente porque esta difere absolutamente de lugar para lugar, e porque somente algumas das castas são universalmente difundidas e porque muitas delas, estando representadas apenas localmente, não têm uma classificação de posição interlocal. Além disso, há grandes diferenças de situação entre as subcastas de uma mesma casta, especialmente entre as superiores, mas também entre algumas das castas intermediárias. Teríamos de colocar, com freqüência, as subcastas individuais muito atrás de outra casta que, em outros aspectos, poderia ser considerada como inferior.

Em geral, surgiu (para os trabalhadores do censo) o problema seguinte: que unidade pode ser realmente considerada uma “casta”? Dentro de uma e mesma “casta”, isto é, um grupo considerado como casta na tradição hindu, não há necessariamente o conúbio e nem sempre o comensalismo pleno. O conúbio só ocorre numas poucas castas, e mesmo com elas há reservas. A “subcasta” é uma unidade predominantemente en-

dógama, e em certas castas há várias centenas de subcastas. Estas são castas puramente locais (distribuídas por distritos de tamanhos variados), e (ou) constituem associações delimitadas e especialmente planejadas de acordo com a descendência real ou suposta, o tipo presente ou anterior de ocupação, ou outras diferenças no estilo de vida. Consideram-se como partes da casta e além de seus próprios nomes levam o nome da casta. Podem ser legitimadas, nisso, por uma divisão da casta, ou pela recepção por ela, ou simplesmente por uma usurpação de posição. Somente as subcastas realmente levam uma vida de regulamentação unificada, e somente elas são organizadas — na medida em que a organização de casta existe. A própria casta designa, com freqüência, apenas uma reivindicação social formulada por essas associações fechadas; e, em ocasiões raras, a casta se caracteriza por determinadas organizações, comuns a todas as subcastas. Mais freqüentemente, ela tem certas características de conduta de vida tradicionalmente comuns a todas as subcastas. Não obstante, em geral a unidade de casta existe lado a lado com a unidade das subcastas. Há sanções contra o matrimônio e o comensalismo fora da casta, que são mais fortes que as impostas aos membros de diferentes subcastas dentro da mesma casta. Também, tal como as novas subcastas se formam facilmente, as barreiras entre elas podem ser mais instáveis, ao passo que, entre as comunidades reconhecidas como castas, essas barreiras são mantidas com extraordinária perseverança...

5. CASTAS E TRADICIONALISMO

K. Marx caracterizou a posição peculiar do artesão na aldeia indiana — sua dependência do pagamento fixo em mercadorias, ao invés da produção para o mercado — como a razão da específica “estabilidade dos povos asiáticos”. Nisto, Marx estava certo.

Além do antigo artesão da aldeia, porém, havia também o comerciante e o artesão urbano; este último trabalhava para o mercado ou dependia economicamente das corporações mercantis, como no Ocidente. A Índia sempre foi predominantemente um país de aldeias. Não obstante, o início das cidades também foi modesto no Ocidente, especialmente no interior, e a posição do mercado urbano na Índia foi regulamentada pelos príncipes de uma forma que, sob muitos aspectos, era “mercan-

tilista” — num sentido semelhante ao dos Estados territoriais no início dos tempos modernos. De qualquer modo, no que se relaciona com a estratificação social, não só a posição do artesão da aldeia, mas também a ordem de castas como um todo, deve ser vista como o veículo da estabilidade. Não se deve imaginar que esse efeito tenha sido demasiado direto. Poderíamos crer, por exemplo, que os antagonismos rituais de casta tinham impossibilitado o desenvolvimento de “empresas de grande escala”, com uma divisão do trabalho na mesma oficina, e poderíamos também julgar que este aspecto foi decisivo. Mas não foi esse o caso.

A lei da casta mostrara-se tão elástica frente às necessidades da concentração de trabalho nas oficinas quanto frente a uma necessidade de concentração do trabalho e dos serviços na casa nobre. Todos os servos domésticos exigidos pelas castas superiores eram ritualmente limpos, como já vimos. O princípio, “a mão do artesão está sempre limpa em sua ocupação”,¹⁴ é uma concessão semelhante à necessidade de utilizar serviços pessoais, ou mandar fazer trabalhos por trabalhadores assalariados que não pertencem à famulagem doméstica ou por outros itinerantes. Da mesma forma, a oficina¹⁵ (*ergasterium*) era reconhecida como “limpa”. Daí nenhum fator ritual se ter colocado no caminho do uso conjunto de diferentes castas na mesma sala de trabalho, da mesma forma que a proibição do juro, durante a Idade Média, pouco prejudicou o aparecimento do capital industrial que não tomou nem mesmo a forma de investimento a juro fixo. A essência do obstáculo não está nas dificuldades particulares como tal, que cada um dos grandes sistemas religiosos, por sua vez, colocou, ou pareceu colocar, à economia moderna. A essência da obstrução estava antes no “espírito” da totalidade do sistema. Nas épocas modernas nem sempre foi fácil, mas finalmente tornou-se possível, empregar o trabalho de casta indiano nas fábricas modernas. E, antes disso, foi mesmo possível explorar o trabalho dos artesãos indianos de forma capitalista, tal como se fazia habitualmente nas áreas coloniais, depois que o mecanismo acabado do capitalismo moderno pôde ser importado da Europa. Apesar de tudo isso, ainda devemos considerar extremamente improvável que a moderna organização do capitalismo industrial se teria originado à base do sistema de castas. Uma lei ritual na qual toda modificação de ocupação, toda modificação da técnica de trabalho, podia resultar numa degradação ritual, certamente não é

capaz de dar origem às revoluções econômica e técnica por si própria, ou mesmo facilitar a primeira germinação do capitalismo em seu seio.

O tradicionalismo do artesão, grande em si mesmo, foi necessariamente intensificado ao extremo pela ordem de castas. O capital comercial, em sua tentativa de organizar o trabalho industrial à base do sistema de produção, teve de enfrentar uma resistência, essencialmente mais forte na Índia do que no Ocidente. Os próprios comerciantes, em sua solidão ritual, permaneciam nas barracas da classe mercantil oriental típica, que em si jamais criara uma moderna organização capitalista do trabalho. Era como se apenas os diferentes povos hóspedes, como os judeus, ritualmente exclusivos entre si e para com terceiros, pudessem seguir seus ramos na área econômica. Algumas das grandes castas mercantis hinduístas, particularmente, por exemplo, a vânia, foram chamadas de os "judeus da Índia", e, nesse sentido negativo, com razão. Eram, em parte, especialistas em conseguir lucros inescrupulosos.

Hoje, é singularmente evidente um ritmo considerável de acumulação de riqueza entre as castas antes consideradas como socialmente degradadas ou imundas e que, portanto, estavam sujeitas a muito poucas exigências "éticas" (em nosso sentido). Na acumulação da riqueza, essas castas competem com outras que anteriormente monopolizavam as posições de escribas, funcionários ou coletores de impostos arrendados, bem como oportunidades semelhantes de obter rendimentos determinados politicamente, típicos dos Estados patrimoniais. Alguns dos empresários capitalistas também vieram das castas mercantis. Mas na empresa capitalista só podiam acompanhar as castas dos letrados na medida em que adquiriam a "educação", então necessária — como observamos ocasionalmente acima.¹⁶ O treinamento para o comércio é, entre eles, em parte tão intenso — pelo que nos permitem deduzir as informações — que seu "dom" específico para o comércio não deve, absolutamente, basear-se em nenhuma "disposição natural".¹⁷ Mas não temos indicações de que, por si mesmos, eles pudessem ter criado a empresa racional do capitalismo moderno.

Finalmente, o capitalismo moderno sem dúvida jamais teria originado dos círculos dos ofícios totalmente tradicionalistas da Índia. O artesão hinduísta é, não obstante, notório pela sua industriiosidade extrema; é considerado como essencial-

mente mais industrioso do que o artesão indiano, que é de fé islâmica. E, no todo, a organização de casta hinduísta desenvolveu com frequência uma grande intensidade de trabalho e de acumulação de propriedade, dentro das antigas castas ocupacionais. A intensidade do trabalho predominou mais entre as castas artesanais do que entre as castas agrícolas antigas. Incidentalmente, os *Kunbis* (por exemplo, os do Sul da Índia) conseguem acumular muita riqueza, e hoje em dia, na verdade, essa acumulação adquire formas modernas.

O capitalismo industrial moderno, em particular, a fábrica, entrou na Índia sob a administração britânica e com incentivos fortes. Mas, relativamente falando, como era pequena a escala e grandes as dificuldades! Depois de várias centenas de anos de domínio inglês há hoje apenas cerca de 980.000 trabalhadores industriais, ou seja, cerca de um terço de 1% da população.¹⁸ Além disso, o recrutamento do trabalho é difícil, mesmo nas indústrias de manufatura com os salários mais elevados. (Em Calcutá, a mão-de-obra frequentemente tem de ser recrutada no exterior. Numa aldeia próxima, nem mesmo um quinto da população fala a língua nativa de Bengala.) Somente os atos mais recentes para a proteção do trabalho tornaram o emprego nas fábricas mais popular. O trabalho feminino só é encontrado esporadicamente, e recrutado entre as castas mais desprezadas, embora existam indústrias têxteis nas quais as mulheres podem realizar duas vezes mais do que os homens.

O trabalho fabril indiano mostra extamente os traços tradicionalistas que também caracterizaram o trabalho na Europa durante o período inicial do capitalismo. Os trabalhadores desejam ganhar mais dinheiro rapidamente a fim de se estabelecerem independentemente. Um aumento nos salários não significa, para eles, incentivo para trabalhar mais ou para um melhor padrão de vida, mas o inverso. Eles passam a trabalhar menos porque podem prescindir do trabalho, ou suas mulheres se enfeitam mais. Faltar ao trabalho de acordo com a vontade é aceito como fato natural, e o trabalhador retorna à sua aldeia natal com sua magra poupança, tão logo possível.¹⁹ Ele é simplesmente um trabalhador casual. "Disciplina", no sentido europeu, é uma idéia desconhecida para ele. Daí, apesar de um salário quatro vezes mais baixo, a concorrência com a Europa só é mantida com facilidade na indústria têxtil, já que se torna necessário um número 2,5 vezes maior de trabalhadores e uma supervisão mais intensa. Uma vantagem dos empresá-

rios é que a divisão de casta dos trabalhadores tornou impossível, até agora, a organização sindical e as greves. Como observamos, o trabalho na oficina é "limpo" e realizado em conjunto. (São necessárias apenas canecas separadas na fonte de água potável, pelo menos uma para os hindus e outra para os islâmicos, e, nos dormitórios, os homens da mesma casta devem ser colocados juntos.) A fraternização dos trabalhadores, porém, foi (até agora) tão pouco possível quanto uma *coniuratio* dos cidadãos.²⁰

XVII. Os Letrados Chineses

DURANTE DOZE SÉCULOS, a posição social na China foi determinada mais pelas qualificações para a ocupação de cargos do que pela riqueza. Essa qualificação, por sua vez, era determinada pela educação, e especialmente pelos exames. A China fizera da educação literária a medida do prestígio social de modo o mais exclusivo, muito mais do que na Europa durante o período dos humanistas, ou na Alemanha. Mesmo durante o período dos Estados Belicosos, a camada de aspirantes a cargos que tinham educação literária — e originalmente isto significava apenas que tinham conhecimento da escrita — estendia-se por todos os estados individuais. Os letrados foram os portadores do progresso no sentido de uma administração racional e de toda "inteligência".

Tal como ocorreu com o bramismo na Índia, os letrados chineses foram os expoentes decisivos da unidade da cultura. Os territórios (bem como os enclaves) não-administrados por funcionários de educação literária, segundo o modelo da idéia ortodoxa do Estado, eram considerados heterodoxos e bárbaros, da mesma forma que os territórios tribais, dentro do território do hinduísmo mas não-regulamentados pelos brâmanes, ou como as áreas não-organizadas como *polis* pelos gregos. A estrutura cada vez mais burocrática das organizações políticas dos estados chineses e de seus veículos deu à tradição literária da China a sua marca característica. Durante mais de dois mil anos, os letrados foram, claramente, a camada dominante na China, e ainda o são. Seu domínio foi ininterrupto, e

De "Konfuzianismus und Taoismus", capítulo 5, Der Literatenstand, em *Gesammelte Aufsätze zur Religionssoziologie*, vol. I, pp. 395-430. Este capítulo foi originalmente incluído na série do *Archiv "Die Wirtschaftsethik der Weltreligionen"* — ver nota ao capítulo II.

contestado por vezes com vigor, embora sempre renovado e ampliado. Segundo os Anais, o Imperador dirigiu-se aos letrados e apenas a eles, como "Meus Senhores", pela primeira vez em 1496.¹

Foi de imensa importância para a forma tomada pela cultura chinesa em sua evolução o fato de que essa camada destacada de intelectuais jamais tivesse adquirido o caráter dos clérigos do cristianismo ou do islã, ou dos rabinos judaicos, ou dos brâmanes indianos, ou dos sacerdotes do Egito antigo, ou dos escribas egípcios ou indianos. É significativo que a camada dos letrados chineses, embora desenvolvida pelo treinamento ritual, tivesse origem numa educação para uma nobreza *leiga*. Os "letrados" do período feudal, então oficialmente chamados de *puo che*, ou seja, "bibliotecas vivas", eram, em primeiro lugar, eficientes no ritualismo. Não nasceram, porém, dos clãs de uma nobreza sacerdotal, tal como os clãs *Rishi* do *Rig-Veda*, ou de uma corporação de feiticeiros, como ocorria, com toda a probabilidade, com os brâmanes do *Atharva-Veda*.

Na China, os letrados remontam, em sua maioria pelo menos, aos descendentes, provavelmente filhos mais novos, de famílias feudais que haviam adquirido uma educação literária, especialmente o conhecimento da escrita, e cuja posição social se baseava nesse conhecimento da escrita e da literatura. Um plebeu podia também adquirir um conhecimento da escrita, embora, considerando o sistema chinês de escrita, fosse difícil. Mas, se o plebeu conseguisse, partilhava do prestígio de qualquer outro erudito. Mesmo no período feudal, a camada dos letrados não era hereditária ou exclusiva — outro contraste com os brâmanes.

Até épocas históricas recentes, a educação védica baseava-se na transmissão oral; abominava a fixação da tradição na escrita, posição de que todas as corporações de mágicos profissionais se inclinam a partilhar. Em contraste com isso, na China a escrita dos livros rituais, do calendário e dos *Anais* remonta às épocas pré-históricas.² Até mesmo na mais antiga tradição, as escrituras antigas eram consideradas como objetos mágicos,³ e os homens habituados a eles eram considerados como detentores de carisma mágico. Como iremos ver, forma fatos persistentes na China. O prestígio dos letrados não consistiu num carisma de poderes mágicos de feitiçaria, mas antes num conhecimento da escrita e da literatura como tal. Talvez seu prestígio se baseasse originalmente num acréscimo ao conhecimento da

Astrologia. Mas não era sua tarefa ajudar pessoas privadas através da feitiçaria, curar os doentes, por exemplo, como faz o mágico. Para esses objetivos havia profissões especiais, que discutiremos mais adiante. Certamente, a significação da mágica na China, como em toda parte, era uma pressuposição entendida por si mesma. Não obstante, no que se relacionava com os interesses da comunidade, cabia aos seus representantes influenciar os espíritos.

O imperador como o pontífice supremo, bem como os príncipes, funcionavam para a comunidade política. E, quanto à família, o chefe do clã e chefe da casa influenciava os espíritos. O destino da comunidade, acima de tudo a colheita, foi influenciado, desde os tempos antigos, pelos meios racionais, ou seja, pela regulamentação da água; e, portanto, a "ordem" correta de administração foi sempre o meio básico de influenciar o mundo dos espíritos.

À parte o conhecimento das escrituras como um meio de discernir a tradição, o conhecimento do calendário e das estrelas era necessário para discernir a vontade celestial e, acima de tudo, para o conhecimento do *dies fasti* e *nefasti*, e parece que a posição dos letrados também evoluiu do papel dignificado do astrólogo da corte.⁴ Os escribas, e somente eles, podiam reconhecer essa ordem importante ritualmente (e originalmente também por meio de horóscopos, com toda a probabilidade) e aconselhar, com base nisso, as autoridades políticas adequadas. Uma anedota dos *Anais*⁵ mostra os resultados de forma notável.

No Estado feudal de Wei, um general comprovado — U KI, suposto autor de um livro didático sobre a estratégia ritualmente correta, que foi autoridade até nossa época — e um homem letrado concorreram ao cargo de primeiro-ministro. Surgiu uma disputa violenta entre os dois, depois que o letrado foi nomeado para o cargo. Ele admitiu imediatamente que não podia dirigir guerras nem dominar tarefas políticas semelhantes ao modo do general. Mas quando o general se declarou, ao ouvir isso, como homem melhor qualificado, o letrado observou que uma revolução ameaçava a dinastia, ao que o general admitiu, sem hesitação, que o letrado era o melhor homem para impedi-la.

Somente o adepto das escritas e da tradição era considerado competente para ordenar, corretamente, a administração interna

e o comportamento de vida carismaticamente correto do príncipe, ritual e politicamente. No mais agudo contraste com os profetas judeus, que eram essencialmente interessados na política externa, os políticos-letrados chineses, treinados no ritual, orientavam-se primordialmente para com os problemas de administração interna, mesmo que esses problemas envolvessem uma política de poder absoluta, e, embora estando encarregados da correspondência do príncipe e da chancelaria, eles podiam estar profundamente envolvidos, em caráter pessoal, na orientação da diplomacia.

Essa orientação constante para com os problemas da administração "correta" do Estado determinou um racionalismo prático e político de longo alcance, entre a camada intelectual do período feudal. Em contraste com o tradicionalismo rigoroso do período final, os *Anais* ocasionalmente mostram os letrados como audaciosos inovadores políticos.⁶ Seu orgulho pela educação não conhecia limites,⁷ e os príncipes — pelo menos de acordo com a disposição dos *Anais* — prestaram-lhes grande deferência.⁸ Suas relações íntimas com o serviço dos príncipes patrimoniais existiram desde as épocas antigas e foram decisivas para o caráter peculiar dos letrados.

A origem dos letrados está envolta em sombras. Evidentemente, eles eram os *augures* chineses. O caráter pontifical cesaropapista do poder imperial foi decisivo para a sua posição, e o caráter da literatura chinesa foi também determinado por ele. Houve *Anais* oficiais, hinos de guerra e sacrifício magicamente comprovados, calendários, bem como livros de ritual e cerimônia. Com seu conhecimento, os letrados apoiaram o caráter do Estado, que era da natureza de uma instituição eclesiástica e compulsória; aceitavam o Estado como um pressuposto axiomático.

Em sua literatura, os letrados criaram o conceito de "cargo", acima de tudo, o *ethos* do "dever oficial" e do "bem-estar público".⁹ Se podemos confiar nos *Anais*, os letrados, sendo adeptos da organização burocrática do Estado como instituição compulsória, foram adversários do feudalismo desde o início. Isso é perfeitamente compreensível, porque, do ponto de vista de seus interesses, os administradores devem ser apenas homens que tinham qualificações pessoais por uma educação literária.¹⁰ Por outro lado, eles pretendiam ter mostrado aos príncipes o caminho da administração autônoma, do fabrico de armas e

construção de fortificações pelo Governo, recursos pelos quais os príncipes se tornavam "senhores de suas terras".¹¹

Essa relação íntima entre os letrados e o serviço ao príncipe surgiu durante a luta do príncipe com os poderes feudais. Ela distingue os letrados chineses dos leigos educados da Hélade, bem como da Índia antiga (xátrias). Torna-os semelhantes aos brâmanes, dos quais, porém, diferem muito em sua subordinação ritualista sob um pontífice cesaropapista. Além disso, nenhuma ordem de casta existiu na China, fato intimamente relacionado com a educação literária e a subordinação sob um pontífice.

A relação entre os letrados e o *cargo* mudou de natureza [no curso do tempo]. No período dos Estados feudais, as várias cortes competiam pelos serviços dos letrados, que buscavam oportunidades de poder e, não devemos esquecer, de renda.¹² Toda uma camada de "sofistas" errantes (*che-she*) surgiu, comparáveis aos cavaleiros guerreiros e aos eruditos da Idade Média ocidental. Como iremos ver, houve também letrados chineses que, em princípio, permaneceram desligados de cargos. Essa camada livre e móvel dos letrados eram os portadores das escolas e antagonismos filosóficos, situação comparável à da Índia, da Antigüidade helênica e da Idade Média, com seus monges e eruditos. Não obstante, os letrados como tal consideravam-se como um estamento unitário. Pretendiam honras estamentais comuns¹³ e estavam unidos no sentimento de serem os únicos depositários da cultura homogênea da China.

A relação entre os letrados chineses e o serviço ao príncipe, como a fonte normal de renda, distinguiu-os como estamento, dos filósofos da Antigüidade, e, pelo menos, do leigo educado da Índia, que, no todo, estavam socialmente ligados a setores distantes de qualquer cargo. Em geral, os letrados chineses lutavam pelos cargos junto ao príncipe como uma fonte de renda e como um setor normal de atividade. Confúcio, como Lao-tsé, era funcionário antes de viver como professor e escritor, sem depender de cargos. Veremos que essa relação com o cargo público (ou o cargo num "Estado religioso") foi de importância fundamental para a natureza da mentalidade de tal camada, pois essa orientação tornou-se cada vez mais importante e exclusiva. As oportunidades dos príncipes de concorrer em busca dos serviços dos letrados deixaram de existir no império unificado. Os letrados e seus discípulos passaram então a disputar os cargos existentes, e isso não pôde deixar de resultar numa

doutrina administrativa unificada, ortodoxa, ajustada à situação. Essa doutrina seria o *confucionismo*.

À medida que o prebendalismo chinês crescia, a mobilidade mental originalmente livre dos letrados interrompia-se. Essa situação já estava em plena evolução na época em que os *Anais* e a maior parte dos escritos sistemáticos dos letrados se originaram e em que os livros sagrados, que Shi-Hwang-Ti havia destruído, foram “redescobertos”.¹⁴ Foram “redescobertos” a fim de que pudessem ser revistos, retocados e interpretados pelos letrados e, com isso, ganhassem valor canônico.

É evidente pelos *Anais* que tudo isso surgiu com a pacificação do império, ou ainda, foi levado à sua conclusão durante esse período. Em toda parte, a guerra foi atribuição da juventude, e a frase *sexagenários de ponte* foi um *slogan* dos guerreiros contra o “senado”. Os letrados chineses, porém, eram os “homens velhos”, ou representavam os homens velhos. Os *Anais*, como confusão paradigmática do príncipe Mu kong (de Tsín), transmitiram a idéia de que o príncipe pecara por ter dado ouvidos à “juventude” (os guerreiros) e não aos “anciãos”, que, embora não tendo forças, tinham experiência.¹⁵ De fato, foi *esse* o aspecto decisivo na tendência para o pacifismo e, com isso, para o tradicionalismo. A tradição substituiu o carisma.

1. CONFÚCIO

Até mesmo os trechos mais antigos dos escritos clássicos que têm como organizador o nome de Kung Tse, ou seja, Confúcio, nos permitem reconhecer as condições dos reis guerreiros carismáticos. (Confúcio morreu no ano 478 a.C.) As canções heróicas dos hinários (*Shi-king*) nos falam de reis que lutavam em carros de guerra, como os épicos helênicos e indianos. Mas considerando-lhe o caráter como um todo, até mesmo essas canções já não são arautos do heroísmo individual, e, em geral, puramente humano, como os épicos homéricos e germânicos. Mesmo quando o *Shi-king* foi organizado, o exército real nada tinha do romantismo dos grupos guerreiros ou das aventuras homéricas. O exército já evidenciava o caráter de uma burocracia disciplinada, e, acima de tudo, tinha “oficiais”. Os reis, mesmo no *Shi-king*, já não venciam simplesmente por serem os maiores heróis. E isso é decisivo para o espírito do exército. Eles vencem porque, perante o Espírito do Céu, estão moral-

mente certos e porque as suas virtudes carismáticas são superiores, ao passo que seus inimigos são criminosos ímpios, que, pela opressão e infração dos costumes antigos, enganaram seus súditos e, com isso, perderam seu carisma. A vitória é a ocasião de reflexões moralizantes, e não de alegria heróica. Em contraste com as sagradas escrituras, de quase todas as outras éticas, surpreende-nos imediatamente a falta de qualquer expressão “chocante”, ou de qualquer imagem concebivelmente “indecente”. Evidentemente, houve ali um expurgo sistemático, e isso bem pode ter sido a contribuição específica de Confúcio.

A transformação pragmática da antiga tradição nos *Anais*, produzida pela historiografia oficial e pelos letrados, evidentemente foi além dos paradigmas sacerdotais do Velho Testamento, por exemplo, no Livro dos Juizes. A crônica atribuída expressamente à autoria de Confúcio encerra a mais seca e sóbria enumeração de campanhas militares e expedições punitivas contra rebeldes; sob esse aspecto, é comparável aos protocolos hieroglíficos da Assíria. Se Confúcio realmente expressou a opinião de que seu caráter poderia ser reconhecido com especial clareza pela sua obra — como afirma a tradição — então teríamos de endossar a opinião daqueles eruditos (chineses e europeus) que interpretam isto como significando que sua realização característica foi a correção sistemática e pragmática dos fatos, do ponto de vista da “propriedade”. Seu trabalho deve ter surgido sob essa luz, para seus contemporâneos, mas para nós seu significado pragmático, no todo, tornou-se obscuro.¹⁶

Os príncipes e ministros dos clássicos agem e falam como paradigmáticas dos governantes cujo comportamento ético é recompensado pelos Céus. O funcionalismo e a promoção de funcionários de acordo com o mérito são tópicos para a glorificação. Os reinos principescos ainda são governados hereditariamente; alguns dos cargos locais são feudos hereditários; mas os clássicos viam esse sistema ceticamente, pelo menos os cargos hereditários. Em última análise, consideram este sistema como sendo simplesmente provisório. Teoricamente, isso pertence até mesmo à natureza hereditária da dignidade do imperador. Os imperadores ideais e legendários (Yao e Shun) designam seus sucessores (Shun e Yü) sem considerações de nascimento, entre o círculo de seus ministros e por cima de seus próprios filhos, exclusivamente de acordo com o seu carisma pessoal, tal como certificado pelos mais altos funcionários da corte. Os imperadores designam seus ministros da mesma forma, e somente o

terceiro imperador, Yü, não nomeia seu primeiro-ministro (Y), mas seu filho (Ki) para seu sucessor.

Em contraste com os velhos e autênticos documentos e monumentos, busca-se em vão mentes genuinamente heróicas na maior parte dos escritos clássicos. A opinião tradicional mantida por Confúcio é que a cautela é a melhor parte do calor e que o mal procura seduzir o homem sábio para que arrisque a própria vida de forma inadequada. A profunda pacificação do país, especialmente depois do domínio dos mongóis, fortaleceu muito esse estado de espírito. O império tornou-se um império de paz. Segundo Mêncio, não houve guerras “justas” dentro das fronteiras do império, que foi considerado como uma unidade. Comparado ao tamanho do império, o exército finalmente tornou-se muito pequeno. Depois de ter separado o preparo dos letrados e o preparo dos cavaleiros, os Imperadores conservaram os certames esportivos e literários e emitiram certificados militares,¹⁷ além dos exames dos letrados pelo Estado. Depois de longo tempo, a obtenção desses certificados militares pouca relação tinha com uma carreira real no exército.¹⁸ E continuou ocorrendo que os militares eram tão desprezados na China quanto na Inglaterra, por 200 anos, e que um homem culto não se permitia intercâmbio social em pé de igualdade com oficiais do exército.¹⁹

2. A EVOLUÇÃO DO SISTEMA DE EXAMES

Durante o período da monarquia central, os mandarins tornaram-se um estamento de pretendentes certificados às prebendas públicas. Todas as categorias de servidores públicos chineses eram recrutadas entre eles, e sua qualificação para o cargo e a posição social dependia do número de exames em que eram aprovados.

Esses exames consistiam em três graus mais importantes²⁰ consideravelmente aumentados pelos exames intermediários, de repetição e preliminares, bem como por numerosas condições especiais. Somente para o primeiro grau havia dez tipos de exames. A pergunta habitualmente feita a um estranho, de posição social ignorada, era quantos exames havia realizado. Assim, apesar do culto dos ancestrais, não era decisivo, para a classificação social, o número de ancestrais havidos. A recíproca era verdadeira: dependia da posição oficial a permissão para

ter um templo para os ancestrais (ou uma simples mesa de ancestrais, como ocorria entre os não-letrados). O número de ancestrais que alguém podia mencionar era determinado pela posição social oficial.²¹ Até mesmo a posição de um deus urbano no Panteão dependia da posição do mandarim da cidade.

No período confuciano (séculos VI a V a.C.) a possibilidade de ascensão às posições oficiais bem como o sistema de exames ainda eram desconhecidos. Parece que, em geral, pelo menos nos Estados feudais, as “grandes famílias” dispunham do poder. Somente com a dinastia Han — que foi estabelecida por um *parvenu* — a concessão de cargos pelo mérito foi elevada à condição de princípio. E somente com a dinastia Tang, no ano 690 da era cristã, foram estabelecidos regulamentos para os mais altos postos. Como já dissemos, é muito provável que a educação literária, talvez com umas poucas exceções, fosse a princípio monopolizada de fato pelas “grandes famílias” (e depois talvez também legalmente), tal como a educação védica na Índia. Vestígios disso continuaram até o fim. Membros do clã imperial, embora não-livres de todos os exames, isentos dos exames de primeiro grau. E, até recentemente, testemunhas indicadas pelos candidatos tinham de comprovar que ele vinha de “boa família”. Nas épocas modernas, esse testemunho significou apenas a exclusão de descendentes de barbeiros, bailios, músicos, faxineiros, carregadores e outros. Não obstante, juntamente com esta exclusão, houve a instituição de “candidatos ao mandarinato”, isto é, os descendentes dos mandarins gozavam de uma posição especial e prioritária, na fixação da quota máxima de candidatos a exame em cada província. As listas de promoções usavam a fórmula oficial “de uma família de mandarim e do povo”. Os filhos dos funcionários aplicados tinham o grau mais baixo como título de honra. Tudo isso representa um resquício das velhas condições.

O sistema de exames vinha sendo plenamente realizado desde o fim do século VII. Esse sistema foi um dos meios que o governante patrimonial usava para impedir a formação de um estamento fechado, que, ao modo dos vassallos feudais e nobres funcionários, monopolizaria os direitos às prebendas. Os primeiros traços do sistema de exames *parecem* surgir aproximadamente à época de Confúcio (e Huang K'an), no subestado de Chin, localidade que mais tarde se tornou autocrática. A seleção de candidatos era determinada essencialmente pelo mérito militar. Não obstante, até mesmo o *Li Chi* e o *Chou Li*²²

exigem, de forma bastante racional, que os chefes distritais examinem seus funcionários inferiores, periodicamente, tendo em vista sua moral, e em seguida proponham ao imperador as promoções devidas. No Estado unificado dos Imperadores Han, o pacifismo começou a dirigir a seleção de funcionários. O poder dos letrados foi tremendamente consolidado depois de terem conseguido elevar o correto Kuang wu ao trono, no ano 21 da era cristã, e mantê-lo contra o "usurpador" popular Wang Mang. Durante a luta pelas prebendas, travada durante o período seguinte e da qual nos ocuparemos mais adiante, os letrados se transformaram num *estamento* unificado.

Ainda hoje, a dinastia Tang irradia a glória de ter sido a criadora real da grandeza e cultura da China. Pela primeira vez, ela regulamentou a posição dos letrados e criou colégios para a sua educação (no século VII). Também criou a *Han lin yuan*, a chamada "academia", que publicou pela primeira vez os *Anais* a fim de estabelecer precedentes, e em seguida controlou o comportamento adequado do imperador. Finalmente, depois dos ataques dos mongóis, a dinastia nacional Ming, no século XIV, decretou leis que, em essência, eram definitivas.²³ Escolas deveriam ser criadas em todas as aldeias, uma para cada 25 famílias. Como tais escolas não eram subvencionadas, o decreto continuou letra morta — ou antes, já vimos quais as forças que adquiriram controle sobre as escolas. Os funcionários escolheram os melhores alunos e matricularam certo número deles nos colégios. No todo, esses colégios entraram em decadência, embora em parte tenha havido alguns novos. Em 1382, as prebendas na forma de tributos em arroz eram reservadas para os "estudantes". Em 1393, o número de estudantes era fixo. Depois de 1370, somente pessoas examinadas tinham direito aos cargos.

Surgiu imediatamente a luta entre várias regiões, especialmente entre o Norte e o Sul. Este fornecia, até então, candidatas a exames melhor preparados, com mais experiência. Mas o Norte era a base militar do império, e portanto o imperador interveio e *puniu* (!) os examinadores que haviam dado o "primeiro lugar" a um sulista. Foram estabelecidas listas separadas para o Norte e o Sul, e, além disso, começou imediatamente uma luta pelos cargos. Mesmo em 1387 eram realizados exames especiais para os filhos de oficiais. Os oficiais e os funcionários, porém, foram mais além, e exigiram o direito de designar seus sucessores, o que significava uma exigência de refeudalização, conce-

dida em 1393, mas de forma modificada. Os candidatos apresentados eram matriculados preferencialmente em colégios, as prebendas ficariam reservadas para eles: em 1465 para três filhos, em 1482 para um filho. Em 1453 encontramos a compra de lugares nos colégios e em 1454 a compra de cargos. Durante o século XV, como sempre ocorre, esses fatos foram provocados pela necessidade de fundos militares. Em 1492 tais medidas foram abolidas, mas em 1529 foram reintroduzidas.

Os *departamentos* também lutavam uns contra os outros. A Junta dos Ritos esteve encarregada dos exames depois de 736, mas a Junta de Cargos Civis nomeava os funcionários. Os candidatos examinados eram por vezes boicotados por esse segundo departamento, respondendo o primeiro com greves durante os exames. Formalmente, o Ministro dos Ritos e, na prática, o Ministro dos Cargos (o mordomo) eram, em última análise, os homens mais poderosos da China. Depois os comerciantes, dos quais se esperava que fossem menos avaros, ocupavam os cargos.²⁴ É claro que essa esperança era totalmente injustificada. Os manhus favoreciam as velhas tradições e assim os letrados e, na medida do possível, a "pureza" na distribuição de cargos. Mas hoje, como antes, havia lado a lado três caminhos para alcançar um cargo: 1) preferência imperial para os filhos das famílias nobres (privilégios de exame); 2) exames fáceis (oficialmente, três a seis anos) para os funcionários inferiores pelos funcionários superiores que controlavam os cargos: isso levava inevitavelmente, cada vez, também ao avanço para posições mais altas; 3) o único caminho legal: qualificar-se efetiva e exclusivamente pelos exames.

No conjunto, o sistema de exames preencheu as funções para as quais fora concebido pelo imperador. Ocasionalmente (em 1372), sugeriu-se ao imperador — podemos imaginar quem sugeriu — que ele tirasse a conclusão do carisma ortodoxo das virtudes, abolindo os exames, já que somente a *virtude* legítima e qualifica. Esta conclusão foi abandonada sem demora, o que é bem compreensível. Pois afinal de contas, ambas as partes, o imperador e os diplomados, tinham interesse no sistema de exames, ou pelo menos julgavam ter. Do ponto de vista do imperador, o sistema correspondia totalmente ao papel que o *mjestnitshestvo*, um meio tecnicamente heterogêneo, do despotismo russo desempenhava para a nobreza russa. O sistema facilitou uma luta competitiva pelas prebendas e cargos entre os candidatos, o que os impedia de se unirem numa nobreza feu-

dal de funcionários. A admissão às fileiras dos aspirantes estava aberta a todos os que provassem suas qualificações. O sistema de exames realizava, assim, seus objetivos.

3. POSIÇÃO TIPOLÓGICA DA EDUCAÇÃO CONFUCIANA

Vamos examinar agora a posição desse sistema educacional entre os grandes tipos de educação. Na verdade, não podemos, aqui, de passagem, dar uma tipologia sociológica dos fins e meios pedagógicos, mas talvez possamos fazer algumas observações.

Historicamente, os dois pólos opostos no campo das finalidades educacionais são: despertar o carisma, isto é, qualidades heróicas ou dons mágicos; e transmitir o conhecimento especializado. O primeiro tipo corresponde à estrutura carismática do domínio; o segundo corresponde à estrutura (moderna) de domínio, racional e burocrático. Os dois tipos não se opõem, sem ter conexões ou transições entre si. O herói guerreiro ou o mágico também necessita de treinamento especial, e o funcionário especializado em geral não é preparado exclusivamente para o conhecimento. São porém pólos opostos dos tipos de educação e formam os contrastes mais radicais. Entre eles estão aqueles tipos que pretendem preparar o aluno para uma *conduta de vida*, seja de caráter mundano ou religioso. De qualquer modo, a conduta de vida é a conduta do estamento.

O procedimento carismático do ascetismo mágico antigo e os julgamentos dos heróis, que feiticeiros e heróis guerreiros aplicavam aos rapazes, tentavam ajudar o noviço a adquirir uma "nova alma", no sentido animista e, portanto, a renascer. Em nossa linguagem, isto significa que eles simplesmente desejavam *despertar* e testar uma capacidade considerada como um dom de graça exclusivamente pessoal, pois não se pode ensinar nem preparar para o carisma. Ou ele existe *in nuce*, ou é infiltrado através de um milagre de renascimento mágico — de outra forma, é impossível alcançá-lo.

As tentativas especializadas de *treinar* o aluno para finalidades práticas úteis à administração — na organização das autoridades públicas, escritórios, oficinas, laboratórios industriais, exércitos disciplinados. Em princípio, isto pode ser realizado com qualquer pessoa, embora em proporções variadas.

A pedagogia do cultivo, finalmente procura *educar* um tipo de homem culto, cuja natureza depende do ideal de cultura da respectiva camada decisiva. E isto significa educar um homem para certo comportamento interior e exterior na vida. Em princípio, tal coisa pode ser feita com todos, e apenas as metas diferem. Se uma camada de guerreiros à parte forma o estamento decisivo — como no Japão — a educação visará a fazer do aluno um cavalheiro e um cortesão estilizado, que despreza os homens que usam a pena, tal como os samurais japoneses os desprezaram. Em casos particulares, a camada pode evidenciar grandes variações de tipo. Se a camada sacerdotal é decisiva buscará fazer do aluno um escriba, ou pelo menos um intelectual, também de caráter muito variado. Na realidade, nenhum desses tipos jamais surge na forma pura. As numerosas combinações e elos intermediários não podem ser discutidos neste contexto. O importante, no caso, é definir a posição da educação chinesa em termos dessas formas.

Os remanescentes desse treinamento carismático primevo para a regeneração, o nome provisório na infância, os ritos de iniciação da juventude, já discutidos, a mudança no nome do noivo, e assim por diante, foram durante muito tempo, na China, uma fórmula (no modo da confirmação protestante) simultânea com a comprovação das qualificações educacionais. Essas provas foram monopolizadas pelas autoridades políticas. A qualificação educacional, porém, em vista dos meios educacionais empregados, foi uma qualificação "cultural", no sentido de uma educação geral. Foi de uma natureza semelhante, e não obstante mais específica, do que por exemplo a qualificação educacional *humanista* do Ocidente.

Na Alemanha, essa educação foi, até recentemente e de forma quase exclusiva, uma condição preliminar para a carreira oficial que leva a posições de comando na administração civil e militar. Ao mesmo tempo, essa educação *humanista* marcou os alunos que se preparavam para tais carreiras, como pertencendo socialmente ao estamento *culto*. Na Alemanha porém — e trata-se de uma diferença muito importante entre a China e o Ocidente — o treinamento racional e especializado foi acrescentado a essa qualificação educacional honorífica, que substituiu em parte.

Os chineses não comprovavam habilitações especiais, como os nossos modernos e racionais exames burocráticos para juristas, médicos, técnicos. Nem comprovavam os exames chineses a

posse de carisma, como o fazem os “julgamentos” típicos dos mágicos e das ligas de solteiros. Na verdade, essa afirmação exige, como iremos ver, algumas observações restritivas. Não obstante, ela é válida pelo menos para a técnica dos exames.

Os exames da China comprovavam se a mente do candidato estava embebida de literatura e se ele possuía ou não os *modos* de pensar adequados a um homem culto e resultantes do conhecimento da literatura. Essas qualificações eram válidas muito mais especificamente na China do que no ginásio humanista alemão. Hoje, ninguém costuma justificar o ginásio assinalando o valor prático da educação formal pelo estudo da Antigüidade. Pelo que podemos julgar dos trabalhos²⁵ dados aos alunos das séries mais baixas na China, eles eram antes semelhantes aos trabalhos solicitados nas séries finais de um ginásio alemão, ou, talvez ainda melhor, a uma classe seleta de um colégio alemão de moças. Todas as séries encerraram provas em redação, estilo, domínio dos autores clássicos,²⁶ e finalmente — da mesma forma que nossas lições em religião, história e alemão — de conformidade com a perspectiva mental prescrita.²⁷ Em nosso contexto, foi decisivo o fato de ter essa educação, de um lado, uma natureza exclusivamente secular, mas, de outro, estava presa à norma fixa da interpretação ortodoxa dos autores clássicos. Era uma educação literária altamente exclusiva e livresca.

O caráter literário da educação na Índia, judaísmo, cristianismo e islã, resultou do fato de que estava completamente nas mãos dos brâmanes e rabinos dotados de conhecimentos literários, ou de clérigos ou monges de religiões livrescas, profissionalmente treinados em literatura. Enquanto a educação foi helênica, e não “helenista”, o homem de cultura helênica era, e continuou sendo, principalmente, efebo e hoplita. As conseqüências disso são mostradas na conversação do Simpósio, quando se diz do Sócrates de Platão que ele jamais titubeara. Para Platão, dizer isso é evidentemente de importância idêntica a tudo o mais que ele faz Alcibiades dizer.

Na Idade Média, a educação militar do cavaleiro, e mais tarde a educação nobre do salão da Renascença, proporcionaram um suplemento correspondente, embora socialmente diferente, à educação transmitida pelos livros, sacerdotes e monges. No judaísmo e na China, esse elemento contrabalançador esteve em parte totalmente ausente, e em parte quase totalmente. Na Índia, como na China, o meio literário de educação consistia

substancialmente em hinos, contos épicos e casuística em ritual e cerimônia. Na Índia, porém, isso se revestia de especulações cosmogênicas, bem como religiosas e metafísicas. Tais especulações não estavam totalmente ausentes dos clássicos e dos comentários transmitidos na China, mas evidentemente sempre desempenharam ali apenas um papel menor. Os autores chineses desenvolveram sistemas racionais de ética social. A camada educada da China simplesmente jamais fora um estamento autônomo de eruditos, como eram os brâmanes, mas antes uma camada de funcionários e aspirantes a cargos.

A educação superior, na China, nem sempre teve o caráter que apresenta hoje. As instituições educacionais públicas (*Pan-kung*) dos príncipes feudais ensinavam as artes da dança e das armas, além do conhecimento dos ritos e literatura. Somente a pacificação do império, transformado num Estado patrimonial e unificado, e, finalmente, o sistema exclusivo de exames para os cargos, transformaram essa educação mais antiga, muito mais próxima da educação helênica inicial, naquilo que existiu até o século XX. A educação médica, tal como representada pelo abalizado e ortodoxo *Siao-Hio*, ou seja, “livro de escola”, ainda dava importância considerável à dança e à música. Na verdade, a velha dança de guerra parece ter existido apenas de forma rudimentar, mas quanto ao resto as crianças, segundo os grupos de idade, aprendiam certas danças. A finalidade disto era, ao que se afirmava, dominar as paixões malignas. Se a criança não se saía bem durante sua instrução, devia-se deixá-la dançar e cantar. A música melhora o homem, e ritos e músicos formam a base do autocontrole.²⁸ A significação mágica da música foi um aspecto primário de tudo isso. A “música correta”, isto é, música usada segundo as regras antigas e seguindo rigorosamente os ritmos antigos — “mantém os espíritos encadeados”.²⁹ Ainda na Idade Média, as artes do arco e do carro de guerra eram consideradas como temas educacionais gerais para as crianças nobres.³⁰ Mas isso era, em essência, mera teoria. Examinando o “livro de escola”, vemos que, a partir do sétimo ano de vida, a educação doméstica era rigorosamente separada segundo o sexo; consistia essencialmente em instilar um cerimonial, que ia muito além de todas as idéias ocidentais, um cerimonial especialmente de piedade e medo para com os pais e todos os superiores e pessoas mais velhas em geral. Quanto ao resto, o livro de escola consistia quase que exclusivamente em regras para o autocontrole.

Essa educação doméstica era completada pela instrução escolar. Deveria haver uma escola básica em todo *Hsien*. A educação superior pressupunha a aprovação num vestibular. Assim, duas coisas eram peculiares à educação superior chinesa. Primeiro, ela era totalmente não-militar e puramente literária, como toda educação ministrada pelos sacerdotes. Segundo, seu caráter literário, isto é, seu caráter *escrito*, foi levado a extremos. Em parte, isso parece ter sido resultado da peculiaridade da escrita chinesa e da arte literária, que dela nasceu.³¹

Como a escrita conservou seu caráter pictórico, e não foi racionalizada em forma alfabética, como a dos povos comerciantes do Mediterrâneo, o produto literário dirigia-se ao mesmo tempo aos olhos e aos ouvidos, e essencialmente mais aos primeiros. Qualquer "leitura em voz alta" dos livros clássicos era, em si, uma tradução da escrita pictórica para a palavra não-escrita. O caráter visual, especialmente da escrita antiga, era pela sua natureza mesma remoto da palavra falada. A língua monossilábica exige a percepção do som, bem como a percepção do tom. Com sua sóbria brevidade e sua compulsão à lógica sintática, ela se coloca num contraste extremo com o caráter exclusivamente visual da escrita. Mas, apesar disso, ou antes — como Grube mostrou de forma engenhosa — em parte devido às qualidades racionais mesmas de sua estrutura, a língua chinesa foi incapaz de oferecer seus serviços à poesia ou ao pensamento sistemático. Nem pôde servir ao desenvolvimento das artes da oratória, como ocorreu com as estruturas dos idiomas helênico, latino, francês, alemão e russo, cada qual ao seu modo. O estoque de símbolos escritos continuava muito mais rico do que o estoque de palavras monossilábicas, inevitavelmente muito limitado. Daí, toda fantasia e ardor fugir do intelectualismo pobre e formalista da palavra falada, refugiando-se na beleza silenciosa dos símbolos escritos. O discurso poético habitual estava fundamentalmente subordinado à escrita. Não a palavra falada, mas a escrita e leitura silenciosa eram valorizadas artisticamente e consideradas como dignas do cavaleiro, pois eram depositárias dos engenhosos produtos da escrita. A palavra falada continuou sendo, na verdade, assunto da plebe. Isto contrasta acentuadamente com o helenismo, para o qual a conversação significava tudo, e a tradução no estilo do diálogo era a forma adequada de toda experiência e contemplação. Na China, as melhores manifestações da cultura literária brilharam, por assim dizer, surdas e mudas em seu esplendor de seda. Eram

muito mais consideradas do que a arte do drama, que, caracteristicamente, floresceu durante o período dos mongóis.

Entre os conhecidos filósofos sociais, Meng Tse (Mêncio) fez uso sistemático da forma do diálogo. É precisamente por isso que ele nos parece, facilmente, como o único representante do confucionismo que amadureceu até a "lucidez" plena. O impacto muito forte que nos transmitem os "Analectos Confucianos" (como Legge os chamou) também se baseia no fato de que na China (como em outros lugares, ocasionalmente) a doutrina está revestida da forma de respostas sentenciosas (em parte provavelmente autênticas) do mestre a perguntas dos discípulos. Daí, para nós, ser ela transposta na forma de discurso. Quanto ao resto, a literatura épica encerra os discursos de anti-gos reis guerreiros ao exército; em sua força lapidar, são bastante impressionantes. Parte dos Analectos didáticos consistia em discursos, cujo caráter corresponde às "alocuições pontificais". Sob outros aspectos, os discursos não têm representação na literatura oficial. Sua falta de desenvolvimento foi determinada tanto por motivos sociais quanto políticos.

Apesar das qualidades lógicas da língua, o pensamento chinês continuou apegado ao pictórico e descritivo. O poder do *logos*, da definição e raciocínio, não foi acessível aos chineses. Mas, por outro lado, essa educação puramente escritural destacou o pensamento do gesto e do movimento expressivo em proporções mais do que habituais com a natureza literária de qualquer educação. Durante dois anos, antes de ser introduzido ao seu significado, o aluno aprendia simplesmente a pintar cerca de 2.000 caracteres. Além disso, os examinadores focalizavam a atenção no estilo, a arte de versificação, um conhecimento firme dos clássicos, e, finalmente, na mentalidade expressa do candidato.

A falta de todo o preparo em cálculos, até mesmo nas escolas secundárias, é uma característica notável da educação chinesa. A *idéia* dos números posicionais, porém, foi desenvolvida³² no século VI antes de Cristo, ou seja, durante o período dos Estados belicosos. Uma atitude calculativa no intercâmbio comercial havia impregnado todas as camadas da população, e os cálculos finais dos departamentos administrativos eram tão detalhados quanto difíceis de examinar, pelos motivos mencionados acima. O livro de escola medieval (*Siao-Hio*, I, 29) enumera o cálculo entre as seis "artes". E na mesma época

dos Estados belicosos, havia uma Matemática que, supostamente, incluía a Trigonometria, bem como a regra de três e o cálculo comercial. Presumidamente, essa literatura, à parte os fragmentos, perdeu-se durante a queima de livros de Shi-Hwang-Ti.³³ De qualquer modo, o cálculo não é nem mesmo mencionado na pedagogia posterior. E, no curso da história, ele perdeu cada vez mais importância na educação dos mandarins, desaparecendo totalmente, por fim. Os comerciantes educados aprendiam a calcular em seus escritórios. Como o império havia sido unificado e a tendência para uma administração racional do Estado havia enfraquecido, o mandarim tornou-se um requintado literato, que não se ocupava de cálculos.

O caráter mundano dessa educação contrasta com os outros sistemas educacionais que não obstante com ela se relacionam pelo seu aspecto literário. Os exames literários na China eram, exclusivamente, questões políticas. A instrução era ministrada em parte por pessoas e instrutores particulares, e em parte pelos quadros magisteriais das fundações colegiais. Mas nenhum sacerdote participava deles.

As universidades cristãs da Idade Média originaram-se da necessidade, prática e ideal, de uma doutrina jurídica racional, mundana e eclesiástica, e de uma teologia racional (dialética). As universidades do islã, seguindo o modelo das últimas escolas de Direito romanas e da Teologia cristã, praticavam os processos sagrados e a doutrina da fé; os rabinos dedicavam-se à interpretação da lei; as escolas de filósofos brâmanes empenhavam-se na filosofia especulativa, no ritual, bem como na lei sagrada. Os dignitários eclesiásticos ou teólogos formaram, sempre, o único quadro magisterial ou pelo menos o seu corpo básico. A este se juntavam os professores mundanos, em cujas mãos os outros ramos de estudos ficavam. No cristianismo, no islã e no hinduísmo, as prebendas eram as metas, e por causa delas lutava-se para conseguir os diplomas. Além disso, é claro, o aspirante desejava qualificar-se para a atividade ritual e para a cura de almas. Com os antigos professores judaicos (precursores dos rabinos) que trabalhavam "de graça", a meta era, exclusivamente, adquirir conhecimento para instruir o leigo na lei, pois esta instrução era religiosamente indispensável. Mas, em tudo isso, a educação era sempre orientada pelas escrituras sagradas ou cúlticas. Somente as escolas dos filósofos helênicos se dedicavam à educação exclusivamente dos leigos e livre de todos os laços com as escrituras, livre de quaisquer interesses

diretos nas prebendas, e exclusivamente dedicada à formação do "cavalheiros" (*Caloicagathoi*) helênico.

A educação chinesa servia ao interesse pelas prebendas e estava ligada à escrita, mas ao mesmo tempo era puramente uma educação leiga, em parte de um caráter ritualista e cerimonial, e em parte de um caráter tradicionalista e ético. As escolas não se interessavam pela Matemática nem pelas Ciências Naturais, Geografia ou Gramática. A própria Filosofia chinesa não tem um caráter especulativo, sistemático, como a Filosofia helênica, e, em parte em sentido diferente, o ensino teológico indiano e ocidental. A Filosofia chinesa não tinha um caráter racional formalista, tal como o tem a jurisprudência ocidental. E não era de caráter casuísta empírica, como a Filosofia rabínica, islâmica e, em parte, a indiana. A Filosofia chinesa não deu origem ao escolasticismo porque não se dedicava profissionalmente à lógica, como as Filosofias do Ocidente e Oriente Médio, ambas baseadas no pensamento helenista. O conceito mesmo de lógica continuou absolutamente estranho à Filosofia chinesa, que se orientava para a escrita, não era dialética, e continuou orientada para problemas exclusivamente práticos, bem como para os interesses sociais da burocracia patrimonial.

Isto significa que os problemas básicos a toda Filosofia ocidental continuaram desconhecidos da Filosofia chinesa, fato que se destaca pelo pensamento categórico dos filósofos chineses, acima de tudo em Confúcio. Com a maior objetividade prática, os instrumentos intelectuais continuaram tendo a forma de parábolas, lembrando-nos dos meios de expressão dos chefetes indianos, e não da argumentação racional. Isso se aplica precisamente a algumas das afirmações realmente engenhosas atribuídas a Confúcio. A ausência da fala é palpável, ou seja, o discurso é um meio racional de obter efeitos políticos e forenses, o discurso tal como foi cultivado primeiro na *polis* helênica. Tal discurso não se pôde desenvolver no Estado burocrático patrimonial que não dispunha de justiça formalizada. A justiça chinesa continuou, em parte, um processo sumário da Câmara de Estrelas (de altos funcionários) e, em parte, valia-se exclusivamente de documentos. Nenhuma defesa oral dos casos existia, apenas as petições escritas e as audiências orais das partes interessadas. A burocracia chinesa interessava-se pela propriedade convencional, e esses laços predominaram e funcionaram no mesmo sentido de obstrução do discurso forense. A burocracia rejeitou o argumento dos problemas especulativos "últimos" como praticamente es-

téreis. A burocracia considerou tais argumentos impróprios e os rejeitou como demasiado delicados para a posição dos interessados, devido ao perigo das inovações.

Se a técnica e a substância dos exames tinham natureza exclusivamente mundana e representavam uma espécie de "exame cultural dos letrados", a opinião popular a seu respeito era muito diferente: atribuía-lhes um sentido mágico-carismático. Aos olhos das massas chinesas, um candidato e funcionário aprovado nos exames não era, de modo algum, um simples candidato a cargo, preparado pelo conhecimento. Era o detentor comprovado de qualidades mágicas que, como iremos ver, eram atribuídas ao mandarim, tal como ao sacerdote examinado e ordenado de uma instituição eclesiástica da graça, ou um mágico comprovado e julgado pela sua corporação.³⁴

A posição do candidato aprovado e do funcionário correspondia, sob aspectos importantes, por exemplo, à do capelão católico. Para o aluno, completar seu período de instrução e seu exame não significava o fim de sua imaturidade. Uma vez aprovado, o candidato ficava sob a disciplina do diretor da escola e dos examinadores. No caso de má conduta, seu nome era riscado das listas. Sob certas condições, suas mãos eram bastonadas. Nas celas reclusas de exames, os candidatos frequentemente adoeciam seriamente e ocorriam suicídios. Segundo a interpretação carismática do exame como um "julgamento" mágico, tais acontecimentos eram considerados como um "julgamento" mágico, tais acontecimentos eram considerados como prova de uma conduta inadequada por parte da pessoa em questão. Depois que o candidato conseguia passar nos exames para os graus superiores, com sua reclusão rigorosa e depois que, finalmente, conseguia um posto correspondente ao número e importância dos exames a que se submetera, continuava durante toda a sua vida sob o controle da escola. Além de estar sob a autoridade de seus superiores, sofria a vigilância e crítica constantes dos censores, que iam até mesmo à correção ritualista do próprio Filho do Céu. O impedimento dos funcionários³⁵ era previsto desde épocas mais antigas, e considerado como meritório, tal como a confissão católica dos pecados. Periodicamente, em geral cada três anos, o registro de sua conduta, isto é, a lista de seus méritos e faltas, determinados pelas investigações oficiais dos censores e seus superiores, era publicado pela *Gazeta Imperial*.³⁶ De acordo com as notas publicadas, ele podia conservar seu posto, era promovido ou rebai-

xado.³⁷ O resultado desses registros de conduta não era determinado exclusivamente por fatores objetivos. O importante era o "espírito", e este tinha o caráter de um penalismo pela autoridade oficial, que durava a vida toda.

4 A HONRA ESTAMENTAL DOS LETRADOS

Como estamento, os letrados eram privilegiados, mesmo os que haviam sido apenas examinados, mas não estavam empregados. Pouco depois de fortalecida a sua posição, os letrados gozavam de *privilégios estamentais*. Os mais importantes eram: primeiro, liberdade em relação à *sordida munera*, a *corvée*; segundo, liberdade de punição corporal; terceiro, prebendas (estipêndios). Durante muito tempo, esse terceiro privilégio teve sua influência muito reduzida em seus objetivos devido à posição financeira do Estado. O *Seng* (bacharelato) ainda equivalia a um estipêndio anual, mas com a condição de que os interessados se submetessem, cada três a seis anos, ao *Chu jen*, ou exame para um grau superior. Isso, porém, nada significava de decisivo. O ônus da educação e dos períodos de salário nominal recaí, na realidade, sobre o clã, como já vimos. O clã esperava recuperar essas despesas quando o seu membro finalmente obtivesse o cargo. Os dois primeiros privilégios tiveram importância até o fim, pois a *corvée* ainda existia, embora em proporções decrescentes. A vara, porém, continuou sendo o meio de castigo nacional. A palmatória vinha da pedagogia terrível dos castigos corporais nas escolas primárias da China. Seu caráter excepcional consistiu, ao que se afirma, nos traços seguintes, que perduraram em nossa Idade Média quando, evidentemente, tiveram então um desenvolvimento ainda maior.³⁸ Os chefes dos clãs ou das aldeias compilavam os "cartões vermelhos", isto é, a lista de alunos (*Kuan-tan*). Depois, durante certo tempo, contratavam um mestre-escola entre o grande número de letrados sem emprego, que sempre houve. O templo ancestral (ou outros aposentos não-usados) era o local preferido para as aulas. Desde cedo, até tarde, ouvia-se a leitura, em uníssono, das "linhas" escritas. Durante todo o dia, o aluno era mantido numa situação de névoa mental, indicada por um caráter chinês, cujas partes componentes significam um porco nas ervas daninhas (*meng*). O aluno e formado recebiam palmadas na mão, e não mais naquilo que, na terminologia

das mães de família alemãs, era chamado de “lugar ordenado por Deus”.

Os formados de alta posição estavam completamente livres desses castigos, enquanto não fôsem rebaixados. E na Idade Média a liberdade em relação à *corvée* foi firmemente estabelecida. Não obstante, apesar e também devido a esses privilégios, o desenvolvimento das idéias feudais de honra foi impossível, nessa base. Além disso, como dissemos, tais privilégios eram precários porque eram perdidos imediatamente, no caso de rebaixamento, o que ocorria freqüentemente. A honra feudal não se podia desenvolver à base dos certificados de exame como qualificação de estamento, degradação possível, castigo corporal durante a juventude, e o caso, não raro, de rebaixamento, mesmo na velhice. Mas, no passado, essas noções feudais de honra dominaram a vida chinesa com grande intensidade.

Os velhos *Anais* louvam a “fraqueza” e “lealdade” como virtudes fundamentais.³⁹ “Morrer com honra” era a velha palavra de ordem. “Ser infeliz e não saber como morrer é covardia”. Isto se aplicava particularmente ao oficial que não “combatia até a morte”.⁴⁰ O suicídio era uma morte que o general derrotado em batalha considerava como um *privilégio*. Permitir que ele se suicidasse significava abrir mão do direito de puni-lo e, portanto, era medida que se estudava com hesitação.⁴¹ O significado dos conceitos feudais foi modificado pela idéia patriarcal do *hiato*, segundo a qual se devia enfrentar a calúnia e mesmo a morte como sua conseqüência, se isso servisse à honra do senhor. Todos os erros do senhor podiam ser compensados pelo serviço leal, e o general deveria prestar esse serviço. O *kotow* ante o pai, o irmão mais velho, o credor, o funcionário e o imperador não era, certamente, um indício de honra *feudal*. Para o chinês correto, ajoelhar-se perante o seu amor, por outro lado, teria sido totalmente tabu. Tudo isso era o inverso do que ocorria com os cavaleiros e os *cortegiani* do Ocidente.

A honra do funcionário conserva, em acentuadas proporções, um elemento da honra estudantil, regulada pelas realizações no exame e pelas censuras públicas por superiores. Isso ocorria mesmo que ele tivesse sido aprovado nos exames mais elevados. Num certo sentido, isso acontece em toda burocracia (pelo menos em seus níveis inferiores; e em Württemberg, com seu famoso “Nota A, Fischer”, até mesmo nos mais altos cargos). Suas proporções na China, porém, eram muito diferentes.

5. O IDEAL DO CAVALHEIRO

O espírito peculiar dos eruditos, alimentado pelo sistema de exames, estava intimamente ligado com as suposições preliminares básicas das quais procediam as teorias chinesas ortodoxas, e, incidentalmente, também quase todas as heterodoxas. O dualismo do *shen* e *kwei*, dos espíritos bons e maus, da substância celestial *yang* em contraposição à substância terrestre *yin*, também dentro da alma do indivíduo, necessariamente dava à educação a tarefa exclusiva, mesmo na auto-educação, de revelar a substância *yang* na alma do homem.⁴² O homem no qual a substância *yang* conseguiu predominar completamente sobre as demoníacas forças *kwei* que também existem nele tem poder sobre os espíritos; isto é, segundo a idéia antiga, tem poder mágico. Os bons espíritos, porém, são os que protegem a ordem e beleza e harmonia no mundo. Aperfeiçoar-se, e com isso espelhar tal harmonia, é o meio supremo, e único, pelo qual é possível alcançar tal poder. Durante a época dos letrados, o *Kiün-tse*, o “homem nobre”, e outrora o “herói”, era aquele que havia alcançado a perfeição total, que se transformara numa “obra de arte”, no sentido de um cânone clássico, eternamente válido, de beleza psíquica, que a tradição literária implementava nas almas dos discípulos. Por outro lado, desde pelo menos o período Han,⁴³ era convicção generalizada e firme entre os letrados que os espíritos recompensavam a “beneficência”, no sentido de excelência social e ética. A benevolência combinada com a beleza clássica (canônica) era, portanto, a meta da autoperefeição.

As realizações canonicamente perfeitas e belas eram as mais altas aspirações de todo erudito, bem como a medida última da mais alta qualificação, certificada pelo exame. A ambição de juventude de Li Hung Chang era tornar-se um perfeito letrado,⁴⁴ isto é, um “poeta coroado”, alcançando os mais altos graus. Orgulhou-se sempre de ser um calígrafo de grande habilidade e de ser capaz de recitar os clássicos de memória, especialmente “Primavera e Outono” de Confúcio. Essa capacidade fez que seu tio, depois de tê-lo posto à prova, perdoasse-lhe as imperfeições da juventude e lhe obtivesse um cargo. Para Li Hung Chang, todos os outros ramos do conhecimento (Álgebra, Astronomia) eram apenas os meios indispensáveis de “tornar-se um grande poeta”. A perfeição clássica

do poema que concebeu, sobre o nome da Imperatriz-Mãe, como uma oração no templo da deusa tutelar da cultura da seda, trouxe-lhe a proteção da Imperatriz.

Trocadilhos, eufemismo, alusões a citações clássicas e uma intelectualidade requintada e puramente literária eram considerados os ideais da conversação do homem educado. Toda a política do dia era excluída dessa conversação.⁴⁵ Pode parecer-nos estranho que essa educação sublimada de “salão”, ligada aos clássicos, permitisse ao homem administrar grandes territórios. E, na verdade, não se dirigia a administração com a simples poesia, nem mesmo na China. Mas o funcionário prebendário chinês provava a sua qualidade estamental, isto é, seu carisma, através da correção canônica de suas formas literárias. Portanto, dava-se considerável pêsso a essas formas nas comunicações oficiais. Numerosas importantes declarações dos Imperadores, os sumos sacerdotes da arte literária tinham a forma de poemas didáticos. Por outro lado, o oficial tinha de provar seu carisma pelo curso “harmonioso” de sua administração; isto é, não devia haver perturbações provocadas pelos espíritos inquietos dos homens. O “trabalho” administrativo real podia repousar nos ombros dos funcionários subordinados. Observamos que acima do funcionário estavam o pontífice imperial, sua academia de letrados e seu corpo colegiado de censores. Eles recompensavam, puniam, censuravam, exortavam, estimulavam ou louvavam publicamente os funcionários.

Devido à publicação dos “arquivos pessoais” e de todos os relatórios, petições e memoriais, a administração e as carreiras dos funcionários, com suas (supostas) causas, se faziam perante o mais amplo dos públicos, muito mais do que em qualquer de nossas administrações sob controle parlamentar e que atribui grande importância aos “segredos oficiais”. Pelo menos segundo a ficção oficial, a *Gazeta* governamental era, na China, uma espécie de prestação de contas do Imperador perante o Céu e perante seus súditos. A *Gazeta* era a expressão clássica do tipo de responsabilidade advinda da qualificação carismática do imperador. Por mais dúbia que fosse, na realidade, a argumentação oficial e a minúcia da publicação — o que também é válido para as comunicações de nossa burocracia aos parlamentos — o processo chinês tendia, pelo menos, a abrir uma válvula de segurança, forte e por vezes realmente eficiente, à pressão da opinião pública, em relação às atividades administrativas oficiais.

6. O PRESTÍGIO DO FUNCIONALISMO

O ódio e a desconfiança dos súditos, comuns em todo patrimonialismo, na China como em toda parte voltaram-se contra os níveis inferiores da hierarquia, que tinham o maior contato prático com a população. Os súditos evitavam todo contato com o “Estado” que não era absolutamente necessário, numa atitude apolítica típica da China, bem como de outros sistemas patrimoniais. Mas essa atitude apolítica não diminui a significação da educação oficial para a formação de caráter do povo chinês.

As fortes exigências do período de treinamento eram devidas, em parte, à peculiaridade da escrita chinesa e em parte à peculiaridade do assunto. Tais exigências, bem como os períodos de espera, freqüentemente muito longos, forçavam os que não tinham fortuna própria, não levantavam empréstimos ou não dispunham de economias familiares do tipo discutido acima a aceitar ocupações práticas de todos os tipos, desde comerciantes até médicos milagrosos, antes de concluir suas carreiras educacionais. Não alcançam, então, os próprios clássicos, mas apenas o estudo do último (sexto) livro didático, ou “livro de escola” (*Siao Hioh*),⁴⁶ consagrado pelo tempo e que continha muitos excertos dos autores clássicos. Somente essa diferença no nível de educação, e não diferenças no tipo de educação, distingue esses círculos da burocracia, pois havia somente a educação clássica.

A percentagem de candidatos reprovados era extremamente alta. Em consequência das quotas fixas,⁴⁷ a fração dos formados dos exames superiores era proporcionalmente pequena, e mesmo assim eles sempre eram muito mais numerosos do que os cargos existentes. Competiam, então, pelas prebendas, através da proteção pessoal,⁴⁸ pela compra, ou empréstimos. A venda de prebendas funcionava, no caso, como na Europa; era um meio de levantar capital para as finalidades do Estado, substituindo com freqüência o critério de merecimento.⁴⁹ Os protestos dos reformadores contra a venda de cargos continuou até os últimos dias do velho sistema, como se vê pelas numerosas petições desse tipo, na *Gazeta de Pequim*.

O curto mandato dos funcionários (três anos), igual aos das instituições islâmicas semelhantes, só permitia uma influência intensiva e racional da economia, através da administração

como tal, de forma intermitente e esporádica. Isso ocorreu apesar da onipotência teórica da administração. É espantoso o pequeno número de funcionários permanentes que o Governo julgava suficiente. Esses números, por si sós, deixam claro que em geral as coisas seguiam seu próprio curso, enquanto os interesses do poder estatal e do tesouro não eram afetados e enquanto as forças da tradição, dos clãs, aldeias, corporações e outras associações ocupacionais continuavam como os veículos normais da ordem.

Apesar da atitude apolítica das massas, que mencionamos acima, as opiniões da camada de pretendentes a cargos exerciam uma influência considerável sobre o modo de vida das classes médias. Isso resultava, acima de tudo, do conceito popular mágico-carismático da qualificação para cargos, obtida através dos exames. Passando no exame, o estudante provava que era portador de *shen*. Os altos mandarins eram considerados como qualificados magicamente. Podiam tornar-se, sempre, objetos de um culto, depois de sua morte bem como durante sua vida, desde que seu carisma fosse "comprovado". Essa significação mágica primeva da obra e dos documentos escritos dava uma significação apotropaica e terapêutica aos seus selos e sua escrita, e isso se podia estender também à parafernália de exames do candidato. A província considerava uma honra e uma vantagem ter um de seus filhos escolhido pelo imperador como o melhor candidato ao mais alto grau,⁵⁰ e todos os que tinham seus nomes divulgados publicamente como aprovados nos exames gozavam de fama na aldeia. Todas as corporações e outros clubes de alguma importância tinham de empregar um letrado como secretário, e tais cargos, e outros semelhantes, estavam ao alcance dos aprovados, que não conseguiam prebendas oficiais. Os ocupantes de cargos e os candidatos examinados, em virtude de seu carisma mágico e de suas relações — especialmente quando vinham de círculos pequeno-burgueses — eram os "padres confessores" e conselheiros naturais em todas as questões importantes de seu clã. Correspondiam, sob esse aspecto, aos brâmanes (*Gurus*) que exerciam a mesma função na Índia.

Juntamente com o fornecedor do Estado e o grande comerciante, o detentor de cargos, como já vimos, era a personagem que mais oportunidades tinha para acumular posses. Econômica e pessoalmente, portanto, a influência que sobre a população

tinha essa camada, dentro e fora de seus próprios clãs, era aproximadamente tão grande quanto a influência combinada dos escribas e sacerdotes no Egito. Dentro do clã, porém, a autoridade da velhice era um forte contrapeso, como já ressaltamos. Independente do "valor" dos funcionários individuais, freqüentemente ridicularizados nos dramas populares, o prestígio dessa educação literária, como tal, tinha raízes firmes na população, até ser solapada pelos modernos membros da classe dos mandarins que haviam sido educados no Ocidente.

7. OPINIÕES SOBRE POLÍTICA ECONÔMICA

O caráter social da camada educada determinou a sua posição em relação à política econômica. Segundo sua própria lenda, por milênios o Estado tivera o caráter de um Estado de bem-estar, religioso e utilitário, caráter que está de acordo com tantos outros traços típicos das estruturas patrimoniais burocráticas que têm marcas teocráticas.

Desde a Antigüidade, na verdade, a política estatal real, pelos motivos mencionados acima, deixara a vida econômica entregue a si mesma, pelo menos no que se relacionava com a produção e a economia de lucro. Isso aconteceu na China, tal como no Oriente antigo — a menos que novos aldeamentos, melhoria pela irrigação e interesses fiscais ou militares passassem a existir. Mas os interesses militares e os interesses nas finanças militares haviam demandado sempre intervenções litúrgicas na vida econômica. Essas intervenções foram determinadas monopolisticamente ou financeiramente, sendo com freqüência muito incisivas. Eram, em parte, regulamentações mercantilistas e, em parte, tinham a natureza de regulamentação da organização estatal. Já no fim do militarismo nacional, essa "política econômica" planificada acabou sendo suspensa. O Governo, consciente da fraqueza de seu aparato administrativo, limitou-se ao cuidado com a manutenção das vias fluviais, indispensáveis ao abastecimento de arroz das principais províncias; quanto ao resto, limitou-se à política tipicamente patrimonial de escassez e consumo. Não teve uma "política comercial" no sentido moderno.⁵¹ Os tributos que os mandarins fixavam pelo uso das vias fluviais, pelo que se sabe, eram simplesmente de natureza fiscal e jamais serviram a qualquer política econômica. O Governo, no todo, visava apenas aos interesses fiscais e mercantilistas, se não

levarmos em conta as situações de emergência que, considerando a natureza carismática da autoridade, eram sempre politicamente perigosas. Pelo que se sabe, as tentativas mais grandiosas de estabelecer uma organização econômica unificada foi planejada por Wang An Shi, que no século XI tentou estabelecer um monopólio comercial estatal de todos os gêneros. Além das vantagens fiscais, o plano pretendia conseguir a regularização dos preços e tinha relação com uma reforma dos tributos agrários. A tentativa falhou.

Como a economia estava praticamente entregue a si mesma, a aversão à "intervenção estatal" nos assuntos econômicos tornou-se um sentimento duradouro e básico. Dirigiu-se particularmente contra os privilégios monopolistas,⁵² que, como medidas fiscais, são comuns ao patrimonialismo em toda parte. Tal sentimento, porém, era apenas uma atitude, entre as muitas que resultaram da convicção de que o bem-estar dos súditos dependia do carisma do governante. Essas idéias existiam, com freqüência, ao lado da aversão básica à intervenção estatal e levavam continuamente, ou pelo menos ocasionalmente, à interferência burocrática em tudo, o que também é típico do patrimonialismo. Além disso, a administração se reservava naturalmente o direito de regular o consumo em épocas de escassez — política que também é parte da teoria do confucionismo (tal como se reflete) em numerosas normas especiais relativas a todos os tipos de gastos. Acima de tudo, havia a aversão típica contra uma diferenciação social demasiado aguda, determinada de forma exclusivamente econômica pela livre troca no mercado. Essa aversão existe, é claro, em toda burocracia. A crescente estabilidade da situação econômica sob condições de um império mundial social e homogêneo composto, economicamente auto-suficiente, não permitia o aparecimento de problemas econômicos como os discutidos na literatura inglesa do século XVII. Não havia uma camada burguesa consciente de si, que não pudesse ser ignorada politicamente pelo Governo e a cujos interesses os panfletários da época, na Inglaterra, se dirigissem primordialmente. Como ocorre sempre em condições burocráticas patrimoniais, o Governo só teve de tomar conhecimento sério da atitude das corporações mercantis de uma forma "estática" e quando a manutenção da tradição e dos privilégios especiais das corporações estavam em jogo. Dinamicamente, porém, as corporações mercantis não entravam em jogo, porque não constituíam interesses capitalistas expansivos (não

mais!) de força suficiente, como na Inglaterra, para colocar a administração do Estado a seu serviço.

8. SULTANISMO E EUNUCOS COMO ADVERSÁRIOS POLÍTICOS DOS LETRADOS

A situação política total dos letrados só pode ser compreendida ao compreendermos as forças contra as quais tinham de lutar. Podemos ignorar, no caso, as heterodoxias, pois delas trataremos mais adiante.

Na Antigüidade, os principais adversários dos letrados eram as "grandes famílias" do período feudal que não desejavam ser afastadas de seu monopólio dos cargos. Tendo de acomodar-se às necessidades do patrimonialismo e à superioridade do conhecimento da escrita, elas encontraram formas de abrir o caminho para seus filhos, através da preferência imperial.

Houve, em seguida, os capitalistas compradores de cargos: resultado natural do nivelamento dos estamentos e da economia monetária fiscal. No caso, a luta não podia levar a um êxito constante e absoluto, mas tão-somente ao êxito relativo, porque toda exigência de guerra levava a administração central, carente de dinheiro, à venda de *prebendas*, como o único meio de financiar a guerra. Isso ocorreu até épocas recentes.

Os letrados também tinham de combater os interesses racionalistas da administração, por um funcionalismo especializado. Os funcionários especializados surgiram com destaque já em 601, sob o Governo de Wen ti. Durante as dificuldades das guerras defensivas, em 1068, no regime de Wan An Shi, eles desfrutaram um triunfo rápido e completo. Mas a tradição voltou a impor-se, e dessa vez para sempre.

Restava apenas um inimigo importante e permanente dos letrados: o sultanismo e o sistema de eunucos que o apoiava.⁶³ A influência do harém foi, portanto, vista com profunda desconfiança pelos confucianos. Sem a percepção dessa luta, a História chinesa é difícil de ser compreendida.

A luta constante dos letrados contra o sultanismo, que durou dois milênios, começou sob Shi-Hwang-Ti. Continuou em todas as dinastias, pois naturalmente os governantes enérgicos procuraram sempre romper os laços que os prendiam ao estamento dos letrados, com a ajuda dos eunucos e dos *parvenus* plebeus. Números letrados que tomaram posição contra essa forma de abso-

lutismo tiveram de dar a vida para manter o seu estamento no poder. Mas a longo prazo, e repetidamente, os letrados venceram.⁵⁴ Cada seca, inundação, eclipse do sol, derrota militar e qualquer acontecimento que representasse uma ameaça geral aumentavam o poder dos letrados, pois eram considerados como conseq encia da quebra da tradição e do afastamento do modo de vida clássica, que os letrados protegiam e que era representado pelos censores e pela "Academia Hanlin". Em todos esses casos, a "livre discussão" estava assegurada, pedia-se o conselho do trono e o resultado era sempre a cessação da forma não-clássica de Governo, execução ou banimento dos eunucos, uma retração da conduta que voltava aos esquemas clássicos, em suma, o ajuste às exigências dos letrados.

O sistema de harém foi um perigo considerável, devido à forma pela qual a sucessão ao trono estava determinada. Os imperadores que não tinham idade ficavam sob a tutela das mulheres; por vezes, esse Governo de saias tornava-se habitual. A  ltima Imperatriz-Mãe, Tsu hsi, tentou governar com a ajuda de eunucos.⁵⁵ Não discutiremos a essa altura os papéis que tauistas e budistas desempenharam nessas lutas, que percorrem toda a História da China — por que e até que ponto foram os participantes naturais das coalizões, especificamente dos eunucos, e até que ponto foram coalizacionistas por constelação.

Mencionaremos, de passagem, que, pelo menos ao confucianismo moderno, a Astrologia foi considerada como uma superstição não-clássica.⁵⁶ Julgava-se que ela competia com a signifiç o exclusiva do carisma *Tao* do Imperador, para o curso do Governo. Originalmente, isso não ocorrera. A concorrência departamental da Academia Hanlin contra o corpo colegiado de astrólogos talvez tenha desempenhado um papel decisivo;⁵⁷ talvez também a origem jesuítica das medidas astron micas tivesse influência nisso.

Na opinião dos confucianos, a fé na mágica cultivada pelos eunucos provocava toda desgraça. Tao Mo, em seu Memorial do ano de 1901 censurava a Imperatriz pelo fato de em 1875 o verdadeiro herdeiro do trono ter sido eliminado por sua culpa, e apesar do protesto do censor, pois o censor Wu Ko Tu havia manifestado essa opinião pelo suicídio. O memorial póstumo de Tao Mao   imperatriz e sua carta ao filho distinguiam-se pela sua beleza m scula.⁵⁸ Não pode haver a menor d vida de sua convicção sincera e profunda. Também a fé da imperatriz, e de numerosos príncipes no carisma mágico

dos *Boxers*, f  que lhe explica toda a política, certamente deve ser atribuída à influência dos eunucos.⁵⁹ Em seu leito de morte, essa impressionante mulher deixou seu conselho: 1) jamais permitir que uma mulher voltasse a governar na China, e 2) abolir para sempre o sistema de eunucos.⁶⁰ Esse conselho foi seguido de modo diverso do que ela sem d vida pretendia — se as notícias são exatas. Mas não podemos duvidar de que para o confuciano autêntico tudo o que ocorrera, desde a "revolução" e a queda da dinastia, apenas confirma a veracidade da fé na signifiç o do carisma da virtude clássica da dinastia. Na hipótese improvável, mas possível, da restauração confuciana, a convicção seria explorada nesse sentido. Os confucianistas, que são em última análise os letrados pacifistas orientados para o bem-estar político interno, naturalmente viam com aversão, ou falta de compreensão, o poder militar. Já falamos de sua relação com os oficiais e vimos que todos os *Anais* estão cheios delas. Encontram-se neles protestos contra a transformação dos "pretorianos" em censores (e funcionários).⁶¹ Como os eunucos eram especialmente populares como favoritos e generais, ao modo dos Narses, a inimizade contra o exército patrimonial exclusivamente sultanista se impunha. Os letrados orgulhavam-se de ter derrubado o usurpador militar popular Wang Mang. O perigo de governar com plebeus foi sempre grande, com os ditadores, mas essa foi a única tentativa conhecida na China. Os letrados, porém, sujeitaram-se ao poder *de facto*, mesmo quando puramente usurpador, como o de Han, ou fruto da conquista, como o poder dos manchus mongóis. Submeteram-se embora tivessem de fazer sacrifícios — os manchus ocuparam mais de 50% dos cargos, sem terem qualificações educacionais. Os letrados submetiam-se ao governante, *desde que* esse, por sua vez, se sujeitasse às suas exigências ritualistas e cerimoniais; somente *então*, na linguagem moderna, eles se acomodavam e adotavam uma posição "realista".

"Constitucionalmente" — e foi essa a teoria dos confucianos — o imperador *só* podia governar usando os letrados aprovados nos exames como funcionários; "classicamente", ele *só* podia governar usando os funcionários confucianos ortodoxos. Qualquer desvio em relação a essa regra era considerado como capaz de provocar desastre e, no caso de insistência, a queda do imperador e a ruína da dinastia.

Notas

I. ESCORÇO BIOGRÁFICO

1. Marianne Weber, *Max Weber: ein Lebensbild* (Tübingen, 1926), pp. 57-8. Essa bela e completa biografia escrita pela viúva de Max Weber é nossa principal fonte de fatos, bem como das várias interpretações nesse esboço da vida de Weber. Uma segunda fonte primária de grande valor é o *Jugendbriefe* de Weber (Tübingen, s.d.).
2. *Ibid.*, p. 61.
3. *Ibid.*, p. 72.
4. *Ibid.*, p. 75.
5. *Ibid.*, pp. 75 e s.
6. *Ibid.*, p. 77.
7. Max Weber, *Jugendbriefe*, pp. 191-2.
8. Ver este volume, pp. 140-53 e pp. 382-6.
9. *Jugendbriefe*, p. 221.
10. Marianne Weber, *op. cit.*, p. 102.
11. *Ibid.*, p. 393.
12. *Ibid.*, p. 249.
13. *Ibid.*, p. 254.
14. *Ibid.*, p. 255.
15. *Ibid.*, p. 261.
16. Ver este volume, "Rejeições Religiosas do Mundo", p. 407.
17. Ver capítulo XIV, "Capitalismo e Sociedade Rural na Alemanha", neste volume.
18. *The Autobiographies of Edward Gibbon*, organizado por John Murray (Londres, 1896), p. 270.
19. Marianne Weber, *op. cit.*, p. 296.
20. *Ibid.*, p. 300.
21. *Ibid.*, p. 315.
22. As observações sobre as seitas americanas. pp. 348-51 deste volume, incorporam, quase que literalmente, trechos encerrados originalmente nas cartas que Weber escreveu à mãe, durante suas viagens pela América.
23. Charles Sealsfield, *Lebensbilder aus beiden Hemisphaeren* (Zurique, 1835), Zweiter Teil, pp. 54, 236.
24. *Gesammelte Politische Schriften* (Munique, 1921), p. 483.
25. Marianne Weber, *op. cit.*, p. 359.
26. *Ibid.*, pp. 361-2.

27. *Ibid.*, p. 379.
28. *Ibid.*, p. 610.
29. *Ibid.*, p. 527.
30. *Gesammelte Aufsätze zur Religionssoziologie* (Tübingen, 1922-3), vol. II, p. 174.
31. Marianne Weber, *op. cit.*, p. 360 (28 de fevereiro de 1906).
32. Ver, por exemplo, *Gesammelte Aufsätze zur Religionssoziologie*, vol. III, pp. 295, 319-20.
33. Marianne Weber, *op. cit.*, p. 403 (1907).
34. "La famille est donc, si l'on veut, le premier modèle des sociétés politiques: le chef est l'image du père, le peuple est l'image des enfants; et tous, étant nés égaux et libres, n'aliènent leur liberté que pour leur utilité. Toute la différence est que, dans la famille, l'amour du père pour ses enfants le paye des soins qu'il leur rend; et que, dans l'Etat, le plaisir de commander supplée à cet amour que le chef n'a pas pour ses peuples." *Contrat Social*, capítulo 2, parágrafo 3.

II. PREOCUPAÇÕES POLÍTICAS

1. Marianne Weber, *Max Weber: ein Lebensbild*, pp. 124-5.
2. *Ibid.*, p. 126. Escrito em fins da década de 1880.
3. *Ibid.*, pp. 129, 130.
4. *Ibid.*, pp. 137-8.
5. *Gesammelte Politische Schriften* (Munique, 1921), capítulo I.
6. *Ibid.*, pp. 24-5.
7. Sobre esses aspectos, cf. Eckart Kehr, "Englandhass und Weltpolitik", em *Zeitschrift für Politik*, organizado por Richard Schmidt e Adolf Grabowsky (1928), vol. VII, pp. 500-26, e sua análise mais geral do período em "Schlachtflottenbau und Parteipolitik, 1894-1901" (1930). De um ponto de vista diferente, Johannes Haller chega a conclusões idênticas. Cf. seu *Die Ära Bülow* (Stuttgart e Berlim, 1922).
8. O ensaio de Weber, "As Seitas Protestantes e o Espírito do Capitalismo" (capítulo XII), começou como um artigo de jornal no *Frankfurter Zeitung*; foi depois ampliado e reproduzido em *Christliche Welt*. Cf. capítulo XII, nota 1.
9. "Queremos que a social-democracia se torne nacional. Se eles não realizarem tal desejo, é sua culpa. Nossa tarefa é apoiar o Nacional Socialismo." Pastor Naumann citado em Eugen Richter, *Politisches A B C Buch* (Berlim, 1903), p. 145. É interessante que esse pequeno partido tenha recebido mais de 27.000 votos em 1898. Mais de um quarto do total de votos verificou-se na província de Schleswig-Holstein, onde os nacionais-socialistas de Hitler conseguiram a maioria absoluta na última eleição "livre" em 1932.
10. Marianne Weber, *op. cit.*, p. 238.
11. *Ibid.*, p. 413.
12. *Ibid.*, p. 416.
13. *Ibid.*, pp. 544, 562, 563.
14. *Ibid.*, p. 567.
15. *Ibid.*, p. 571. Cf. *Politische Schriften*, pp. 64-72.
16. Marianne Weber, *op. cit.*, p. 591.

17. *Ibid.*, pp. 664-5.
18. Carl Jentsch, "Parlamente und Parteien in Deutschen Reiche", *Die Neue Rundschau* (abril de 1906), pp. 385-412.
19. *Politische Schriften*, pp. 469 e s.
20. Ernst Troeltsch, "Das logische Problem der Geschichtsphilosophie", *Der Historismus und seine Probleme* (Tübingen, 1922), Erstes Buch, p. 754.
21. John Stuart Mill, *Principles of Political Economy* (Boston, 1848), vol. I, p. 379.

III. ORIENTAÇÕES INTELLECTUAIS

1. August Bebel, *Aus meinem Leben* (Stuttgart, 1911), Zweiter Teil, p. 419.
2. Ludwig Bamberger, *Erinnerungen* (Berlim, 1899) p. 46.
3. Max Weber, "Der Sozialismus", em *Gesammelte Aufsätze zur Soziologie und Sozialpolitik* (Tübingen, 1924), p. 508.
4. "Agrargeschichte des Altertums", *Handwörterbuch des Staatswissenschaften* (Jena, 1895-7), vol. I, p. 182.
5. Cf. *Wirtschaft und Gesellschaft*, p. 768.
6. Cf. *Wirtschaft und Gesellschaft*, pp. 758 e s.
7. W. E. H. Lecky, *History of Rationalism* (Nova York, 1867), vol. I, p. 310.
8. *Wirtschaft und Gesellschaft*, vol. I, p. 148.
9. Cf. *Gesammelte Aufsätze zur Wissenschaftslehre* (Tübingen, 1922), pp. 132, 142.
10. *Gesammelte Aufsätze zur Wissenschaftslehre*, p. 415; cf. também *Wirtschaft und Gesellschaft*, parte I, p. 1.
11. A. Comte, *Philosophie Positive*, vol. IV, p. 132.
12. Cf. Aroon, R., *La Sociologie Allemande* (Paris, 1935), p. 146.
13. *Wirtschaft und Gesellschaft*, vol. I, p. 800.
14. *Religionssoziologie*, vol. I, p. 265.
15. *Ibid.*, vol. I, p. 128, nota 3.
16. *Além do Bem e do Mal*, capítulo 4, aforismo 69.
17. *Religionssoziologie*, vol. III, pp. 321-2.
18. *Religionssoziologie*, vol. I, p. 252. Cf. capítulo XI, p. 323 deste volume.
19. Leon Trotsky, *Germany, What Next?* (Nova York, 1932), p. 183.
20. Para uma história plenamente documentada dessa controvérsia, ver Ephraim Fischhoff, "The Protestant Ethic and the Spirit of Capitalism", *Social Research* (vol. XI, nº 1, fevereiro de 1944, pp. 53-77). A tentativa desse autor de pôr em dúvida o interesse de Weber pela ética protestante como fator causal indispensável parece indicar uma direção errada. Weber realmente "reconhecia que o capitalismo teria surgido sem o protestantismo, na verdade que surgiu sem ele em muitos complexos culturais" (p. 67). Mas isto se refere apenas ao capitalismo político: afirmar que Weber não pretendia "esforçar-se por atribuir a influência causal da ética protestante ao aparecimento do capitalismo" (p. 76) é subestimar o

interesse de Weber pela explicação causal em favor de uma simples "exposição da rica congruência de aspectos tão diversos de uma cultura como a religião e a Economia". Pelo contrário, Weber sustentava que os fatores exclusivamente econômicos eram indispensáveis, mas em si mesmos insuficientes. Estava convencido de que um "fator subjetivo" também era necessário para uma explicação causalmente suficiente. É essa a razão de sua indagação incessante da função das idéias no processo histórico. As idéias dão valor a traços psíquicos especiais; através desse valor, e através da conduta habitual (e portanto socialmente controlada), produz-se um tipo de personalidade especial. Uma vez fixado, mantido e selecionado pelas organizações (seitas), esse tipo de personalidade age segundo os padrões de conduta. Estes são religiosamente orientados, mas levam a resultados econômicos imprevistos, ou seja, o capitalismo metódico do trabalho cotidiano, com seu constante reinvestimento de lucros em empresas produtivas. Cf. capítulo XII deste livro.

21. Moeller van den Bruck, *Das Dritte Reich* (Hamburgo, 1931; 3ª edição), p. 189.
22. *Archiv für Socialwissenschaft und Sozialpolitik*, vol. XII, pp. 347 e ss.
23. *Wirtschaft und Gesellschaft*, p. 817.

IV. A POLÍTICA COMO VOCAÇÃO

1. *Trachtet nach seinem Werk*.
2. Alto funcionário ministerial encarregado de uma divisão especial e obrigado a apresentar relatórios regulares sobre sua função.
3. Chefe de uma divisão administrativa num ministério.
4. *Geist*.
5. Os "agentes locais" do partido.
6. Weber alude à evasão do racionamento e regras de prioridade e ao aparecimento de "mercados negros" durante a administração de guerra na Alemanha, 1914 a 1918.
7. Conselho Federal.
8. *Landwirtschaftskammer*.
9. *Handwerkskammer*.

VI. ESTRUTURAS DO PODER

1. Escrito antes de 1914. (Nota do organizador alemão.)
2. Associação alfandegária dos Estados centrais alemães na década de 1830.
3. Escrito antes de 1914. (Nota do organizador alemão.)
4. Cerca de 590 a.C.
5. Orgão dos *Junkers* prussianos.
6. O texto se interrompe aqui. Notas no manuscrito indicam que Weber pretendia tratar a idéia e desenvolvimento do Estado nacional através da História. A frase seguinte encontra-se à margem: "Há uma íntima ligação entre o prestígio da cultura e o pres-

tígio do poder". Toda guerra vitoriosa aumenta o prestígio da cultura (Alemanha [1871], Japão [1905], etc.). A questão de se a guerra contribui para o "desenvolvimento da cultura" não pode ser respondida de uma forma "isenta de valor". Certamente, não há resposta clara (Alemanha após 1870!), nem mesmo quando consideramos as evidências empíricas, pois caracteristicamente a arte e a literatura alemãs não se originaram no centro político da Alemanha (Nota dos organizadores alemães.)

O trecho suplementar que se segue é de um comentário de Max Weber sobre um trabalho de Karl Barth; *Gesammelte Aufsätze zur Sociologie und Sozialpolitik* (Tübingen, 1924), pp. 484-6. [G. & M.]

7. Uma ameaça de guerra em princípios da década de 1900.

VII. CLASSE, ESTAMENTO, PARTIDO

Uma referência, feita em nota ao pé de página a um trecho de *Wirtschaft und Gesellschaft*, p. 277, foi omitida, e uma nota de pé de página colocada no texto. Um rápido esboço inacabado de uma classificação dos estamentos foi acrescentado no texto alemão e omitido aqui.

VIII. BUROCRACIA

1. Frederico II da Prússia.
2. Cf. *Wirtschaft und Gesellschaft*, pp. 73 e ss. e parte II. (Organizador alemão.)
3. "Ministerialen."
4. Escrito antes de 1914. (Nota do organizador alemão.)
5. Lemos "Technische Leistung" por "Technische Leitung". Cf. adiante, nº 6, pp. 249 e ss.
6. *Erwerbende Schichten*.
7. Lemos "Verbreitung der Einflussphäre" ao invés de "Verbreitung der Einflussphäre".
8. Quando, em 1899, o Reichstag alemão discutiu um projeto para a construção do Mittelland Kanal, o partido *Junker* conservador combateu o projeto. Entre os conservadores do grupo parlamentar havia vários funcionários administrativos *Junkers*, que se colocaram em desobediência ao Kaiser, que havia ordenado a votação em favor do projeto. Os funcionários desobedientes foram chamados de *Kanalrebellen* e temporariamente suspensos de seus cargos. Cf. Bernard Fürst von Bülow, *Denkwürdigkeiten* (Berlim, 1930), vol. I, pp. 293 e ss.
9. Príncipes territoriais alemães, desde os séculos XIII e XIV, ocasionalmente recorriam aos notáveis feudais e eclesiásticos, pedindo conselhos. E como esses conselheiros apenas visitavam a corte, eram chamados de *Räte von Haus aus*, ou *familiares domestici, consilarii*, etc.; cf. Georg Ludwig von Maurer, *Geschichte der Fronhöfe, der Bauernhöfe, und der Hofverfassung in Deutschland* (Erlangen, 1862), vol. II, pp. 237, 240 e ss., 312 e s.

IX. A SOCIOLOGIA DA AUTORIDADE CARISMÁTICA

1. Cf. *Wirtschaft und Gesellschaft*, seções 2 e 5 da parte II.
2. O manuscrito se interrompe aqui. (Organizador alemão.)

X. O SIGNIFICADO DA DISCIPLINA

1. Soldado infante pesadamente armado.
2. Unidade militar, companhia.
3. A *sarissa* é a lança macedônia, cerca de 4 metros, de maior alcance que a lança grega comum.
4. Subdivisão da legião romana, que tinha 120 ou 60 homens.
5. Homens equipados com alabarda, arma de longo cabo.
6. Cinco magistrados espartanos.

XI. A PSICOLOGIA SOCIAL DAS RELIGIÕES MUNDIAIS

1. A esta altura, Weber remete o leitor para *A Ética Protestante e o Espírito do Capitalismo*. Cf. também o ensaio "As Seitas Protestantes e o Espírito do Capitalismo", capítulo 12 do presente livro.
2. *Inbrünstige*.
3. Misticismo maometano, originário da Pérsia do século VIII. Desenvolveu um simbolismo complexo, muito usado pelos poetas.
4. *Wundbrusche*.
5. Nesses contextos, todo aspecto avaliativo deve ser eliminado do conceito de "virtuosidade", tal como hoje existe. Prefiro a expressão "religiosidade heróica", devido ao caráter bastante carregado de "virtuoso", mas "heróico" é demasiado inadequado para alguns dos fenômenos incluídos aqui. [M. W.] Weber seguiu involuntariamente Bruno Bauer. Ver o conceito de Bauer de "habituelle, künstlerische Virtuosität gewordene Frömmigkeit", em seu *Einfluss des englischen Quäkerthums auf die deutsche Cultur und auf das englisch-russische Project einer Weltkirche* (Berlim, 1878), pp. 17 e s., 21, 60, 94, 99, 102, 140.
6. O Ulemá representa um conjunto de eruditos treinados na religião e lei muçulmanas. São os guardiães da tradição sagrada. A eles se opõem os líderes religiosos que pretendem o conhecimento da interpretação mística, e não intelectual, da tradição.
7. Frade mendicante.
8. Em parte isto foi apresentado nos ensaios sobre o protestantismo; será discutido com mais detalhes posteriormente. [M. W.]
9. *Planmässigkeit*.
10. A *seqüência* das reflexões — para mencionar também esse aspecto — é geográfica. Simplesmente por acaso ela passa do Leste ao Oeste. Na verdade, não a distribuição espacial externa, mas as razões internas da apresentação foram menos decisivas, como talvez se torne claro a observação mais atenta. [M. W.]

11. Para análise mais detalhada, Weber refere-se a trechos em *Wirtschaft und Gesellschaft*.

12. *Anstalt*.

XII. AS SEITAS PROTESTANTES E O ESPÍRITO DO CAPITALISMO

NOTA: Algumas notas de pé de página neste capítulo foram colocadas no texto.

1. Este ensaio é uma versão muito ampliada de um artigo publicado no *Frankfurter Zeitung*, páscoa de 1906, e em seguida ampliado no *Christliche Welt*, 1906, pp. 558 e ss., 577 e ss., sob o título "Igrejas e Seitas". Citei repetidamente esse artigo como uma complementação de *A Ética Protestante e o Espírito do Capitalismo*. A presente versão é motivada pelo fato de que o conceito de seita, tal como desenvolvido por mim (em contraste com o conceito de "igreja") foi — nesse meio-tempo e para minha alegria — adotado e tratado de forma completa por Troeltsch em seu *Soziallehren der christlichen Kirchen* [Os Ensinamentos Sociais das Igrejas Cristãs]. As discussões conceptuais, portanto, podem ser tanto mais facilmente omitidas porquanto o necessário já foi dito em *A Ética Protestante e o Espírito do Capitalismo*. Este ensaio encerra apenas os dados essenciais que suplementam aquele trabalho.

2. Os detalhes não interessam aqui. Fazemos referência aos respectivos volume de "American Church History Series" — uma obra de valor desigual.

3. A organização dessa congregação religiosa durante a imigração para a Nova Inglaterra freqüentemente precedeu a socialização política (ao modo do conhecido pacto dos peregrinos). Assim, os Imigrantes de Dorchester de 1619 uniram-se, pela primeira vez, organizando uma congregação religiosa antes de emigrar, e elegendo um pastor e um professor. Na colônia de Massachusetts, a Igreja era uma corporação formal e completamente autônoma, que só admitia, porém, cidadãos como membros, e a filiação a ela era a condição preliminar para a cidadania. Da mesma forma, a princípio, a participação na Igreja e a boa conduta (significando admissão à Ceia do Senhor) eram exigências preliminares para o direito de cidadania em New Haven (antes de ser esta incorporada ao Connecticut, apesar da resistência). No Connecticut, porém (em 1650), a municipalidade era obrigada a manter a Igreja (uma quebra do rigoroso princípio do independentismo para o presbiterianismo).

Isso significou imediatamente maior flexibilidade, pois após a incorporação de New Haven a Igreja ali ficou restrita à emissão de certificados de que a respectiva pessoa era religiosamente inofensiva e de recursos suficientes. Mesmo durante o século XVII, por ocasião da incorporação do Maine e New Hampshire, o Massachusetts teve de afastar-se do rigorismo das qualificações religiosas dos direitos políticos. Na questão da filiação à Igreja, foram necessárias também concessões, a mais famosa das quais é o Acordo do Meio-Caminho de 1657. Além disso, os que não podiam mostrar-se regene-

rados foram, não obstante, aceitos como membros. Mas até o início do século XVIII, não eram admitidos à comunhão.

4. Podemos relacionar certas referências de literatura mais antiga, não muito conhecida na Alemanha. Um esboço da história batista é apresentado em Vedder, *A Short History of the Baptists* (Londres, 1897). Sobre Hanserd Knollys: Culross, *Hanserd Knollys*, vol. II dos Manuais Batistas, organizados por P. Gould (Londres, 1891).

Para a história do anabatismo: E. B. Bax, *Rise and Fall of the Anabaptists* (Nova York, 1902). Sobre Smyth: Henry M. Dexter, *The True Story of John Smyth, the Se-Baptist, as told by himself and his contemporaries* (Boston, 1881). As importantes publicações da Hanserd Knollys Society (*printed for the Society by J. Hadden, Castle Street, Finsbury, 1846-54*) já foram citadas. Outros documentos oficiais em *The Baptist Church Manual*, por J. Newton Brown, D. D. (Filadélfia, American Baptist Publishing Society, 30 S. Arch Street). Sobre os quacres, além da obra citada de Sharpless: A. C. Applegarth, *The Quakers in Pennsylvania*, série X, vol. VIII, IX dos Johns Hopkins University Studies in History and Political Science. G. Lorimer, *Baptists in History* (Nova York, 1902), J. A. Seiss, *Baptist System Examined* (Lutheran Publication Society, 1902).

Sobre a Nova Inglaterra (além de Doyle): *The Massachusetts Historical Collection*; além disso, Weeden, *Economic and Social History of New England, 1620-1789*, 2 vols. Daniel W. Howe, *The Puritan Republic* (Indianápolis, Bobbs-Merrill Co.).

Sobre o desenvolvimento da idéia do "Acôrdo" no velho presbiterianismo, sua disciplina eclesiástica e suas relações com a Igreja oficial, e com os congregacionalistas e sectários ver: Burrage, *The Church Covenant Idea* (1904) e *The Early English Dissenters* (1912). Além disso, W. M. Macphail, *The Presbyterian Church* (1918). J. Brown, *The English Puritans* (1910). Documentos importantes em Usher, *The Presbyterian Movement, 1584-89* (Com. Soc., 1905). Damos aqui apenas uma lista muito apressada do que é relevante para nós.

5. No século XVII isto era tão aceito que Bunyan, como disse-mos anteriormente, faz o Sr. Amante-do-Dinheiro argumentar que a pessoa pode até mesmo tornar-se religiosa a fim de enriquecer, especialmente para conseguir clientes; isso porque não deve ter importância a razão pela qual a pessoa se torna religiosa. (*Pilgrims' Progress*, ed. Tauchnitz, p. 114.)

6. Thomas Clarkson, *Portraiture of the Christian Profession and Practice of the Society of the Friends*. Terceira edição (Londres, 1867), p. 276. (A primeira edição foi publicada aproximadamente em 1830.)

7. As fontes são as declarações de Zwingli, Füssli I, p. 228, cf. também pp. 243, 253, 263, e seu "*Elenchus contra catabaptistas*", *Werke* III, pp. 357, 362. Em sua própria congregação, Zwingli caracteristicamente teve muitas dificuldades com os antipedobaptistas [contrários ao batismo do recém-nascido]. Os antipedobaptistas, por sua vez, viam a "separação" batista, daí o voluntarismo, como obje-

tável segundo as Escrituras. Uma petição brownista de 1603 ao Rei Jaime I exigia a exclusão de todos os "malignos mentirosos" da igreja e somente a admissão dos "fiéis" e seus filhos. Mas o Diretório (Presbiteriano) do Governo da Igreja de (provavelmente) 1584 (publicado pela primeira vez na tese de doutorado de Heidelberg, de A. F. Scott Pearson, 1912) exigia no artigo 37 que somente pessoas que se haviam submetido ao código de disciplina, ou *litteras testimoniales idoneas aliunde attulerint* [haviam fornecido cartas de testemunho de outras regiões] deviam ser admitidas à comunhão.

8. A natureza problemática do princípio voluntarista sectário segue-se logicamente da exigência de *ecclesia pura* pela Igreja reformada (calvinistas). Esse princípio dogmático, em oposição ao princípio de seita, é notavelmente evidente nas épocas modernas em A. Kuyper (o conhecido ex-primeiro-ministro). A posição dogmática em seu ensaio programático final é especialmente óbvia: *Separatie en doleanti* (Amsterdã, 1890). Para ele, o problema é consequência da ausência de um posto doutrinário infalível entre os cristãos não-católicos. Essa doutrina assevera que o *Corpus* da Igreja visível não pode ser o *Corpus Christi* da antiga Igreja Reformada, mas que deve permanecer dividido no tempo e espaço, e as deficiências da natureza humana devem continuar peculiares a ele. Uma Igreja visível se origina exclusivamente através de um ato da vontade, por parte dos crentes, e em virtude da autoridade que lhes é dada pelo Cristo. Daí a *potestas ecclesiastica* pode estar depositada não no próprio Cristo, nem nos *ministri*, mas apenas na congregação de crentes. (Nisso, Kuyper segue Voët.) A comunidade maior se origina através da associação, legal e voluntária, das congregações. Essa associação, porém, deve ser uma obrigação religiosa. O princípio romano, segundo o qual um membro da Igreja é eo ipso membro da paróquia de sua comunidade local, deve ser rejeitado. O batismo faz dele um simples *membrum incompletum* passivo, sem lhe conceder direitos. Não o batismo, mas apenas a *belijdenis en stipulatie* (confissão de fé e profissão de boa vontade) dá a filiação à congregação, no sentido legal. A simples filiação é idêntica à subordinação à *disciplina ecclesiae* (novamente, de acordo com Voët). A lei da Igreja, ao que se acredita, ocupa-se de regras feitas pelo homem para a Igreja visível, que, embora dependente da ordem de Deus, não representa essa ordem em si mesma. (Cf. Voët, *Pol. Eccles.* vol. I, pp. 1 e 11). Todas essas idéias são variantes independentistas da lei constitucional autêntica das Igrejas reformadas e implicam uma participação ativa da congregação, e portanto do laicato, na admissão de novos membros. (Von Rieker descreveu essa lei especialmente bem.) A participação cooperativa de toda a congregação também constituía o programa dos independentes brownistas da Nova Inglaterra. A ele aderiram numa luta constante contra a facção "johnsonista", que avançava com êxito, e que defendia o governo da Igreja pelos "anciãos". Não é preciso dizer que somente os "regenerados" deveriam ser admitidos (segundo Baillie, "somente um em quarenta"). No século XIX, a teoria da Igreja dos independentes escoceses exigia, igualmente, que a admissão só fosse concedida por resolução especial (Sack, *loc.*

cit.). Mas a teoria da Igreja de Kuyper, em si, não tem, é claro um caráter "congregacionalista".

Segundo Kuyper, as congregações individuais estão religiosamente obrigadas a filiar-se e a pertencer à Igreja como um todo. Só pode haver uma Igreja legítima num lugar. Essa obrigação de filiar-se só é abandonada, e a obrigação de *separatie* só surge, quando *doleantie* falhou; isto é, uma tentativa deve ter sido feita para melhorar a Igreja maligna como um todo, através do protesto ativo e da obstrução passiva (*doleeren*, significando protestar, ocorre como termo técnico no século XVII). E finalmente, se foram esgotados todos os meios, e se a tentativa foi inútil, e a força predominou, então a separação é obrigatória. Nesse caso, é claro, uma constituição independente é obrigatória, já que não há "súditos" na Igreja e já que os crentes, *per se*, têm um posto dado por Deus. A revolução pode ser um dever para com Deus. (Kuyper, *De conflict gekomen*, pp. 30-31.) Kuyper (como Voët) segue a antiga opinião independente de que somente os que participam da *comunhão da Ceia do Senhor* são membros plenos da Igreja. E somente estes podem assumir a responsabilidade pelos filhos durante o batismo. Um crente, no sentido *teológico*, é aquele que se converteu intimamente; no sentido legal, o crente é apenas aquele que é *admitido* à Ceia do Senhor.

9. O pré-requisito fundamental, para Kuyper, é que constitui um pecado não expurgar da comunhão sacramental os não-crentes. (*Dreigend Conflict*, 1886, p. 41; há referência a Cor. I, 11, 26, 27, 29; Tim. I, 5, 22; Apoc. XVIII, 4). Não obstante, de acordo com ele, a Igreja jamais julgou o estado de graça "perante Deus" — em contraste com os labadistas (pietistas radicais). Mas para admissão à Ceia do Senhor, *somente a crença* e a *conduta* são decisivas. As atas dos Sínodos da Holanda dos séculos XVI e XVII estão cheias de discussões dos pré-requisitos de admissão à Ceia do Senhor. Por exemplo, o Sínodo da Holanda do Sul de 1574 concordou que a Ceia do Senhor não devia ser dada se não houvesse uma *congregação* organizada. Os anciãos e diáconos deviam ter cuidado para que nenhuma pessoa indigna fosse admitida. O Sínodo de Roterdã de 1575 resolveu que todos os que tinham uma vida evidentemente ofensiva não deveriam ser admitidos. (Os anciãos da congregação, e não apenas os pregadores, decidiam as admissões, e era quase sempre a congregação que levantava tais objeções — com frequência contra a política mais flexível dos pregadores. Cf., por exemplo, o caso citado por Reitsma [vol. II, p. 231]. A questão de admissão à Ceia do Senhor incluía os casos seguintes: se o marido de uma mulher anabatista podia ser admitido à Ceia do Senhor era caso resolvido pelo Sínodo de Leyden, em 1619, artigo 114; se um criado da Lombardia devia ser admitido, Sínodo Provincial de Deventer, 1595, artigo 24; se homens que declaravam sua bancarrota, Sínodo de Alkmaar, 1599, artigo 11; igualmente o de 1605, artigo 28, e homens que haviam feito acordo, Sínodo do Norte da Holanda de Enkhuizen, 1618, Grav. Class. Amstel N° 16, deviam ser admitidos. A última questão é respondida na afirmativa, caso o *consistorium* julgue suficiente a lista de propriedades e os juizes achem as reservas de alimento e roupa adequadas ao devedor e sua família. Mas

a decisão é especialmente afirmativa quando os credores se consideram satisfeitos pelo acordo e quando o devedor falido confessa a sua culpa. Sobre a admissão dos lombardos, ver acima. A exclusão das esposas em caso de querelas, Reitsma III, p. 91. A reconciliação de partes numa disputa legal é condição preliminar para a admissão. Durante o tempo em que durar a disputa, devem permanecer afastadas da comunhão. Há a admissão condicional de uma pessoa que tenha perdido uma demanda e haja recorrido. *Ibid.*, III, p. 176.

Calvino bem pode ter sido o primeiro a ter forçado, na congregação de Strassborg de emigrantes franceses, a exclusão da Ceia do Senhor da pessoa cujo exame de dignidade não fosse satisfatório. (Mas então o ministro, e não a congregação, era quem decidia.) Segundo a doutrina genuína de Calvino (Inst. Chr. Rel. IV, capítulo 12, p. 4) as excomunhões só se deviam aplicar legitimamente aos réprobos. (No lugar citado, a excomunhão é chamada de promulgação da sentença *divina*.) Mas no mesmo lugar (cf. p. 5) ela também é tratada como meio de "aperfeiçoamento".

Na América, hoje em dia, entre os batistas, a excomunhão formal, pelo menos nas áreas metropolitanas, é muito rara. Na prática, é substituída pelo "afastamento", e nesse caso o nome da pessoa é simplesmente e discretamente riscado do registro. Entre as seitas e os independentes, leigos sempre foram os portadores típicos da disciplina; ao passo que a disciplina da Igreja calvinista-presbiteriana original lutava expressa e sistematicamente pelo domínio sobre o Estado e a Igreja. Não obstante, até mesmo o "Diretório" dos presbiterianos ingleses de 1584 (p. 14, nota 2) convocava um número igual de anciãos leigos e ministros às classes e aos postos superiores do governo da Igreja.

As relações mútuas entre os anciãos e a congregação foram ocasionalmente ordenadas de formas diferentes. Tal como o Parlamento Longo (presbiteriano) colocava a decisão de exclusão da Ceia do Senhor nas mãos dos anciãos (leigos), assim a Plataforma de Cambridge fez o mesmo aproximadamente em 1647 na Nova Inglaterra. Até meados do século XIX, os independentes escoceses, porém, costumavam transmitir a notícia de má conduta a uma comissão. Depois do relatório dessa comissão, a totalidade da congregação decidia sobre a exclusão, em correspondência com a opinião mais rigorosa da responsabilidade conjunta de todos os indivíduos. Isso correspondia absolutamente à posição brownista citada cima, submetida ao Rei Jaime I em 1603 (Dexter, *loc. cit.*, p. 303) ao passo que os "johnsonistas" consideravam a soberania dos anciãos (eleitos) como bíblica. Os anciãos devem ser capazes de excomungar até mesmo contra a decisão da congregação (ocasião da secessão de Ainsworth). Quanto às condições correspondentes entre os primeiros presbiterianos ingleses, ver a literatura citada na nota 4, acima, e a tese de doutorado de Pearson citada na nota 7, acima.

10. Os pietistas holandeses, incidentalmente, acreditavam no mesmo princípio. Lodensteijn, por exemplo, apegou-se ao ponto de vista de que não se deveria comungar com não-regenerados; e estes são, para ele, expressamente os que não evidenciam os *sinais* da regeneração. Foi mesmo a ponto de aconselhar contra a oração do Padre-Nosso com crianças, já que elas ainda não se haviam

tornado os "filhos do Senhor". Na Holanda, Köhler encontrou, ainda ocasionalmente, a opinião de que o regenerado não peca absolutamente. A ortodoxia calvinista e um conhecimento espantoso da Bíblia eram encontrados precisamente entre as massas burguesas. Também no caso era o muito ortodoxo que, desconfiando da educação teológica e enfrentando a regulamentação da Igreja de 1852, queixava-se da representação insuficiente dos leigos no Sínodo (além da falta de uma *censura morum* suficientemente rigorosa). Certamente, nenhum grupo luterano ortodoxo da Alemanha teria pensado nisso na época.

11. Citado em Dexter, *Congregationalism of the Last Three Hundred Years as Seen in its Literature* (Nova York, 1880), p. 97.

12. Durante o século XVII, as cartas de recomendação de batistas não-residentes das congregações locais eram o pré-requisito para a admissão à Ceia do Senhor. Os não-batistas só podiam ser admitidos depois de terem sido examinados e aprovados pela congregação (Apêndice à edição da Hanserd Knollys Confession de 1689, West Church, Pa., 1817.) A participação na Ceia do Senhor era compulsória para o membro qualificado. A não-filiação à congregação legitimamente constituída do local de residência era considerada como um cisma. Em relação à comunidade obrigatória com outras congregações, o ponto de vista batista assemelhava-se ao de Kuyper (cf. acima, nota 8). Mas toda a autoridade jurisdicional superior à da Igreja individual era rejeitada. Sobre as *litterae testimoniales* (cartas de recomendação) entre os "Covenanters" e os primeiros presbiterianos ingleses, ver nota 7 e a literatura citada na nota 4.

13. Shaw, *Church History under the Commonwealth*, vol. II, pp. 152-65; Gardiner, *Commonwealth*, vol. III, p. 231.

14. Esse princípio foi expresso, por exemplo, em resoluções como a do Sínodo de Edam, 1585 (na Coleção de Reitsma, p. 139).

15. Baxter, *Eccles. Dir.*, vol. II, discute detalhadamente o afastamento dos membros duvidosos da Ceia do Senhor, na congregação (devido ao artigo 25 da Igreja da Inglaterra).

16. A doutrina da Predestinação também representa aqui o tipo mais puro. Sua relevância e grande importância prática evidenciam-se com muita clareza na acerbada luta sobre a questão de se os filhos dos réprobos deveriam ser admitidos ao batismo depois de terem provado a sua dignidade. A significação prática da doutrina da predestinação foi, porém, posta em dúvida repetidas vezes e de forma injusta. Três das quatro congregações refugiadas de Amsterdã eram a favor da admissão dos filhos (no início do século XVII); mas na Nova Inglaterra somente o "Acordo do Meio-Caminho" de 1657 provocou um relaxamento desse ponto. Para a Holanda, ver também nota 9.

17. *Loc. cit.*, vol. II, p. 110.

18. Já no início do século XVII a proibição dos conventículos (*Slijckgeuzen*) provocou uma *Kulturkampf* geral na Holanda. A Rainha Elisabete procedeu contra os conventículos com uma impiedade terrível (em 1593 com ameaça de pena capital). A razão disso foi o caráter antiautoritário da religiosidade ascética ou, melhor ainda neste caso, o relacionamento competitivo entre a auto-

ridade religiosa e secular. (Cartwright exigira expressamente que a excomunhão dos príncipes também fosse permitida.) Na verdade, o exemplo da Escócia, o solo clássico da disciplina presbiteriana e do domínio clerical contra o rei, devia ter um efeito dissuasório.

19. A fim de escapar à pressão religiosa dos pregadores ortodoxos, os cidadãos liberais de Amsterdã haviam mandado os filhos às congregações vizinhas para suas lições de crisma. O *Kerkraad* [concílio da Igreja] da congregação de Amsterdã rejeitou (em 1886) o reconhecimento dos certificados de conduta moral dos comungantes emitidos por esses ministros. Os comungantes foram excluídos da Ceia do Senhor porque a comunhão tinha de permanecer pura e porque o Senhor, e não o homem, tinha de ser obedecido. Quando a comissão sinodal aprovou a objeção contra esse desvio, o conselho da Igreja recusou-se a obedecer e adotou novas regras. De acordo com estas, a suspensão do conselho da Igreja deu ao concílio a disposição exclusiva sobre a Igreja. Rejeitou a comunidade com o sínodo, e os anciãos leigos (já então suspensos), T. Rutgers e Kuyper, tomaram, por uma artimanha, a *Nieuwe Kerk* [Nova Igreja], apesar dos vigias que haviam sido contratados. (Cf. Hogerfeil, *De kerkelijke strijd te Amsterdam*, 1886, e as publicações de Kuyper mencionadas acima.) Na década de 1820 o movimento de predestinação já havia começado sob a liderança de Bilderdijk e seus discípulos, Isaac da Costa e Abraham Capadose (dois judeus batizados). (Devido à doutrina da predestinação, ele rejeitava, por exemplo, a abolição da escravidão negra, como "uma interferência na Providência", tal como rejeitava a vacinação!) Combateram, zelosamente, a flexibilidade da disciplina da Igreja e a administração dos sacramentos às pessoas indignas. O movimento levou a separações. O sínodo da *Afgeschiedenen gereformeerden Gemeente* (Congregação Separada da Reforma) de Amsterdã em 1840 aceitou os *Dordrecht Canouns* e rejeitou qualquer tipo de domínio (*gezag*) "dentro ou acima da Igreja". Groen van Prinsterer foi um dos discípulos de Bilderdijk.

20. As formulações clássicas são encontradas na "Amsterdam Confession" de 1611 (Publicação da Hanserd Knollys Society, vol. X). Assim, o artigo 16 afirmou: "Que os membros de toda Igreja e congregação devem conhecer-se mutuamente... portanto, uma Igreja não deve consistir numa multidão que não possa ter conhecimento prático uns dos outros". Daí, qualquer governo sinodal e qualquer estabelecimento de autoridades centrais da Igreja eram considerados, em última análise, como uma apostasia. Isso aconteceu em Massachusetts e igualmente na Inglaterra, no regime de Cromwell. As regras, nessa época, estabelecidas pelo Parlamento em 1641, permitiam a toda congregação dispor de um ministro ortodoxo e organizar conferências. Essa medida foi o sinal para o influxo dos batistas e independentes radicais. Os antigos Protocolos presbiterianos de Dedham, publicados por Usher, também pressupõem a congregação *individual* (na realidade, naquela época, muito provavelmente também o ministro individual) como o transmissor da disciplina da Igreja. A admissão pela votação, como se evidência pelo protocolo de 22 de outubro de 1582, estipula: "Que ninguém seja admitido como membro deste grupo sem o consentimento geral

do todo". Mas já em 1586 esses puritanos declaravam sua oposição aos brownistas, que se inclinavam para o congregacionalismo.

21. As "classes" dos metodistas, como a base da cura cooperativa da alma, eram a espinha dorsal de toda a organização. Cada 12 pessoas deveriam ser organizadas numa "classe". O chefe da classe deveria visitar cada membro semanalmente, seja em casa ou na reunião da classe, durante a qual havia habitualmente uma confissão geral de pecados. O chefe devia manter um registro da conduta dos membros. Entre outras coisas, esse registro era a base da emissão de certificados para os membros que se afastavam da comunidade local. Já então, e por um longo tempo, essa organização se vinha desintegrando em toda parte, inclusive nos Estados Unidos. A forma pela qual a disciplina da Igreja funcionou no início do puritanismo pode ser julgada pelo mencionado Protocolo de Dedham segundo o qual devia fazer-se uma "admoestação" no conventículo "se algumas coisas houvessem sido observadas ou espiadas pelos irmãos".

22. Nos territórios luteranos, especialmente os da Alemanha, a disciplina da Igreja era notoriamente subdesenvolvida, ou então já se revelava totalmente decadente, desde uma data remota. A disciplina da Igreja foi também de reduzida influência nas Igrejas reformadas da Alemanha, exceto em Jülich-Cleve e outras áreas renanas. Isso se deve à influência do ambiente luterano e ao ciúme entre o poder do Estado e as forças hierocráticas, concorrentes dele e autônomas. Esse ciúme existiu em toda parte, mas o Estado continuara todo-poderoso na Alemanha. (Não obstante, encontram-se vestígios da disciplina da Igreja até o século XIX. A última excomunhão no Palatinado ocorreu em 1855. Não obstante, as regras da Igreja de 1563 haviam sido transmitidas de forma realmente erastiana, desde uma data remota.) Somente os menonistas, e mais tarde os pietistas, criaram meios efetivos de disciplina e organizações disciplinares. (Para Meno, uma "Igreja visível" existia somente quando a disciplina da Igreja existia. E a excomunhão devida a má conduta ou a um casamento misto era um elemento autocompreendido dessa disciplina. Os Rynsburg Collegiants não tinham quaisquer dogmas e só reconheciam a "conduta".) Entre os huguenotes, a disciplina da Igreja *per se* era muito rigorosa, mas repetidamente foi relaxada devido a inevitáveis considerações da nobreza, politicamente indispensáveis. Os partidários da disciplina da Igreja puritana na Inglaterra estavam principalmente entre a classe média capitalista e burguesa, como, por exemplo, na City de Londres. A cidade não temia o domínio do clero, mas pretendia usar a disciplina da Igreja como meio de domesticação das massas. As camadas de artesãos também aderiram firmemente à disciplina da Igreja. As autoridades políticas eram adversárias da disciplina da Igreja. Assim, na Inglaterra o Parlamento estava incluído entre os opositores. Não os "interesses de classe", mas como qualquer exame dos documentos mostra, *principalmente* os interesses religiosos e, além deles, os interesses e convicções políticas, tinham seu papel nessas questões. A rigidez, não só da Nova Inglaterra, mas também da disciplina autenticamente puritana na Europa, é conhecida. Entre os generais e oficiais comissionados de

Cromwell, seus agentes para a imposição da disciplina na Igreja, a proposta de exilar todas "as pessoas ociosas, debochadas e profanas" surge repetidamente.

Entre os metodistas, o afastamento dos noviços durante os períodos experimentais era possível sem maiores complicações. Os membros plenos deveriam ser afastados depois de uma investigação realizada por uma comissão. A disciplina religiosa dos huguenotes (que durante longo tempo existiram, na realidade, como uma "seita") se evidencia nos protocolos dos sínodos. Indicam eles, entre outras coisas, censura à adulteração de mercadorias e à desonestidade no comércio. O Sexto Sínodo (Avert. Gen. XIV). Assim, encontram-se frequentemente leis suntuárias, e a propriedade de escravos bem como seu comércio são *permitted*. Vigésimo Sétimo Sínodo: uma prática bastante flexível para com as demandas fiscais predomina (o fisco é um tirano), Sexto Sínodo, cas de conc. dec. XIV; usura, *ibid.*, xv (cf. Segundo Sínodo, Gen. 17; Décimo Primeiro Sínodo, Gen. 42). Em fins do século XVI os presbiterianos ingleses foram designados como "disciplinários" na correspondência oficial (citações em Pearson, *loc. cit.*).

23. Na "Narração Apologética" dos cinco "irmãos dissidentes" (independentes) do Sínodo de Westminster, a separação entre os "cristãos casuais e formais" é colocada em primeiro plano. Isto significa, a princípio, apenas o separatismo voluntarista, e não a renúncia ao comércio. Mas Robinson, um calvinista rigoroso e defensor do Sínodo de Dordrecht (sobre ele, cf. Dexter, *Congregationalism*, p. 402) mantivera originalmente a opinião, que mais tarde modificou, de que os separatistas independentes não deviam ter intercâmbio social com os outros, mesmo se fossem *electi*, o que foi considerado como concebível. A maioria das seitas, porém, evitou comprometer-se abertamente com este princípio, e algumas o rejeitaram expressamente, pelo menos como princípio. Baxter, *Christian Directory*, vol. II, p. 100 (ao pé da coluna 2) opina que, se o chefe da casa e pastor assumisse a responsabilidade, então podia-se concordar em rezar junto com uma pessoa indigna. Isso, porém, é não-puritano. O *mijdinge* (meio-termo) desempenhava um papel muito importante nas seitas radicais batistas da Holanda durante o século XVII.

24. Isso se tornou notavelmente evidente até mesmo nas discussões e lutas dentro da congregação refugiada de Amsterdã, no início do século XVII. Igualmente no Lancashire a rejeição de uma disciplina *ministerial*, a exigência de um governo leigo na Igreja e de uma disciplina imposta pelos leigos foram decisivas para as atitudes nas lutas internas da Igreja da época de Cromwell.

25. A nomeação dos anciãos foi objeto de prolongadas controvérsias nas comunidades independente e batista, que não nos interessam aqui.

26. A ordenação do Longo Parlamento de 31 de dezembro de 1646 voltou-se contra isso. Pretendia ser um golpe contra os independentes. O princípio da liberdade de profecia também havia sido defendido, em forma literária, por Robinson. Do ponto de vista episcopaliano, Jeremy Taylor, *The Liberty of Prophesying*

(1647) fez concessões a ela. Os “julgadores” de Cromwell solicitaram que a permissão de profetizar dependesse de certificado de seus membros da congregação, entre os quais quatro leigos. Durante o período inicial da Reforma inglesa, os “exercícios” e “profecias” não só haviam sido freqüentemente tolerados pelos ardentes bispos anglicanos, mas também estimulados por eles. Na Escócia eram esses (em 1560) os elementos componentes das atividades da Igreja; em 1571 foram introduzidos em Northampton. Outros lugares se seguiriam dentro em pouco. Mas Elisabete insistiu em suprimi-los como resultado de sua proclamação de 1573 contra Cartwright.

27. As revoluções carismáticas dos sectários (do tipo de Fox e líderes semelhantes) nas congregações sempre começaram com a luta contra os prebendários ocupantes de postos, como “mercenários”, e com a luta pelo princípio apostólico da livre pregação, sem remuneração para o orador, que é movimentado pelo espírito. Disputas acaloradas no Parlamento tiveram lugar entre Goodwin, o congregacionalista, e Prynne, que o acusava, contra seu propalado princípio, de ter aceito um “meio de vida”, ao passo que Goodwin declarara a aceitação apenas do que era dado voluntariamente. O princípio de que somente as contribuições voluntárias para a manutenção dos ministros devem ser permitidas é expresso na petição dos brownistas a Jaime I, em 1603 (ponto 71: daí o protesto contra as “subvenções papistas” e os “dízimos judaicos”).

28. Em 1793 o metodismo aboliu diferenças entre pregadores ordenados e não-ordenados. Com isso, os pregadores itinerantes não-ordenados, e portanto os missionários, que seriam os divulgadores característicos do metodismo, foram colocados em pé de igualdade com pregadores ainda ordenados pela Igreja Anglicana. Ao mesmo tempo, porém, o monopólio da pregação em todo o circuito, e de administração dos sacramentos, ficou reservado exclusivamente aos pregadores itinerantes. (A administração autônoma dos sacramentos era então realizada, mas ainda a horas diferentes da Igreja oficial, a qual ainda se pretendia filiação, agora como antes.) Como, desde 1768, os pregadores foram proibidos de se dedicar às ocupações civis comuns, surgiu um novo “clero”. Desde 1836 a ordenação formal se realizava. Em contraposição aos pregadores de circuito estavam os pregadores leigos, para os quais essa ocupação era secundária. Tinham o direito de administrar sacramentos, e sua jurisdição era exclusivamente local. Nenhuma dessas duas categorias de pregadores usava traje oficial.

29. Na realidade, pelo menos na Inglaterra, a maioria dos “circuitos” se haviam tornado pequenas paróquias, e a viagem do pregador passou a ser uma ficção. Não obstante, até o presente, tem sido mantido que o mesmo ministro não deve servir ao mesmo circuito por mais de três anos. Eram pregadores *profissionais*. Os “pregadores locais”, dentre os quais eram recrutados os pregadores itinerantes, eram, porém, pessoas com uma ocupação civil, e com licença para pregar, que (originalmente) era concedida para o prazo de um ano, de cada vez. Sua existência era necessária devido à abundância de serviços e capelas. Acima de tudo, eram

a espinha dorsal da organização de “classe” e sua cura das almas. Daí serem, na prática, o órgão central da disciplina da Igreja.

30. Entre outras coisas, a oposição de Cromwell ao “Parlamento dos Santos” tornou-se aguda, na questão das universidades (que, com a eliminação radical de todos os dízimos e prebendas, teria entrado em colapso). Cromwell não pôde decidir-se a destruir essas instituições culturais que, porém, deveriam ser especialmente instituições para a educação dos teólogos.

31. Um exemplo é citado por Gardiner, *Fall of the Monarchy*, vol. I, p. 380.

32. A Westminster Confession também (XXVI, I) estabelece o princípio de obrigação *interior e exterior* de ajudarem-se mutuamente. As respectivas regras são numerosas entre todas as seitas.

33. Todo caso de incapacidade de pagar, no início do metodismo, era investigado por uma comissão de irmãos. Incurrer em dívidas sem a certeza de poder pagar era causa de exclusão — daí, a fixação do crédito. Cf. a resolução dos sínodos holandeses citada na nota 9. A obrigação de ajudar o irmão nas emergências é determinada por exemplo, na profissão de fé do batista Hanserd Knollys (c. 28) com a ressalva característica de que isso não deve prejudicar a santidade de propriedade. Ocasionalmente, e com grande dureza, (como na plataforma de Cambridge de 1647, edição de 1653, 7, VI) os anciãos são lembrados de seus deveres de agir contra os membros que vivem “*sem uma profissão*” ou se comportam “*ociosamente em sua profissão*”.

34. Entre os metodistas, essas certidões de conduta tinham, originalmente, de ser renovadas cada três meses. Os velhos independentes, como dissemos acima, só admitiam à Ceia do Senhor os portadores de certificados. Entre os batistas, o recém-chegado só podia ser admitido à congregação se tivesse uma carta de recomendação de sua congregação anterior; cf. o apêndice à edição da profissão de fé de Hanserd Knollys, de 1689 (West Chester, Pa., 1827). Até mesmo as três Comunidades Batistas de Amsterdã, no início do século XVI, tinham o mesmo sistema, que desde então se repete em toda parte. Em Massachusetts, a partir de 1669, um certificado do pregador e de homens selecionados sobre a ortodoxia e conduta era a prova de que o portador tinha condições para adquirir a cidadania política. Esse certificado substituiu a admissão à Ceia do Senhor, originalmente exigida.

35. Gostaríamos de ressaltar enfaticamente esse ponto importante do primeiro desses dois ensaios. (*A Ética Protestante e o Espírito do Capitalismo*.) Um erro fundamental dos meus críticos foi não terem percebido esse fato. Na discussão da ética Hebraica Antiga, em relação com as doutrinas dos sistemas éticos egípcio, fenício e babilônio, chegaremos a uma situação muito semelhante.

36. Cf., entre outras, a afirmação à p. 166 da *Ética Protestante e o Espírito do Capitalismo*. A formação de congregações entre os judeus antigos, tal como entre os primeiros cristãos, tendeu, cada qual a seu modo, na mesma direção (entre os judeus, o declí-

nio da significação social do clã, como iremos ver, está condicionado por ela, e o cristianismo, em princípios da Idade Média, teve efeitos semelhantes).

37. Cf. *Livre des Métiers*, do Prévôt Étienne de Boileau, de 1268 (éd. Lespinasse & Bonnardot, na *Histoire générale de Paris*) pp. 211, seção 8; 215, seção 4. Estes exemplos valem para muitos outros.

38. Não podemos analisar aqui, de passagem, essa relação causal bastante complexa.

XIII. REJEIÇÕES RELIGIOSAS DO MUNDO E SUAS DIREÇÕES

1. "Rigorismo ético *a priori*", como aqui usamos, refere-se a uma fé nos princípios morais baseados na "lei natural", ou em imperativos categóricos deduzidos da razão. A ética dos estóicos, ou o culto da razão durante a Revolução Francesa, ou o kantismo, são exemplos.

2. *A Ética Protestante e o Espírito do Capitalismo*.

XIV. CAPITALISMO E SOCIEDADE RURAL NA ALEMANHA

1. Sentenças judiciais que serviam como precedentes no velho Direito alemão.

2. St. Louis.

XV. O CARÁTER NACIONAL E OS "JUNKERS"

1. *Bürgerlichen*.

2. No *Korpszeitung* alemão, nº 428, citado aqui de um artigo do Professor A. Messer, no *Weserzeitung* de 2 de junho de 1917, encontramos as seguintes observações de crítica às "modernas" propostas de reforma: "As propostas não levam absolutamente em conta a modificação material dos calouros e membros ativos das associações estudantis. Mencionando apenas um item: A obrigação de beber deve ser abolida! Não deve haver obrigação de esvaziar o copo! Não deve haver bebedeira! Experimentei, com freqüência, entre várias associações, esse tipo de *Kneipen* [festas das associações estudantis destinadas às libações alcoólicas] sem essas reformas, por vezes durante semestres. E mais tarde passei noites nas mesmas associações quando todos estavam bêbedos. Eram simplesmente homens diferentes, que acreditavam na bebida. Com freqüência, consideravam-na mesmo necessária. E é necessário dar uma oportunidade para que bebam muito. Se cancelarmos tais oportunidades, qualquer calouro que seja um bom bebedor poderá embebedar os seus colegas mais velhos na associação, e a autoridade terá desaparecido. Ou se abolirmos a obrigação de honrar

cada brinde, estaremos com isso abolindo a base da *Kneipgemuetlichkeit* [festas nas tavernas]. Se proibirmos o embebedamento de um membro, estaremos deitando fora um meio de educação! Peço que essas palavras não sejam citadas fora de seu contexto. Afinal de contas, nossa vida associativa estudantil deve constituir uma cadeia de medidas educacionais: e todo membro de uma associação duelista confirmará que, em sua vida depois da escola, jamais lhe disseram a verdade com tanta sinceridade, de forma tão incrivelmente franca quanto na associação duelista. E como aceitava isso? Por mais ridículo que pareça, a aceitação era produto do *Kneipe*. Para nós, o *Kneipe* é o que o treinamento do quartel e o passo de ganso, tão freqüentemente criticados, são para o soldado. Tal como a ordem "dobrar os joelhos" repetida centenas de vezes no campo de treinamento faz que o homem supere a preguiça, indiferença, teimosia, raiva, e cansaço, e tal como essa ordem faz a disciplina surgir do sentimento de ser totalmente impotente e completamente destituído de iniciativa, frente a um superior — da mesma forma que a ordem "beba tudo!" sempre dá ao estudante mais velho a oportunidade de mostrar ao mais novo a sua superioridade absoluta. Pode punir, pode manter distância e a atmosfera que é absolutamente necessária à empresa educacional das associações duelistas — pois, do contrário, elas se transformarão em clubes! Naturalmente, a ordem "beba tudo" nem sempre é aconselhável a todas as pessoas, mas deve constituir uma ameaça iminente ao *Kneipe* tal como o "dobrar os joelhos!" é no campo de treino. Não obstante, em ambas as situações, os homens podem divertir-se muito". [M. W.]

3. Autoridade do condado.

4. Juiz de um tribunal inferior.

XVI. ÍNDIA: O BRÂMANE E AS CASTAS

1. Os especialistas vêem no *Purusha Sukta* do *Rig Veda* a "*Magna Charta* do sistema de castas". É o produto mais recente do período védico. Mais adiante discutiremos o *Atharva-Veda*.

2. Das atuais castas hindus (as principais), podemos dizer que 25 estão difundidas pela maioria das regiões da Índia. Essas castas compreendem cerca de 88 milhões de hindus num total de 217 milhões. Entre elas, encontramos as antigas castas dos sacerdotes, dos guerreiros e dos mercadores: os brâmanes (14,60 milhões); *Rajputs* (9,43 milhões); *Baniya* (3 milhões ou apenas 1,12 milhões — dependendo da inclusão ou não das subcastas); *Cayastas* (antiga casta de escribas oficiais) (2,17 milhões); bem como as antigas castas tribais como os *Ahirs* (9,50 milhões); *Jats* (6,98 milhões); ou as grandes castas ocupacionais imundas como os *Chamars* (trabalhadores do couro) (11,50 milhões); a casta sudra do *Teli* (trabalhadores em azeite) (4,27 milhões); a casta educada dos ourives, a *Somar* (1,26 milhões); as antigas castas dos artesãos das aldeias, a *Kumhar* (ceramistas) (3,42 milhões) e *Lohar* (ferreiros) (2,07 milhões); a casta inferior camponesa do *Koli* (*coolî*, derivado de *Kul*, clã, significando

algo como "parente" — *Gevatter*) (3,17 milhões); e outras castas individuais de várias origens. As grandes diferenças nos nomes de casta bem como nas várias distinções de posição social que, nas diferentes províncias, derivam de castas de descendência evidentemente igual tornam extremamente difíceis as comparações diretas.

3. Os *Banjaras*, por exemplo, estão em parte organizados em "castas" nas Províncias Centrais. Em Mysore, porém, estão organizados como uma "tribo" ("animista"). Em ambos os casos, ganham a vida da mesma forma. Ocorrem freqüentemente casos semelhantes.

4. "Economia territorial" designa uma fase no desenvolvimento econômico. A expressão foi criada por Gustav Schmoller, que distinguiu entre "economia aldeã" — "economia urbana" — "economia territorial" — "economia nacional". [Nota dos Organizadores.]

5. Como ocorre com todos os fenômenos sociológicos, o contraste, no caso, não é absoluto, nem faltam transições, e, não obstante o contraste nas características "essenciais" é que foi decisivo historicamente.

6. O comensalismo existente entre as castas realmente apenas confirma a regra. Refere-se, por exemplo, ao comensalismo entre certas subcastas *Rajputs* e brâmanes que se baseia no fato de que as últimas foram, desde há muito, as famílias sacerdotais das primeiras.

7. Uma casta inferior à parte (os *Kallars*) surgiu em Bengala entre pessoas que durante a fome de 1866 haviam violado as leis rituais e de dieta, sendo, em consequência, excomungadas. Dentro dessa casta, por sua vez, a minoria separa-se como uma subcasta da maioria. A primeira tornou-se culpada do ultraje somente a um preço de seis *seers* a rupia, ao passo que os segundos haviam violado até mesmo ao preço de dez *seers* a rupia. [M. W.]

8. Um nababo de Bankura. a pedido de um *Chandala*, quis obrigar a casta *Karnakar* (trabalhadores em metal) a comer com o *Chandala*. Segundo a lenda da origem dos *Mahmudpurias*, essa solicitação levou parte da casta a fugir para Mahmudpura e constituir-se numa subcasta à parte, com maiores pretensões sociais.

9. Segundo o relatório geral de Gait para 1911 (*Census of India, Report*, vol. I, p. 378), isso ocorreu para as castas iguais de *Baidya* e *Kayastha* em Bengala, e *Kanet* e *Khas* no Panjabe e, esporadicamente, entre os brâmanes e *Rajputs*, e os *Sonars*, *Nais* e *Kanets* (mulheres). Camponeses de Maratha enriquecidos podiam conseguir mulheres de Moratha por um dote suficiente.

10. Entre os *Rajputs*, no Panjabe, a hipergamia freqüentemente ainda existe em proporções tais que até mesmo as moças *Chamars* são compradas.

11. Se na Índia (*Census Report*, 1901, XIII, 1, p. 193) toda a aldeia — inclusive as castas imundas — se considera "interparentada", isto é, se o novo cônjuge é chamado de "genro" e a geração mais antiga é chamada por todos de "tio", é evidente que isso nada tem a ver com a derivação de um "matrimônio de grupo primitivo";

isso é, na verdade, tão pouco exato na Índia como em qualquer outra parte.

12. Especialmente pelos *Rajputs*. Apesar das rigorosas leis inglesas de 1829, ainda em 1869 em 22 aldeias de Rajputana havia 23 moças e 284 rapazes. Num levantamento feito em 1836 em certas áreas *Rajputs*, nem uma única menina viva de mais de um ano de idade foi encontrada numa população de 10.000 pessoas!

13. Assim, por exemplo, os *Makishya Kaibarthas* (Bengala) rejeitam cada vez mais a comunhão com os *Chasi Kaibarthas*, porque estes vendem pessoalmente seus produtos agrícolas no mercado, o que os *Makishya* não fazem. Outras castas são consideradas *déclassées* porque suas mulheres participam na venda nos armazéns; geralmente, a corporação das mulheres nas empresas econômicas é considerada especificamente plebéia. A estruturação social e de trabalho, na agricultura, é fortemente determinada pelo fato de que várias atividades são consideradas como absolutamente degradantes. Freqüentemente, a posição de casta determina se alguém usa bois ou cavalos, ou outros animais de tiro e carga em trabalho lucrativo; determina quais animais e quantos usa (por exemplo, o número de bois empregados pelos trabalhadores em azeite é determinado dessa forma).

14. *Baudhâyana, Sacred Books of the East*, 1, 5, 9, 1. Também todas as mercadorias oferecidas publicamente à venda.

15. *Baudhâyana*, 1, 5, 9, 3. As minas e todas as oficinas, exceto as destilarias de álcool, são ritualmente limpas.

16. As relações das seitas indianas e religiões salvadoras com os círculos bancários e comerciais da Índia serão examinadas posteriormente.

17. Cf. *Census Report* para Bengala (1911) sobre o preparo para o comércio entre os *Baniyas*. As castas antigas com acentuada mobilidade ocupacional freqüentemente se dedicam a ocupações cujas exigências de "disposição natural" proporcionam o maior contraste psicológico imaginável com a forma de atividade anterior, mas que se aproximam umas das outras através da utilidade comum de certas formas de conhecimento e aptidões adquiridas pelo treinamento. Esse fato é um argumento contra as alegações de "disposição natural". Assim, as mudanças freqüentes, mencionadas acima, da antiga casta dos agrimensores — cujos membros naturalmente conheciam as estradas particularmente bem — para a ocupação de motorista podem ser consideradas como muitos exemplos semelhantes.

18. Esses números são do censo de 1911.

19. Ver Delden, *Die Indische Jute-Industrie*, 1915, p. 96.

20. Ver Delden, *ibid.*, pp. 114-25.

XVII. OS LETRADOS CHINESES

1. Yu tsiuan tung kian kang mu, *Geschichte der Ming-Dynastie des Kaisers Kian Lung*, traduzido por Delamare (Paris 1865), p. 417.

2. Autoridade eminente, como von Rosthorn, põe em dúvida esse ponto, em seu "The Burning of the Books", *Journal of the Peking Oriental Society*, vol. IV, Pequim, 1898, pp. 1 e ss. Acredita ele que os textos sagrados foram transmitidos oralmente até o período Han, e daí que fazem parte da mesma tradição que predominou exclusivamente na Índia antiga. O estrangeiro não pode formular julgamentos, mas talvez sejam pertinentes as observações seguintes. Os anais, pelo menos, não podem basear-se na tradição oral e, como o cálculo dos eclipses do Sol mostra, remontam ao segundo milênio. Muita coisa do que se diz em outras partes (segundo a suposição geral, com exatidão) sobre os arquivos dos príncipes e a importância da comunicação escrita dos letrados, não seria reconciliável com o que foi dito acima, se a opinião do eminente perito fosse aplicada além da literatura ritual (isto é, literatura colocada em forma poética). Quanto a isso, é claro que somente os sinólogos especialistas têm a última palavra, e uma crítica por parte do não-especialista seria uma presunção. O princípio da tradição rigorosamente oral aplicou-se, em quase toda parte, apenas às revelações carismáticas e aos comentários carismáticos a tais revelações, e não à poesia e didática. A grande era da escrita como tal surge em sua forma pictórica e também em sua disposição dos caracteres pictóricos: num período posterior, a coluna vertical dividida por linhas ainda se relacionava com a origem, de discos traçados em bambus, que eram colocados lado a lado. Os mais antigos "contratos" eram marcas de bambu ou cordas com nós. O fato de que todos os contratos e documentos eram feitos em duplicata é considerado, provavelmente com razão, um remanescente dessa técnica (Conrad).

3. Isto explica também a padronização da escrita numa fase extraordinariamente inicial de desenvolvimento, e daí os seus efeitos remotos que se fazem sentir ainda hoje.

4. E. de Chavannes, *Journal of the Peking Oriental Society*, vol. III, 1, 1890, p. iv, traduz *Tai che ling* por "grande astrólogo", ao invés de "cronista da corte", como se faz habitualmente. Não obstante, o período posterior, especialmente o moderno, sabe que os representantes da educação literária são grandes adversários dos astrólogos. Cf. adiante.

5. P. A. Tschepe (S. J.), "Histoire du Royaume de Han", *Variétés Sinologiques*, 31 (Xangai, 1910), p. 48.

6. Durante o século IV, os representantes da ordem feudal, principalmente os clãs nobres interessados, argumentaram contra a pretensa burocratização do Estado de Tsin, observando "que os antepassados haviam melhorado o povo pela educação, e não por mudanças administrativas" (isto se harmoniza com as doutrinas posteriores da ortodoxia confuciana). O novo ministro Yang, pertencente aos letrados, comenta de forma altamente não-confuciana: "a pessoa comum vive segundo a tradição; os altos espíritos, porém, criam a tradição, e para as coisas extraordinárias os ritos não oferecem preceitos. O bem do povo é a mais alta lei", e o príncipe concorda com a sua opinião. (Cf. trechos na "Histoire du Royaume de Tsin", de Tschepe, *Variétés Sinologiques*, 27, p. 118.) É provável que, quando a ortodoxia confuciana articulou e expurgou os Anais, eli-

minou e retocou bastante esses aspectos, em favor do tradicionalismo que, mais tarde, seria considerado correto. Por outro lado, devemos ter cautela e não aceitar literalmente todos os relatórios mencionados, que demonstram uma espantosa deferência para com os primeiros letrados!

7. Embora o herdeiro real de Wei desça da carruagem, não recebe resposta às suas repetidas saudações do cortesão e literato do rei, que é um *parvenu*. A pergunta "se o rico ou o pobre podem ser orgulhosos", o *literatus* responde "o pobre" e justifica isso dizendo que poderia encontrar emprêgo a qualquer momento, em outra corte. (Tschepe, "Histoire du Royaume de Han", *op. cit.*, p. 43.) Um dos letrados é tomado de grande raiva contra um irmão do príncipe por ter sido preferido para o cargo de ministro, em detrimento dele. (Cf. *ibid.*)

8. O príncipe de Wei só ouve de pé o relatório do *literatus* da corte, que era discípulo de Confúcio (*loc. cit.*; cf. nota precedente).

9. Cf. as afirmações de Tschepe, "Histoire du Royaume de Tsin", p. 77.

10. A transmissão hereditária do cargo ministerial é considerada ritualmente objetável pelos letrados (Tschepe, *loc. cit.*) Quando o príncipe de Chao ordena que seu ministro investigue e encontre terras adequadas para feudos para vários letrados dignos, o ministro declara três vezes, depois de ter sido três vezes advertido, que ainda não encontrou terras dignas deles. O príncipe finalmente compreende e faz deles funcionários. (Tschepe, "Histoire du Royaume de Han", pp. 54-5.)

11. Cf. trecho relacionado com a respectiva questão, pelo Rei de U, em Tschepe, "Histoire du Royaume de U", *Variétés Sinologiques*, 10, Xangai, 1891.

12. Não é necessário dizer que a renda também era um objetivo visado, como mostram os *Anais*.

13. Certa vez, quando uma das concubinas do príncipe riu-se de um letrado, todos os letrados entraram em greve, até ser ela executada. (Tschepe, "Histoire du Royaume de Han", *loc. cit.*, p. 128.)

14. O fato permanece como uma das "descobertas" da lei sagrada, sob Josias, com os judeus. O grande cronista contemporâneo, Se ma tsien, não menciona a descoberta.

15. Tschepe, "Histoire du Royaume de Tsin", *loc. cit.*, p. 53.

16. A dissimulação individual é confirmada (por exemplo, o ataque do Estado de U contra seu próprio Estado Lu). Quanto ao resto, em vista da escassez de material, podemos levantar, seriamente, a dúvida de se devemos ou não considerar o grande comentário aos *Anais*, de forte caráter moralizante, como obra sua.

17. Em 1900 a Rainha-Mãe ainda recebia muito mal a solicitação de um censor, para que fossem abolidas. Cf. os escritos da *Gazeta de Pequim* sobre o "exército ortodoxo" (10 de janeiro de 1899), sobre as "revistas durante a guerra japonesa (21 de dezembro de 1894), sobre a importância dos postos militares (1º e 10 de no-

vembro de 1898), e de um período anterior, por exemplo (23 de maio de 1878).

18. Sobre essa prática, ver Etienne Zi (S. J.), "Pratique des Examens Militaires en Chine", *Variétés Sinologiques*, nº 9. Matérias de exame eram a arte do arco e certos feitos ginásticos de força; e, anteriormente, uma dissertação por escrito; a partir de 1807, porém, a escrita de um trecho de cem caracteres de U-King (teoria da guerra) supostamente datado da época da dinastia Chou. Muitos oficiais não eram examinados e os manchus estavam totalmente isentos dos exames.

19. Um *Taotai* (prefeito) foi levado, pelos seus méritos militares, das fileiras dos oficiais para a administração civil. Em resposta a uma queixa, um edito imperial (*Gazeta de Pequim*, 17 de setembro de 1894), comenta o seguinte: embora a conduta do oficial no assunto em questão tenha sido considerada substantivamente livre de culpa, não obstante ele revelara "suas ásperas maneiras soldadescas", pela sua conduta, "e temos de indagar-nos se ele possui as *maneiras cultas* que, para uma pessoa de sua classe e posição, devem ser indispensáveis". Recomendava-se, portanto, que ele voltasse ao posto militar.

A abolição da arte do arco e de outros esportes antigos como elementos do treinamento "militar" tornou-se quase impossível pelos ritos, que em seu início provavelmente ainda estavam ligados à "casa de bacharéis". Assim a Imperatriz, ao rejeitar as propostas de reforma, refere-se a esses ritos.

20. Os autores franceses, em sua maioria, designam *seng yuen*, *siu tsai*, por "bacharelato" [grau de bacharel], *kiu jin* por "licenciado", *tien se* por "doutorado". O grau mais baixo só dava direito a estípedios aos mais altos graduados. Os bacharéis que recebiam um estípedio eram chamados *lin cheng* (prebendários), os selecionados pelo diretor e enviados a Pequim eram chamados *pao kong*, e entre eles os que eram admitidos ao colégio *yu kong*; os que haviam adquirido o grau de bacharel pela compra eram chamados de *kien cheng*.

21. As qualidades carismáticas do descendente eram simplesmente uma prova para os membros de seu clã e, portanto, de seus antepassados. Na época, Chi Hwang-Ti abolira esse costume, pois o filho não devia julgar o pai. Mas, desde então, quase todo fundador de uma nova dinastia atribui posições aos seus ancestrais.

22. Incidentalmente, trata-se de um sintoma certo de sua *origem recente!*

23. Cf. sobre isso: Biot, *Essai sur l'histoire de l'instruction publique en Chins et de la corporation des Lettres* (Paris, 1847). (Ainda é útil.)

24. Queixas a Ma Tuan Lin, traduzido em Biot, p. 481.

25. Seus temas são dados por Williams, cf. Zi, *loc. cit.*

26. Isso ocorria especialmente com os exames para o grau de licenciado, em que o tema da dissertação frequentemente demandava uma análise erudita, filológica, literária e histórica do respectivo texto clássico. Cf. o exemplo dado por Zi, *loc. cit.*, p. 144.

27. Isso ocorria especialmente com o grau mais alto ("doutorado"), para o qual o imperador, freqüentemente em pessoa, dava os temas e para o qual ele classificava os aprovados. As questões de eficiência administrativa, de preferência relacionadas com uma das "seis questões" do Imperador Tang, eram tópicos habituais. (Cf. Biot, p. 209, nota 1, e Zi, *loc. cit.*, p. 209, nota 1.)

28. *Siao Hio*, ed. de Harlez, v. 2, 1, 29, 40. Cf. a citação de Chu Tse, *ibid.*, p. 46. Sobre a questão das gerações, cf. 1, 13.

29. *Loc. cit.*, 1, 25, e ainda 2. Introdução nº 5 e s.

30. Havia prescrições literárias também para isto.

31. Não será necessário dizer que nossas afirmações sobre linguagem e escrita reproduzem *exclusivamente* aquilo que sinólogos eminentes, em especial W. Grube, ensinam ao leigo. Não resultam de estudos do próprio autor.

32. J. Edkins, "Local Values in Chinese Arithmetical Notation", *Journal of the Peking Oriental Society*, I, nº 4, pp. 161 e s. O ábaco chinês usava o valor de posição (decimal). O velho sistema de posições que fora abandonado parece ser de origem babilônia.

33. de Hartz, *Siao Hio*, p. 42, nota 3.

34. Também, Timkovski, *Reise durch China* (1820-21), tradução alemã de Schmid (Leipzig, 1825), ressalta isso.

35. Para esse auto-impedimento de um oficial da fronteira que fora desatento, ver nº 567 dos documentos de Aurel Stein, preparados por E. de Chavannes. Data do período Han e, portanto, de muito antes da adoção dos exames.

36. O início da atual *Gazeta de Pequim* remonta à época do segundo governante da dinastia Tang (618-907).

37. Na realidade, encontram-se na *Gazeta de Pequim*, com referência aos relatórios, em parte de censores e em parte de superiores, elogios e promoções (ou promessas de) para funcionários insuficientemente qualificados ("para que possa adquirir experiência", *loc. cit.*, 31 de dezembro de 1897 e muitos outros números), suspensão do cargo com metade do salário, expulsão dos funcionários totalmente incapazes ou a declaração de que os bons serviços de um funcionário são neutralizados pelos erros que ele terá de remediar antes de ser promovido. Quase sempre são dadas as razões detalhadas. Esses comunicados eram especialmente freqüentes no fim do ano, mas também eram numerosos em outras épocas. Encontram-se também sentenças póstumas contra funcionários que haviam sido postumamente (é claro) rebaixados. (*Gazeta de Pequim*, 26 de maio de 1895).

38. Cf. A. H. Smith, *Village Life in China* (Edimburgo, 1899), p. 78.

39. Ver Kun Yu, *Discours des Royaumes, Annales Nationales des Etats Chinoises de X au V siècles*, ed. de Harlez (Londres, 1895), pp. 54, 75, 89, 159, 189 e *passim*.

40. Tschepe, *Variétés Sinologiques*, 27, p. 38. Ele implora punição. Igualmente em documentos de A. Stein, *loc. cit.*, nº 567.

41. Ver, porém, o edito da *Gazeta de Pequim* de 10 de abril de 1895, pelo qual as promoções eram concedidas a oficiais que pre-

feriam a morte à rendição do Wei-hai-wei (evidentemente assumiram a responsabilidade e com isso impediram que o carisma do Imperador sofresse desgraça).

42. Houve, porém, pelo menos num distrito, também um templo de Tai Ki, a matéria primária (caos), da qual essas duas substâncias se teriam desenvolvido por divisão ("Schih Luh Kuoh Kiang Yuh Tschi", traduzido por Michels, p. 39).

43. Segundo De Groot.

44. Cf. excertos traduzidos de suas memórias por Gräfin Hagen (Berlim, 1915), pp. 27, 29, 33.

45. Cf. as elegantes e engenhosas notas, embora superficiais, de Cheng Ki Tong, escritas para os europeus. (*China und die Chinesen*, traduzidas para o alemão por A. Schultze [Dresden e Leipzig, 1896], p. 158.) Sobre a conversação chinesa, há algumas observações que concordam perfeitamente com o que foi dito acima, em Hermann A. Keyserling, *The Travel Diary of a Philosopher*, traduzido por J. Holroyd Reece (Nova York, 1925).

46. "Siao Hioh" (tradução de De Harlez, *Annales du Musée, Guimet XV*, 1889) é obra de Chou Hi (século XII da nossa era). Sua realização mais essencial foi a canonização definitiva do confucionismo na forma sistemática que lhe deu. Para Chou Hi, cf. Gall, "Le Philosophe Tchou Hi, sa doctrine, etc.", *Variétés Sinologiques*, 6 (Xangai, 1894). É, essencialmente, um comentário popular ao Li Ki, usando exemplos históricos. Na China, todo estudante estava familiarizado com ele.

47. O número de "mestres" era distribuído às províncias. Se era concedido um empréstimo de emergência — mesmo depois da rebelião de Taiping — eram prometidas quotas maiores, ocasionalmente, às províncias, com o objetivo de recolher certas somas mínimas. A cada exame apenas dez "doutores" tinham permissão para se formarem, desfrutando os três primeiros de um prestígio especialmente elevado.

48. A posição destacada da proteção pessoal é ilustrada pela comparação entre a extradição dos três mais altos aprovados e a dos mais altos mandarins, como se encontra em Zi, *loc. cit.*, Apêndice II, p. 221, nota 1. Deixando de lado o fato de que das 748 altas posições, ocupadas de 1646 a 1914, 398 couberam a manchus, embora apenas três deles estivessem entre os mais altos aprovados (os três *tien she* colocados em primeiro lugar pelo Imperador), a província de Honan fornecia 58, isto é, um sexto de todos os altos funcionários, exclusivamente em virtude da poderosa posição da família Tseng, ao passo que quase dois terços dos aprovados com maiores notas vinham de outras províncias que, em conjunto, tiveram uma parcela de apenas 30% desses cargos.

49. Esse meio foi usado sistematicamente, pela primeira vez, pelos imperadores Ming em 1453. (Mas, como medida financeira, encontra-se até mesmo no regime de Chi Hwang-Ti.) O decreto mais baixo custava originalmente 108 piastras, igual ao valor capitalizado das prebendas de estudo, então ao custo de 60 taéis. Depois de uma inundação do Hoang-ho, o preço foi reduzido a cerca de 20 a

30 taéis, a fim de expandir o mercado e com isso proporcionar amplos fundos. Desde 1693 os compradores do grau de bacharel também eram admitidos aos exames superiores. Uma posição de *Taotai*, com todas as despesas secundárias, custava cerca de 40.000 taéis.

50. É por isso que os imperadores, sob certas condições, ao colocarem os candidatos levavam em consideração se êle pertencia ou não a uma província que ainda não tinha candidatos aprovados e colocados em primeiro lugar.

51. O tratado de Se Ma Tsien sobre o balanço de comércio (*pin shoan*) (nº 8, capítulo 30, no vol. III da edição de Chavannes) representa um bom exemplo do cameralismo chinês. É também o mais antigo documento sobre Economia chinesa preservado. Tópicos que, em nossa opinião, não pertencem ao "balanço de comércio" são: grandes lucros comerciais durante o período dos Estados Beligerantes, degradação dos comerciantes no império unificado, exclusão dos cargos, fixação de salários e, de acordo com eles, fixação dos tributos sobre terras, tributos de comércio, floresta, água (apropriada pelas "grandes famílias"), a questão das moedas privadas, o perigo de um enriquecimento excessivo das pessoas particulares (mas: onde há riqueza há *virtude*, o que é um conceito bastante confuciano), custos do transporte, compras de títulos, monopólios de sal e ferro, registro de comerciantes, tarifas internas, políticas de estabilização de preços, lutas contra comissão dada aos fornecedores atacadistas do Estado, ao invés de comissões diretas dadas aos artesãos. O objetivo dessa política financeira camaralista era a ordem interna através da estabilidade, e não um balanço favorável no comércio exterior.

52. Os comerciantes Ko Hong tiveram o monopólio do comércio do porto de Cantão, o único aberto aos estrangeiros, até 1892, monopólio esse criado com o objetivo de estrangular qualquer comércio dos bárbaros com os chineses. Os lucros enormes que esse monopólio proporcionou fizeram que os prebendários se desinteressassem por qualquer modificação voluntária da situação.

53. Não só a história oficial Ming (cf. nota seguinte) está cheia disso, mas também a "Chi li kuo kiang yu chi" (*Histoire géographique des XVI Royaumes*, ed. Michels, [Paris, 1891]. Assim, em 1368 o harém é excluído dos assuntos de Estado, a pedido da Academia Haalin (p. 7); em 1498, representação da Academia Henlin por ocasião do incêndio do palácio e a exigência (típica de acidentados) de "falar livremente" contra o eunuco favorito (cf. nota seguinte).

54. Numerosos casos ilustrativos dessa luta podem ser encontrados, por exemplo, no "Yu tsuan tun kien kang mu" [*História Ming do Imperador Kien Lung*], traduzida por Delamare (Paris, 1865). Vejamos o século XV: em 1404 um eunuco está à testa do exército (p. 155). Desde então, isso ocorre repetidamente; assim, em 1428 (p. 223). Daí a intrusão dos funcionários palacianos na administração, em 1409 (p. 168). Em 1443 um médico de Hanlin exige a abolição do Governo de Gabinete, redução da *corvée* e, acima de tudo, reuniões de consulta do Imperador com os letrados. Um eunuco o mata (p. 254). Em 1449 o eunuco favorito é morto

a pedido dos letrados (p. 273), em 1457, porém, fundam-se *templos* em sua honra.

Em 1471 os conselheiros se têm de comunicar com o Imperador através do eunuco (p. 374). O mesmo é dito por Hiao Kong (361-28 a. C.). Em 1472 encontramos eunucos como policiais secretos (p. 273), que em 1481 é abolida a pedido dos censores (p. 289). Em 1488 o velho ritual é restabelecido (o mesmo ocorre em numerosos casos).

O afastamento de um eunuco em 1418 teve conseqüências desastrosas para os letrados, quando se encontrou em poder dele uma relação dos letrados que os haviam subornado. Os letrados conseguiram manter a lista em segredo e fazer que se encontrasse um pretexto diferente para a eliminação dos letrados participantes do suborno (*ibid.*, p. 422).

55. Cf. E. Backhouse e J. O. P. Bland, *China under the Empress Dowager* (Heinemann, 1910) e, contra isto, o famoso memorial de Tao Mao, do ano de 1901.

56. Quando, em 1441, um eclipse do Sol previsto pelos astrólogos não ocorreu, a Junta dos ritos congratulou-se com êle — mas o Imperador rejeitou a congratulação.

57. Ver o memorial (já citado), 1878, da Academia Hanlin à Imperatriz.

58. *Loc. cit.*, capítulo 9, pp. 130 e s.

59. Ver o decreto da Imperatriz, de fevereiro de 1901.

60. *Loc. cit.*, p. 457.

61. Por exemplo, "Yu tsiuan kien kang mu", do Imperador Kien Lung (*loc. cit.*, pp. 167, 223), 1409 e 1428. Um edito proibindo, de modo semelhante, a interferência na administração foi promulgado para os militares ainda em 1388 (*ibid.*).