



A Ética Protestante e o Espírito do Capitalismo

Max Weber

(1864-1920)

“Die Protestantische Ethik Und Der Geits des Kapitalismus”. In: **Archiv für Sozialwissenschaft und Sozialpolitik**. – Tübingen, 1904/5. Vols.: XX e XXI.

Sumário

Introdução do autor

I

Filiação religiosa e estratificação social

II

O espírito do capitalismo

III

A concepção de vocação de Lutero

IV

Fundamento religioso do ascetismo laico

A) O Calvinismo

B) O Pietismo

C) O Metodismo

D) As Seitas Batistas

V

O ascetismo e o espírito do capitalismo

<http://livrosgospel.net>

<http://livrosevangelicos.org>

Nestes 02 sites, dezenas de livros grátis, vídeos musicais gospel, filmes evangélicos, vídeos infantis, e vários outros produtos grátis

Introdução do autor

Ao estudarmos qualquer problema da história universal, o produto da moderna civilização européia estará sujeito à indagação de quais combinações de circunstâncias se pode atribuir o fato de na civilização ocidental, e só nela, terem aparecido fenômenos culturais que, como queremos crer, apresentam uma linha de desenvolvimento de significado e valor universais.

Apenas no Ocidente existe uma ciência num estágio de desenvolvimento que reconhecemos, hoje, como válido. O conhecimento empírico, as reflexões sobre o universo e a vida, a sabedoria filosófica e teológica das mais profundas não estão aqui confinadas, embora no caso desta última o pleno desenvolvimento da teologia sistemática deva ser creditado ao cristianismo sob a influência do helenismo, uma vez que dela houve apenas fragmentos no islamismo e numas poucas seitas hindus. Em poucas palavras, conhecimento e observação de grande finura sempre existiram em toda parte, principalmente na Índia, na China, na Babilônia e no Egito. Mas à astronomia da Babilônia e às demais faltavam – o que torna seu desenvolvimento mais assombroso – as bases matemáticas recebidas primeiramente dos gregos. A geometria hindu não tinha provas racionais, que foram outro produto do intelecto grego, criador também da mecânica e da física. As ciências naturais da Índia, embora de todo desenvolvidas sobre a observação, careciam de método de experimentação o que foi, longe de seus alvares na Antiguidade, um produto essencialmente do Renascimento, assim como o moderno laboratório. A medicina, especialmente na Índia, embora altamente desenvolvida quanto às técnicas empíricas, carecia de fundamentos biológicos e particularmente bioquímicos. Uma química racional tem estado ausente de todas as áreas da cultura que não a ocidental.

A erudição histórica chinesa, altamente desenvolvida, não possuía o método de Tucídides. É verdade que Maquiavel teve predecessores na Índia; mas todo o pensamento político da Índia carecia de um método sistematizado como o de Aristóteles e, de fato, de conceitos racionais. Nem todas as antecipações da Índia (Escola de Mimamsa), nem as extensas codificações, especialmente no Oriente Próximo, nem todos os livros de leis da Índia e de outros lugares possuíam formas estritamente sistemáticas de pensamento, tão essenciais a uma jurisprudência racional como a lei romana e o direito ocidental por ela influenciado. Uma estrutura como o cânone jurídico é conhecida apenas no Ocidente.

A mesma observação é válida no tocante às artes. O ouvido musical dos outros povos era, provavelmente, de sensibilidade até mais desenvolvida do que o nosso; e certamente não era menos. A música polifônica de diversos tipos era amplamente distribuída sobre o planeta. Diversos instrumentos tocando em conjunto, assim como o canto de partes da música, existiram em toda parte. Todos os nossos intervalos racionais de tons eram

conhecidos e calculados. Mas a música de harmonia racional tanto o contraponto quanto a harmonia, a formação do tom básico sobre três tríades com o terceiro harmônico; nossa cromática e enarmônica, não interpretadas em termos de espaço mas, desde o Renascimento, em termos de harmonia; nossa orquestra, com seu núcleo de quarteto de cordas e a organização do conjunto de sopros; nosso acompanhamento de graves; nosso sistema de notação, que tornou possível a composição e o moderno trabalho musical e, pois, a sua própria sobrevivência; nossas sonatas, sinfonias, óperas e, finalmente, nossos instrumentos fundamentais que são expressão daquelas: o órgão, o piano, o violino etc. Todas essas coisas são conhecidas apenas no Ocidente, embora a música descritiva, a poesia tonal, as alterações de tonalidade e cromáticas tenham existido como meios de expressão de várias tradições musicais.

Em arquitetura, o arco ogival tem sido usado em toda parte como meio de decoração, na Antiguidade e na Ásia; presumivelmente, a combinação do arco ogival com a abóbada em cruz não era desconhecida no Oriente. Mas o uso racional da abóbada gótica como meio de distribuição de cargas e cobertura de espaços de todas as formas e, como um princípio construtivo de grandes edificações monumentais e como fundamento de um estilo, extensivo à escultura e à pintura, como as criadas pela Idade Média, não ocorreu em nenhum outro lugar. As bases técnicas de nossa arquitetura nos vieram do Oriente. Nelas porém faltava a solução do problema da cúpula e o tipo de racionalização de toda a arte – no caso da pintura, a utilização racional das linhas e a perspectiva espacial que o Renascimento criou. Houve a impressão na China, mas a literatura impressa, projetada apenas para a impressão e por ela possibilitada e, acima de tudo, a Imprensa e os periódicos, apareceram só no Ocidente.

As instituições de educação superior, de todos os tipos possíveis, mesmo algo semelhantes, superficialmente, às nossas Universidades, ou pelo menos, às nossas Academias, existiram na China e no Islão. Mas a busca racional, sistemática e especializada da ciência por parte de pessoal treinado e especializado existiu somente no Ocidente, num sentido que se aproxima de seu papel dominante na nossa cultura atual. Isso é verdadeiro, acima de tudo, no tocante ao funcionário público treinado, pilar tanto do Estado moderno quanto da vida econômica do Ocidente. Este constitui um tipo do qual antigamente só se encontraram sugestões, que nunca apresentaram, nem remotamente, a importância que tem no presente para a ordem social. Naturalmente o funcionário público, mesmo o especializado, é um constituinte muito antigo das mais diversas sociedades. Mas nenhuma época e nenhum país experimentaram jamais, no mesmo sentido do Ocidente atual, a absoluta e completa dependência de sua existência, de suas condições econômicas, políticas e técnicas, de uma organização de funcionários especialmente treinados. As funções mais importantes da vida diária da sociedade são desempenhadas por funcionários públicos treinados técnica, comercial, e acima de tudo legalmente.

A organização de grupos políticos e sociais era uma coisa comum na estrutura feudal. Mas mesmo o estado feudal do *rex et regnum* no sentido ocidental só foi conhecido na nossa cultura. Os parlamentos de representantes eleitos periodicamente, com a liderança de demagogos e chefes de partido como ministros responsáveis perante o parlamento, são peculiaridade nossa, embora naturalmente sempre tenha havido partidos no mundo todo, no

sentido de uma organização que exerce influência e busca ganhar o controle do poder político. De fato, o próprio Estado, tomado como uma associação política com uma constituição racionalmente redigida, leis racionalmente ordenadas é uma administração coordenada por regras racionais ou leis, administrado por funcionários treinados, é conhecido, nessa combinação de características, apenas no Ocidente, a despeito de todas as outras que dele se aproximam.

E o mesmo é verdade também para a mais decisiva força da nossa vida moderna: o capitalismo. O impulso para o ganho, a persecução do lucro, do dinheiro, da maior quantidade possível de dinheiro, não tem, em si mesma, nada que ver com o capitalismo. Tal impulso existe e sempre existiu entre garçons, médicos, cocheiros, artistas, prostitutas, funcionários desonestos, soldados, nobres, cruzados, apostadores, mendigos etc... Pode se dizer que tem sido comum à toda sorte e condição humanas em todos os tempos e em todos os países da Terra, sempre que se tenha apresentado a possibilidade objetiva para tanto. É coisa do jardim de infância da história cultural a noção de essa idéia ingênua de capitalismo deva ser eliminada definitivamente. A ganância ilimitada de ganho não se identifica, nem de longe, com o capitalismo, e menos ainda com seu “espírito”. O capitalismo, pode eventualmente se identificar com a restrição, ou pelo menos com uma moderação racional desse impulso irracional. O capitalismo, porém identifica se com a busca do lucro, do lucro sempre renovado por meio da empresa permanente, capitalista e racional. Pois assim deve ser: numa ordem completamente capitalista da sociedade, uma empresa individual que não tirasse vantagem das oportunidades de obter lucros estaria condenada à extinção.

Definamos agora nossos termos com uma precisão algo maior do que a usual. Definiremos como ação econômica capitalista aquela que repousa na expectativa de lucros pela utilização das oportunidades de troca, isto é, nas possibilidades (formalmente) pacíficas de lucro. A aquisição pela força, (formalmente e de fato) segue suas próprias leis particulares, e não seria conveniente, embora não se possa proibi-lo, colocá-la na mesma categoria da ação que é, em última análise, orientada para o lucro por meio da troca. Onde a aquisição capitalista é obtida racionalmente, a ação correspondente é ajustada por cálculo em termos de capital. Isso significa que a ação é adaptada à utilização sistemática dos recursos ou dos serviços pessoais como meio de aquisição, de modo que, ao término de um período de negócios, o balanço da empresa, em termos de dinheiro (ou, no caso de empresa permanente, o valor monetário estimado de seus bens) exceda o capital, isto é, o valor estimado dos meios materiais de produção utilizados para a aquisição na troca. Não importa que isso envolva uma quantidade de bens *in natura* confiados a um caixeiro viajante, cuja renda podem ser outros bens *in natura* adquiridos em troca ou que envolva uma empresa manufatureira cujos ativos sejam prédios, máquinas, liquidez monetária, matéria prima, produtos completa ou parcialmente acabados, tudo contabilizado contra os compromissos. O fato importante é que o cálculo do capital é sempre feito em dinheiro, quer pelos modernos métodos de contabilidade, quer por qualquer outro método, por mais primitivo e grosseiro que seja. Tudo é feito em termos de balanços: um balanço inicial no começo da empresa; outro antes de qualquer decisão individual, como cálculo de sua provável lucratividade e um balanço final para apurar o lucro obtido.

Por exemplo, o balanço inicial de uma transação por *commenda* pode determinar um valor monetário acordado dos bens negociados (até que não esteja ainda expresso em dinheiro), e o balanço final poderá dar uma estimativa básica da distribuição dos lucros e perdas no final. Quando a transação é racional, o cálculo é a base de toda ação individual dos parceiros. O fato de poder não existir um cálculo realmente preciso de o procedimento ser mera adivinhação ou simplesmente tradicional e convencional ocorre ainda hoje em todas as formas de empreendimento capitalista nas quais as circunstâncias não exijam grande precisão. Contudo, esses pontos afetam apenas o grau da racionalidade da aquisição capitalista.

Para os propósitos desta concepção, o importante é ocorrer um verdadeiro ajuste da ação econômica no cotejo entre o dinheiro que entra e as despesas, não importando o quão primitiva possa ser sua forma. Ora, nesse sentido, o capitalismo e as empresas capitalistas, inclusive com uma considerável racionalização do cálculo, existiram em todos os países civilizados do planeta, até onde a documentação econômica nos permite avaliar; isso na China, na Índia, na Babilônia, no Egito, na Antiguidade Mediterrânea e na Idade Média tanto quanto nos tempos modernos. O que havia não eram meramente empreendimentos isolados, mas empresas econômicas inteiramente dependentes da contínua renovação dos empreendimentos capitalistas e até de operações contínuas. Contudo, o comércio em especial não teve, por longo tempo, a continuidade dos nossos empreendimentos atuais, mas consistiu essencialmente numa série de empreendimentos individuais. Foi só gradualmente que tais atividades, mesmo as dos grandes comerciantes, adquiriram uma coerência interna (com a urbanização de ramificações etc.) Em todos os casos, a empresa capitalista e o empresário capitalista, não só como ocasionais, mas como empreendimentos estáveis, são muito antigos e difundidos pelo mundo.

Contudo, o Ocidente desenvolveu o capitalismo tanto em sua dimensão quantitativa, sem abrir mão daquele desenvolvimento, como em tipos, formas e direções que nunca existiram antes em parte alguma. Pelo mundo inteiro têm havido comerciantes, atacadistas e varejistas, locais e envolvidos em comércio exterior. Têm sido feitos empréstimos de todo tipo e tem havido bancos com as mais diversas funções, comparáveis, digamos, aos nossos do século XVI. Empréstimos marítimos, *commenda*, transações e associações semelhantes à *Kommanditgesellschaft* tem sido muito disseminados, mesmo como negócio constante. Por onde existiram financiamentos monetários de corporações, apareceram os agiotas, como na Babilônia, na Grécia, na Índia, na China, e em Roma. Financiaram guerras e pirataria, contratos e operações de construção de todo tipo. Na política de ultramar, funcionaram como empreendedores colonialistas, como plantadores escravistas ou com trabalho direta ou indiretamente forçado, arrendaram domínios, repartições e, sobretudo tudo, impostos. Financiaram líderes partidários em eleições e *condottieri* em guerras civis. E finalmente, tem sido especuladores das oportunidades de ganho monetário de todos os tipos. Esse tipo de empreendedor, o aventureiro capitalista, existiu em toda parte. Suas atividades, à exceção do comércio e do crédito, assim como das transações bancárias, eram de caráter predominantemente irracional e especulativo, ou direcionado para a aquisição pela força, sobretudo a aquisição do botim, tanto na guerra como na exploração fiscal contínua das pessoas a eles sujeitas.

O capitalismo dos patrocinadores, dos grandes especuladores, dos caçadores de concessões e muito do moderno capitalismo financeiro, mesmo em tempos de paz mas, acima de tudo, aquele capitalismo envolvido com a exploração da guerra, ostenta essa marca mesmo nos modernos países do Ocidente, e uma parte – e apenas uma parte – do grande comércio internacional está estritamente relacionado com isso, hoje como sempre.

Modernamente, porém, o Ocidente desenvolveu, além desse, uma forma muito diferente de capitalismo, que nunca havia aparecido antes: a organização capitalista racional do trabalho livre (pelo menos formalmente). Dele encontramos apenas sugestões noutras partes. Até a organização do trabalho escravo encontrou um nível considerável de racionalidade apenas nas plantações, e em num grau muito pequeno na *Ergasteria* da Antiguidade. Nos feudos, as oficinas, a indústria caseira e as propriedades movidas pelo trabalho servil foram provavelmente ainda menos desenvolvidas. E mesmo as indústrias caseiras reais com trabalho livre existiram comprovadamente em apenas poucos casos isolados fora do Ocidente. O uso freqüente de trabalhadores diaristas levou; em pouquíssimos casos, – especialmente em monopólios estatais que eram muito diferentes da moderna organização industrial; – à criação de organizações manufatureiras, mas nunca à organização racional do aprendizado das habilidades como na nossa Idade Média.

A organização industrial racional, voltada para um mercado regular e não para as oportunidades especulativas de lucro, tanto políticas como irracionais, não é, contudo, a única peculiaridade do capitalismo ocidental. A moderna organização racional das empresas capitalistas não teria sido possível sem dois outros fatores importantes em seu desenvolvimento: a separação dos negócios da moradia da família, fato que domina completamente a vida econômica e, estritamente ligada a isso, uma contabilidade racional. A separação espacial entre os locais de trabalho e os de residência existia em outros lugares, como nos bazares orientais ou nas *Ergasteria* de outras culturas. O desenvolvimento de associações capitalistas auto suficientes é também encontrado no Extremo Oriente, no Oriente Próximo e na Antiguidade. Comparadas porém com a independência das modernas empresas de negócios, constituem se apenas em tímidos primórdios. A razão disso era, particularmente, que estavam completamente ausentes, ou estavam apenas começando a se desenvolver, os requisitos indispensáveis de sua independência, como nossa contabilidade racional e nossa separação legal entre as propriedades particulares e as da empresa. A tendência generalizada era o crescimento das empresas aquisitivas como parte de uma casa real ou feudal – do *oikos* – que era, como o percebeu Rodbertus, com toda a sua semelhança superficial, um desenvolvimento basicamente diferente, e até oposto.

Contudo, todas essas peculiaridades do capitalismo ocidental derivaram seu significado, em última análise, apenas de sua associação com a organização capitalista do trabalho. Mesmo o que é geralmente chamado de comercialização – o desenvolvimento de títulos negociáveis e a racionalização da especulação, das trocas etc., estão a ela ligadas. De fato, sem a organização capitalista do trabalho, tudo isso, até onde fosse possível, não teria o mesmo significado, quanto à estrutura social e todos, os problemas específicos ocidentais

da atualidade que daquela derivam. O cálculo exato, base para as demais coisas, só é possível se baseado no trabalho livre.

E assim como o mundo não conheceu uma organização racional do trabalho fora do Ocidente moderno, ou talvez por causa disso mesmo, tampouco conheceu um socialismo racional. Na verdade, existiram a economia cívica, uma política de abastecimento cívico, o mercantilismo, a política de bem estar social dos príncipes, o racionamento, a regulamentação da vida econômica, o protecionismo e teorias do *laissez faire* (como na China). O mundo conheceu também experiências socialistas e comunistas de vários tipos: familiar, religioso, militar, o socialismo de Estado (no Egito), cartéis monopolistas, e organizações de consumidores. Mas embora tenha havido em toda parte privilégios de mercado urbano, companhias, corporações e toda sorte de diferenças legais entre a cidade e o campo, o conceito de cidadão e o de burguesia não existiram fora do moderno Ocidente. Do mesmo modo, o proletariado como classe não poderia ter existido, pois não existia uma organização racional do trabalho livre sob disciplina metodizada. As lutas de classe entre as parcelas credoras e devedoras; proprietários rurais e sem terra, servos ou meeiros; interesses comerciais e consumidores ou senhores de terras existiram em toda parte nas mais diversas combinações. Mas mesmo as lutas medievais entre empreiteiros e seus trabalhadores existiram, noutros lugares, apenas no começo. O atual conflito entre o empreendedor industrial de grande escala e os trabalhadores livres era totalmente ausente. E por isso, não poderia haver os problemas com o socialismo.

Assim, numa história universal da cultura, mesmo de um ponto de vista puramente econômico, não é, em última análise, o desenvolvimento da atividade capitalista como tal, diferindo nas diversas culturas apenas quanto à forma: o tipo aventureiro, o capitalismo do comércio, da guerra, da política ou da administração como fontes de lucro e que é o ponto chave. É antes a origem desse sóbrio capitalismo burguês com sua organização racional do trabalho. Ou, em termos de história da cultura, o problema é o da origem da classe burguesa ocidental e suas peculiaridades, um problema que está com certeza estritamente ligado ao da origem da organização capitalista do trabalho, embora não se trata da mesma coisa. Pois os burgueses como classe existiam antes do desenvolvimento das modernas formas peculiares do capitalismo, embora de fato, apenas no hemisfério ocidental.

À primeira vista, a forma especial do moderno capitalismo ocidental teria sido fortemente influenciada pelo desenvolvimento das possibilidades técnicas. Sua racionalidade é hoje essencialmente dependente da calculabilidade dos fatores técnicos mais importantes. Mas isso significa basicamente que é dependente da ciência moderna, especialmente das ciências naturais baseadas na matemática e em experimentações exatas e racionais. Por outro lado, o desenvolvimento de tais ciências e das técnicas que nelas se apóiam recebe, agora importante estímulo dos interesses capitalistas quanto a suas aplicações econômicas práticas. É verdade que a origem da ciência ocidental não pode ser atribuída a tais interesses. O cálculo, mesmo com decimais, e a álgebra, foram adotados na Índia, onde o sistema decimal foi inventado; mas seu uso foi desenvolvido apenas pelo capitalismo no Ocidente, pois na Índia isso não levou à moderna aritmética e contabilidade. Nem podemos dizer que as origens da matemática e da mecânica tenham sido determinadas pelos interesses capitalistas. Mas a utilização técnica do conhecimento científico, tão importante para as condições de vida da massa do povo, foi certamente incentivada pelas considerações econômicas, que lhe eram extremamente favoráveis no mundo ocidental. Esse incentivo, porém, derivava das peculiaridades da estrutura social no Ocidente.

Devemos mesmo perguntar de qual parte de tais estruturas derivava, uma vez que nem todas poderiam ter sido da mesma importância.

Entre os fatores de importância incontestável estão as estruturas racionais das leis e da administração, pois que o moderno capitalismo racional não necessita apenas dos meios técnicos de produção, mas também de um sistema legal calculável e de uma administração baseada em termos de regras formais. Sem isso, o capitalismo aventureiro e de comércio especulativo e todo tipo de capitalismo politicamente determinado seriam possíveis, mas não o empreendimento racional da iniciativa privada, com capital fixo e cálculos certos. Tais tipos de sistemas legais e de administração, num grau relativo de perfeição legal e formal, têm sido disponíveis para a atividade econômica apenas no Ocidente. Devemos pois perguntar de onde se originou esse sistema legal. Entre outras circunstâncias, o interesse capitalista, por sua vez, sem dúvida contribuiu para preparar o caminho à predominância do direito, e, à administração a de uma classe de juristas especialmente treinados na legislação nacional, embora não tenha sido o único nem o principal. Forças bem diferentes atuaram no seu desenvolvimento. E porque os interesses capitalistas não fizeram o mesmo na Índia ou na China? Porque lá o desenvolvimento científico, artístico, político ou econômico não tomou o mesmo caminho de racionalização que é peculiar ao Ocidente? Porque em todos os casos acima o problema é o racionalismo peculiar e específico da cultura ocidental. Ora, nesses termos, pode-se entender coisas muito diferentes, como a discussão a seguir mostrará repetidamente. Temos, por exemplo, a racionalização da contemplação mística, atitude que, vista sob outro prisma da vida, é especialmente irracional, e temos também como temos as racionalizações da vida econômica, da técnica, da pesquisa científica, do treino militar, do direito e da administração. Além disso, cada um desses campos pode ser racionalizado em termos consoantes com valores últimos e finalidades muito diferentes, e o que é racional de um certo ponto de vista, poderá ser irracional de outro. Racionalizações dos mais variados tipos têm existido em vários setores da vida, em todas as áreas da cultura. Para caracterizar suas diferenças de um ponto de vista da história da cultura é necessário saber quais setores foram racionalizados e em que direção. Por isso, nossa primeira preocupação é desvendar e explicar a gênese e a peculiaridade do racionalismo ocidental e, por esse enfoque, sua forma moderna.

Cada tentativa de explicação deve, reconhecendo a importância fundamental do fator econômico, tomar em consideração, acima de tudo as condições econômicas. Mas ao mesmo tempo, não se deve deixar de considerar a correlação oposta. E isso porque o desenvolvimento do racionalismo econômico é parcialmente dependente da técnica e do direito racionais, mas é ao mesmo tempo determinado pela habilidade e disposição do homem em adotar certos tipos de conduta racional prática. Quando tais tipos de conduta têm sido obstruídos por obstáculos espirituais, o desenvolvimento da conduta econômica racional encontrou também séria resistência interna. As forças mágicas e religiosas e as idéias éticas de dever nelas baseadas têm estado sempre, no passado, entre as mais importantes influências formativas da conduta. Nos estudos aqui coletados, ocuparemos nos de tais forças.

Dois ensaios anteriores foram colocados no início, como tentativa de abordar um ponto importante do problema que é geralmente mais difícil de ser apanhado: a influência de

certas idéias religiosas no desenvolvimento de um espírito econômico, ou o *ethos* de um sistema econômico. Nesse caso estamos lidando com a conexão do espírito da moderna vida econômica com a ética racional da ascese protestante. Assim, tratamos aqui apenas de um lado do encadeamento causal. Os estudos posteriores sobre Ética Econômica das Religiões Mundiais tentam uma visão geral das relações entre as mais importantes religiões, a vida econômica e a estratificação social de seu meio, para seguir ambas as relações causais até onde for necessário para achar pontos de comparação com o desenvolvimento ocidental.

Só desse modo se pode tentar uma avaliação causal daqueles elementos da ética econômica das religiões ocidentais que as diferenciam das outras, na esperança de obter ao menos um grau tolerável de aproximação. Daí tais estudos não terem a pretensão de serem análises culturais completas, ainda que breves. Pelo contrário, enfatizam propositalmente, em cada cultura, os elementos que as diferenciam da civilização ocidental. São eles, pois, orientados definitivamente para os problemas que parecem importantes para a compreensão da cultura ocidental desse ponto de vista. Com tal objetivo em mente, não seria possível qualquer outro procedimento. Mas, para evitar mal entendidos, devemos dar uma ênfase especial às limitações do nosso propósito.

Por outro lado, os não iniciados devem ser, no mínimo, alertados para não exagerar a importância de tais investigações. O sinólogo, indólogo, o semitólogo ou egiptólogo não encontrarão aqui, logicamente, nenhuma novidade. Esperamos apenas que não encontrem nada de definitivamente errado nos pontos essenciais. O autor não sabe até que ponto um não especialista pôde se aproximar desse ideal. É bem evidente que qualquer um que seja obrigado a confiar em traduções e, mais ainda, no uso e avaliação de fontes monumentais, documentais ou literárias, deve se valer de literatura específica, muitas vezes controvertida, e cujos méritos não é capaz de avaliar corretamente; tal escritor só pode achar modesto o valor do seu trabalho. E, ademais, a quantidade de traduções disponíveis de fontes verdadeiras (isto é, de inscrições e documentos) é ainda muito pequena, especialmente em relação à China, em comparação com tudo o que existe de importante. De tudo isso se depreende o caráter decididamente provisório destes estudos, especialmente das partes relativa à Ásia. Apenas o especialista tem competência para um julgamento definitivo. E naturalmente, os presentes estudos foram escritos apenas porque ainda não foram feitos estudos especializados com este intuito particular e deste particular ponto de vista. Eles estão destinados a ser ultrapassados, num sentido muito mais importante, digamos, que um trabalho científico. Mas uma invasão de outro campos específicos, por mais reprovável que possa ser, não pode ser evitada num estudo comparativo; e disso se devem assumir as conseqüências, resignando se às grandes dúvidas quanto ao grau de sucesso alcançado.

A moda e o zelo dos *literati* nos faz considerar, hoje, o especialista como dispensável, ou relegá-lo à posição subalterna de observador. Quase todas as ciências devem algo aos diletantes, com freqüência pontos de vista muito valiosos. O diletantismo porém, como princípio, seria o fim da ciência. Aquele que tiver vontade de ver pode ir ao cinema, embora hoje lhe seja também oferecido, fartamente, o presente campo de investigação na forma literária. Nada está mais longe destes estudos, profundamente sérios, que tal atitude. E posso acrescentar, quem quiser ouvir um sermão, que vá a um convento. _A questão do

valor relativo das culturas aqui comparadas, não recebe uma palavra sequer. É bem verdade que os caminhos do destino humano só podem amedrontar a quem dele observa apenas um segmento. Mas será oportuno que guarde para si a esses pequenos comentários pessoais, como se faz à vista do mar ou de montanhas majestosas, a menos que se ache com vocação e capacidade para lhes dar expressão artística ou forma profética. Em muitos outros casos, a volumosa conversa sobre intuição nada mais faz senão ocultar uma falta de perspectiva em relação ao objeto, que merece o mesmo julgamento que a semelhante falta de perspectiva para com o homem.

É necessária uma justificativa para o fato de não ter sido utilizado o material etnográfico numa extensão compatível com o valor que sua contribuição naturalmente mereceria em qualquer investigação profunda, especialmente quanto às religiões asiáticas. Tal limitação não foi apenas imposta pelo restrito potencial humano de trabalho. A omissão pareceu nos permissível por estarmos aqui, necessariamente, tratando da ética religiosa das classes que foram as vigas mestras da cultura em seus respectivos países. O que interessa é a influência que sua conduta teve. É bem verdade que esta só pode ser completamente conhecida em todos os detalhes quando comparada com a etnografia e com o folclore. Devemos pois admitir expressamente e enfatizar que essa é uma falha a que o etnógrafo porá, legitimamente, objeções. Espero contribuir de algum modo para o preenchimento dessa lacuna, com um estudo sistemático da Sociologia da Religião. Tal empreendimento teria extrapolado os limites desta investigação e de seu propósito circunscrito. Ela teve de se contentar em trazer à luz os pontos de comparação com as nossas religiões ocidentais, tanto quanto o possível.

Por fim, podemos fazer referência ao lado antropológico do problema. Quando achamos, repetidamente, mesmo em setores da vida aparentemente independentes, que certos tipos de racionalização se desenvolveram no Ocidente, e só aqui no Ocidente, seria natural suspeitar que a razão mais importante das diferenças estivesse na hereditariedade. O autor admite estar inclinado a pensar que a importância da hereditariedade biológica seja muito grande. Mas apesar dos notáveis achados da pesquisa antropológica, não vejo, até o presente, como medir, exata ou aproximadamente, quer a extensão, quer, sobretudo, a forma de sua influência no desenvolvimento aqui investigado. Deve ser uma das primeiras tarefas da investigação sociológica e histórica analisar todas as influências e relações causais que possam ser explicadas satisfatoriamente em termos de reações ao meio ambiente. Só então, e quando a neurologia e psicologia raciais comparativas tiverem progredido além dos atuais e de certo modo promissores estágios, poderemos esperar por uma probabilidade de resposta satisfatória para essa questão. Por ora, essa condição me parece não existir, e um apelo à hereditariedade envolveria assim uma renúncia prematura à possibilidade de um conhecimento atingível agora, e deslocaria o problema para fatores ainda desconhecidos no presente.

I

Filiação religiosa e estratificação social

Uma simples olhada nas estatísticas ocupacionais de qualquer país de composição religiosa mista mostrará, com notável freqüência, uma situação que muitas vezes provocou discussões na imprensa e literatura católicas e nos congressos católicos, principalmente na Alemanha: o fato que os homens de negócios e donos do capital, assim como os trabalhadores mais especializados e o pessoal mais habilitado técnica e comercialmente das modernas empresas é predominantemente protestante.

Este fato não se verifica apenas onde a diferença de religião coincide com uma nacionalidade, e portanto com seu desenvolvimento cultural, como no caso da Alemanha oriental e da Polônia. Observamos a mesma coisa onde se fez levantamentos de filiação religiosa, por onde quer que o capitalismo, na época de sua grande expansão, pôde alterar a distribuição social conforme suas necessidades e determinar a estrutura ocupacional. Quanto maior foi a liberdade de ação, mais claro o efeito apontado.

É bem verdade que a maior participação relativa dos Protestantes na propriedade do capital, na direção e nas esferas mais altas das modernas empresas comerciais e industriais pode em parte ser explicada pelas circunstâncias históricas oriundas de um passado distante, nas quais a filiação religiosa não poderia ser apontada como causa de condição econômica, mas até certo ponto parece ser resultado daquela.

A participação nas funções econômicas envolve geralmente alguma posse de capital e uma dispendiosa educação e, muitas vezes, de ambas. Hoje tais coisas são largamente dependentes da posse de riqueza herdada, ou, no mínimo, de certo bem estar material. Certo número dos domínios do velho império, que eram mais economicamente desenvolvidos, mais favorecidos pela situação e recursos naturais, particularmente a maioria das cidades mais ricas, aderiram ao Protestantismo no século XVI.

Os resultados de tais circunstâncias favorecem os protestantes, até hoje, na sua luta pela existência econômica. Surge assim a indagação histórica: porque os lugares de maior desenvolvimento econômico foram, ao mesmo tempo, particularmente propícios a uma revolução dentro da Igreja? A resposta não é tão simples como se poderia pensar.

A emancipação do tradicionalismo econômico parece sem dúvida ser um fator que apóia grandemente o surgimento da dúvida quanto à santidade das tradições religiosas e de todas as autoridades tradicionais. Devemos porém notar, fato muitas vezes esquecido, que a Reforma não implicou na eliminação do controle da Igreja sobre a vida quotidiana, mas na substituição por uma nova forma de controle. Significou de fato o repúdio de um controle que era muito frouxo e, na época praticamente imperceptível, pouco mais que formal, em

favor de uma regulamentação da conduta como um todo, que penetrando em todos os setores da vida pública e privada, era infinitamente mais opressiva e severamente imposta.

A regra da Igreja Católica, ”punindo o herege, mas perdoadando o pecador”, mais no passado do que no presente, é hoje tolerada pelas pessoas de caráter econômico completamente moderno, e nasceu entre as camadas mais ricas e economicamente mais avançadas do mundo por volta do século XV. Por outro lado, a regra do Calvinismo como foi imposta no século XVI em Genebra e na Escócia, entre o século XVI e XVII em grande parte da Holanda e no século XVII na Nova Inglaterra e, por algum tempo na própria Inglaterra, se tornaria a forma mais intolerável de controle eclesiástico do indivíduo que já pôde existir. E foi exatamente isso que foi sentido por uma grande parte da velha aristocracia comercial da época de Genebra, da Holanda e da Inglaterra. E a queixa dos reformadores, nestas regiões de grande desenvolvimento econômico, não era o excesso de controle da vida por parte da Igreja, mas a sua falta.

Como, pois, aconteceu que os países mais economicamente avançados da época, e suas classes médias burguesas, não só não se opuseram a esta tirania inédita do Puritanismo, como chegaram a desenvolver sua heróica defesa? A burguesia raramente mostrara tal heroísmo antes e nunca o mostrou depois. Foi o “nosso último heroísmo”, como disse Carlyle não sem razão.

Além disso há algo especialmente importante: pode ser, como já foi aventado, que a maior participação dos protestantes nas posições de proprietário e de dirigente na moderna vida econômica seja entendida hoje, pelo menos em parte, simplesmente como resultado da maior riqueza material herdada por eles. Contudo, há certos fenômenos que não podem ser explicados por esse caminho. Só para citar alguns, há uma grande diferença perceptível, em Baden, na Baviera e na Hungria, no tipo de educação superior que católicos e protestantes proporcionam a seus filhos. O fato de a porcentagem de católicos entre os estudantes e os formados nas instituições de ensino superior ser proporcionalmente inferior à população total, pode, certamente, ser largamente explicado em termos de riqueza herdada. Porém, entre os próprios formados católicos, a porcentagem dos que receberam formação em instituições que preparam especialmente para os estudos técnicos e ocupações comerciais e industriais, e em geral para a vida de negócios de classe média, é muito inferior à dos protestantes. Por sua vez, os católicos preferem o tipo de aprendizagem oferecido pelos ginásios humanísticos. Essa é uma circunstância à qual não se aplica a explicação acima apontada, mas que, ao contrário, é uma das razões do pequeno engajamento dos católicos nas empresas capitalistas.

Mais notável ainda é um fato que explica parcialmente a menor proporção de católicos entre os trabalhadores especializados na moderna indústria. Sabe-se que as fábricas arregimentaram boa parte de sua mão de obra especializada entre os jovens artesãos; contudo, isso é muito mais verdadeiro para os diaristas protestantes que para os católicos.

Em outras palavras, entre os diaristas católicos parece preponderar uma forte tendência a permanecer em suas oficinas, e tornar com frequência mestres artesãos, enquanto os protestantes são fortemente atraídos para as fábricas, para nelas ocuparem cargos superiores de mão de obra especializada e posições administrativas.

A explicação desses casos é, sem dúvidas que as peculiaridades mentais e espirituais adquiridas do meio ambiente, especialmente do tipo de educação favorecido pela atmosfera religiosa da família e do lar, determinaram a escolha da ocupação e, por isso, da carreira.

A menor participação dos católicos na moderna vida de negócios da Alemanha é tão notável justamente porque contraria a tendência observada em todos os tempos,” até mesmo no presente.

As minorias nacionais ou religiosas, em posição de subordinação em relação a um grupo de governantes, pela sua exclusão voluntária ou involuntária das posições de influência política, são aparentemente engajadas com especial vigor nas atividades econômicas. Seus membros mais aptos buscam o reconhecimento de suas habilidades nesse campo, uma vez que não há oportunidades a serviço do Estado.

Isso, sem dúvida, mostrou-se verdadeiro com os poloneses na Rússia e na Prússia Oriental, onde, contrariamente ao que ocorreu na Galícia, de onde provinham, conseguiram um desenvolvimento econômico mais rápido. O mesmo ocorreu em outros tempos com os huguenotes, na França de Luís XIV, com os não conformistas e quakers na Inglaterra, e finalmente com os judeus durante os últimos dois mil anos. Mas os católicos da Alemanha não mostraram nenhuma evidência desse tipo. Também no passado, contrariamente aos protestantes quer da Holanda quer da Inglaterra, na época em que eram perseguidos ou apenas tolerados, não alcançaram desenvolvimento econômico relevante. Resta, por outro lado, observar o fato de os protestantes (especialmente certos ramos do movimento, que serão amplamente discutidos adiante), quer como classe dirigente, quer como subordinada, tanto em maioria como em minoria, terem mostrado uma especial tendência para desenvolver o racionalismo econômico, fato que não pode ser observado entre os católicos em qualquer das situações citadas. A explicação principal de tais diferenças deve pois ser procurada no caráter intrínseco permanente de suas crenças religiosas, e não apenas em suas situações temporárias externas, históricas e políticas.

Nossa tarefa será investigar essas religiões com o intuito de descobrir as particularidades que têm ou que tiveram, que resultaram no comportamento descrito acima. Numa análise superficial, e com base em certas impressões comuns, poderíamos ser tentados a admitir que a menor mundanidade do catolicismo, o caráter ascético de seus mais altos ideais tenha induzido seus seguidores a uma maior indiferença para com as boas coisas deste mundo. E tal explicação reflete a tendência de julgamento popular de ambas as religiões.

Do lado protestante, é usada como base das críticas de tais ideais ascéticos (reais ou imaginários) do modo de viver católico, enquanto os católicos respondem com a acusação de que o materialismo resulta da secularização de todos os ideais pelo protestantismo.

Um escritor contemporânea tentou definir a diferença de atitudes diante da vida econômica da seguinte maneira: “O católico é mais quieto, tem menor impulso aquisitivo; prefere uma vida a mais segura possível, mesmo tendo menores rendimentos, a uma vida mais excitante e cheia de riscos, mesmo que esta possa lhe propiciar a oportunidade de ganhar honrarias e riquezas. Diz o provérbio, jocosamente: “Coma ou durma bem”. Neste caso, o protestante prefere comer bem, e o católico, dormir sossegado”.

De fato, esse desejo de “comer bem” pode ser encarado como uma caracterização correta, embora incompleta, da motivação de muitos dos protestantes da Alemanha atual. Mas as coisa nem sempre foram assim: os puritanos ingleses, americanos e holandeses tinham a característica exatamente oposta à alegria de viver, um fato que é, como veremos, da maior importância para o nosso estudo. Além disso, os protestantes franceses, entre outros, conservaram e ainda conservam, em certa medida até hoje, as características das igrejas calvinistas de todos os países, especialmente as sob a cruz do tempo das guerras religiosas.

Não obstante, tais características foram (ou talvez tenham sido até as causas, como indagaremos mais adiante) sabidamente um dos mais importantes fatores de desenvolvimento do capitalismo e da indústria na França, e assim permaneceu, na pequena escala permitida pelas perseguições que sofreram. Se pudermos chamar essa seriedade e predominância de interesses religiosos na conduta geral da vida de alheamento da matéria, então os calvinistas franceses foram e ainda são tão desapegados do mundo quanto os católicos do norte da Alemanha, para os quais sua fé é tão vital como para poucos povos no mundo.

Ambos diferem de modo semelhante da tendência religiosa predominante em seus respectivos países. Os católicos da França são, em seus escalões inferiores, grandemente interessados nos prazeres da vida e, nas camadas superiores, francamente hostis à religião. Os protestantes da Alemanha, do mesmo modo, são absorvidos pelas atividades econômicas diuturnas e, nas suas camadas superiores, são muito indiferentes à religião.

Difícilmente alguma coisa poderá mostrar tão claramente como essa comparação que, tais vagas idéias, como o suposto desapego do Catolicismo e da suposta alegria materialista do Protestantismo, e outras semelhantes, de nada servem para o nosso propósito. Tais termos gerais de diferenciação não refletem os fatos de hoje, e certamente nem mesmo os passados.

Se contudo alguém quiser delas se utilizar, deverá associar-lhe diversas outras observações que sugeriram que o aparente conflito entre o desapego, o ascetismo e a devoção eclesiástica de um lado, e a participação na aquisição de bens materiais do outro, possam de fato vir a apresentar um íntimo relacionamento.

Um fato que nos parece certamente notável, para começar com uma observação superficial, é o grande número de representantes das formas mais espirituais da fé cristã que se originaram nos círculos comerciais. O Pietismo, em particular, tem grande número de seus seguidores mais zelosos com essas origens. Isso pode ser explicado como uma espécie de reação contra a cobiça por parte das naturezas sensíveis não adaptadas à vida comercial e, como no caso de Francisco de Assis, muitos pietistas interpretaram sua conversão desse modo.

Do mesmo modo, é uma notável circunstância que muitos dos maiores empreendedores capitalistas – até Cecil Rhodes – tenham tido origem em famílias de clérigos, o que pode ser interpretado como uma reação contra a sua formação ascética.

Essa forma de explicação, contudo, torna-se falha quando se combinam um extraordinário senso capitalístico dos negócios com as mais intensas formas religiosas nas mesmas pessoas e grupos, e que lhes penetra e direciona a vida toda.

Esses casos não são isolados, mas seus traços são característicos de muitas das mais importantes Igrejas e seitas da história do Protestantismo. O Calvinismo, em especial, por onde quer que tenha surgido, mostrou essa combinação. Embora de pouca monta no tempo da expansão da Reforma, ele (como qualquer outra crença protestante) estava associado a certas classes sociais específicas, e é característico e até típico que, nas Igrejas dos Huguenotes da França, monges de negócios (comerciantes e artesãos) fossem especialmente numerosos entre os fiéis, especialmente no tempo das perseguições.” Mesmo os espanhóis sabiam que a heresia (isto é, o Calvinismo holandês) promovia os negócios, e isso coincide com as opiniões que Sir William Petty manifestou em sua discussão sobre as razões do desenvolvimento capitalista da Holanda. Gothein\$ qualifica corretamente a diáspora calvinista como a semente da economia capitalista. Mesmo em tais casos poderia se considerar como fator decisivo a superioridade das culturas econômicas francesa e holandesa de onde se originaram tais comunidades, ou talvez a imensa influência desses na quebra das relações tradicionais. Mas a situação na França, como sabemos pela luta de Colbert, era a mesma até o século XVII. Mesmo a Áustria, para não citar outros países, importava diretamente artífices protestantes.

Mas nem todas as ramificações protestantes parecem ter tido a mesma poderosa influência nesse sentido. A do Calvinismo, mesmo na Alemanha, parece ter sido das mais fortes, e a fé reformada” parece ter promovido o desenvolvimento do espírito do capitalismo no Wupperthal como em outros lugares. Muito mais que o Luteranismo, parecem prová-lo comparações gerais e particulares, especialmente no Wupperthal. Buckle e, entre os poetas ingleses, Keats, enfatizaram essa mesma relação com a Escócia. Ainda mais notável, e que deve ser só mencionada, é a ligação entre um modo de vida religioso e o mais intenso desenvolvimento da acuidade comercial entre aquelas seitas cujo desapego do mundo é tão proverbial quanto sua riqueza, especialmente os Quaker e menonitas. O papel que os primeiros desempenharam na Inglaterra e na América do Norte, coube aos últimos na Alemanha e na Holanda.

Os menonitas foram tolerados por Frederico Guilherme I, na Prússia Oriental por tê-los como indispensáveis para a indústria, a despeito de sua absoluta recusa de prestar serviço militar; e esse é um dos numerosos e conhecidos fatos que, considerando o caráter daquele monarca, torna-se dos mais significativos. Por fim, essa combinação de intensa religiosidade com igualmente forte desenvolvimento da acuidade comercial, característica comum aos Pietistas, é um fato amplamente conhecido.

É desnecessário acumular mais exemplos nesta discussão meramente introdutória; esses poucos já deixam claro um ponto: que o espírito de intenso trabalho, de progresso, ou como se queira chamá-lo e cujo despertar se esteja propenso a atribuir ao Protestantismo, não deve ser entendido, como é a tendência, como uma alegria de viver ou por qualquer outro sentido ligado ao Iluminismo. O velho Protestantismo de Lutero, Calvino, Knox e Voet tinha bem pouco a ver com o que é hoje chamado de progresso.

Aquele era abertamente hostil a aspectos inteiros da vida moderna, que hoje não são mais contestados nem pelos religiosos mais ferrenhos. Se quisermos encontrar uma relação interna entre certas expressões do velho espírito protestante e a cultura capitalista moderna,

deveremos tentar encontrá-la, bem ou mal, não na alegria de viver mais ou menos materialista, ou ao menos anti-ascética, mas nas suas características puramente religiosas.

Mostesquieu (**Esprit des Lois**, Livro XX, cap, 7) diz dos ingleses que “foram, de todos os povos, os que mais progrediram em três coisa importantes: na religião, no comércio e na liberdade”. Não seria possível que sua superioridade comercial e sua adaptação às instituições políticas liberais tivessem, de algum modo, relação com a religiosidade que Mostesquieu lhes atribui?

Ocorre nos um grande número de relações possíveis, vagamente percebidas, quando colocamos a questão nesses termos. Será agora nossa tarefa formular com a maior clareza possível aquilo que percebemos confusamente, considerando a infindável diversidade de todo o material histórico. Mas para chegar a isso, é necessário deixarmos de lado os conceitos vagos e gerais com os quais lidamos até aqui, e tentar penetrar nas características peculiares e nas diferenças entre esses grandes mundos do pensamento religioso que existiram historicamente nos vários ramos do Cristianismo. Contudo, antes de continuarmos, se fazem necessárias algumas observações, primeiro quanto às peculiaridades do fenômeno do qual buscamos uma explicação histórica, e depois quanto ao sentido em que tal explicação é possível dentro dos limites dessas investigações.

II

O espírito do capitalismo

No título deste estudo usamos a frase, algo pretenciosa, o espírito do capitalismo. O que se entende por isso? A tentativa de dar qualquer definição para isso implica em certas dificuldades, inerentes à natureza deste tipo de investigação.

Se puder ser encontrado algo a que se possa aplicar esse termo, com algum significado compreensível, só poderá ser uma individualidade histórica, isto é, um complexo de elementos associados na realidade histórica que nós aglutinamos em um todo conceitual, do ponto de vista de seu significado cultural.

Tal conceituação histórica, contudo, uma vez que seu conteúdo se refere a um fenômeno significativo por sua individualidade única, não pode ser definida pela fórmula *genus proximum, differentia specifica*, mas deve ser montada gradualmente de suas partes individuais, tomadas da realidade histórica que a constituem. Por isso, o conceito final e definitivo não poderá ser encontrado no início, mas aparecerá no fim da investigação. Em outras palavras, devemos trabalhar, ao longo da discussão, para o seu principal resultado, ou seja, a melhor formulação conceitual do que se entende aqui por espírito do capitalismo, isto é, a melhor do ponto de vista que nos interessa aqui. Esse ponto de vista (do qual falaremos adiante) não é, de mais a mais, o único possível a partir do qual se podem analisar os fenômenos históricos que investigamos. Outros pontos de vista produziriam, para esse como para qualquer outro fenômeno histórico, outras características essenciais. Como resultado disso, não é necessário compreender como espírito do capitalismo somente aquilo que viria a significar para nós, para os propósitos da nossa análise.

Esse é um resultado necessário da natureza dos conceitos históricos que tentam, para suas finalidades metodológicas, apanhar a realidade histórica não em uma forma abstrata e geral, mas em concretos conjuntos genéticos de relações, inevitavelmente de caráter individual, e especificamente únicos.

Por isso, se tentarmos determinar o objeto, a análise e explicação histórica tentadas não podem ser feitas na forma de definição conceitual, mas, ao menos no início, como uma descrição provisória do que entendemos aqui por espírito do capitalismo. Tal descrição é entretanto indispensável para uma compreensão clara do objetivo da investigação. Com essa finalidade, remetemo-nos a um documento desse espírito, que contém, em uma pureza quase clássica, aquilo que buscamos – com a vantagem de ser ao mesmo tempo livre de qualquer relação direta com a religião, sendo pois, para os nossos propósitos, livre de preconceitos.

“Lembre-se que o tempo é dinheiro. Para aquele que pode ganhar dez shillings por dia pelo seu trabalho e vai passear ou fica ocioso metade do dia, apesar de não gastar mais que seis pence em sua vadiagem ou diversão, não deve ser computada apenas essa despesa; ele gastou, ou melhor, jogou fora. mais cinco shillings.

“Lembre-se que o crédito é dinheiro. Se um homem deixa seu dinheiro em minhas mãos por mais tempo que o devido, está me dando os juros, ou tudo o que eu possa fazer com ele durante esse tempo. Isto atinge somas consideráveis quando alguém goza de bom e amplo crédito, e faz dele bom uso. “Lembre-se que o dinheiro é de natureza prolífica e geradora. O dinheiro pode gerar dinheiro, e seu produto gerar mais, e assim por diante. Cinco shillings circulando são seis; circulando de novo são sete e três pence e assim por diante, até se tornarem cem libras. Quanto mais dele houver, mais produz a cada aplicação, de modo que seus juros aumentam cada vez mais rapidamente. Aquele que mata uma porca prenhe, destrói sua descendência até a milésima geração. Aquele que “mata” uma coroa, destrói tudo aquilo que poderia ter produzido, até muitas libras”.

“Lembre-se do ditado: O bom pagador é dono da bolsa alheia . Aquele que é conhecido por pagar exata e pontualmente na data prometida pode, a qualquer momento e em qualquer ocasião, levantar todo o dinheiro de que seus amigos possam dispor. Isso, por vezes, é de grande utilidade. Além da industriiosidade e da frugalidade, nada contribuí mais para a subida de um jovem na vida que a pontualidade e a justiça em todos os seus negócios; por isso, nunca mantenha dinheiro emprestado uma hora sequer além do tempo prometido, para que o desapontamento não feche para sempre, à bolsa de teus amigos”.

“As menores ações que possam afetar o crédito de um homem devem ser levadas em conta. O som do teu martelo às cinco da manhã ou às oito da noite, ouvido por um credor, te o tornará favorável por mais seis meses; mas se te vir à mesa de bilhar, ou ouvir tua voz na taverna quando deverias estar no trabalho, cobrará o dinheiro dele no dia seguinte, de uma vez, antes do tempo.”

“Isto mostra, entre outras coisas, que estás consciente daquilo que tens; fará com que pareças um homem tão honesto como cuidadoso, e isso aumentará teu crédito.”

“Não te permitas pensar que tens de fato tudo o que possuis, e viver de acordo. Esse é um erro em que caem muitos que têm crédito. Para evitar isso, mantenha por algum tempo uma contabilidade exata de tuas despesas e tuas receitas. Se, de início te deres ao trabalho de mencionar os detalhes, isso terá este bom efeito: descobrirás que mesmo pequenas e insignificantes despesas se acumulam em grandes somas, e discernirás o que poderia ter sido e o que poderá ser, no futuro, poupado sem causar grandes inconvenientes”.

“Por seis libras anuais poderás desfrutar do uso de cem libras, desde que sejas um homem de reconhecida prudência e honestidade.”

“Aquele que gasta um groat por dia inutilmente, desperdiça mais de seis libras por ano, que seria o preço do uso de cem libras.”

“Aquele que desperdiça o valor de um groat de seu tempo por dia, um dia após o outro, desperdiça o privilégio de usar cem libras a cada dia.”

“Aquele que perde inutilmente o valor de cinco shillings de seu tempo, perde cinco shillings, e poderia com a mesma prudência tê-los jogados ao mar.”

“Aquele que perde cinco shillings, não perde apenas essa soma, mas também todas as vantagens que poderia obter investindo a em negócios, e que durante o tempo em que um jovem se torna um velho, se tornaria uma soma considerável”.

É Benjamin Franklin que nos admoesta com tais sentenças, as mesmas que Ferdinand Kürnberger satiriza em seu inteligente e malicioso **Picture of American Culture**, como uma suposta confissão de fé do yankee. Não há o que duvidar de que é o espírito do capitalismo que aqui se expressa de modo característico, conquanto estejamos longe de afirmar que tudo o que podemos entender como pertencente a ele esteja contido nisso.

Consideremos por um momento esta passagem, cuja filosofia foi resumida por Kümber nestas palavras: “Eles tiram sebo do gado e dinheiro dos homens”. A peculiaridade dessa filosofia de avareza parece ser o ideal dos homens honestos, de crédito reconhecido, e acima de tudo a idéia de dever que o indivíduo tem no sentido de aumentar o próprio capital, assumido como um fim a si mesmo. De fato, o que nos é aqui pregado não é apenas um meio de fazer a própria vida, mas uma ética peculiar. A infração de suas regras não é tratada como uma tolice, mas como um esquecimento do dever. Essa é a essência do exposto. Não se trata de mera astúcia de negócios, o que seria algo comum, mas de um *ethos*. E essa é a qualidade que nos interessa.

Quando Jacob Fugger, falando com um sócio de negócios que havia se aposentado e que tentava convencê-lo a fazer o mesmo, uma vez que já havia acumulado dinheiro suficiente e que poderia deixar a chance para outros, rejeitou a idéia como pusilânime e respondeu que “ele (Fugger) pensava diferente e procurava ganhar dinheiro enquanto pudesse”; o espírito dessa colocação é evidentemente bem diferente das de Franklin. Aquilo que no caso de Franklin foi uma expressão de audácia comercial e uma inclinação pessoal moralmente neutra assume nesse outro o caráter ético de uma regra de conduta de vida. O conceito de espírito do capitalismo é usado aqui no sentido específico de espírito do capitalismo moderno.

Pelo modo como estamos colocando o problema, é obvio que estamos nos referindo ao capitalismo da Europa Ocidental e da América do Norte. O capitalismo existiu na China, na Índia, na Babilônia no mundo clássico e na Idade Média. Mas em todos esses casos, como veremos, o *ethos* particular faltou. Ora, todas as atitudes de Franklin são coloridas de utilitarismo. A honestidade é útil, pois assegura o crédito; e é assim com a pontualidade, com a industriiosidade, com a frugalidade e essa é a razão pela qual são virtudes. Uma dedução lógica disso seria que a aparência de honestidade serviria ao mesmo propósito quando fosse suficiente, e um excesso desnecessário desta virtude pareceria, aos olhos de Franklin, um desperdício improdutivo. E de fato, a história de sua conversão para essas virtudes, na sua autobiografia, ou a discussão do valor da estrita manutenção das aparências de modéstia, da contínua diminuição dos próprios méritos para mais tarde conquistar o reconhecimento geral, confirmam tais impressões. De acordo com Franklin, tais virtudes, assim com as demais, só são virtudes a medida em que são úteis ao indivíduo, é a substituição pela mera aparência é sempre suficiente desde que atinja o fim desejado. E esta

é a conclusão inevitável do utilitarismo estrito. A impressão que muitos alemães têm, de que as virtudes professadas pelo americanismo são pura hipocrisia parece confirmada por esse caso notável.

Porém o caso não é, como poderia parecer, tão simples. O próprio caráter de Benjamin Franklin, como transparece pela extraordinária candura de sua autobiografia, anula esta suspeita. A circunstância a que ele atribui seu reconhecimento da utilidade da virtude a uma revelação divina que queria encaminhá-lo na trilha da retidão, mostra que algo mais que mera ornamentação de motivos puramente egocêntricos encontra-se envolvida.

De fato, o *summum bonum* dessa ética, o ganhar mais e mais dinheiro, combinado com o afastamento estrito de todo prazer espontâneo de viver é, acima de tudo, completamente isento de qualquer mistura eudemonista, para não dizer hedonista; é pensado tão puramente como um fim em si mesmo, que do ponto de vista da felicidade ou da utilidade para o indivíduo parece algo transcendental e completamente irracional. O homem é dominado pela geração de dinheiro, pela aquisição como propósito final da vida. A aquisição econômica não mais está subordinada ao homem como um meio para a satisfação de suas necessidades materiais. Essa inversão daquilo que chamamos de relação natural, tão irracional de um ponto de vista ingênuo, é evidentemente um princípio guia do capitalismo, tanto quanto soa estranha para todas as pessoas que não estão sob a influência capitalista. Ela expressa ao mesmo tempo um tipo de sentimento que está intimamente ligado com certas idéias religiosas. Se pois formularmos a pergunta por que devemos fazer dinheiro às custas dos homens, o próprio Benjamin Franklin, embora não fosse um deísta convicto, responde em sua autobiografia com uma citação da Bíblia que lhe fora inculcada pelo pai, rígido calvinista, em sua juventude: “Vês um homem diligente em seus afazeres? Ele estará acima dos reis”. (Provérbios 22; 29). O ganho de dinheiro na moderna ordem econômica é, desde que feito legalmente, o resultado e a expressão da virtude e da eficiência em certo caminho; e essas eficiência e virtude são, como agora se tornou fácil de ver, o alfa e o ômega da verdadeira ética de Franklin, como foi expressa nos trechos citados, tanto quanto em todos os seus escritos, sem exceção.

Na verdade, essa idéia tão peculiar do dever do indivíduo em relação à carreira, que nos é familiar atualmente, mas na realidade tão pouco óbvia, é o que há de mais característico na ética social da cultura capitalista e, em certo sentido constitui sua base fundamental. É uma obrigação que se supõe que o indivíduo sinta, e desato sente, em relação ao conteúdo de sua atividade profissional, não importa qual seja, particularmente se ela se manifesta como uma utilização de suas capacidades pessoais ou apenas de suas posses materiais (capital).

Naturalmente, essa concepção não se manifestou apenas sob as condições capitalistas. Pelo contrário, mais tarde seguiremos suas origens em tempos anteriores ao advento do capitalismo. Naturalmente não afirmamos tampouco que a aceitação consciente de tais máximas éticas por parte dos indivíduos, quer empresários quer trabalhadores das modernas empresas capitalistas seja condição para a futura existência do capitalismo atual. A economia capitalista moderna é um imenso cosmos no qual o indivíduo nasce, e que se lhe afigura, ao menos como indivíduo, como uma ordem de coisas inalterável, na qual ele tem de viver. Ela força o indivíduo, a medida que esse esteja envolvido no sistema de relações de mercado, a se conformar às regras de comportamento capitalistas. O fabricante que se

opuser por longo tempo a essas normas será inevitavelmente eliminado do cenário econômico, tanto quanto um trabalhador que não possa ou não queira se adaptar às regras, que será jogado na rua, sem emprego.

Assim pois, o capitalismo atual, que veio para dominar a vida econômica, educa e seleciona os sujeitos de quem precisa, mediante o processo de sobrevivência econômica do mais apto.

Mas aqui podemos facilmente vislumbrar os limites do conceito de seleção como meio de explicação histórica. Para que um tal modo de vida, tão bem adaptado às peculiaridades do capitalismo, pudesse ser selecionado, isto é, viesse a sobrepujar os outros, ele teve de se originar em algum lugar, não em indivíduos isolados, mas como modo de vida de inteiros grupos humanos. Em relação à doutrina do mais ingênuo materialismo histórico, segundo a qual tais idéias se originaram como um reflexo ou como uma superestrutura da situação econômica, falaremos com mais detalhes a seguir. Nesse ponto, basta para os nossos propósitos chamar a atenção para o fato de que, sem duvidar, no lugar de nascimento de Benjamin Franklin (Massachusetts) o espírito do capitalismo, (no sentido adotado) estava presente antes da ordem capitalista. Havia queixas contra uma habilidade peculiar de cálculo para obtenção de lucro na Nova Inglaterra, que se distinguiu das outras partes da América, desde os idos de 1632. Está fora de questão que o capitalismo permaneceu, de longe, menos desenvolvido em algumas das colônias vizinhas, que depois se tornariam os estados do sul dos Estados Unidos da América, a despeito do fato de que essas últimas foram fundadas por grandes capitalistas por motivos comerciais, enquanto as colônias da Nova Inglaterra foram fundadas por pregadores e graduados com a ajuda de pequenos burgueses, artesãos e *yoemen* por motivos religiosos. Nesse caso, a relação causal é certamente o inverso daquela sugerida pelo ponto de vista materialista.

A origem e a história de tais idéias é porém muito mais complexa do que supõem os teóricos da superestrutura. O espírito do capitalismo, no sentido em que usamos o termo, teve de lutar por sua supremacia contra um mundo inteiro de forças hostis.

Um estado mental como aquele expresso nas passagens citadas de Franklin, que arrancaram aplausos de um povo inteiro, tanto no tempo antigo como na Idade Média` teria sido proscrito como o mais baixo tipo de avareza e como uma atitude completamente isenta de respeito próprio. E de fato é ainda vista assim por todos os grupos sociais que estão pouco envolvidos ou adaptados às condições do capitalismo moderno. E isso não devido ao fato de o instinto de aquisição ser desconhecido ou pouco desenvolvido naqueles tempos, como foi aventado muitas vezes. Tampouco porque a *auri sacra fames*, a fome de riqueza fosse, ontem como hoje, menos poderosa fora do capitalismo burguês do que dentro de sua esfera de ação, como nos quer fazer crer a ilusão dos modernos românticos. A diferença entre o espírito pré capitalista e o capitalista não deve ser encontrada nesse ponto. A avidez do mandarim chinês, do antigo aristocrata romano ou do moderno camponês pode suportar qualquer comparação.

E a *auri sacra fames* de um barqueiro napolitano, o *barcaiolo*, e certamente dos representantes asiáticos de semelhantes atividades, tanto quanto a dos artesãos dos países do sul da Europa e da Ásia é, como cada um poderá verificar por si, muito mais intensa, e

especialmente menos escrupulosa do que, digamos, a de um inglês em circunstâncias similares.

O predomínio universal da absoluta falta de escrúpulos na ocupação de interesses egoístas na obtenção do dinheiro tem sido uma característica daqueles países cujo desenvolvimento burguês capitalista, medido pelos padrões ocidentais, permaneceu atrasado.

Como todo empregador sabe, à falta de consciência dos trabalhadores desses países por exemplo da Itália se comparada com a Alemanha, foi e ainda é em certa medida o principal obstáculo ao seu desenvolvimento capitalista. O capitalismo não pode se utilizar do trabalho daqueles que praticam a doutrina da *liberum arbitrium* indisciplinado, e menos ainda pode usar os homens de negócios que pareçam absolutamente inescrupulosos ao lidar com outros, como aprendemos de Franklin. Por isso, a diferença não está no grau de desenvolvimento de qualquer impulso de ganhar dinheiro. A *auri sacra fames* é tão velha quanto a história do homem. Veremos, porém, que aqueles que a ela se entregam sem reservas, como a um impulso descontrolado, como aquele capitão de mar holandês que “atravessaria o inferno por lucro, mesmo que chamuscasse suas velas”, não são de fato os representantes daquela atitude mental da qual deriva especificamente o espírito do moderno capitalismo, como fenômeno de massa, que é o que interessa. Em todos os períodos históricos, sempre que foi possível houve a aquisição cruel, desligada de qualquer norma ética. Como a guerra e a pirataria, o comércio tem sido, muitas vezes, irrestrito em suas relações com estrangeiros e com os externos ao grupo. A dupla ética permitiu o que era proibido negociar entre irmãos.

A aquisição capitalista aventureira tem sido familiar em todos os tipos de sociedade econômica que conheceram o comércio com o uso do dinheiro e que ofereciam oportunidades mediante comenda, exploração de impostos, empréstimos de Estado, financiamento de guerras, cortes ducais e cargos públicos. Do mesmo modo, a atitude interior do aventureiro, que zomba de qualquer limitação ética, tem sido universal. A implacabilidade absoluta e voluntária na aquisição tem muitas vezes estado estritamente ligada à mais rígida conformidade com a tradição. De mais a mais, com o colapso do tradicionalismo e a quase total extensão da livre empresa econômica, mesmo no interior do grupo social, a novidade não foi, no geral, eticamente justificada e encorajada, mas apenas tolerada como um fato. E tal fato tem sido tratado como eticamente indiferente ou como repreensível, mas infelizmente inevitável. Isto não tem sido apenas a atitude normal de todos os ensinamentos éticos mas, o que é mais importante, expresso também na ação prática do homem médio dos tempos pré-capitalistas, pré capitalistas no sentido de que a utilização racional do capital em empresas estáveis e a organização racional capitalista do trabalho não há viam ainda se tornado as forças dominantes na determinação da atividade econômica. Ora foi justa mente essa atitude que constituiu um dos mais fortes obstáculos internos encontrados por toda parte pela adaptação do homem às condições de uma economia burguesa capitalista ordenada.

O mais importante oponente contra o qual o espírito do capitalismo, entendido como um padrão de vida definido e que clama por sanções éticas, teve de lutar, foi esse tipo de atitude e reação contra as novas situações, que poderemos designar como tradicionalismo. Também nesse caso, qualquer tentativa de definição final deve ser mantida em suspenso.

Devemos, por outro lado, tentar dar um sentido provisório claro, citando alguns casos. Começaremos por baixo, pelos trabalhadores.

Um dos meios técnicos de que os empregadores modernos lançam mão para garantir o maior volume possível de trabalho de seus homens é o sistema de pagamento por tarefa. Na agricultura, por exemplo, a colheita é um caso em que se requer a maior intensidade possível de trabalho, e, dada a possível instabilidade do tempo, a diferença entre bons lucros e grandes perdas pode depender da velocidade da colheita. Assim, o sistema de pagamento por tarefa é quase universal neste caso. E a medida que o interesse do empregador em acelerar a colheita aumenta com o aumentar dos resultados e da intensidade do trabalho, tem sido feita repetidamente a tentativa, aumentando o valor da tarefa dos trabalhadores, dando-lhes assim a oportunidade de ganhar o que seria para eles altos salários e de interessá-los em aumentar sua eficiência. Mas com uma frequência surpreendente, foi encontrada uma dificuldade peculiar: o aumento do valor da tarefa resultou, muitas vezes, não no aumento mas no decréscimo do obtido no mesmo tempo, pois os trabalhadores reagiram não aumentando, mas diminuindo o volume de trabalho. Por exemplo, um homem que ganha 1 marco por acre ceifado, ceifa 2 e 1/2 acres por dia e ganha dois marcos e meio por dia; quando o valor da tarefa foi aumentado para 1,25 marcos por acre ceifado, não ceifou 3 acres, como poderia ter feito facilmente, ganhando 3,75 marcos, mas ceifou apenas 2 acres de modo a continuar ganhando os 2,5 marcos a que estava acostumado. A oportunidade de ganhar mais foi menos atraente do que trabalhar menos. Ele não se perguntava: quanto poderia ganhar em um dia se eu fizesse o maior trabalho possível? Em vez disso, perguntava-se: quanto devo trabalhar para ganhar o salário, de 2,5 marcos que eu ganhava antes e que bastava para as minhas necessidades tradicionais?

Este é um exemplo do que queremos significar aqui por tradicionalismo. O homem não deseja “naturalmente” ganhar mais e mais dinheiro, mas viver simplesmente como foi acostumado a viver e ganhar o necessário para isso. Onde quer que o capitalismo moderno tenha começado sua ação de aumentar a produtividade do trabalho humano aumentando sua intensidade, tem encontrado a teimosíssima resistência desse traço orientador do trabalho pré-capitalista. E ainda hoje a encontra, e por mais atrasadas que sejam as forças de trabalho (do ponto de vista capitalista) com que tenha de lidar.

Para voltar ao nosso exemplo, outra possibilidade óbvia, visto que o apelo para o instinto aquisitivo através de maiores salários falhou, teria sido tentar a política oposta, para forçar o trabalhador, reduzindo o valor da tarefa, a trabalhar mais para ganhar o mesmo dinheiro que ganhava antes. Baixos salários e altos lucros, até nossos dias, parecem, para um observador superficial, estar relacionados; tudo o que é pago em salários parece envolver uma redução de lucros correspondente. Desde seu início, o capitalismo trilhou repetidas vezes esse caminho. Durante séculos foi artigo de fé que baixos salários eram produtivos, isto é, que aumentavam os resultados materiais do trabalho, tanto que, como veremos, em relação a isso Pieter de la Cour dizia há muito tempo, quase no espírito do antigo calvinismo, que as pessoas só trabalhavam porque e enquanto eram pobres.

Mas a eficácia desse método, aparentemente tão eficiente, tem seus limites. Obviamente, um excesso de mão de obra que possa ser empregada a baixo preço no mercado de trabalho

é uma necessidade para o desenvolvimento do capitalismo. Mas, embora tão grande exército de reserva possa em certos casos favorecer a expansão quantitativa, ele desafia seu desenvolvimento qualitativo, especialmente para as empresas que fazem uso mais intensivo do trabalho. Baixos salários não são sinônimo de trabalho barato. De um ponto de vista puramente quantitativo, a eficiência do trabalho diminui com um salário que seja fisiologicamente insuficiente, que, a longo prazo, signifique a sobrevivência da inépcia.

O silesiano médio de nossos dias ceifa, quando exige o máximo de si, pouco mais que dois terços da terra que um pomeraniano ou um mecklemburguês, mais bem pagos e alimentados, e o polonês, quanto mais oriental for sua origem, produz progressivamente menos que o alemão. A política de baixos salários falha mesmo de um ponto de vista puramente comercial sempre que a questão de produzir bens que exijam qualquer tipo de trabalho especializado, ou o uso de maquinaria cara e facilmente danificável, ou, em geral, sempre que se requeira grande dose de atenção aguda ou de iniciativa. Nesses casos, os baixos salários não compensam, e seus efeitos são opostos ao que se pretendia. E isso não apenas porque é absolutamente indispensável um senso de responsabilidade, mas, em geral, também uma atitude, ao menos durante as horas de trabalho, livre de contínuos cálculos de como poder ganhar o salário habitual, com o maior conforto e o menor esforço possíveis. Ao contrário, o trabalho deve ser executado como se fosse um fim absoluto em si mesmo, como uma vocação. Contudo, tal atitude não é produto da natureza. Não pode ser estimulada apenas por baixos ou altos salários, mas só pode ser produzida por um longo e árduo processo educativo.

O capitalismo de hoje, por estar em posição de comando, pode recrutar suas forças de trabalho com certa facilidade. No passado, sempre foi um problema extremamente difícil. E mesmo hoje provavelmente não o conseguiria, não fosse o apoio de um poderoso aliado que, como veremos, já estava a seu lado no tempo de seu desenvolvimento. O que queremos dizer, poderá novamente ser esclarecido por um exemplo. O tipo de mão de obra retrógrada tradicional é, com muita freqüência exemplificado pelas mulheres trabalhadoras, especialmente as não casadas. Uma queixa quase universal dos empregadores de moças, moças alemãs por exemplo, é a de que são quase completamente incapazes e desinteressadas em abandonar métodos de trabalho herdados ou mesmo aprendidos para aprender outros métodos mais eficientes e a eles se adaptar, de aprender e de concentrar sua inteligência, ou mesmo usá-la. Explicações da possibilidade de tornar o trabalho mais fácil, acima de tudo mais proveitoso para elas mesmas, esbarram geralmente numa total falta de compreensão. Aumentos de salário esbarram impotentes contra a muralha do hábito. Em geral ocorre o contrário, e esse é um ponto de muita importância do nosso ponto de vista, apenas com garotas que receberam uma formação religiosa, especialmente a pietista. Ouvimos com freqüência, e as estatísticas confirmam que, de longe, as melhores chances de uma educação econômica são encontradas entre os membros desse grupo. A habilidade de concentração mental, tanto quanto o sentimento de dever, absolutamente essencial, em relação ao trabalho, são aqui muitas vezes combinados com uma economia rígida, que calcula a possibilidade de altos ganhos, um frio autocontrole e frugalidade que, aumentam enormemente o desempenho.

Isto fornece o fundamento mais favorável para a concepção do trabalho como um fim em si mesmo, como uma vocação necessária ao capitalismo: as oportunidades de superar o tradicionalismo são maiores por conta da formação religiosa. Essa observação do capitalismo atual sugere por si mesma a validade da indagação de como essa conexão entre adaptabilidade ao capitalismo e fatores religiosos possa ter surgido nos momentos iniciais de seu desenvolvimento. Que tais fatores estavam presentes então de forma muito semelhante, pode ser inferido de numerosos fatos. Por exemplo, a segregação e a perseguição sofrida pelos trabalhadores metodistas no século XVIII por parte de seus camaradas foram não só nem principalmente o resultado de suas diferenças religiosas, pois que a Inglaterra já vira outras, e bem mais estranhas. Deveram se, isto sim, como a destruição de suas ferramentas repetidamente mencionada nos relatórios sugere, à sua especial disposição para o trabalho, como diríamos hoje.

Voltemos contudo ao presente, e agora para o empresário, para esclarecer o significado do tradicionalismo no caso deste.

Sombart, na sua discussão sobre a gênese do capitalismo, fez a distinção entre satisfação das necessidades e aquisição como sendo os dois grandes princípios orientadores da história econômica. No primeiro caso, a obtenção dos bens necessários à satisfação das necessidades pessoais, e no segundo, a luta para obter lucros sem os limites impostos pelas necessidades, tem sido as finalidades controladoras da forma e da direção da atividade econômica. Aquilo que ele chama de economia de necessidades parece, à primeira vista, idêntico àquilo que é aqui descrito como tradicionalismo econômico. E pode ser esse o caso, se o conceito de necessidades for limitado às necessidades tradicionais. Contudo, se não for esse o caso, certo número de sistemas econômicos que podem ser considerados capitalistas de acordo com a definição que Sombart nos oferece em outro ponto do seu trabalho, deverão ser excluídos da categoria de economias aquisitivas e colocados entre as economias de necessidade. A saber, empresas dirigidas por empreendedores particulares utilizando capital (dinheiro ou bens com valor monetário) para obter lucro, comprando os meios de produção e vendendo o produto, isto é, empresas indubitavelmente capitalistas podem ao mesmo tempo ter um caráter, tradicionalista. Mesmo no curso da história da economia moderna isso não tem sido um mero caso esporádico, mas antes uma regra com contínuas interrupções por parte das repetidas e sempre mais poderosas conquistas do espírito do capitalismo. Certamente, a forma capitalista de uma empresa e o espírito pelo qual ela se guia estão geralmente em uma relação de adequação, sem ser necessariamente interdependentes. Apesar disso, usamos provisoriamente a expressão do espírito do capitalismo (moderno) para designar a atitude que busca o lucro racional e sistematicamente, da maneira que ilustramos com o exemplo de Benjamin Franklin. Isso, contudo, se justifica pelo fato histórico de que aquela atitude mental tenha, de um lado, encontrado sua mais apropriada expressão na empresa capitalista e, por outro lado, essa tenha derivado do espírito do capitalismo sua força motivadora mais adequada.

Porém as duas coisas podem muito bem ocorrer separadamente. Benjamin Franklin estava imbuído do espírito do capitalismo no tempo em que seus negócios de tipografia não tinham forma diferente de qualquer empresa artesanal. E veremos que no início dos tempos modernos os empreendedores capitalistas não estavam entre a aristocracia comercial, e que

eram os únicos ou os predominantes suportes da atitude que aqui chamamos de espírito do capitalismo. Estavam muito mais nas camadas emergentes dos pequenos industriais de classe média. Mesmo no século XIX, seus representantes clássicos não eram os cavaleiros elegantes de Liverpool e de Hamburgo, com suas fortunas comerciais acumuladas durante gerações, mas os novos ricos auto construídos de Manchester e da Westphalia, que muitas vezes ascenderam de condições muito modestas. Já no século XVI a situação era semelhante; as indústrias que cresceram nesse tempo foram criadas principalmente por novos ricos.

Por exemplo, a administração de um banco, de um negócio atacadista de exportação, de um grande estabelecimento varejista ou de uma grande empresa que negocie com produtos feitos em casa, certamente só é possível na forma de empresa capitalista. E no entanto, todas podem ser dirigidas com espírito tradicionalista. De fato, os negócios de um grande banco emissor não podem ser dirigidos de outra maneira. O comércio exterior de épocas inteiras se baseou em monopólios e privilégios legais, de caráter estritamente tradicionalista. No comércio varejista e não estamos aqui falando de pequenos comerciantes sem capital que estão sempre implorando a ajuda do governo – a revolução que está pondo um fim no velho tradicionalismo está ainda em, plena marcha. Trata-se do mesmo desenvolvimento que desbancou o velho sistema de produção, com o qual o sistema moderno de produção doméstica está relacionado apenas na forma. Como esta revolução ocorreu e qual o seu significado, apesar dessas coisas nos serem tão familiares, pode novamente ser aclarado por um exemplo concreto.

Até meados do século passado, ao menos em muitos dos ramos da indústria têxtil do continente, a vida de um produtor era o que poderíamos hoje considerar muito confortável.

Podemos imaginar sua rotina como algo assim: os camponeses traziam seus tecidos, freqüentemente feitos (no caso do linho) total ou parcialmente com matéria prima produzida por eles mesmos, para a cidade onde morava o produtor, e depois de cuidadosa avaliação da qualidade, muitas vezes oficial, recebiam o preço habitual pela mercadoria. Os clientes do produtor para mercados de alguma distância eram intermediários, que também iam até ele, não atraídos por amostras, mas procurando a tradicional qualidade e compravam a mercadoria do seu estoque ou, com antecedência, faziam pedidos que por sua vez eram provavelmente repassados aos camponeses. A visita pessoal aos clientes ocorria, se tanto, apenas a longos intervalos; a correspondência era suficiente, e por meio disso a remessa de amostras lentamente ganhou terreno. O número de horas gastas no negócio era muito modesto, talvez cinco ou seis por dia, e por vezes bem menos; maior durante a estação, quando houvesse. Os ganhos eram moderados; o suficiente para levar uma vida respeitável e, em tempos favoráveis, economizar um pouco. No geral, o relacionamento entre competidores era relativamente bom, com amplo grau de concordância quanto aos fundamentos do negócio. Longas visitas diárias à taverna, muitas vezes com fartura de bebida, e um círculo congenial de amigos tornavam a vida confortável e prazerosa.

A forma de organização era, em todos os aspectos, capitalista; as atividades do empreendedor tinham um caráter puramente comercial; o uso do capital investido no negócio era indispensável, e finalmente, o aspecto objetivo do processo econômico, a contabilidade, era racional. Mas se considerarmos o espírito que animava o empresário,

tratava-se de um negócio tradicionalista: tradicional o modo de vida, tradicional a margem de lucro, tradicional a quantidade de trabalho, tradicional o modo de regular as relações com o trabalho e o essencialmente tradicional círculo de clientes e modo de atrair novos. Tudo isso dominava a conduta do negócio e, diríamos, estava na base do *ethos* desse grupo de homens de negócio.

Ora, num certo tempo esta vida prazenteira foi destruída repentinamente e, muitas vezes, sem qualquer mudança essencial na forma de organização como a transição para uma fábrica unificada, a tecelagem mecanizada, etc. Pelo contrário, muitas vezes o que ocorreu não foi mais do que isso: algum jovem de família de produtores vindos para a cidade escolheu com cuidado os tecelões para empregados, aumentou grandemente o rigor da supervisão sobre o trabalho e os transformou de camponeses em operários. Por outro lado, teve também de mudar seus métodos de comercialização, para, na medida do possível, atingir diretamente o consumidor final, assumiu os detalhes em suas mãos, cuidou pessoalmente dos clientes visitando-os anualmente e, acima de tudo, adaptou a qualidade do produto diretamente às suas necessidades e gostos. Começou, ao mesmo tempo, a introdução da política de preços baixos e giro grande. Repetiu-se aqui o ocorrido em todos os lugares e sempre como consequência do processo de racionalização: aqueles que não seguiram o mesmo processo, tiveram de sair do negócio. O estado idílico desmoronou sob a pressão de uma amarga e competitiva batalha, criaram-se fortunas consideráveis que não foram aplicadas a juros, mas sempre reaplicadas no negócio. A antiga atitude prazerosa e confortável para com a vida cedeu lugar a uma rígida frugalidade, da qual alguns participaram e chegaram ao topo, pois que eles não queriam consumir mas ganhar, enquanto outros, que quiseram conservar o modo de vida antigo, foram forçados a cortar seu consumo.

E o que é mais importante nessa relação, o que trouxe essa revolução, em tais casos, não foi geralmente o fluxo de dinheiro novo investido na indústria – em muitos casos que conheço, todo o processo revolucionário foi acionado por poucos milhares de capital emprestado de conhecidos – mas foi o novo espírito, o espírito do moderno capitalismo que fez o trabalho.

A questão das forças que motivaram a expansão do moderno capitalismo não é, em primeira instância, uma questão sobre a origem dos montantes de capital disponibilizado para os usos capitalísticos mas, bem acima disso, a origem do espírito do capitalismo. O ponto em que ele se manifesta é capaz de trabalhar para si mesmo, produzir seu próprio capital e suprimento monetário para os próprios fins, mas o inverso não é verdade. Sua entrada em cena, em geral não é pacífica. Uma maré de desconfiança, por vezes de ódio, e sobretudo de indignação moral geralmente se opõe ao primeiro inovador. Frequentemente, conheço diversos casos desse tipo foram criadas regularmente lendas de misteriosas manchas sombrias sobre sua vida pregressa. É mito mais fácil não reconhecer que somente um caráter extraordinariamente forte poderia salvar um empreendedor desse novo tipo de perda do seu autocontrole temperado e do naufrágio moral e econômico. De mais a mais, além da clareza de visão e da habilidade para agir, foi só pela virtude de qualidades éticas bem definidas e altamente desenvolvidas que lhe foi possível merecer a confiança, absolutamente indispensável, de seus clientes e trabalhadores. Nada além disso poderia ter lhe dado o vigor para superar os inúmeros obstáculos, e acima de tudo o trabalho muito

mais intenso exigido do moderno empreendedor. Mas essas são qualidades éticas de um tipo bem diferente daquelas adaptadas ao tradicionalismo do passado.

Mas, via de regra, não foram especuladores temerários e inescrupulosos, aventureiros econômicos, que encontramos em todos os períodos da história econômica, mas simplesmente grandes financistas que promoveram essa mudança, aparentemente imperceptível, mas na verdade tão decisiva para a penetração do novo espírito na vida econômica. Pelo contrário, foram homens crescidos na dura escola da vida, calculando e arriscando ao mesmo tempo, acima de tudo sóbrios e confiáveis, perspicazes e completamente devotados a seu negócio, com princípios e opiniões estritamente burgueses.

Somos tentados a pensar que tais qualidades éticas pessoais não tenham a mais leve relação com máximas éticas, para não dizer idéias religiosas, mas sim que a relação entre elas seja negativa. A capacidade de se livrar da tradição comum, um tipo de Iluminismo liberal, parece ser a base mais adequada para o sucesso de tal homem de negócios. E nos dias atuais, costuma ser exatamente esse o caso. Qualquer relação entre crenças religiosas e a conduta é em geral ausente e, quando existe pelo menos na Alemanha, ela tende a ser negativa. As pessoas imbuídas do espírito do capitalismo tendem, hoje, a ser indiferentes, se não hostis, à Igreja. A idéia de beata monotonia do paraíso exerce pouca atração sobre sua natureza ativa; a religião se lhes apresenta como um meio para afastar as pessoas do trabalho neste mundo.

Se lhes perguntarmos qual o significado de sua atividade sem descanso, porque nunca estão satisfeitos com o que têm, parecendo não fazer sentido de qualquer ponto de vista puramente mundano, talvez nos dêem uma resposta, se tiverem uma: para garantir o futuro a meus filhos e meus netos... Com muito mais freqüência, uma vez que tais motivos não lhes são peculiares, mas seriam igualmente efetivos para os tradicionalistas e, mais corretamente, a resposta seria tão só: o negócio, com o seu incessante trabalho, tornou-se uma parte necessária de suas vidas. E essa seria de fato a única motivação possível, mas ao mesmo tempo nos diz que, do ponto de vista da felicidade pessoal, parece tão irracional este tipo de vida na qual o homem existe para o seu negócio, quando deveria ser o contrário.

Obviamente o desejo de poder e de reconhecimento pela própria riqueza desempenha seu papel. Quando o imaginário de todo um povo se volta para grandezas puramente quantitativas, como nos Estados Unidos, esse romantismo de números exerce um irresistível apelo sobre os poetas entre os homens de negócios. Estes, por outro lado, não são geralmente os verdadeiros líderes, e em especial não são empreendedores de sucesso permanente que são por ele aliciados. Em particular, o chegar à posse de heranças e à nobreza, com os filhos cursando a universidade e na academia militar tenta encobrir suas origens sociais, como no caso típico da história das famílias dos novos ricos capitalistas alemães, é um produto da decadência que o precedeu. O tipo ideal de empreendedor capitalista, como foi representado mesmo na Alemanha por exemplos visíveis ocasionais, não tem qualquer relação com tal arrivismo mais ou menos refinado. Ele evita a ostentação e gastos desnecessários, assim como o regozijo consciente do próprio poder, e fica embaraçado com as manifestações externas de reconhecimento social que recebe. Seu modo de vida, em outras palavras, distingue se muitas vezes, e teremos de investigar a

importância histórica desse fato importante por certa tendência ascética, como aparece com bastante clareza na pregação de Franklin que citamos.

Para ele, ter uma certa modéstia não é excepcional, mas antes uma regra, o que é essencialmente mais honesto que a reserva que Franklin tão sagazmente recomenda. Não tira de sua riqueza nada para si mesmo, a não ser o sentido irracional de ter cumprido bem o seu trabalho.

Mas é exatamente isto que parece ao homem pré-capitalista tão incompreensível e misterioso, tão desprezível e sem valor. Que alguém possa ser capaz de fazer disso o único fim de sua vida útil, descer ao sepulcro vergado sob o peso de tão grande carga material de dinheiro e bens, parece-lhe explicável apenas como o produto de um instinto perverso, da *auri sacra fame*.

No presente, sob as nossas instituições econômicas, legais e de política individualista, com as normas de organização e estrutura geral peculiares à nossa ordem econômica, o espírito do capitalismo tornou-se compreensível, com já se disse, puramente como resultado da adaptação. O sistema capitalista precisa tanto dessa devoção à vocação para fazer dinheiro, dessa atitude voltada para os bens materiais tão bem adaptada ao sistema e tão intimamente ligada às condições de sobrevivência na luta econômica pela existência, que hoje não mais podemos questionar a necessidade de conexão do modo de vida aquisitivo com qualquer *Weltanschauung* isolada. De fato, não é mais necessário o suporte de qualquer força religiosa, e percebe-se que as tentativas da religião de influenciar a vida econômica, o tanto que ainda pode ser sentida, é uma interferência injustificada, tanto quanto uma regulamentação por parte do Estado. Sob tais circunstâncias, o interesse social e comercial dos homens tende a determinar suas opiniões e atitudes. Quem quer que não adapte seu modo de vida às condições do sucesso capitalista é sobrepujado, ou pelo menos é impedido de subir.

Mas esses fenômenos pertencem a um tempo em que o capitalismo moderno se tornou predominante e emancipado de seus sustentáculos antigos. Mas ao mesmo tempo que pôde destruir as antigas formas de regulamentação medievais da vida econômica só se aliando ao crescente poder do Estado moderno, podemos por enquanto afirmar que tenha se passado o mesmo com relação às forças religiosas.

Se foi esse o caso, e em que sentido, será objeto de nossa investigação. Será desnecessário provar que o conceito de ganhar dinheiro como um fim a si mesmo, ao qual as pessoas estavam presas como a uma vocação, sempre foi contrário ao sentimento ético de todas as épocas.

O dogma *Deo placere vix potest* que fora incorporado à lei econômica e aplicado às atividades mercantis, e que na época (conforme a passagem do evangelho sobre os juros) foi considerado genuíno, tanto quanto a caracterização de S. Tomás do desejo de ganho como turpitude, (termo que subentende o lucro como algo inevitável, e por isso eticamente justificável), já continha, por parte da doutrina católica, um alto grau de concessão para com os poderes financeiros, com os quais aliás a Igreja tinha íntimas relações políticas nas cidades italianas, quando comparada com a visão muito mais radicalmente anti-cremástica de círculos comparativamente maiores. Mas, mesmo onde a doutrina estava mais bem

ajustada aos fatos, como por exemplo no caso de Antônio da Florença, o sentimento nunca foi completamente superado; a atividade direcionada para a aquisição era, por si mesma – um *puendum* tolerado apenas por causa das inalteráveis necessidades da vida neste mundo.

Alguns moralistas da época, especialmente da escola nominalista, aceitaram as formas de negócio capitalista com um desenvolvimento inevitável e tentaram justificá-las por serem necessárias especialmente ao comércio. A indústria, desenvolvida ao mesmo tempo, foi vista, não sem contradições, como uma fonte legítima de lucros e, por isso, eticamente inquestionável. Mas a doutrina dominante rejeitou o espírito de aquisição capitalista como turpitude, ou no mínimo não lhe concedeu uma avaliação eticamente positiva. Uma atitude ética como a de Benjamin Franklin era simplesmente impensável. E esta era, principalmente, a atitude dos círculos capitalistas.

Suas vidas profissionais, enquanto estiveram atados às tradições da igreja, eram na melhor das hipóteses, algo eticamente indiferente; era tolerada, mas mesmo assim, por conta do contínuo perigo de conflito com a doutrina da igreja, algo perigoso para a salvação.

Somas bem consideráveis, como as fontes nos mostram, ao morrer dos ricos, eram transferidas para as instituições religiosas como dívida de consciência, e por vezes até retornavam como usura aos devedores anteriores, de quem tinha sido cobrada injustamente.

Isso era diferente, juntamente com a heresia e outras tendências vistas com desaprovação, apenas para aquelas partes da aristocracia comercial que já haviam se emancipado das tradições. Mesmo assim, os cépticos e as pessoas indiferentes para com a Igreja, muitas vezes com ela se reconciliavam por meio de presentes, como um tipo de seguro contra a incerteza do que poderia ocorrer após a morte, ou porque (ao menos de acordo com uma visão muito difundida mais tarde) era uma obediência exterior aos mandamentos da Igreja que seria suficiente para garantir a salvação? Aqui, tanto o caráter amoral como o imoral de tal proceder, na opinião dos próprios participantes, mostra-se claro.

Ora, como pôde uma atividade que era, quando muito, tolerada se transformar em vocação, no sentido de Benjamin Franklin? O fato a ser historicamente explicado é que no centro mais altamente capitalista da época a Florença dos séculos XIV e XV, mercado de dinheiro e capital de todos os grandes poderes políticos, essa atitude era considerada injustificável eticamente e na melhor das hipóteses, tolerada; e todavia, nas circunstâncias retrógradas e pequeno burguesas da Pennsylvania do século XVIII, onde os negócios ameaçavam, pela simples falta de dinheiro, regredir para o escambo, onde raramente havia sinais de grandes empresas, onde se encontrava apenas esboço incipiente d sistema bancário, a mesma atitude era considerada a essência d conduta moral, e até recomendada em nome do dever. Falar aqui do reflexo das condições materiais sobre a superestrutura ideal seria obviamente insensato.

Qual seria pois o arcabouço ideológico que poderíamos apontar para o tipo de atividade aparentemente direcionadas para o lucro em si, como uma vocação para com a qual o indivíduo sinta uma obrigação ética ? Pois que foi este tipo de idéias que determinou o modo de vida dos novos empreendedores, seus fundamentos éticos e justificativas.

Foram feitas tentativas, particularmente por Sombart, onde encontramos freqüentemente observações efetivas e judiciosas para descrever o racionalismo econômico como o aspecto mais notável da vida econômica atual como um todo. Sem dúvida justificadamente, se entendermos por isso a extensão da produtividade do trabalho que aliviou, mediante a subordinação dos processos produtivos aos pontos de vista científicos, sua dependência das limitações naturais orgânicas do ser humano. Atualmente, esse processo de racionalização no campo da organização econômica e técnica, sem dúvida determina uma boa parte dos ideais de vida da sociedade burguesa moderna. Trabalhar a serviço de uma organização racional para suprir a humanidade de bens materiais certamente sempre representou para o espírito capitalista um dos mais importantes propósitos da vida profissional. Basta, por exemplo, ler os relatos de Franklin, de seus esforços para a melhora dos aspectos cívicos na Filadélfia, para perceber claramente sua óbvia verdade. E a alegria e o orgulho de ter dado emprego para numerosas pessoas, de ter contribuído para o progresso econômico de sua cidade natal, no sentido numérico populacional e de volume de negócios que o capitalismo associa à palavra, fazem parte, obviamente, da satisfação específica e certamente idealista da vida do moderno homem de negócios. Do mesmo modo, é uma das características fundamentais de uma economia individualista capitalista, racionalizada com base no rigor do cálculo, dirigida com previsão e cautela para o sucesso econômico almejado, e está em agudo contraste com a existência simples do camponês e com a do tradicionalismo privilegiado do artesão corporativo e do capitalismo aventureiro, orientado para a exploração das oportunidades políticas e da especulação irracional.

Poderia então parecer que o desenvolvimento do espírito capitalista seria melhor compreendido como sendo parte do desenvolvimento do racionalismo como um todo, e poderia ser deduzido das posições fundamentais do racionalismo sobre os problemas básicos da vida. Nesse processo, protestantismo deveria ser considerado apenas na medida em que representa um estágio anterior ao desenvolvimento, ou simplesmente como uma filosofia racionalista. Todavia, qualquer tentativa séria de levar adiante esta tese, evidenciaria que este modo simples de colocar a questão não funcionaria, simplesmente pelo fato de que a história do racionalismo nos mostra um desenvolvimento que não segue absolutamente caminhos paralelos nos vários aspectos da vida. Por exemplo, a racionalização do direito privado, se tomado como simplificação lógica e um rearranjo do conteúdo do direito, foi atingida no mais alto grau até hoje conhecido no direito romano da baixa antiguidade. Contudo, permaneceu mais atrasado em alguns países com maior grau de racionalização econômica, notadamente na Inglaterra, onde o Renascimento do direito romano foi superado pelo poder das grandes corporações legais, enquanto sempre manteve a supremacia nos países católicos do sul da Europa. A filosofia temporal racional do século XVIII não encontrou boa acolhida principalmente nos países de maior desenvolvimento capitalista. As doutrinas de Voltaire são até hoje propriedade comum das camadas superiores e, o que é mais importante na prática, dos grupos de classe média dos países católicos romanos. Por fim, se por racionalismo prático entendermos o tipo de atitude que vê e julga conscientemente o mundo em termos de interesses mundanos do ego individual, então essa visão da vida foi e é uma peculiaridade especial dos povos do *liberum arbitrium* como, visceralmente, os italianos e os franceses.

Porém já nos convencemos de este não é absolutamente o solo em que a relação do homem com sua vocação como obrigação, que é necessária ao capitalismo, tenha preeminentemente se desenvolvido. De fato, podemos – e esta simples proposição muitas vezes esquecida poderia ser posta no início de qualquer estudo que tente lidar com o racionalismo – racionalizar a vida a partir de pontos de vista fundamentalmente diferentes e em direções muito diferentes. O racionalismo é um conceito histórico que envolve todo um mundo de coisas diferentes. Será nossa tarefa descobrir a filiação intelectual particular do pensamento racional da forma concreta, de que surgiu da idéia de devoção ao trabalho e de vocação, que é, como vimos, tão irracional do ponto de vista do auto-interesse puramente eudemonista, mas que foi e ainda é um dos elementos mais característicos de nossa cultura capitalista. Estamos aqui particularmente interessados precisamente na origem do elemento irracional subjacente nesta como em qualquer concepção de vocação.

III

A concepção de vocação de Lutero

Já não resta dúvida de que na palavra alemã *Beruf* e talvez mais claramente ainda na palavra inglesa *Calling* está pelo menos implícita uma conotação religiosa de uma tarefa confiada por Deus. Quanto maior a ênfase colocada na palavra em um caso concreto, mais evidente a conotação. E se traçarmos a história da palavra dos idiomas civilizados, aparecerá que nem os povos predominantemente católicos nem os da antiguidade clássica possuíam qualquer expressão que tivesse tal conotação, do que hoje chamamos de “vocação”, (no sentido de uma tarefa de vida, de um campo definido no qual trabalhar), enquanto ela existiu para todos os povos predominantemente protestantes. Poderemos, mais adiante, demonstrar que isso não se deve a qualquer peculiaridade étnica dos idiomas em apreço. Não é, por exemplo, produto do espírito germânico, mas em seu significado moderno a palavra se origina nas traduções da Bíblia, pelo espírito do tradutor e não do original. Na tradução da Bíblia de Lutero, parece ter sido usada pela primeira vez em um ponto de Jesus Sirach (XI 20,21) exatamente no nosso sentido moderno. Depois disso, rapidamente assumiu seu atual significado no falar cotidiano de todos os povos protestantes, apesar de não se encontrar nenhuma sugestão prévia na literatura secular ou mesmo nos escritos religiosos, e até onde pude me certificar só é encontrada em um místico alemão, cuja influência sobre Lutero é de todos conhecida.

Assim como o significado da palavra, a idéia é nova e é produto da Reforma. E isso deve ser assumido como conhecimento geral. É verdade que certa valorização *positiva* das atividades rotineiras mundanas, que está contida no conceito de vocação, já existiu na Idade Média e mesmo na baixa antiguidade Grega; falaremos disso mais tarde. Mas pelo menos uma coisa é indiscutivelmente nova: a valorização do cumprimento do dever nos afazeres seculares como a mais alta forma que a atividade ética do indivíduo pudesse assumir. E foi o que trouxe inevitavelmente um significado religioso às atividades seculares do dia a dia e fixou de início o significado de vocação como tal. O conceito de vocação foi, pois, introduzido no dogma central de todas as denominações protestantes e descartado pela divisão católica de preceitos éticos em *praecepta et consilia*. O único modo de vida aceitável por Deus não era o superar a moralidade mundana pelo ascetismo monástico, mas unicamente o cumprimento das obrigações impostas ao indivíduo pela sua posição no mundo. Esta era sua vocação.

Lutero desenvolveu o conceito ao longo da primeira década de sua atividade como reformador. De início, em harmonia com a tradição predominante na Idade Média, como representada por exemplo por São Tomás de Aquino, ele concebeu a atividade no mundo

como uma coisa da carne, embora desejada por Deus; era condição natural indispensável para uma vida de fé, mas eticamente neutra, como o comer ou beber. Porém, com o desenvolvimento do conceito de *sola fide*, com todas as suas conseqüências e seus resultados lógicos, a ênfase cada vez mais aguda contra os *consilia evangelica* católicos dos monges, como ditados pelo demônio, a importância da vocação se avultou. A vida monástica não era apenas desprovida de valor e de justificativa perante Deus, mas também encarava a renúncia aos deveres deste mundo como um produto do egoísmo, uma abstenção das obrigações temporais. Ao contrário, trabalhar dentro da vocação se lhe afigurou como a expressão externa do amor fraternal. Isto ele prova com a observação de que a divisão do trabalho força cada indivíduo a trabalhar para os outros, embora seu ponto de vista seja muito ingênuo, em gritante contraste com as posições bem conhecidas de Adam Smith sobre o mesmo tema. Contudo, essa justificativa, evidentemente escolástica em sua essência, logo desapareceu, restando, cada vez com maior ênfase a colocação de que o cumprimento dos deveres mundanos é, em todas as circunstâncias, o único modo de vida aceitável por Deus. Ele, e somente ele representa a vontade de Deus, e por isso qualquer vocação legítima tem exatamente o mesmo valor aos olhos de Deus.

Esta justificativa moral para as atividades mundanas foi um dos mais importantes resultados da Reforma, especialmente da participação de Lutero, e isto está fora de dúvida e já é lugar comum. Essa atitude é completamente oposta à profunda aversão de Pascal para com as atividades mundanas, em sua postura contemplativa, e que ele tinha na convicção profunda que só poderia ser entendida como vaidade ou ganância. – E difere ainda mais do compromisso utilitário liberal com o mundo, preconizado pelos jesuítas. Mas o significado prático destes resultados do protestantismo só pode ser vagamente percebido, e não claramente reconhecido em seus detalhes.

Em primeiro lugar se faz necessário notar que Lutero não pode ser reivindicado pelo espírito do capitalismo no sentido em que usamos o termo anteriormente e nem, aliás, em qualquer outro sentido. Os círculos religiosos que celebram hoje com muito entusiasmo os grandes resultados da Reforma não são amigáveis para com qualquer forma de capitalismo. E o próprio Lutero teria, sem dúvida, repudiado com veemência qualquer ligação com um ponto de vista como o de Franklin. Naturalmente, não podemos considerar suas reclamações contra os grandes comerciantes de sua época, como os Fuggers,” para evidenciar este caso.

De fato, a luta contra posições privilegiadas, legais ou de fato, de umas poucas grandes companhias de comércio nos séculos XVI e XVII pode ser comparada com as modernas campanhas contra os trustes e nem por isso pode ser considerada como uma expressão do ponto de vista tradicionalista. Contra tais pessoas, contra os lombardos, monopolistas, especuladores e banqueiros protegidos pela Igreja Anglicana e pelos reis e parlamentos da Inglaterra e da França, tanto os puritanos como os huguenotes combateram numa luta tremenda. Cromwell, após a batalha de Dunbar (setembro de 1650) escreveu para o parlamento:” Seja do agrado reformar os abusos de todas as profissões: e se houver uma qualquer que faça pobres a muitos e ricos a poucos, ela não convém à comunidade”.

Apesar disso, acharemos Cromwell seguindo uma linha de pensamento especificamente capitalista. Por outro lado, as numerosas colocações de Lutero contra a usura e qualquer forma de juros revelam, quando comparadas com as da baixa Escolástica, que a natureza da aquisição capitalista; do ponto de vista capitalista, são definitivamente retrógradas.” E, em especial, naturalmente, a doutrina da esterilidade do dinheiro, que já fora refutada por Antônio da Florença.

É porém desnecessário entrar em detalhes; pois que acima de tudo as conseqüências da concepção de vocação no sentido religioso para a conduta secular era susceptível de interpretações bastante diferentes. O efeito da Reforma em si mesmo, se comparado com a atitude católica, foi o de aumentar poderosamente a ênfase moral e a sanção religiosa em relação ao trabalho secular organizado no âmbito da vocação. O modo como se deu o desenvolvimento do conceito de vocação, que expressou essa mudança, passou a depender da evolução religiosa ocorrida nas diferentes Igrejas protestantes. A autoridade da Bíblia, da qual Lutero pensou ter derivado sua idéia de vocação, favorecia por completo a interpretação tradicionalista. O Velho Testamento em particular, nas profecias originais não mostrava nenhum sinal de tendência para exaltar a moralidade secular, embora em uns poucos lugares apresente apenas sugestões isoladas e rudimentares, continha uma idéia religiosa similar, inteiramente em sentido tradicionalista. Cada um deve sustentar a própria vida e deixar os ateus correrem atrás do lucro. Este é o sentido de todas as colocações que opinam diretamente sobre as atividades seculares. E mesmo o Talmud, embora não fundamentalmente, apresenta atitude semelhante. A atitude pessoal de Jesus é caracterizada com clássica clareza pela oração típica da antiguidade oriental: “Dai nos hoje o nosso pão de cada dia”. O elemento de renúncia radical ao mundo, como está expresso em papccvãÇ ifiÇ aõtxtocÇ exclui a possibilidade de que a idéia moderna de vocação possa ser baseada na sua autoridade pessoal.)

Na era apostólica, como nos é relatado pelo Novo Testamento e especialmente em S. Paulo, os cristãos viam as atividades mundanas com indiferença ou, no mínimo, de modo essencialmente tradicionalista, pois que as primeiras gerações de cristãos estavam cheias de esperanças escatológicas. Uma vez que estavam apenas esperando a vinda do Senhor, nada havia a fazer a não ser cada um ficar no seu posto e na mesma ocupação mundana em que o chamado do Senhor o houvesse encontrado, e continuar trabalhando. Assim eles não se tornariam sobrecarga para a caridade de seus irmãos com suas necessidades, e mesmo isso seria breve por curto tempo. Lutero leu a Bíblia do ângulo de sua tendência geral, e no tempo e no curso de seu desenvolvimento, entre 1528 e 1530 não só permaneceu tradicionalista, como acentuou esta sua postura.

Nos primeiros anos de sua atividade de reformador foi dominado por uma atitude estritamente relacionada à indiferença escatológica paulina expressa em 1 Cor 7,” uma vez que pensava ser a vocação algo estritamente individual e que dizia respeito a uma forma de atividade mundana. Poder se ia atingir a salvação em qualquer caminho da vida; na curta peregrinação da vida não faria sentido dar importância ao tipo de profissão. Perseguir o ganho material além das necessidades pessoais deve pois aparecer como sintoma de falta de graça, e uma vez que seria obtido às custas alheias, diretamente condenável. À medida que

se tornou progressivamente mais envolvido nas coisas do mundo, chegou a valorizar bem mais o trabalho mundano. Todavia, a busca do indivíduo no âmbito da profissão concreta, foi por ele entendida cada vez mais como um mandamento divino especial, para o cumprimento dos deveres que lhe foram impostos pela vontade divina. E depois dos conflitos com os fanáticos e dos distúrbios dos camponeses, a ordem histórica objetiva das coisas em que o indivíduo tivesse sido colocado por Deus tornou se, para Lutero, cada vez mais, a manifestação da vontade divina. Uma ênfase cada vez mais forte no elemento providencial, mesmo nos eventos da vida particular, leva, sempre mais, a uma interpretação tradicionalista, baseada na idéia da Providência. O indivíduo deveria permanecer de uma vez por todas na condição e na vocação em que Deus o houvesse colocado, e deveria restringir suas atividades mundanas aos limites a ele impostos pela condição de vida estabelecida. Se o seu tradicionalismo econômico foi o resultado da indiferença paulina, tornou se mais tarde uma crença cada vez mais intensa na divina providência, a qual identifica a absoluta obediência à divina vontade, com a aceitação incondicional das coisas como elas são.

Partindo de tais antecedentes, foi impossível para Lutero estabelecer uma conexão nova, ou de qualquer modo fundamental, entre as atividades seculares e os princípios religiosos. Sua aceitação da pureza da doutrina como critério de infalibilidade da Igreja, cada vez mais arraigada após a guerra dos vinte, foi por si só suficiente para pôr em cheque o desenvolvimento de novos pontos de vista em matéria de ética.

Para Lutero, pois, o conceito de vocação permaneceu tradicionalista. Sua vocação é algo que o homem deve aceitar como uma ordem divina, à qual deve se adaptar. Este aspecto é mais importante que a outra idéia, também presente, de que o trabalho vocacional era uma, ou melhor, a tarefa confiada por Deus. E em seus desenvolvimentos posteriores, o Luteranismo ortodoxo enfatizou esse aspecto ainda mais. Assim, pois, o único resultado ético era negativo; os deveres seculares não estavam mais subordinados àqueles ascéticos; era preconizada a obediência à autoridade e a aceitação das coisas como elas eram. Nesta forma de Luteranismo, a idéia de vocação, como veremos em nossa discussão sobre a ética religiosa medieval, fora em grande parte antecipada pelos místicos alemães. Especialmente a equalização dos valores religiosos com as ocupações seculares feita por Tauler, o declínio da valorização das formas tradicionais de práticas ascéticas tradicionais, por conta da significação decisiva da absorção estático contemplativa do espírito de Deus por parte da alma. Até certo ponto, o Luteranismo representa um passo para trás em relação aos místicos, a medida que Lutero, e ainda mais sua Igreja, quando comparados com os místicos, solaparam em parte os fundamentos psicológicos da ética racional. (A atitude mística, neste ponto, é em parte reminiscência da psicologia da fé quaker e em parte pietista). E foi exatamente por achar suspeita a tendência da autodisciplina ascética para levar à salvação pelo trabalho que ele e sua Igreja viram se forçados a manter se sempre mais alertas. Assim, a mera idéia de vocação, no sentido luterano, tem uma importância no mínimo discutível para os problemas do nosso interesse, e isso era tudo o que devíamos determinar aqui? Contudo, isto não significa que mesmo a forma luterana de renovação da vida religiosa não tenha tido algum significado prático para o objeto de nossa investigação, mas muito pelo contrário. Apenas quer dizer que o significado não pode evidentemente ser

derivado diretamente da atitude de Lutero e de sua Igreja diante das atividades seculares, e talvez tampouco possa ser facilmente associada a outros ramos do protestantismo. Será oportuno olharmos de perto para aquelas formas nas quais a relação entre a vida prática e a motivação religiosa possa ser percebida mais facilmente de que no Luteranismo. Já chamamos a atenção para o papel importantíssimo do Calvinismo e das seitas protestantes na história do desenvolvimento do capitalismo. Assim como Lutero encontrou em Zwinglio um espírito atuante diferente do seu próprio, seus sucessores o encontraram no Calvinismo. E o Catolicismo vê, até os dias de hoje, o calvinismo como seu real oponente.

Ora, isto pode ser em parte, explicado em bases puramente políticas. Embora a reforma seja impé sável sem o desenvolvimento religioso pessoal de Lutero, embora tenha sido amplamente influenciada por sua personalidade, sem, o calvinismo seu trabalho não teria tido um sucesso permanente e concreto. Contudo, a razão desta repugnância comum de católicos e luteranos reside, ao menos em parte, nas peculiaridades éticas do Calvinismo. Uma observação apenas superficial mostrará que há uma relação completamente diferente entre a vida religiosa e as atividades seculares do ponto de vista luterano ou católico. E isso é evidente até mesmo na literatura de fundo puramente religioso. Vejamos, por exemplo, o final da Divina Comédia, na qual o poeta, no Paraíso, permanece sem palavras, contemplando os segredos de Deus, e comparemo-lo com o poema que se convencionou chamar de Divina Comédia do Puritanismo. Milton encerra o último canto do Paraíso Perdido após ter descrito a expulsão do paraíso com os seguintes versos:

Olhando para trás, para o lado oriental do paraíso onde, ainda há pouco eram felizes, ondeante de altas labaredas, o portal, com faces desfeitas atravessaram, braços caídos. Derramaram algumas lágrimas, mas logo as secaram: o mundo inteiro tinham diante de si, onde escolher um lugar para ficar, e Providência para guiá-los.

E logo antes disso o Arcanjo Miguel dissera para Adão:

Some apenas os feitos ao teu conhecimento; some fé; acrescente virtude, paciência, temperança; acrescente amor, que depois será caridade, a alma de tudo o mais: então não estarás perdido ao deixar este Paraíso mas terás um Paraíso dentro de ti, bem mais feliz.

De imediato se percebe que essa poderosa expressão do sério cuidado dos puritanos com este mundo, sua aceitação da vida secular como uma tarefa, o que não poderia ser concebido por um escritor medieval. Mas também não apresenta afinidade com o Luteranismo como é expresso, por exemplo, nos corais de Lutero e de Paulo Gerhard. É pois tarefa nossa substituir esses vagos sentimentos por uma formulação lógica mais precisa e investigar as bases profundas de tais diferenças. O apelo para “caráter nacional” é geralmente uma mera confissão de ignorância é, neste caso completamente indefensável. Atribuir um caráter social unificado aos ingleses do século XVII seria simplesmente falsificar a história. Os “Cavaleiros” e os “Cabeças Redondas” não se colocavam mutuamente apenas como partidos opostos, mas como espécies diferentes de homens, e quem quiser observar com cuidado o assunto, haverá de concordar com isso? Por outro lado, não será encontrada nenhuma diferença de caráter entre os aventureiros mercantes ingleses e os antigos mercadores hanseáticos; tampouco entre os caracteres dos alemães e

dos ingleses do fim da Idade Média que não possa ser facilmente enquadrados nas diferenças de sua história política? Foi o poder da influência religiosa, não só, mas principalmente ele, que criou as diferenças que nos são perceptíveis hoje em dia.

Adotaremos pois, como ponto de partida na investigação das relações entre a velha ética protestante e o capitalismo, o trabalho de Calvino, o Calvinismo e outras seitas puritanas. Não deve porém ser entendido que devemos ter a esperança de encontrar nos fundadores ou nos representantes de tais movimentos religiosos os promotores daquilo que chamamos de espírito do capitalismo, com o sentido de finalidade de vida. Não podemos garantir que a ambição de bens materiais, concebidos como um fim em si mesmos, fosse para qualquer um deles um valor ético positivo. Devemos lembrar, de uma vez por todas, que os programas de reforma ética nunca estiveram no centro dos interesses de qualquer dos reformadores religiosos (entre os quais, para as nossas finalidades, podemos incluir homens como Menno, George Fox e Wesley). Eles não foram os fundadores de sociedades de cultura ética nem propuseram projetos humanitários de reforma social ou ideais culturais. A salvação da alma, e só ela era o centro de seu trabalho e de suas vidas. Seus ideais éticos e os resultados práticos de sua doutrina eram todos baseados apenas nela, e eram conseqüência de motivos puramente religiosos. Teremos pois de admitir que as conseqüências culturais da Reforma foram, em grande parte, talvez até no aspecto particular em foco, resultantes inesperadas e mesmo indesejadas do trabalho dos reformadores. Estas foram muitas vezes bastante distantes ou até mesmo opostas a tudo o que eles mesmos pensaram obter.

O estudo a seguir poderá, de modo modesto, ser uma contribuição para a compreensão de como as idéias se tornam forças efetivas ao longo da história. Contudo, para afastar qualquer mal entendidos do sentido de efetividade de tais motivos, puramente ideais, permitir-me em umas poucas considerações para concluir esta discussão introdutória.

Neste estudo, podemos deixar claro de uma vez por todas, não se faz tentativas de avaliar as idéias da Reforma, nem no sentido social nem no religioso. Lidamos continuamente com aspectos da Reforma que poderão parecer, para a consciência religiosa verdadeira, incidentais ou até superficiais. Estaremos apenas tentando tornar claro o papel que foi desempenhado pelas forças religiosas no desenvolvimento da teia de nossa cultura secular moderna, na complexa interação dos inúmeros e diversos fatores históricos. Perguntamos apenas em que medida certas características dessa cultura podem ser atribuídas à influência da Reforma. Ao mesmo tempo, devemos nos libertar da idéia de que seja possível reduzir a Reforma a um resultado histórico necessário de certas mudanças econômicas. Incontáveis circunstâncias históricas, que não podem ser atribuídas a qualquer lei econômica nem são susceptíveis de explicação econômica de qualquer espécie, especialmente processos puramente políticos, devem ter contribuído para que as Igrejas recém criadas pudessem ao menos sobreviver.

Por outro lado, contudo, não temos qualquer intenção de sustentar uma tese tola e doutrinária”, pela qual o espírito do capitalismo (no sentido provisório do termo acima citado) possa ter surgido apenas como resultado de certos efeitos da Reforma, ou mesmo

que o capitalismo, como sistema econômico, seja efeito da Reforma. O fato de que certas formas importantes de organização capitalista dos negócios são sabidamente mais antigas que a Reforma bastaria, por si só, para refutar tal afirmação. Ao contrário, queremos apenas nos certificar se, e em que medida, as forças religiosas tomaram parte na formação qualitativa e na expansão quantitativa desse espírito pelo mundo. Além disso, verificar aspectos de nossa cultura capitalista podem apontar para aquelas. Tendo em vista a tremenda confusão das influências interdependentes das bases materiais, as formas de organização social e política e as idéias vigentes no tempo da Reforma, apenas poderemos investigar se, e em que pontos, podemos considerar certas correlações entre as formas de crença religiosa e as práticas éticas. Ao mesmo tempo, na medida do possível serão esclarecidas a maneira e a direção geral em que, por força de tais relacionamentos, os movimentos religiosos influenciaram o desenvolvimento da cultura material. Só depois de o termos determinado com precisão, razoável, poderemos tentar avaliar em que medida o desenvolvimento histórico da cultura moderna pode ser atribuída a tais forças religiosas e em que medida outros fatores.

IV

Fundamento religioso do ascetismo laico

Na história, houve quatro formas principais de Protestantismo ascético (no sentido aqui adotado para a palavra), ou seja: o Calvinismo, na forma que assumiu na principal área de influência na Europa ocidental, especialmente no século XVII, o Pietismo, o Metodismo e as seitas que se desenvolveram a partir do movimento Batista.

Nenhum desses movimentos foi completamente independente dos demais, e mesmo as distinções entre as Igrejas não ascéticas da Reforma nunca foi perfeitamente clara.

O Metodismo, surgido primeiramente em meados do século XVIII no seio da Igreja Oficial da Inglaterra, não teve, no pensamento de seus fundadores, a intenção de se tornar uma nova Igreja, mas apenas a de um novo despertar do espírito ascético no interior da antiga. Foi somente no curso de seu desenvolvimento, especialmente na propagação pela América, que se separou da Igreja Anglicana.

O Pietismo foi de início uma cisão do movimento Calvinista na Inglaterra e especialmente na Holanda. Permaneceu frouxamente ligado à ortodoxia, desligando-se dela aos poucos, imperceptivelmente até que pelo fim do século XVII, foi absorvido pelo Luteranismo, sob a liderança de Spener. Embora seu ajustamento dogmático não fosse completamente satisfatório, manteve-se como um movimento dentro da Igreja Luterana. Apenas a facção dominada por Zinzendorf, afetada por prolongadas influências hussitas e calvinistas dentro da fraternidade moraviana, foi forçada, assim como o Metodismo, contra a sua vontade, a se tornar um tipo peculiar de seita. O calvinismo e os batistas: foram, no início de seu desenvolvimento, francamente opositores entre si. Mas, com os batistas do fim do século XVII, passaram a ter contatos íntimos. E mesmo nas seitas independentes da Inglaterra e da Holanda, no começo do século XVII, a transição não ocorreu abruptamente. Como o Pietismo mostrou, a transição para o Luteranismo foi gradual, e o mesmo ocorreu com o Calvinismo com a Igreja Anglicana, embora a última, pelo seu caráter exterior e pelo espírito de seus seguidores mais coerentes, esteja mais relacionada ao Catolicismo. É verdade que as duas massas de fiéis e especialmente os incansáveis paladinos desse movimento ascético, que no sentido lato do termo muito ambíguo foi chamado de puritanismo, atacaram os fundamentos do anglicanismo; mas mesmo aqui, as diferenças foram surgindo ao longo das lutas. Mesmo que no presente ignoremos as questões de direção e organização que por não interessam, os fatos permanecem os mesmos. As diferenças dogmáticas, mesmo as mais importantes como aquelas sobre a predestinação e a absolvição, eram combinadas nos modos mais complexos, mesmo no início do século

XVII, impedindo, embora não sem exceções, a manutenção da unidade da Igreja. Acima de tudo, os tipos de conduta moral em que estamos interessados podem ser encontrados de modo semelhante entre os adeptos das mais diversas denominações derivadas de quaisquer das quatro fontes acima mencionadas, ou da combinação de algumas delas. Veremos que semelhantes regras éticas podem ser relacionadas a fundamentos dogmáticos muito diferentes. As importantes ferramentas literárias sobre a salvação da alma também influenciaram uns aos outros ao longo do tempo, principalmente os compêndios casuísticos de várias denominações; encontram-se grandes semelhanças entre eles, a despeito das grandes diferenças na conduta real.

Parece até que teria sido melhor ignorar por completo tanto os fundamentos dogmáticos como as teorias éticas para limitar nossa atenção às práticas morais, na medida mesma em que pudessem ser determinadas. Contudo, isto não seria correto. As várias raízes dogmáticas diferentes da moralidade ascética morreram, sem dúvida, após terríveis lutas. Mas as ligações originais com estes dogmas deixaram atrás de si traços importantes nas éticas não dogmáticas que se seguiram; acima de tudo, só o conhecimento do corpo original de idéias pode nos ajudar a compreender a ligação desta moralidade com a idéia de vida além túmulo, que dominava completamente os homens mais espirituais da época sem este poder que tudo encobria, nenhum despertar moral que influenciasse de fato a vida prática poderia ter nascido naquele período:

Naturalmente, não estamos preocupados com a questão do que era ensinado, oficialmente e teoricamente, pelos compêndios éticos da época, apesar do significado bastante prático que possa ter tido por meio da influência da disciplina eclesiástica, do trabalho pastoral e da pregação. Estamos, ao contrário, interessados em algo totalmente diferente: na influência de tais sanções psicológicas, originadas nas crenças e nas práticas religiosas, que orientavam a conduta prática dos indivíduos e assim os mantinham. Ora, tais sanções eram em grande parte originadas nas peculiaridades das idéias religiosas a elas subjacentes. O homem daquele tempo era preocupar-se com dogmas abstratos em tal medida que, por si só, apenas pode ser compreendida quando percebermos a conexão desses dogmas com interesses religiosos práticos. É necessário fazer algumas observações sobre os dogmas que poderão parecer absurdas ao leitor não afeito à teologia e precipitadas e superficiais aos teólogos. Obviamente só podemos continuar a apresentar tais idéias religiosas sob a falsa simplicidade de tipos ideais, que só raramente podem ser encontrados na história. E é bem por causa da impossibilidade de se desenhar limites precisos no âmbito da realidade histórica que podemos apenas esperar compreender sua importância específica mediante uma investigação de suas formas mais lógicas e consistentes.

A) O Calvinismo

O Calvinismo foi a fé sob a qual se desenrolaram as grandes contendas políticas e culturais dos séculos XVI e XVII nos países mais desenvolvidos – Holanda, Inglaterra e França. Por isso, nos voltaremos para ele em primeiro lugar. Naquele tempo, e em geral ainda hoje, a doutrina da predestinação era considerada seu dogma mais característico. É bem verdade que têm havido controvérsias quanto a ser este o dogma mais importante da igreja reformada ou apenas um acessório. Julgamentos sobre a importância de um fenômeno histórico podem ser julgamentos sobre valor ou fé, especialmente quando se referem ao que é interessante por si só, ou apenas avaliável a longo prazo. Por outro lado, podem se referir à sua influência sobre outros processos históricos como fator causal. Estamos pois ocupados em julgamentos de reputação histórica. Se partirmos, como pretendemos fazer deste último ponto de vista e investigarmos o significado que o é ser atribuído ao dogma citado por suas conseqüência histórica e cultural. A este deverá certamente ser tido em alta conta. O movimento liderado por Oldenbarneveld foi por ele destroçado. O cisma da Igreja Anglicana foi tornado irrevogável sob Jaime I após a coroa e os puritanos divergirem, dogmaticamente, justamente sobre esta doutrina. Esta foi vista, cada vez mais, como o elemento real de perigo político dentro do calvinismo, e como tal atacada pelos que estavam no poder. Os grandes sínodos do século XVII, mormente os de Dordrecht e de Westminster, além de outros menores e numerosos, fizeram de sua elevação à autoridade canônica o escopo principal de seus trabalhos. Ela serviu de ponto de convergência para inúmeros heróis da Igreja militante, e tanto no século XVIII como no XIX provocou cismas na Igreja e tornou se o grito de guerra de grandes e novas reanimações. Não podemos deixar de considerá-los e, uma vez que hoje em dia não mais se pode presumir que seja do conhecimento de qualquer pessoa instruída, melhor será aprender seu conteúdo pela palavra abalizada da confissão de Westminster de 1647 que, a este respeito, é repetida na íntegra pelos credos Batista e Independente.

“Capítulo IX (da Livre Vontade), n2 3. O homem, pela sua queda no estado de pecado, perdeu completamente toda habilidade de querer qualquer bem espiritual que acompanhe a salvação. De modo que, sendo o homem natural totalmente avesso a este Bem e morto no pecado, não é capaz por seu próprio esforço de se converter, ou de se preparar para tanto.”

“Capítulo III (do Decreto Eterno de Deus), n. 3. Por decreto de Deus, por manifestação de Sua glória, alguns homens e anjos são predestinados à vida eterna, e outro são fadados à morte eterna.”

“Np 5. Aqueles, da humanidade, que são predestinados à vida, foram escolhidos por Deus antes da criação do mundo, de acordo com Seus eternos propósitos imutáveis, por secreta decisão e satisfação de Sua vontade, em Cristo e em eterna glória, simplesmente por Sua livre graça e amor, sem qualquer antevisão de fé ou boas obras ou perseverança em ambas,

sem qualquer outra coisa na criatura como causa ou condição que O levassem a isso, e tudo para exaltação de Sua gloriosa graça.”

“N11 7. Quanto ao resto da humanidade, foi do agrado de Deus, conforme a decisão insondável de Sua própria vontade, que espargue ou retém mercês conforme Lhe apraz pela glória de Seu soberano poder sobre suas criaturas, dispensá-a e condená-la à desonra e à ira por seu próprio pecado, paia louvor de Sua gloriosa Justiça.”

“Capítulo X (da vocação efetiva) É do agrado de Deus chamar efetivamente, no tempo por Ele apontado e desejado, todos aqueles que Ele predestinou à vida, e só aqueles, pela Sua palavra e espírito (para fora daquele estado de pecado e de morte no qual estão por natureza)... tomando lhes o coração de pedra e dando-lhes um coração de carne; renovando suas vontades e determinando-os, pelo Seu poder Todo Poderoso, para aquilo que é bom...”

“Capítulo V (da Providência). Para aqueles homens malvados e sem Deus, a quem, por seus antigos pecados, Ele, como juiz imparcial endureceu e cegou, não só reteve Sua graça pela qual poderiam ser iluminados em sua compreensão e acesos seus corações, como as vezes também lhes retirou os dons que possuíam, e os expôs a objetos tais que sua corrupção transformou em ocasiões de pecado: e deixou os entregues à sua própria luxúria, às tentações do mundo e ao poder de Satanás: de modo que veio a ocorrer que eles endureceram até pelos meios que Deus usa para abrandar os demais”.

“Embora eu possa ser mandado para o Inferno por isso, uma tal vontade divina não obterá nunca o meu respeito” foi a bem conhecida opinião de Milton sobre a doutrina.” Mas aqui não estamos preocupados com avaliações, mas com o significado histórico do dogma. Podemos apenas esboçar levemente a questão de como se originou a doutrina e como se fixou à estrutura da teologia calvinista.

Eram possíveis dois caminhos que levariam até ela. Nos mais ativos e apaixonados seguidores que o cristianismo gerou repetidamente desde Agostinho, o fenômeno do sentido religioso da Graça estava combinado com o sentimento de certeza de que aquela Graça é unicamente o produto de um poder objetivo, e que de modo algum poderia ser atribuída ao valor pessoal.

O poderoso sentimento de despreocupada segurança, no qual se descarrega a terrível pressão do seu sentido de pecado, quebra se aparentemente sobre eles com força elemental e destrói qualquer possibilidade de crença que esta dádiva todo poderosa da Graça poderia dever à sua própria cooperação ou que poderia ser associada a realizações ou qualidades de sua fé e vontade. Na época de maior criatividade religiosa de Lutero, quando foi capaz de escrever *Freiheit eines Christenmenschen*, o decreto segredo de Deus foi também para ele, definitivamente, a fonte única e definitiva de seu estado de graça religiosa. – E mesmo mais tarde não o abandonaria formalmente. Porém, para ele, a idéia não só deixou de assumir a posição central, como recuo mais e mais para o segundo plano, à medida que sua posição de cabeça-responsável por sua Igreja o forçou a práticas políticas. Melancthon evitou propositalmente o sombrio e perigoso ensinamento na Confissão de Ausburgo, e para os

pais da Igreja do Luteranismo era artigo de fé que a Graça fosse revogável (*amissibilis*) e que poderia ser obtida novamente pela humildade penitente e pela confiança perseverante na palavra de Deus e nos sacramentos.

Com Calvino, o processo ocorrido foi exatamente o oposto: a importância da doutrina aumentou,” para ele, perceptivelmente ao longo de suas polêmicas controversias com os oponentes teológicos. Não é completamente desenvolvida até a terceira edição de seu *Institutes* e só ganha sua posição central de proeminência após sua morte nas grandes lutas a que os sínodos de Dordrecht e de Westminster tentaram pôr um fim. No caso de Calvino, o *decretum horribile* não deriva, como em Lutero, da experiência religiosa, mas da necessidade lógica de seu pensamento; por isso sua importância aumenta com cada aumento da consistência lógica deste pensamento religioso. Seu interesse está exclusivamente em Deus, não no homem; Deus não existe para os homens, mas os homens existem por causa de Deus.” Toda a criação, até mesmo o fato, indubitável para Calvino, de que só uma pequena parcela dos homens seria escolhida para a Graça, só poderia ter significado como um meio para a glória e majestade de Deus. Aplicar os padrões mundanos de justiça a Seus soberanos decretos seria sem significado e até insultuoso para Sua Majestade,” uma vez que Ele, e só Ele é livre, isto é, não está sujeito à nenhuma lei. Seus desígnios só podem ser por nós entendidos, ou mesmo conhecidos, à medida que seja do Seu agrado revelá-los a nós. Nós só podemos nos apegar a estes fragmentos de verdade eterna. Tudo o mais, inclusive o significado de nosso destino individual, está envolto em tenebroso mistério que seria impossível esclarecer e presunçoso questionar. Lamentar o próprio destino seria para o condenado o mesmo que seria para os animais deplorarem o fato de não terem nascido homens. Tudo o que é da carne está separado de Deus por um golfo intransponível, e merece d’Ele apenas a morte eterna, a menos que Ele tenha deliberado diferentemente, para a glorificação de Sua Majestade. Sabemos apenas que uma parte da humanidade será salva, e o resto será condenado a supor que o mérito ou culpa humanos desempenhem uma parte na determinação de seu destino, que seria considerar que os dedos divididos, absolutamente livres e estabelecidos para a eternidade; fosse passíveis de mudanças pela influência humana, que é uma contradição impossível.

O Pai do Céu do Novo Testamento, tão humano e compreensivo que se regozija com o arrependimento de um pecador, como uma mulher com a moeda de prata perdida e reencontrada, desapareceu. Seu lugar foi ocupado por um ser transcendental, além do alcance da compreensão humana, que com Seus decretos incompreensíveis decidiu o destino de cada indivíduo e regulou os mínimos detalhes do Universo para a eternidade.” E uma vez que Seus decretos são imutáveis, a Graça seria tão impossível de ser perdida para aqueles a quem a concedeu como impossível de ser obtida para aqueles a quem a negou. Esta doutrina, em sua extrema desumanidade, deve ter tido, acima de tudo, uma conseqüência para a geração que se rendeu à sua magnífica consistência: um sentimento de incrível solidão interior do indivíduo.”

No tocante à coisa mais importante da vida para o homem do tempo da Reforma a sua salvação eterna, era ele forçado a seguir sozinho seu caminho para encontrar um destino que já fora determinado para ele e para a eternidade. Ninguém poderia ajudá-lo. Nenhum

padre, já que quem era escolhido só poderia entender a palavra de Deus em seu próprio coração.

Nenhum sacramento, apesar dos sacramentos terem sido instituídos por Deus para aumento de Sua própria glória e devendo por isso ser escrupulosamente observados, não eram meios para se obter a Graça, mas apenas a externa subsidia subjetiva da fé. Nenhuma Igreja, embora se tivesse como certo que extra *ecclesiam nulla salus* no sentido de que quem se mantivesse afastado da verdadeira Igreja nunca se poderia integrar ao grupo dos escolhidos por Deus; entretanto, a Igreja externa incluía os condenados entre seus membros. Estes poderiam fazer parte daquela e se submeter à sua disciplina, não para obter a salvação, que seria impossível, mas porque, pela glória de Deus, eles também deveriam ser forçados a obedecer a Seus mandamentos. E finalmente, nenhum Deus. Mesmo Cristo havia morrido apenas para os eleitos, para cujo benefício Deus decretara Seu eterno martírio. Isto – a completa eliminação da salvação através da Igreja e dos sacramentos (que no Luteranismo não foi de modo algum desenvolvido até suas extremas conseqüências) foi o que definiu a diferença absolutamente decisiva do catolicismo.

Um tão grande processo histórico no desenvolvimento das religiões – a eliminação da magia do mundo, que começara com os antigos profetas hebreus e, juntamente com o pensamento científico helenístico, repudiara todos os meios mágicos para a salvação como sendo superstição e pecado, atinge aqui a sua conclusão lógica. O puritano genuíno rejeitava até todos os sinais de cerimônia religiosa no enterro, e sepultava seus entes mais queridos e próximos sem cânticos ou rituais para que nenhuma superstição ou confiança nas forças mágicas e sacramentais de salvação pudesse se insinuar

Não só não havia meios mágicos de se obter a Graça de Deus para aqueles a quem Ele a negara, como não havia meio algum. Juntamente com as rígidas doutrinas da absoluta transcendência de Deus e da corrupção de qualquer coisa que pertencesse à carne, este isolamento interior do indivíduo contém, por um lado, o motivo da atitude completamente negativa do puritanismo quanto a todos os elementos sensoriais e emocionais na cultura e na religião, pois não tinham utilidade para a salvação e promoviam ilusões sentimentais e superstições idólatras. Assim estava preparada uma base para um antagonismo fundamental para com qualquer espécie de cultura sensualista. Por outro lado, isto forma uma das raízes deste individualismo desiludido e de inclinação pessimista que pode ainda hoje ser identificado no caráter nacional e nas instituições dos povos com passado puritano, em gritante contraste com o ponto de vista bem diferente sob o qual o Iluminismo, mais tarde, encarou o homem.

Podemos identificar claramente os traços da influência da doutrina da predestinação nas formas elementares de conduta e atitude para com a vida na época que estamos focalizando, mesmo onde sua autoridade como dogma estava em declínio. Aqui estamos apenas interessados naquela que foi de fato a mais exacerbada forma de confiança exclusiva em Deus. Ela surge, por exemplo, na repetição por demais freqüente, principalmente na literatura puritana inglesa, das advertências contra qualquer confiança na ajuda trazida pela amizade dos homens. Mesmo o amável Baxter aconselha profunda desconfiança até dos

amigos mais íntimos, e Bailey exorta abertamente para não se confiar em ninguém e para não dizer nada de comprometedor para quem quer que seja. Só Deus teria de ser seu confidente. Em gritante contraste com o Luteranismo, tal atitude perante a vida estava também ligada ao desaparecimento quase total da confissão, da qual Calvino suspeitava apenas por causa de sua possível má interpretação sacramental por todas as áreas onde o calvinismo estivesse completamente desenvolvido. Esta foi uma ocorrência da maior importância. Em primeiro lugar, é um sintoma da influência exercida por esta religião. Além disso, ela foi todavia o estímulo psicológico para o desenvolvimento de sua atitude ética. Os meios de uma descarga periódica do sentido emocional do pecado foram eliminados com isto. Mais tarde falaremos das consequências da conduta ética na vida diária. Contudo, para a situação religiosa geral do homem, as consequências são evidentes. A despeito da necessidade de ser membro da verdadeira Igreja”, para obter a salvação, o intercurso dos calvinistas com seu Deus era levado a cabo em completo isolamento espiritual. Para observar os resultados específicos desta atmosfera peculiar, basta ler o **Pilgrim’s Progress** de Bunyan, que é de longe o livro mais lido de toda a literatura puritana. Na descrição da atitude dos cristãos, após ter percebido que vivia na Cidade da Destruição e após ter recebido a vocação para fazer sua peregrinação para a cidade celestial, com a esposa e os filhos agarrando o, tapou seus ouvidos com os dedos e gritando “vida, vida eterna”, cambaleou para frente, através dos campos. Nenhum refinamento poderia sobrepujar o ingênuo sentimento do remendão que, escrevendo em sua cela, ouviu o aplauso de um mundo crente, expressando as emoções de um puritano fervoroso preocupado apenas com sua própria salvação. Isto está expresso nas conversações melífluas mantidas com seu seguidores pelo caminho, de modo a lembrar em algo o Gerechte Kammacher de Gottfried Keller. Só quando se acha a salvo é que lhe ocorre que seria agradável ter a família consigo. É o mesmo medo ansioso da morte e do além que sentimos tão intensamente em Alfonso de Liguori, como Dállinger nos o descreveu. Está a um mundo de distância daquele espírito de orgulhosa mundanidade que exprime Maquiavel ao relatar a fama daqueles cidadãos florentinos que, em suas lutas contra o poder papal e sua excomunhão, mantiveram “o amor por sua cidade natal acima do medo pela salvação de suas almas”. E está, obviamente, ainda mais longe do sentimento que Richard Wagner colocou na boca de Siegmund antes de seu combate fatal “Grüsse mir Wotan, grüsse mir Wallhall – Doch von Wallhall spróden Wonnen sprich du wahrlich mir nicht”. Porém, os efeitos deste medo em Bunyan e em Liguori são caracteristicamente diferentes. O mesmo medo que leva o último a todo tipo de humilhação concebível impele o primeiro para uma luta sistemática e incansável com a vida. De onde vem esta diferença?

De início, parece misterioso ó mo& como a indiscutível superioridade do Calvinismo na organização social possa estar relacionada com a tendência dó;indiyíduo.para sair dos laços apertados com os quais fora amarrado a este mundo.” Porém, por estranho que pareça, ela provém da forma peculiar que o amor fraterno cristão foi forçado a assumir sob a pressão do isolamento interior do indivíduo, pela fé calvinista. Em primeiro lugar, é uma decorrência dogmática.” O mundo existe para servir à glorificação de Deus, e só para este propósito. Os cristão eleitos estão no mundo apenas para aumentar a glória de Deus, obedecendo Seus mandamentos com o melhor de suas forças. Deus, porém, requer realizações sociais dos cristãos, porque Ele quer que a vida social seja organizada conforme

Seus mandamentos, de acordo com tais propósitos. A atividade social dos cristãos no mundo é apenas uma atividade in majorem gloria Dei. Este caráter é pois partilhado pelo trabalho dentro da vocação, que propicia a vida mundana da comunidade. Mesmo em Lutero encontramos o trabalho especializado no âmbito da vocação justificado em termos de amor fraternal. O que porém para ele permaneceu incerto – pura sugestão intelectual tornou-se para os calvinistas um elemento característico de seu sistema ético. O amor fraternal, uma vez que só poderia ser praticado pela glória de Deus e não a serviço da carne,” é expresso em primeiro lugar no cumprimento das tarefas diárias, dadas pela *lex naturae*; e no processo, esta obediência assume um caráter peculiarmente objetivo e impessoal, a serviço do interesse da organização racional do nosso meio social.

A organização e o arranjo deste universo, maravilhosamente intencionais, são evidentemente, tanto de acordo com a Bíblia como pela intuição natural, planejados por Deus para serem de utilidade para a raça humana. Isto faz com que o trabalho a serviço de pública e impessoal utilidade pareça promover a glória de Deus, sendo portanto por Ele desejado. A completa eliminação do problema teodiceico e de todas aquelas questões sobre o significado da vida e do mundo que tem torturado os outros era por demais auto evidente para os puritanos, como por diferentes razões o fora para os judeus, e mesmo em certo sentido, para todos os tipos não místicos de religião cristã.

A esta economia de forças, o calvinismo acrescentou outra tendência que atuou na mesma direção. O conflito entre o indivíduo e a ética (no sentido de Sóren Kierkegaard) não existia para o calvinismo, apesar de este colocar o indivíduo sob sua inteira autonomia em matéria de religião. Não é aqui o lugar para analisarmos as razões deste fato, ou de seu significado para o racionalismo político e econômico do calvinismo. A origem do caráter utilitário das éticas calvinistas está aqui, e as peculiaridades importantes da idéia calvinista de vocação, também.

Voltemos porém por enquanto para a consideração especial da doutrina da predestinação.

Para nós, o problema decisivo é o seguinte: como esta doutrina nasceu numa época em que o pós-morte era não só mais importante, como também, de muitas maneiras, mais incontestável que todos os interesses da vida no mundo? A pergunta: “serei eu um dos eleitos?” deve, cedo ou tarde, ter ocorrido a todo crente e deslocado qualquer outro interesse para o segundo plano. E como poderei ter certeza deste estado de graça? Para o próprio Calvino isto não foi um problema. Ele se sentia como um agente escolhido do Senhor, e tinha certeza de sua própria salvação. De acordo com isso, diante da pergunta de como o indivíduo poderia ter a certeza de sua eleição, ele tinha, no fundo, apenas a resposta que deveríamos estar contentes com o conhecimento de que Deus havia feito a escolha, e dependendo além disso apenas daquela confiança implícita em Cristo, que é o resultado da verdadeira fé.

Ele rejeita, em princípio, a suposição de que alguém possa aprender pela conduta dos outros, quer sejam estes escolhidos ou condenados. Seria uma tentativa injustificável violar os segredos de Deus. Nesta vida, o escolhido em nada difere externamente do condenado; e

mesmo as experiências subjetivas do eleito, como ludibria *spiritus sancti* são possíveis para o condenado, com a única exceção daquela espectante e confiante fé finaliter. Assim os eleitos são e permanecem como a Igreja invisível de Deus.

Obviamente, uma atitude como essa era impossível de ser mantida pelos seus seguidores, e isto desde Beza e, principalmente pela grande massa de homens comuns. Para eles, a *certitudo salutis*, no sentido de reconhecibilidade do estado de graça, tornou se necessariamente de importância fundamental.” Assim, por onde quer que a disciplinada predestinação fosse mantida, não se poderia suprimir a questão de que houvesse um critério infalível para conhecer a filiação dos eleitos. Não só esta questão teve continuamente uma importância crucial no desenvolvimento do Pietismo que surgiu primeiramente nas bases da Igreja reformada; por vezes, ela foi de fato fundamental para ele. Mas se considerarmos a grande importância política e social da doutrina Reformada e da prática da Comunhão, veremos o quão grande foi o papel desempenhado, durante todo o século XVII, mesmo do Pietismo, pela possibilidade de constatação do estado de graça do indivíduo; e dependendo disse, por exemplo, sua admissão à Comunhão, isto é, à cerimônia religiosa central que determinaria o status social do participante.

Era impossível, pelo menos no tocante à questão surgida do estado de graça do próprio indivíduo, que houvesse resposta satisfatória z no testemunho de Calvino na fé esperançosa resultante da graça, embora mesmo a doutrina ortodoxa nunca tivesse formalmente abandonado este critério. Principalmente, o trabalho pastoral prático, que teve de lidar imediatamente com todo o sofrimento gerado pela doutrina, não poderia ser satisfeito. Ele encontrava tais dificuldades de vários modos.” Até que a predestinação fosse reinterpretada e abrandada ou fundamentalmente abandonada,” apareceram dois tipos de conselhos pastorais principais interconectados. Por um lado, era mantido como absoluto dever considerar a si mesmo como escolhido e combater qualquer dúvida e tentação do diabo, pois que a perda da autoconfiança era resultado de fé insuficiente, e portanto de graça imperfeita. A exortação do apóstolo para estimular a própria vocação é aqui interpretada como um dever para obter a certeza da própria predestinação e justificativa na luta diária pela vida. No lugar dos humildes pecadores a quem Lutero prometia a Graça, se eles se entregassem confiantes a Deus numa fé penitente, foram produzidos estes santos autoconfiantes,” a quem podemos redescobrir nos rígidos mercantes puritanos dos tempos heróicos do capitalismo e, em exemplos isolados, também na atualidade.

Por outro lado, para obter esta autoconfiança, era recomendada uma intensa atividade temporal como meio mais adequado. Esta, e apenas esta dissiparia as dúvidas religiosas e traria a certeza da graça. Que esta atividade temporal fosse considerada capaz de um tal efeito, que pudesse, digamos, ser considerada o meio mais adequado para contrabalançar os sentimentos de ansiedade religiosa, encontra sua explicação nas peculiaridades fundamentais do sentimento religioso da Igreja Reformada, que mostrou mais claramente suas diferenças de Luteranismo na doutrina da justificação pela fé. Estas diferenças são analisadas tão sutilmente e com tanta objetividade e isenção de valores pré julgados nas excelentes leituras de Schneckengerber, que as breves observações seguintes podem, em sua maior parte, apoiar se simplesmente em sua discussão.

A mais alta experiência religiosa que a fé luterana se esforça em obter, especialmente como ela se desenvolveu ao longo do século XVII, é a *unio mystica* com a divindade.” O nome em si, desconhecido pela fé reformada sob esta forma, sugere um sentimento de verdadeira absorção na divindade, uma entrada real de Deus na alma do crente. É qualitativamente similar ao objetivo da contemplação dos místicos alemães, e é caracterizada pela sua busca passiva do preenchimento do anseio do descanso em Deus.

Ora, a história da filosofia mostra que as crenças religiosas primariamente mística, podem muito bem ser compatíveis com um forte sentido de realidade no campo dos fatos empíricos; podem mesmo suportá-los diretamente, por causa do repúdio das doutrinas dialéticas.

De mais a mais, o misticismo pode, indiretamente, ampliar mesmo o interesse da conduta racional. Contudo, a avaliação positiva da atividade externa é insuficiente em seu relacionamento com o mundo. Além disso, o Luteranismo combina a *unio mystica* com o profundo sentimento de indignidade pelo pecado original que é essencial para preservar a poenitentia quotidiana do luterano fervoroso, que desse modo manteria a humildade e simplicidade indispensáveis à obtenção do perdão dos pecados. Por outro lado, a religião típica da Igreja Reformada repudiou desde bom início tanto esta piedade emocional puramente interior do Luteranismo como a fuga quietista do mundo, de Pascal. Uma verdadeira penetração da alma humana pela divindade tornou-se impossível pela absoluta transcendência de Deus em relação à carne: *finitum non est capax infiniti*. A comunhão dos eleitos com seu Deus, só poderia ocorrer e ser percebida naquilo em que e através de quem Deus agisse (*operatur*) e que lhes fosse consciente. Isto é, seu agir originado na fé causada pela graça de Deus, e esta fé, por sua vez se justificando pela qualidade da ação. Fazem aqui profundas diferenças entre as mais importantes condições de salvação, que se aplicam à classificação de todas as atividades religiosas práticas. O crente religioso pode assegurar-se do seu estado de graça quer se sentindo como recipiente do Espírito Santo, quer se sentindo instrumento da vontade divina. No primeiro caso, sua vida religiosa tenderá para o misticismo e para a emotividade, e no segundo, para a ação ascética; Lutero está mais próximo do primeiro tipo, enquanto Calvino pertenceu definitivamente ao segundo.

O calvinista também procurava ser salvo por *sola fides*. Mas, como Calvino olhava todos os sentimentos e emoções puros com desconfiança,” não importando o quanto parecessem ser exaltados, a fé teria de ser provada pelos seus resultados objetivos, para poder fornecer uma sólida base para a *certitudo salutis*. Deveria ser uma *fides efficax*, e o chamamento para a salvação uma “vocação efetiva” (expressão usada na Declaração de Savoy)

Se agora indagarmos mais profundamente por quais frutos o calvinista se achava habilitado para identificar a fé verdadeira, a resposta será: por um tipo de conduta cristã que se prestasse para aumentar a glória de Deus. Aquilo que se presta a isto, pode ser visto em sua própria vontade, quer seja revelado diretamente pela Bíblia ou indiretamente pela ordem intencional do universo que criou (*lex naturae*). O estado de graça do indivíduo poderia ser conhecido” em comparando especialmente a condição de sua alma com a dos eleitos, por exemplo, os patriarcas, de acordo com a Bíblia. Apenas aquele dos eleitos que tem a *fides*

efficax, sb apenas ele é capaz, em virtude de seu renascimento (*regeneratio*) e da resultante santificação de toda sua vida (*sanctificatio*) de aumentar a glória de Deus por suas boas obras reais, e não só aparentes. Era pela consciência que sua conduta mostrava, no mínimo, em seu caráter fundamental e constância de idéias (*propositum obedientiae*) apoiado no poder dentro de si mesmo, que trabalhava pela glória de Deus; e isto não era só desejado por Deus, mas facilitado por Deus” para que obtivesse o bem maior pelo qual se empenha esta religião: a certeza da salvação. Que fosse possível obtê-la estava provado por 2 Cor. 13, 5.1 Apesar, pois da inutilidade das boas ações como meios de se obter a salvação, pois que mesmo os eleitos continuam sendo seres de carne e todos seus atos recaem infinitamente aquém dos padrões divinos, eram contudo indispensáveis como sinal de eleição. Eram meios técnicos, não de compra da salvação, mas de se livrar do medo da condenação. Neste sentido, eram ocasionalmente mencionados como diretamente necessários para a salvação, ou a *possessio salutis* era tida como condição daqueles.

Na prática, isto significa que Deus ajuda a quem ajuda a si mesmo. Assim, o calvinista, como às vezes se diz, criava por si a própria salvação ou, como seria mais correto, a convicção disso. Mas esta salvação não poderia, como no Catolicismo, consistir em um gradual acúmulo de boas ações individuais para crédito pessoal, e sim num autocontrole sistemático que a qualquer momento se defrontaria com a alternativa inexorável – escolhido ou condenado. E isto nos leva a um ponto muito importante de nossa investigação.

É do conhecimento geral que os luteranos censuraram, repetidamente, esta linha de pensamento, que foi trabalhada nas Igrejas Reformadas e nas seitas com clareza sempre crescente, de regresso à doutrina da salvação pelo trabalho. E embora seja justificado o protesto dos acusados contra a identificação de sua posição dogmática com a doutrina católica, esta acusação foi, certamente, feita com razão, se por ela entendermos as conseqüências sobre a vida cotidiana do cristão mediano da Igreja Reformada. Talvez nunca tenha existido uma forma mais intensa de valorização religiosa do agir ético do que aquela que o Calvinismo induzia em seus adeptos. Mas o que é importante para o significado prático desse tipo de salvação pelo trabalho, deve ser procurado no conhecimento das qualidades particulares que caracterizaram seu tipo de conduta ética, e o diferenciaram da vida diária do cristão mediano da Idade Média. A diferença pode ser formulada como segue: o católico leigo”, normal da Idade Média, vivia eticamente, por assim dizer, “da mão para a boca”. Satisfazia conscientemente, em primeiro lugar, seus deveres tradicionais. Mas além deste mínimo, suas boas ações não formavam um sistema de vida conexo, ou pelo menos racionalizado, permanecendo como uma sucessão de ações isoladas. Ele podia usá-las conforme a necessidade da ocasião, para espiar pecados particulares, para melhorar suas chances de salvação ou, mais para o fim de sua vida, como um tipo de prêmio de seguro.

Naturalmente, a ética católica era uma ética de intenções. Mas a intentio concreta de cada ato isolado determinava seu valor. E a ação isolada, boa ou má, era creditada a quem a fizesse, determinando seu destino temporal e eterno. Muito realisticamente, a Igreja reconheceu que o homem não era uma unidade definida com absoluta clareza, a ponto de dever ser julgado de um modo ou de outro, mas que sua vida moral estava normalmente

sujeita a motivos conflitantes e suas ações contraditórias. Naturalmente, ela requeria, como um ideal, uma mudança fundamental de vida. Mas ela atenuou justamente esta exigência (para a média) por um de seus mais importantes meios de poder e de educação, ou seja, o sacramento da absolvição, cuja função estava ligada às mais profundas raízes da religião peculiarmente católica. A racionalização do mundo e a eliminação da magia como um meio de salvação não foi levada tão longe pelos católicos como o foi pelos puritanos (e antes deles pelos judeus). Para o católico, a absolvição da sua Igreja era a compensação para as suas próprias imperfeições. O sacerdote era um mágico que fazia o milagre da transubstanciação e que tinha em suas mãos as chaves da vida eterna. Às pessoas podiam a ele recorrer na aflição e penitência. Ele distribuía redenção, esperança de graça, certeza de perdão, garantindo assim o relaxamento daquela tremenda tensão à qual o calvinista estava condenado por um destino inexorável que não admitia mitigação. Para ele não existiam tais confortos humanos e amigáveis. Ele não poderia esperar o perdão pela horas de fraqueza ou de descuido aumentando a boa vontade em outras horas, como o poderiam o católico e mesmo o luterano. O Deus do calvinismo exigia de seus crentes não boas ações isoladas, mas uma vida de boas ações combinadas em um sistema unificado.” Não havia lugar para o ciclo, muito humano, dos católicos de pecado, arrependimento, reparação e liberação, seguido de um novo pecado. Nem havia balança alguma de mérito para uma vida como um todo que pudesse ser ajustada por punições temporais ou pelos meios da graça das Igrejas.

A conduta moral do homem médio foi pois privada de seu caráter não planejado e assistemático, e submetida, como um todo, a um método consistente de conduta. Não foi por acaso que o nome de metodista foi colocado aos participantes do último grande reflorescimento das idéias puritanas no século XVIII, justamente como o termo “rigorista”, que tinha o mesmo significado, fora aplicado a seus antecessores espirituais do século XVII.

Desse modo, só por uma mudança fundamental no completo significado da vida, em cada momento e em cada ação,” poderiam ser provados os efeitos da graça, transformando o homem do *status naturae* para o *status gratiae*.

A vida do santo era direcionada exclusivamente para o fim transcendental, a salvação. Mas justamente por este motivo, ela era completamente racionalizada neste mundo, e totalmente dominada pelo objetivo de aumentar a glória de Deus sobre a terra. Nunca preceito *omnia in majorem Dei gloriam* fora levado tão amargamente a sério. Só uma vida constantemente guiada pela reflexão poderia conseguir sobrepujar o estado de natureza. O cogito ergo sum de Descartes foi reassumido pelos puritanos contemporâneos com esta reinterpretação ética. Foi esta racionalização que deu à fé reformada sua tendência peculiar ao ascetismo, e é a base tanto do relacionamento como do conflito com o Catolicismo; naturalmente, coisas similares não eram desconhecidas por este último.

Sem dúvida, o ascetismo cristão, tanto em seu significado interno como exteriormente, contém coisas muito diferentes. Mas ele teve um caráter definitivamente racional em suas formas mais elevadas no Ocidente, já desde a Idade Média e, em diversas formas, mesmo na antiguidade. O grande significado histórico do monasticismo ocidental, em contraste

com o do Oriente, está baseado neste fato, se não em todos os casos, ao menos em termos gerais. Nas regras de S.Benedito, com os monges de Cluny, com os cistercenses e mais fortemente com os Jesuítas, ele se emancipou da fuga inconseqüente do mundo e da auto flagelação irracional. Desenvolveu um método sistemático de conduta racional com o propósito de sobrepujar o *status naturae*, de livrar o homem do poder dos impulsos irracionais e de sua dependência do mundo e da natureza. Tentou sujeitar o homem à supremacia de uma vontade determinada,” colocar seu agir sob constante autocontrole com cuidadosa consideração de suas conseqüências éticas. Assim, treinava objetivamente, como trabalhadores a serviço do reino de Deus, e com isso assegurava, subjetivamente, a salvação de sua alma. Este autocontrole ativo, que constituía a finalidade dos exercitia de Santo Inácio e das virtudes monásticas racionais de toda parte, foi também o ideal prático mais importante do puritanismo. No profundo desdém, que contrasta com a fria reserva de seus adeptos, nos relatos de processo de seus mártires, com a gabolice indisciplinada dos nobres prelados e oficiais, pode se notar o mesmo respeito pelo calmo autocontrole que distingue, ainda hoje, o melhor tipo de gentleman inglês ou americano.” Para usarmos os nossos termos: o puritano, como qualquer tipo racional de ascetismo, tentava capacitar o homem a manter e reafirmar seus motivos constantes, especialmente aqueles que aprendera por si mesmo, contrariamente às emoções.

Neste sentido formal e psicológico do termo, tentou definir uma personalidade. Contrariamente a diversas idéias populares, a finalidade deste ascetismo era a de capacitar para uma vida alerta e inteligente: a tarefa mais urgente, de anular o contentamento espontâneo e impulsivo, era o meio mais importante para trazer ordem à conduta de seus seguidores. Todos estes pontos importantes são enfatizados nas regras do monasticismo católico tão fortemente” quanto os princípios de conduta calvinistas. Neste controle metódico sobre o homem como um todo repousa o enorme poder de expansão de ambos, especialmente a capacidade do Calvinismo, ao contrário do Luteranismo, de defender as causas do Protestantismo como Igreja militante.

Por outro lado, são evidentes as diferenças entre os calvinistas e o ascetismo medieval. Consistiram no desaparecimento dos *consilia evangelica* acompanhado da transformação do ascetismo em atividade terrena. Não pensemos que o catolicismo tenha restrito a vida metódica à cela monástica, pois não foi o caso, nem em teoria nem na prática. Ao contrário, como já foi salientado, a despeito da maior moderação ética do catolicismo, uma vida assistemática do ponto de vista ético não satisfazia aos ideais mais altos que estabelecera mesmo para a vida laica. A ordem terceira de S. Francisco foi, por exemplo, uma poderosa tentativa na direção de uma maior penetração da vida ascética no dia a dia e, como sabemos, não foi absolutamente a única. De fato, porém, trabalhos como *Nachfolge Christi* mostram, pelo modo como sua poderosa influência se exerceu, que o modo de vida que eles preconizavam era sentido como algo mais elevado que a moralidade cotidiana, que era suficiente como mínimo, e que esta última não era medida segundo os padrões exigidos pelo puritanismo. De mais a mais, o uso prático de certas instituições da Igreja, principalmente das indulgências, contrariava inevitavelmente as tendência para o ascetismo laico sistemático. Por este motivo, no tempo da Reforma isto não foi percebido como um abuso de menor importância, mas sim como um dos males mais fundamentais da Igreja.

A coisa mais importante, porém, foi o fato de que o homem que *par excellence* vivia a vida racional, no sentido religioso, era e continuou sendo o monge. Assim, quanto mais o ascetismo estivesse agarrado ao indivíduo, servia simplesmente para afastá-lo da vida cotidiana, já que a tarefa mais santa era definitivamente ultrapassar toda moralidade mundana.” “Lutero, que não foi de modo algum cumpridor de qualquer lei de desenvolvimento, mas que agia baseado na sua experiência bem pessoal e que foi, pelo menos de início um tanto incerta em suas conseqüências práticas, tendo sido mais tarde levada para frente pela situação política, repudiou esta tendência, e o calvinismo simplesmente assumiu isto para si.” Sebastian Franck tocou a característica central deste tipo de religião quando viu o significado da Reforma no fato de que, agora, todo cristão teria de ser monge por toda sua vida.

O “ vazamento” do ascetismo para a vida laica do mundo fora estancado por um dique, e aquelas naturezas apaixonadamente espirituais, que anteriormente haviam fornecido os melhores tipos de monge, foram então forçadas a perseguir seus ideais no meio das ocupações seculares.

Mas no curso de seu desenvolvimento, o calvinismo acrescentou algo de positivo a isso tudo, ou seja a idéia de comprovar a fé do indivíduo pelas atividades seculares.” Dessa maneira, forneceu, para grupos maiores de pessoas com inclinação religiosa, um incentivo positivo para o ascetismo. Ao fundamentar sua ética na doutrina da predestinação, ele substituiu a aristocracia espiritual dos monges, desligada do mundo e superior a ele, pela aristocracia espiritual dos santos predestinados de Deus no mundo. Era uma aristocracia que, com seu character idebilis, estava separada do restante da humanidade condenada pelo mais intransponível golfo, mais terrível por sua invisibilidade do que aquele que separava os monges da Idade Média do resto do mundo à sua volta, um golfo que penetrava todas as relações sociais com sua brutalidade aguda. Esta consciência da graça divina dos santos e eleitos era acompanhada por uma atitude diante dos pecados do próximo, não de simpática compreensão baseada na consciência das próprias fraquezas, mas de ódio e desprezo por ele como um inimigo de Deus, carregando os sinais da condenação eterna. Este tipo de sentimento atingiu tamanha intensidade que, por vezes, resultou na formação de seitas. Foi este o caso quando, como no movimento Independente do século XVII, a doutrina calvinista genuína segundo a qual a glória de Deus exigia uma Igreja que mantivesse os condenados sob a lei, foi sobrepujada pela convicção de que seria um insulto a Deus se uma alma irredenta pudesse ser admitida em Sua casa e participasse dos sacramentos ou, como ministro, os administrasse. Assim, como conseqüência da doutrina da prova, apareceu a idéia donatista da Igreja, como no caso dos batistas calvinistas. A conseqüência completamente lógica da exigência de uma Igreja pura, uma comunidade daqueles que provassem estar em estado de graça, não foi muitas vezes atingida por seitas em formação. Da tentativa de separar os cristãos regenerados dos irredentos resultaram modificações na constituição da Igreja; tentativas que pretendiam separar os que estavam preparados para os sacramentos dos que não estavam, manter a direção ou qualquer outro privilégio nas mãos dos primeiros, e ordenar ministros apenas entre aqueles sobre os quais não houvesse a menor questão.

A norma pela qual pudesse medir a si mesmo, o que lhe era obviamente necessário, este ascetismo encontrou naturalmente na Bíblia. É importante notar que a conhecida bibliocracia dos calvinistas manteve os preceitos morais do Velho Testamento, uma vez que fora total e autenticamente revelado, no mesmo nível de apreço do Novo Testamento. Era só necessário o que pudesse ser obviamente aplicável, não apenas às circunstâncias históricas dos hebreus, ou não tivesse sido explicitamente negado por Cristo. Para o crente, a lei era uma norma ideal, embora nunca completamente atingível, enquanto Lutero, por seu lado, houvesse originariamente prezado a liberdade da subjugação à lei como um privilégio divino do crente? A influência da sabedoria temente a Deus, mas perfeitamente sem emoção dos hebreus, como está expressa nos livros mais lidos dos puritanos, os Provérbios e os Salmos, pode ser percebida em sua atitude diante da vida. Em particular, sua supressão racional do misticismo, de fato o lado mais emocional da religião, foi, por Sanford, atribuída corretamente à influência do Velho Testamento. Este racionalismo do Velho Testamento porém, era do tipo tradicionalista e essencialmente pequeno burguês; estava misturado não só com o poderoso *pathos* dos profetas, mas também com elementos que encorajavam o desenvolvimento de um tipo peculiarmente emocional de religião, mesmo na Idade Média.

Foi pois, em última análise, o caráter peculiar, fundamentalmente ascético do calvinismo que o fez escolher e assimilar aqueles elementos da religião do Velho Testamento que lhe fossem mais convenientes.

Ora, esta sistematização da conduta ética que o ascetismo do protestantismo calvinista tinha em comum com as formas racionais de vida das ordens católicas, está expresso bem superficialmente no modo como o puritano consciencioso monitorava continuamente seu estado de graça. O livro de contabilidade religiosa, no qual eram lançadas ou tabuladas as tentações, os pecados e os progressos feitos rumo à graça, era comum nos círculos mais entusiastas da Igreja Reformada e em alguns segmentos do Catolicismo moderno (sobretudo na França), principalmente sob a influência dos jesuítas.

No Catolicismo, porém, tinha o propósito de complementar a confissão, ou de dar ao directeur de l'âme uma base para sua direção autoritária do cristão (principalmente mulheres), enquanto o cristão reformado sentia seu próprio pulso com a sua ajuda. Ele é mencionado por todos os moralistas e teólogos, e a manutenção de livros estatísticos onde Benjamin Franklin tabulava seus progressos nas diversas virtudes é um exemplo clássico. – Por outro lado, a velha idéia medieval (ou mesmo antiga) do livro contábil de Deus é levada por Bunyan ao extremo e característico mau.gosto de comparar a relação do pecador com o seu Deus à que existe entre o freguês e o lojista.

Alguém que tenha entrado uma vez em dívida poderá pagar os juros acumulados por meio do produto de suas boas ações, mas nunca pagar a dívida principal.

Do mesmo modo que os mais recentes puritanos observavam sua própria conduta, também observavam a de Deus, e viam o Seu dedo em todos os particulares da vida. E contrariamente à rígida doutrina de Calvino, eles sempre sabiam o porquê desta ou daquela

medida. O processo de santificação da vida poderia, pois, assumir quase o caráter de uma empresa de negócios. –

A cristianização total da vida completa era a consequência desta qualidade metódica da conduta ética, à qual, diferentemente do Luteranismo, o Calvinismo obrigava os homens. Sempre deve se ter em mente que uma tal racionalidade teve influência decisiva na vida prática, para entendermos corretamente a influência do calvinismo. De um lado podemos ver que ele usou este elemento para exercer tal influência de todo jeito. Entretanto, outros credos também tiveram necessariamente uma influência semelhante, quando seus motivos éticos fossem os mesmos no ponto decisivo, ou seja a doutrina da prova.

Por ora, consideramos apenas o calvinismo, e adotamos a doutrina da predestinação como arcabouço dogmático da moralidade puritana, no sentido de racionalização metódica da conduta ética. Isso pôde ser feito porque a influência deste dogma se estendeu, de fato, para muito além de um único grupo religioso, que manteve, de todos os pontos de vista, a observância estrita aos princípios calvinistas, no caso, o presbiteriano. Não só a Declaração Savoy de 1658, mas também a Confissão Batista de Hanserd Knolly de 1689 continham tais princípios; e tiveram seu lugar no Metodismo. Apesar de John Wesley, o grande gênio da organização do movimento, ter sido um crente da universalidade da Graça, um dos grandes agitadores da primeira geração dos metodistas e seu mais coerente pensador, Whitefield, era um seguidor da doutrina. O mesmo era verdade para o círculo que envolvia Lady Huntingdon, que teve, durante um tempo, considerável influência. E foi esta doutrina, em sua magnífica consistência que, na época fatídica do século XVII, manteve em alta a crença dos defensores militantes da vida santa, que eles eram armas nas mãos de Deus, e executores de Sua vontade providencial. E mais ainda, ela evitou o colapso prematuro para uma doutrina puramente utilitária de boas obras neste mundo, que nunca teria sido capaz de motivar tão grandes sacrifícios por finalidades ideais não racionais.

A combinação da fé e as normas absolutamente válidas como determinismo absoluto e a completa transcendência de Deus foi, do seu modo, um produto de um grande gênio. Ao mesmo tempo, era, em princípio, muito mais moderna que a doutrina mais indulgente, fazendo maiores concessões aos sentimentos que sujeitavam Deus à lei moral. Acima de tudo, veremos, mais e mais vezes, o quanto é fundamental, para o nosso problema, a idéia da prova. Uma vez que seu significado prático como base psicológica da moralidade racional pode ser estudada em sua pureza na doutrina da predestinação, seria melhor começarmos daí, com a doutrina em sua forma mais consistente. Ela forma, porém, uma estrutura recorrente de conexão entre a fé e a conduta nas congregações que estudaremos a seguir. Dentro do movimento protestante, as consequências que inevitavelmente tiveram para a tendência ascética da conduta de seus primeiros adeptos, formam em princípio a mais forte antítese do relativo desamparo moral do Luteranismo. A *gratia amissibilis* luterana, que poderia sempre ser obtida de volta pela contrição penitente, não continha em si, evidentemente, nenhuma sanção para aquilo que para nós é o mais importante resultado do Protestantismo ascético: a ordenação racional e sistemática da vida moral como um todo. – A fé luterana deixou pois a vitalidade espontânea da ação impulsiva e da emoção ingênua quase completamente inalterada. O motivo para um constante autocontrole, e com

isso a regulação deliberada da própria vida do indivíduo, trazidas pela triste doutrina de Calvino, não existia. Um gênio religioso como Lutero pôde viver nesta atmosfera de abertura e liberdade e, desde que seu entusiasmo fosse bastante forte, sem o perigo de resvalar para o status naturalis. Esta forma simples, sensível e peculiarmente emocional de piedade, que é o ornamento de muitos dos maiores luteranos, assim como sua livre e espontânea moralidade, encontrou poucos paralelos entre os puritanos genuínos, mas muito mais entre os anglicanos brandos, em homens como Hooker, Chillingworth etc. Porém, para o luterano corriqueiro, mesmo para o mais competente, nada era mais certo que o fosse, só temporariamente, enquanto ele próprio fosse afetado pelo sermão ou pela confissão, elevado para além do *satus naturalis*.

Havia uma grande diferença, que era muito gritante para os contemporâneos, entre os padrões morais das cortes dos príncipes reformados e luteranos, estes últimos freqüentemente degradados pela embriaguez e pela vulgaridade. De mais a mais, o abandono do clero luterano, com sua ênfase exclusiva fé, em contraposição ao movimento ascético batista é bem conhecido. A qualidade germânica típica, muitas vezes chamada boa natureza (*Gemütlichkeit*) ou naturalidade, contrasta fortemente, mesmo na expressão facial das pessoas, com os efeitos daquela completa destruição da espontaneidade do status naturalis da atmosfera anglo americana, que os alemães costumam julgar de modo desfavorável como sendo estreita, sem liberdade e interiormente constrangedora. As diferenças de conduta porém, que são muito chocantes, originaram se claramente do menor grau de penetração ascética da vida no Luteranismo quando comparado com o Calvinismo. A antipatia de todo filho espontâneo da natureza para com as coisas ascéticas está expressa nesses sentimentos.

O fato é que o Luteranismo, por conta da sua doutrina da graça, foi falho quanto a uma sanção psicológica da conduta sistemática que compelsse a uma racionalização metódica da vida.

Uma tal sanção, que condiciona o caráter ascético da religião, pode sem dúvida ter sido, em si, proporcionada por diferentes motivos religiosos, como veremos logo mais. A doutrina calvinista da predestinação foi apenas uma das diversas possibilidades. E embora tenhamos convencido de que, a seu modo, ela não só teve uma consistência quase única, mas também que seu efeito psicológico foi extraordinariamente poderoso.” Em comparação com ela, os movimentos ascéticos não calvinistas, considerados puramente do ponto de vista da motivação religiosa do ascetismo, constituem uma atenuação da consistência e do poder internos do calvinismo.

Mas mesmo no desenvolvimento histórico atual, a situação era quase sempre tal que as formas calvinistas de ascetismo vinham a ser, ou imitadas por outros movimentos ascéticos ou usadas como fonte de inspiração ou comparação para o desenvolvimento de seus princípios divergentes. Onde, a despeito das bases doutrinárias diferentes, apareceram ascéticos similares, isso foi no geral o resultado da organização da Igreja. Sobre isso voltaremos a falar numa próxima oportunidade.

B) O Pietismo

Historicamente, a doutrina da predestinação é também o ponto de partida do movimento ascético geralmente conhecido como Pietismo. E como o movimento, permaneceu interno à Igreja Reformada, é quase impossível traçar uma linha entre os calvinistas, pietistas e não pietistas. Quase todos os principais expoentes do puritanismo são às vezes classificados como pietistas. E é mesmo bem legítimo olhar toda a interligação entre a predestinação e a doutrina da prova, com seu interesse fundamental na obtenção da *certitudo salutis*, como foi antes discutido, como um desenvolvimento pietista das doutrinas originais de Calvino. A ocorrência de renovação ascética dentro da Igreja Reformada foi, especialmente na Holanda, regularmente acompanhada de uma regeneração da doutrina da predestinação que havia sido temporariamente esquecida ou não estritamente seguida. Por isso, na Inglaterra não se usa absolutamente o termo pietista.

Mas mesmo o Pietismo continental (Holanda e Baixo Reno) da Igreja Reformada era, ao menos em seus fundamentos, apenas uma simples intensificação do ascetismo reformado como, por exemplo, as doutrinas de Bailey. A ênfase posta na praxis pietatis foi tanta que a ortodoxia doutrinária foi relegada ao segundo plano; de fato, às vezes parecia matéria quase indiferente. Aqueles que eram predestinados à graça poderiam eventualmente ser submetidos ao erro dogmático, assim como a outros pecados, e a experiência mostrou que muitas vezes aqueles cristãos que eram bastante ignorantes de teologia acadêmica, exibiam os frutos da fé mais claramente, ao passo que, por outro lado, tornara-se evidente que o simples conhecimento da teologia não garantia de modo algum a prova da fé pela conduta.

Assim, o ser escolhido não poderia absolutamente ser comprovado pelo aprendizado teológico.” Por isso o Pietismo, com a profunda descrença na Igreja dos teólogos I, à qual – e isso é sua característica – ainda pertencia oficialmente, começou a reunir os adeptos da praxis pietatis em conventículos isolados do mundo. Queria tornar a invisível Igreja dos eleitos visível sobre a terra.” Sem ir tão longe para se tornar uma seita separada, seus membros tentavam viver, em tais comunidades, uma vida livre de todas as tentações do mundo e dedicada, em todos seus pormenores, à vontade de Deus, e com isso obter a certeza de seu próprio renascimento, pelos sinais externos manifestados em sua conduta diária. Assim, a ecclesiola dos verdadeiros convertidos – e isso era comum a todos os grupos genuinamente pietistas – visava, por meio da intensificação do ascetismo, desfrutar a bem aventurança da comunhão com Deus ainda nesta vida.

Ora esta última tendência tinha algo intimamente relacionado com a *unio mystica* luterana, e com muita frequência levou a uma maior ênfase dada ao lado emocional da religião do que seria aceitável pela ortodoxia calvinista. De fato, do nosso ponto de vista, pode-se dizer que esta seja característica decisiva do Pietismo, que se desenvolveu no âmbito da Igreja Reformada.

Este elemento emocional, originariamente bastante estranho ao Calvinismo, embora estivesse relacionado a certas formas medievais de religião, levou na prática a religião a se empenhar no contentamento com a salvação neste mundo mais que a se engajar na luta ascética para a certeza sobre a vida futura. Além disso, a emoção era capaz de tamanha intensidade que a religião assumia um caráter positivamente histérico, que resultava na alternância conhecida por exemplos incontáveis e compreensíveis neuropatologicamente, de estados semiconscientes de êxtase religioso com períodos de exaustão nervosa, que eram sentidos como abandono por Deus. O efeito era diametralmente oposto ao da rígida e temperada disciplina à qual o homem era submetido pela vida sistemática de santidade do puritano. Isso significava um enfraquecimento das inibições que protegiam a personalidade racional do calvinista contra suas paixões.” Similarmente foi possível, para a idéia calvinista da depravação da carne, tomada emocionalmente na forma, por exemplo, do chamado “sentir-se um verme”, levar ao enfraquecimento da iniciativa na atividade laica.” Até mesmo a doutrina da predestinação podia levar ao fatalismo se, contrariando as tendências predominantes do calvinismo racional, fosse tomada como objeto de contemplação emocional.” Finalmente, o desejo de separar os eleitos do mundo podia, com grande intensidade emocional, levar a um tipo de vida monástica de comunidade de caráter semicomunista, como a história do Pietismo, mesmo no âmbito da Igreja Reformada, mostrou repetidas vezes.

Mas até que aparecesse este efeito extremo condicionado por esta ênfase na emoção, enquanto o Pietismo reformado lutava para assegurar a salvação não rotina da vida diária da vocação laica, o efeito prático dos princípios pietistas foi o controle ascético até mais rigoroso da conduta na vocação, o que fornecia uma base religiosa ainda mais sólida da ética vocacional do que uma simples respeitabilidade mundana dos cristãos reformados comuns, que eram vistos pelos pietistas mais rigorosos como uma cristandade de segunda classe. A aristocracia religiosa dos eleitos, que se desenvolveu dentro de todas as formas de ascetismo calvinista, quanto mais fosse levada a sério, mais seguramente era organizada, na Holanda, em bases voluntárias na forma de conventículos no interior da Igreja. No puritanismo inglês, por outro lado, deve-se parte a uma virtual diferenciação entre os cristãos ativos e passivos dentro da organização da Igreja, e outra parte, como acima mostramos, à formação de seitas.

Por outro lado, o desenvolvimento do Pietismo alemão de base luterana, ao qual estão ligados os nomes de Spener, Francke e Zinzendorf, levou a um afastamento da doutrina da predestinação. Mas ao mesmo tempo não estava de modo algum desligado do corpo de idéias cuja culminância lógica era formada por este dogma, como é especialmente confirmado pela influência do Pietismo inglês e holandês sobre Spener, por este reconhecida e mostrada pelo fato de Bailey ter sido lido em seu primeiro pequeno convento.

De nosso ponto de vista especial, de qualquer modo, o Pietismo significou simplesmente a penetração da conduta ascética metodicamente controlada e supervisionada nas agremiações não calvinistas.” Mas o Luteranismo sentiu necessariamente este ascetismo racional como um elemento estranho, e a falta de consistência das doutrinas pietistas da

Alemanha foi o resultado das dificuldades surgidas deste fato. Quanto às bases dogmáticas da conduta religiosa sistemática Spener combina as idéias luteranas com a doutrina especificamente calvinista das boas obras como tal, que eram encetadas com a “intenção de honrar a Deus.

Ele também tinha uma fé, sugerida pelo calvinismo, na possibilidade de o eleito poder atingir um certo grau de perfeição cristã. Mas a teoria carecia de consistência. Spener, que fora fortemente influenciado pelos místicos,” tentou, de maneira incerta mas basicamente luterana, descrever o tipo sistemático de conduta cristã que era essencial até para sua forma de Pietismo, em vez de justificá-la. Ele não obtinha a *certitudo salutis* da santificação; no lugar da idéia da prova, ele adotou a conexão luterana, algo frouxa, entre a fé e o trabalho, que foi acima discutida.

Porém, cada vez mais, à medida que o elemento ascético e racional do Pietismo contrabalançava o emocional, as idéias essenciais para a nossa tese mantiveram seu lugar.

São elas:

1) o desenvolvimento metódico do estado de graça do indivíduo para degraus sempre mais altos de certeza e perfeição em termos da lei era um sinal da graça;

2) “a Providência de Deus trabalha por meio daqueles que estão em tal estado de perfeição”, isto é, Ele lhes dá Seus sinais, se eles esperarem pacientemente e deliberarem metodicamente. Trabalhar na vocação era, para A.H. Francke, a atividade ascética por excelência; e ò próprio Deus abençoava Seus eleitos por meio do sucesso de seu trabalho, coisa inegável para eles e como veremos mais adiante, também para os puritanos.

E para substituir o duplo decreto, o Pietismo elaborou idéias que, de modo essencialmente similar ao Calvinismo, embora mais brando, estabeleciam uma aristocracia dos eleitos baseada na Graça especial de Deus, com todos os resultados psicológicos acima apontados. Entre elas aparece, por exemplo, a chamada doutrina do Terminismo, geralmente atribuída, injustamente, pelos seus oponentes, ao Pietismo. Supõe ela que a graça seja oferecida para todos os homens, uma vez, em momento determinado da vida, ou a qualquer momento, pela última vez.” Qualquer um que tenha deixado passar este momento, estará além da ajuda da universalidade da graça; estará na mesma situação daqueles omitidos por Deus na doutrina calvinista. Bem próxima desta teoria estava a idéia que Francke extraíra de sua experiência pessoal e que foi muito difundida no Pietismo, poderíamos até dizer predominantemente, segundo a qual a graça só poderia se tornar efetiva sob certas condições únicas e peculiares, a saber, depois do prévio arrependimento. “Uma vez que, de acordo com a doutrina pietista, nem todos seriam capazes de tais experiências, aqueles que, a despeito do uso dos métodos ascéticos recomendados pelos pietistas para realizá-las não o conseguissem, permaneceriam aos olhos dos regenerados como um tipo de cristãos passivos. Por outro lado, a criação de um método para induzir o arrependimento para a obtenção da graça divina, tornou se de fato objeto da atividade humana racional.

De mais a mais, o antagonismo para com a confissão particular, que não era por todos partilhado, por exemplo não por Francke, era característico de muitos pietistas, especialmente de pastores pietistas, como mostraram as perguntas repetidas em Spener, resultou desta aristocracia da graça. E este antagonismo ajudou a afrouxar seus laços com o Luteranismo. Os efeitos visíveis da conduta na graça obtida pelo arrependimento formaram o critério necessário para a admissão à absolvição; com isso seria impossível deixar só a contrição como sendo suficiente.”

A concepção de Zinzendorf de suas próprias posições religiosas, apesar de terem vacilado sob os ataques da ortodoxia, tendia geralmente para a idéia instrumental. Por trás disso, contudo, o ponto de vista doutrinário deste notável diletante religioso, como o chama Ritsch, é bem pouco susceptível de uma clara formulação quanto aos pontos importantes para nós. Ele a designou a si mesmo, repetidamente, como um representante da cristandade paulina luterana; por isso, ele se opunha ao tipo pietista, associado a Jansen e à sua obediência à lei. Mas a própria comunidade mantinha na prática, já desde seu Protocolo de 12 de Agosto de 1729, um ponto de vista que, sob muitos aspectos, lembrava de perto a aristocracia calvinista dos eleitos.” E a despeito de se declarar repetidamente luterana, ela assim permitiu e encorajou.

A famosa posição de atribuir o Velho Testamento a Jesus Cristo, assumida em 12 de Novembro de 1741, foi a expressão externa de uma atitude algo semelhante. Contudo, dos três ramos da Irmandade, tanto o calvinista como o moraviano aceitaram a ética Reformada em sua essência desde o início. Até Zinzendorf seguia os puritanos ao expressar para John Wesley a opinião de que, mesmo que o homem não possa fazê-lo por si, os outros podem reconhecer seu estado de graça pela sua conduta.”

Por outro lado porém, na piedade peculiar de Hermut, o elemento emocional conservou um lugar muito destacado. Em particular, o próprio Zinzendorf tentou continuamente se opor à tendência para a santificação ascética no sentido puritano e voltar para a interpretação das boas obras na direção luterana.

Também sob a influência do repúdio aos pequenos conventos e da manutenção da confissão, desenvolveu-se uma dependência essencialmente luterana em relação aos sacramentos. E mais ainda, o princípio peculiar de Zinzendorf, de que a pureza infantil do sentimento religioso seria um sinal de sua genuinidade, assim como o uso da sorte como um meio de revelação da vontade divina, contrapunham-se fortemente à influência da racionalidade da conduta.

No geral, na esfera de influência do Conde,” os elementos emocionais, ante-racionais, foram bem mais predominantes na religião dos Herrnhuters do que nos demais pietistas. A conexão entre a moralidade e o perdão dos pecados na Idéia *fades fratrum* de Spangenberg é tão frouxa” como no Luteranismo em geral.

O repúdio de Zinzendorf da busca metodista de perfeição faz parte, aqui como em qualquer parte, do seu ideal fundamentalmente eudemonístico de que o homem tenha a experiência

emocional, no presente, da eterna bem aventurança (que ele chamou de felicidade), em vez de encorajá-lo ao trabalho racional para se garantir disso na outra vida.

Apesar disso, a idéia de que o valor mais importante da Irmandade, em contraste com outras Igrejas repousa na vida cristã ativa, no trabalho missionário e naquilo á este relacionado, no trabalho profissional na vocação, ficou nele como uma força vital. Adicionalmente, a racionalização prática da vida a partir de um ponto de vista utilitarista foi deveras essencial para a filosofia de Zinzendorf. Para ele, como para outros pietistas, ela derivava por um lado, de sua decidida descrença na especulação filosófica, perigosa para a fé, e da relativa preferência pelo conhecimento empírico;” por outro lado, pelo perspicaz senso comum do missionário profissional. A Irmandade era, ao mesmo tempo, um grande centro missionário e uma empresa de negócios. Assim, ela encaminhava seus membros para a senda do ascetismo secular, que primeiro busca tarefas em todo lugar, para depois executa las cuidadosa e sistematicamente. Contudo, a glorificação da nobreza apostólica dos discípulos escolhidos por Deus pela predestinação, derivada do exemplo dos apóstolos como missionários, formava outro obstáculo. Significava, de fato, um renascimento dos *consilia evangelica*. O desenvolvimento de uma ética econômica racional semelhante à calvinista foi certamente retardada por estes fatores, embora, como mostrou o movimento batista, não fosse impossível, mas, pelo contrário, fosse bastante encorajado subjetivamente pela idéia do trabalho apenas para as finalidades da vocação.

No todo, quando consideramos o Pietismo alemão do ponto de vista que nos importa, temos de admitir a vacilação e a incerteza das bases religiosas de seu ascetismo, que o tornam definitivamente mais fraco que a férrea consistência do calvinismo e que é resultado em partes da influência luterana e em parte de seu caráter emocional.

Seguramente porém, seria por demais parcial fazer deste elemento emocional a característica peculiar do Pietismo em contraposição ao Luteranismo. Comparada porém com o calvinismo, a racionalização da vida era necessariamente menos intensa por causa da pressão da preocupação com um estado de graça que tinha que ser continuamente comprovado, e que era de interesse da futura eternidade, era direcionada para o estado emocional do presente. O lugar da autoconfiança, que o eleito buscava atingir e renovar continua mente com um trabalho ininterrupto e bem sucedido na sua vocação, foi preenchido por uma atitude de humildade e abnegação.” Por sua vez, isso foi o resultado, em parte, de um estímulo emocional dirigido unicamente para a experiência espiritual, em parte pela instituição luterana da confissão que; apesar de ter sido muitas vezes posta em dúvida pelo Pietismo, foi geralmente tolerada. Tudo isso mostra a influência da concepção peculiarmente luterana de salvação pelo perdão dos pecados e não pela santificação prática. No lugar da luta sistemática racional para obter e reter um conhecimento certo da futura salvação (no outro mundo), surge aqui a necessidade de sentir, no presente, a reconciliação e a comunhão com Deus. Assim, a tendência de perseguir o contentamento presente, de retardar a organização racional da vida econômica, dependendo de certa previsão do futuro, tem em certo sentido um paralelo no campo da vida religiosa.

Evidentemente pois, a orientação das necessidades religiosas para a satisfação emocional do presente não podia desenvolver um motivo tão poderoso para a racionalização da atividade mundana, como a necessidade dos eleitos calvinistas de uma prova, com sua exclusiva preocupação com o além. Por outro lado, era consideravelmente mais favorável à penetração metódica da conduta pela religião que a fé tradicionalista dos luteranos ortodoxos, presos como eram à Palavra e aos sacramentos. No Pietismo como um todo, desde Francke e Spener até Zinzendorf, houve a tendência para o aumento da ênfase no lado emocional. Mas isso não foi, em nenhum sentido, a expressão de uma lei imanente de desenvolvimento. As diferenças surgiram dos diferentes meios religiosos (e sociais) de que se originavam seus líderes. Não podemos nos aprofundar nisso agora, nem podemos discutir como as peculiaridades do Pietismo alemão afetaram sua expansão geográfica e social. “O Devemos novamente lembrar que este Pietismo emocional estendeu se naturalmente pelo modo de vida dos eleitos puritanos por estágios graduais. Se pudermos, ao menos provisoriamente, apontar alguma consequência prática das diferenças, poderemos dizer que as virtudes favorecidas pelo Pietismo foram mais aquelas, por um lado, do funcionário fervoroso, do escrevente, do trabalhador e empregado doméstico, e por outro lado, do empregador predominantemente patriarcal com sua condescendência piedosa (à maneira de Zinzendorf). Na comparação, o Calvinismo aparece bem mais estritamente relacionado do rigoroso legalismo e com a ativa empresa dos empreendedores “capitalistas burgueses. Finalmente, a forma de Pietismo puramente emocional é, como apontou Ritschl, um diletantismo religioso para as classes desocupadas. Contudo, apesar desta caracterização estar longe de ser exaustiva, ajuda a explicar certas diferenças de caráter (inclusive de caráter econômico) das pe soa que item estado sob a influência de um ou de outro desses movimentos cético.

C) O Metodismo

A combinação de um tipo de religião emocional e ainda assim ascética com a crescente indiferença ou até o repúdio das bases dogmáticas do ascetismo calvinista é também a característica do movimento anglo americano, correspondente ao Pietismo continental, chamado Metodismo. O nome em si mostra o que impressionava os contemporâneos como característica de seus seguidores: a natureza sistemática e metódica da conduta com o propósito de obter a *certitudo salutis*. Isso foi, desde o início, o centro da aspiração religiosa também desse movimento, e assim continuou. Apesar de todas as diferenças, sua indiscutível relação com certos ramos do Pietismo alemão é mostrada acima de tudo pelo fato de o método ter sido usado primeiramente para provocar o ato emocional da conversão.

E a ênfase no sentimento, despertada em John Wesley pelas influências luteranas e moravianas, levou o Metodismo, que desde o início viu sua missão entre as massas assumir um caráter fortemente emocional, especialmente na América. A obtenção do arrependimento, em certas circunstâncias, envolvia uma luta emocional de tal intensidade que levava aos mais profundos êxtases que, na América, ocorriam com frequência em reuniões públicas. Isso formou as bases de uma crença na posse não merecida da graça divina, e ao mesmo tempo, de uma consciência imediata de justificação e perdão.

Ora, esta religião emocional entrou em uma aliança peculiar, com dificuldades inerentes de certa monta, com as éticas ascéticas que haviam sido marcadas definitivamente com a racionalidade pelo puritanismo. Em primeiro lugar, contrariamente ao calvinismo que tinha na conta de ilusório tudo o que fosse emocional, a única base sólida da *certitudo salutis* era o princípio mantido do puro sentimento de absoluta certeza do perdão, derivado imediatamente do testemunho do espírito, cuja vinda podia ser definitivamente colocada dentro dum horário.

Junto a isso estava a doutrina da santificação de Wesley que, apesar do decisivo afastamento da doutrina ortodoxa, é um desenvolvimento lógico dela. De acordo com isso, o indivíduo renascido desta maneira poderia, em virtude da graça divina estar já operando nele, obter a santificação mesmo nesta vida – a consciência da perfeição no sentido de libertação do pecado, por uma ulterior transformação espiritual, geralmente separada é muitas vezes repentina.

Qualquer que seja dificuldade em obter esta finalidade, geralmente não longe do fim da vida do indivíduo, esta deve inevitavelmente ser buscada, pois ela finalmente garante a *certitudo salutis* e substitui com uma serena confiança a sombria ansiedade calvinista. E ela distingue o verdadeiro convertido, aos próprios olhos e aos dos demais pelo fato de que o pecado, ao menos, não tem mais poder sobre ele.

Apesar do grande significado da auto evidência do sentimento, a conduta correta, de acordo com a lei, também era naturalmente seguida. Sempre que Wesley atacava a ênfase de seu tempo nas obras, ele apenas reavivava a antiga doutrina puritana segundo a qual as obras não são a causa, mas apenas o meio de se conhecer o estado de graça de alguém, e mesmo assim apenas quando aquelas fossem feitas exclusivamente pela glória de Deus. A reta conduta por si só não bastaria, como ele descobriu por si mesmo. Adicionalmente, era necessário o sentimento da graça. Ele mesmo por vezes descreveu as obras como condição da graça, e na Declaração de 9 de Agosto de 1771 enfatizou que aquele que não realizasse boas obras não seria um verdadeiro crente. De fato, os metodistas sempre sustentaram que eles não diferiam da Igreja Estabelecida quanto à doutrina, mas apenas quanto à prática religiosa. Esta ênfase nos frutos da crença era justificada principalmente pela primeira carta de São João 3,9; a conduta era tida como um claro sinal de redenção.

Mas apesar de tudo, houve dificuldades. “ Para os metodistas que eram adeptos da doutrina da predestinação, pensar na *certitudo salutis* como surgida do sentimento de graça e perfeição imediatas, “ em vez da consciência da graça nascida da conduta ascética na provação contínua da fé, uma vez então que a certeza da perseverantia dependeria só do simples fato do arrependimento e significava uma das duas coisas: para as naturezas fracas havia uma interpretação fatalistas da liberdade cristã e, com isto, o colapso da conduta metódica; ou, se este caminho fosse rejeitado, a autoconfiança do homem íntegro atingia alturas indizíveis, uma intensificação emocional do tipo puritano. Diante dos ataques dos opositores, foi feita a tentativa de conjugar tais conseqüências. Por um lado, aumentando a ênfase na autoridade normativa da Bíblia e na imprescindibilidade da prova; por outro, reforçando de fato a facção anticalvinista de Wesley no interior do movimento, com sua doutrina de que a graça poderia ser perdida. As fortes influências a que Wesley foi exposto pelos moravianos reforçaram está tendência e aumentaram as incertezas das bases religiosas da ética Metodista.

Por fim, apenas o conceito de regeneração – a certeza emocional da salvação como resultado imediato da fé, foi mantido como fundamento indispensável da graça; e com ele, a santificação resultante (ao menos virtualmente) da liberdade do poder do pecado, como conseqüente prova da graça. O significado dos meios externos da graça, especialmente os sacramentos, foi correspondentemente diminuído. Em todo caso, o despertar geral que seguiu o Metodismo por toda parte, por exemplo na Nova Inglaterra, significou uma vitória da doutrina da graça e da eleição.

Assim, do nosso ponto de vista, a ética metodista parece repousar sobre uma base de incerteza, semelhante ao Pietismo. Contudo, a aspiração a uma vida mais elevada, a uma segunda bem aventurança, serviu lhe como um tipo de expediente para a doutrina da predestinação. De mais a mais, sendo de origem inglesa, sua prática ética estava intimamente relacionada à do Puritanismo inglês, do qual aspirava ser uma renovação.

O ato emocional da conversão era induzido metodicamente. E, depois de obtido, não o seguia o piedoso contentamento da comunhão com Deus, como no Pietismo emocional de Zinzendorf, mas, uma vez despertada a emoção, era esta direcionada para uma luta racional

pela perfeição. Por isso, o caráter emocional de sua fé não levou a uma religião espiritualizada de sentimentos, como o Pietismo alemão. Já foi mostrado por Schneckeburger que este fato está ligado com o desenvolvimento menos intenso do sentido de pecado (em parte por conta da experiência emocional da conversão), e este ficou sendo um ponto aceito na discussão sobre o Metodismo. O caráter fundamentalmente calvinista de seu sentimento religioso permaneceu decisivo. A excitação emocional assumia a forma de entusiasmo que era, só ocasionalmente e então poderosamente agitado, embora não destruísse de forma alguma o caráter racional da conduta. A regeneração do Metodismo criou pois apenas um complemento para a pura doutrina das obras, uma base religiosa para a conduta ascética depois que a doutrina da predestinação fora abandonada. Os sinais dados pela conduta, que constituíam um meio indispensável para a certeza da verdadeira conversão, mesmo que tais condições fossem, de fato, como Wesley ocasionalmente disse, as mesmas do calvinismo. Como produto tardio, poderemos na discussão seguinte negligenciar no geral o Metodismo, pois que este nada de novo acrescentou ao desenvolvimento da idéia de vocação.

D) As Seitas Batistas

O Pietismo do continente europeu e o Metodismo dos povos anglo saxões, considerados em seus conteúdos ideológicos e em seu significado histórico, são movimentos secundários.”

Por outro lado, encontramos uma segunda fonte independentemente do ascetismo protestante e ao lado do calvinismo no movimento batista e nas seitas” que, ao longo dos séculos XVI e XVII dele derivaram diretamente ou adotaram sua forma de pensamento religioso: os batistas, os menonitas e, acima de tudo, os quakers.

Com elas abordamos grupos religiosos cuja ética repousa em bases que diferem em princípio da doutrina calvinista. O esboço que se segue, que enfatiza apenas aquilo que é importante para nós, pode dar uma impressão não real da diversidade deste movimento. Novamente, colocaremos a ênfase principal no desenvolvimento dos países de capitalismo mais antigo.

A parte essencial de todas essas comunidades, mais importantes historicamente e por seus princípios, cuja influência no desenvolvimento da cultura só pode ser esclarecida num contexto algo diferente, é coisa com a qual já estamos familiarizados, a Igreja dos crentes.” Isto significa que a comunidade religiosa, a Igreja visível, na linguagem das igrejas reformadas,” já não era vista como um tipo de fundação confiável com fins sobrenaturais, uma instituição que deveria necessariamente incluir justos e injustos, quer para aumentar a glória de Deus (calvinistas), quer como um meio de trazer aos homens os meios da salvação (católicos e luteranos), e exclusivamente como uma comunidade de pessoas crentes na redenção, e só destas. Em outras palavras, não uma Igreja, mas uma seita. Isto é tudo o que o princípio, em si puramente externo, deveria simbolizar:” que só adultos, que tivessem adquirido pessoalmente sua própria fé poderiam ser batizados. A justificação por esta fé era, para os batistas, como eles mesmos repetiram insistentemente em todas as discussões religiosas, radicalmente diferente da idéia do trabalho mundano a serviço de Cristo, como impunha o dogma ortodoxo do protestantismo mais antigo. Ela consistia mais na tomada de posse espiritual do Seu dom da salvação. Mas isto ocorria mediante a revelação individual, pelo trabalho do Espírito Divino sobre o indivíduo, e apenas desse modo. Era oferecido para todo mundo, e bastaria esperar pelo Espírito, sem resistir à sua vinda com um apego pecaminoso ao mundo. O significado da fé no sentido do conhecimento das doutrinas da Igreja, mas também no da busca arrependida da graça divina, era em conseqüência, muito diminuído, e teve lugar, naturalmente com grandes modificações, um renascimento das doutrinas pneumáticas do Cristianismo Primitivo.

Por exemplo, a seita à qual Menno Simons deu, em seu *Fondamentboek*, (1539) a primeira doutrina razoavelmente consistente, pretendia, como as outras seitas batistas, ser a verdadeira e irrepreensível Igreja de Cristo; tal como a comunidade apostólica, consistia por completo daqueles que foram pessoalmente despertados e chamados por Deus. Aqueles que eram “renascidos”, e só eles, eram irmanados a Cristo, pois eles, como Ele, teriam sido

criados em espírito diretamente por Deus. Um rígido afastamento do mundo, no sentido de que todo intercâmbio não estritamente necessário com as pessoas mundanas, juntamente com a mais estrita bibliocracia, no sentido de assumir como modelo a vida das primeiras gerações de cristãos, foram o resultado das primeiras comunidades batistas, e o princípio de alienação do mundo nunca desapareceu por completo enquanto o velho espírito permaneceu vivo.”

Como propriedade permanente, as seitas batistas retiveram, destes motivos dominantes de seus primórdios, um princípio do qual, em bases algo diferentes, já estamos inteirados no calvinismo, e cuja importância fundamental será evidenciada mais e mais vezes.

Eles repudiavam absolutamente toda idolatria à carne como uma detração à reverência que era devida só a Deus.” O modo de vida bíblico foi concebido pelos primeiros batistas suíços e da Alemanha do sul com um radicalismo semelhante ao do jovem S. Francisco, como uma rigorosa ruptura com toda alegria de viver, uma vida moldada diretamente na dos apóstolos. E na verdade, a vida de muitos dos primeiros batistas lembra a de Sto. Egídio. Contudo, esta rígida observância dos preceitos bíblicos, não estava apoiada em bases muito seguras em sua conexão com o caráter pneumático da fé. O que Deus revelara aos profetas e apóstolos, não era tudo o que Ele podia e havia de revelar. Pelo contrário, a vida contínua do Verbo, não como um documento escrito, mas como força do Espírito Santo atuando na vida diária, e que fala diretamente a qualquer indivíduo que queira ouvi-Lo, era a única característica da verdadeira Igreja. O que era ensinado por Schwenkfeld contra Lutero e, mais tarde, por Fox contra os presbiterianos, era o testemunho das primeiras comunidades cristãs. A partir desta idéia da continuidade da revelação se desenvolveria conhecida doutrina, mais tarde elaborada de modo consistente pelos quakers, do significado (decisivo, em última análise) do testemunho interno do Espírito na razão e na consciência. E isto com a única autoridade da Bíblia, tendo início a um desenvolvimento que eliminou, por fim, radicalmente, tudo o que restava da doutrina da salvação através da Igreja; e, entre os quakers mesmo o batismo e a comunhão.

As seitas batistas, juntamente com os predestinacionistas, e em especial os calvinistas mais estritos, levaram a cabo a desvalorização mais radical de todos os sacramentos como meios de salvação, obtendo com isso a racionalização religiosa do mundo na sua forma mais intensa. Só a luz interior da revelação contínua poderia capacitar alguém de fato para compreender até as revelações bíblicas de Deus.” Por outro lado, pelo menos de acordo com a doutrina dos quakers, que nela atingiram as conclusões lógicas, seus efeitos poderiam ser estendidos às pessoas que nunca tivessem conhecido a revelação em sua forma bíblica.

A posição extra *ecclesiam nulla salus* manteve-se apenas para esta Igreja invisível dos iluminados pelo Espírito. Sem a luz interior, o homem natural, mesmo se guiado pela razão natural,” continuaria sendo puramente uma criatura da carne, cuja irreligiosidade era condenada pelos batistas, inclusive os quakers, quase mais duramente do que pelos calvinistas.

Por outro lado, o renascimento causado pelo Espírito, se o esperarmos e abirmos a Ele o nosso coração, pode, uma vez que causado divinamente, conduzir a um estado de tão completo triunfo sobre o poder do pecado,” que a reincidência, para não dizer a perda do estado de graça, torna se praticamente impossível. Contudo, como mais tarde no Metodismo, a obtenção de tal estado não era ensinada como regra, mas como o degrau de perfeição que o indivíduo tinha a obrigação de desenvolver.

Mas todas as comunidades batistas desejavam ser Igrejas puras, pela conduta inocente de seus membros. Um repúdio sincero do mundo e de seus interesses, uma incondicional submissão a Deus que nos fala por meio da consciência, eram os sinais indubitáveis da verdadeira redenção, e o tipo de conduta correspondente era pois indispensável para a salvação. E assim, o presente da Graça de Deus não podia ser merecido, mas apenas aquele que seguisse os ditames de sua consciência poderia ser justificado por considerar-se remido. As boas obras, nesse sentido, eram causa sine qua non. Como vemos, este último raciocínio de Bárclay, cuja exposição adotamos, foi, de novo, o equivalente prático da doutrina calvinista, e foi certamente desenvolvido sob a influência do ascetismo calvinista, que cercava as seitas batistas na Inglaterra e na Holanda. George Fox devotou por completo a sua primeira atividade missionária à pregação de sua adoção sincera e enérgica.

Contudo, uma vez rejeitada a predestinação, o caráter peculiarmente racional da moral batista apoiou se psicologicamente sobretudo na idéia da atitude espectante da descida do Espírito, que mesmo hoje é característica do encontro quaker, e é bem analisado por Barclay.

A finalidade desta espera silenciosa é sobrepujar tudo o que é impulsivo e irracional, as paixões e os interesses subjetivos do homem natural. Ela é a de se aquietar, para criar aquele profundo repouso da alma, única condição em que a palavra de Deus pode ser ouvida.

Naturalmente, esta espera pode resultarem condições históricas, profecias, e, enquanto perdurarem esperanças escatológicas, em certas circunstâncias, mesmo no surgimento de entusiasmos quiliástico, como é possível em todos os tipos similares de religião. E isso de fato aconteceu no movimento que se fragmentou em Münster.

Mas à medida que o batismo afetou o mundo do trabalho normal, a idéia que Deus fala apenas quando a carne se cala, o que significou evidentemente um incentivo para a ponderação deliberada do curso do humano agir e sua cuidadosa justificação em termos de consciência individual. As seitas batistas mais recentes, e mais particularmente os quakers, adotaram este caráter quieto, moderado e eminentemente consciencioso na sua conduta. A eliminação radical da magia do mundo não permitiu outro curso psicológico que o da prática do ascetismo laico. Uma vez que estas comunidades não que riam ter nada a ver com o poder político e seu agir, o resultado externo foi também a penetração de tais virtudes ascéticas na vida vocacional.

Os líderes dos primeiros movimentos batistas foram implacavelmente radicais em sua rejeição à mundanidade. Porém, naturalmente, mesmo na primeira geração, o modo de vida estritamente apostólico não foi mantido como absolutamente essencial para a prova da redenção do indivíduo. Houve burgueses bem sucedidos, mesmo nesta geração e até antes de Menno, que defenderam definitivamente as virtudes práticas laicas e o sistema de propriedade privada; a rígida moralidade batista voltou-se, na prática, para a trilha aberta pela ética calvinista. Isso aconteceu simplesmente porque o caminho para a forma de ascetismo monástico sobrenatural fora fechado como sendo não bíblico e inviável para a salvação pelas obras, desde Lutero, a quem os batistas aderiram mesmo neste aspecto.

Contudo, afóra as comunidades semicomunistas do primeiro período, uma seita batista chamada Dunckards (Tunker, dompelaers) mantém até hoje sua condenação da educação e de toda forma de posse além do indispensável para a vida. E mesmo Barclay considera a obrigação para com a vocação do indivíduo, não em termos calvinistas ou mesmo luteranos, mas tomisticamente, como *naturali ratione*, a consequência necessária de viver no mundo para os crentes.

Esta atitude significou um enfraquecimento da concepção calvinista da vocação, semelhante ao de Spener e ao dos pietistas alemães. Mas por outro lado, a intensidade do interesse pelas ocupações econômicas foi consideravelmente aumentada por vários fatores atuantes nas seitas batistas. Em primeiro lugar, pela recusa em aceitar cargos a serviço do Estado, originada como um dever religioso consequente ao repúdio das coisas mundanas. Após ter sido abandonada em princípio, continuou efetiva na prática, pelo menos entre os menonitas e os quakers, por causa da absoluta recusa de pegarem armas e prestar juramento, o que já constituía desqualificação suficiente para o serviço. De mãos dadas com ela, em todas as seitas batistas, surgiu um antagonismo invencível por qualquer tipo aristocrático de vida.

Em parte, assim como para os calvinistas, isso foi uma consequência da proibição de toda idolatria pela materialidade, e em parte foi resultado dos mencionados princípios apolíticos ou mesmo antipolíticos. Toda a racionalidade sagaz e consciente dos batistas foi assim orientada para vocações apolíticas.

Ao mesmo tempo, a imensa importância atribuída pela doutrina batista da salvação ao papel da consciência como revelação de Deus ao indivíduo, deu à sua conduta na vida laica um caráter que teve o maior significado no desenvolvimento do espírito do capitalismo. Teceremos tais considerações mais adiante, e só poderemos nos aprofundar até o necessário para entrarem toda a ética política e social do ascetismo protestante. Mas, a título de antecipação, já chamamos a atenção para o mais importante princípio da ética capitalista, formulado geralmente como “a honestidade é a melhor política”. Seu documento clássico é o tratado de Franklin mencionado acima. E mesmo na opinião da época, século XVII, a forma específica do ascetismo laico batista e especialmente quaker, se baseava na adoção prática desta máxima.

Por outro lado, a influência do Calvinismo se exerceu mais na direção da liberação de energia para a aquisição privada. Apesar de todo o legalismo formal dos eleitos, a observação de Goethe de fato se aplica muitas vezes ao Calvinismo: “O homem de ação é sempre impiedoso; nenhum tem consciência, mas observação”.

Outro importante elemento que favoreceu a intensidade do ascetismo laico das seitas batistas também só pode ser considerado em todo seu significado em outro contexto. Podemos, contudo, antecipar algumas observações sobre ele para justificar a ordem de apresentação que escolhemos. Bem propositalmente, não tomamos como ponto de partida as instituições sociais objetivas das Igrejas protestantes mais antigas e suas influências éticas, em especial a importantíssima disciplina da Igreja. Preferimos antes tomar os resultados que a adoção subjetiva de uma fé ascética poderia ter tido sobre a conduta do indivíduo. E assim foi não só porque este aspecto da coisa tivesse recebido antes bem menos atenção que o outro, mas também porque o efeito da disciplina da Igreja nunca fora, de modo algum, semelhante a este. Pelo contrário, a supervisão eclesiástica da vida dos indivíduos que, como era praticada nas Igrejas oficiais calvinistas já equivalia a uma inquisição, poderia até retardar a liberação das forças individuais que foram condicionadas pela busca ascética racional da salvação, e em certos casos, de fato retardou.

A regulamentação mercantilista do Estado pode desenvolver indústrias, mas não o espírito do capitalismo, ou certamente não sozinha; onde assumiu um caráter despótico e autoritário, foi-lhe um grande obstáculo. Efeito semelhante bem pode ter resultado da regulamentação eclesiástica quando ela se tornou excessivamente despótica. Ela reforçou um tipo particular de atitude externa mas, em certos casos, enfraqueceu os motivos subjetivos da conduta racional. Qualquer discussão sobre este ponto deve considerar a grande diferença entre os resultados da disciplina moral autoritária das Igrejas oficiais e a disciplina correspondente das seitas que se basearam na submissão voluntária. O fato de o movimento batista, em toda parte e em princípio ter fundado seitas e não Igrejas, foi certamente tão favorável para a intensidade do seu ascetismo como foi o caso, em diferentes graus, das comunidades calvinistas, metodistas e pietistas, que foram levadas pela sua situação à formação de grupos voluntários?

Nossa próxima tarefa, é seguir os resultados da idéia puritana de vocação no âmbito dos negócios; agora que já tentamos esboçar seus fundamentos religiosos. Com todas as diferenças de ênfase e detalhes mostradas por estes movimentos ascéticos nos aspectos tivemos em foco, muitas características comuns estão presentes e importantes em todos eles. Mas, para o nosso propósito, o ponto principal foi, para recapitular, o conceito do estado de graça religioso, comum a todas as denominações, como um estado que demarca seu portador fora da degradação da carne, fora do mundo.

Por outro lado, posto que os meios pelos quais era obtido diferiam nas várias doutrinas, não poderia ser garantido por qualquer sacramento mágico, nem pelo alívio da confissão nem pela boas obras individuais. Só era possível pela prova em um tipo específico de conduta, inequivocamente diferente do modo de vida do homem natural. Seguiu-se disso um incentivo para que o indivíduo supervisionasse metodicamente seu estado de graça em sua

própria conduta, e nela introduzisse o ascetismo. Porém, como vimos, tal conduta ascética levou a um planejamento racional da vida do indivíduo como um todo, de acordo com a vontade de Deus.

E esse ascetismo não era mais uma opus supererogationis, mas algo que podia ser requerido por qualquer um que quisesse ter certeza da salvação. A vida religiosa dos santos, divergindo da vida natural, não era vivida retirada do mundo, em comunidades monásticas – e este é o ponto mais importante – mas em meio ao mundo e suas instituições. Esta racionalização da conduta dentro do mundo, mas em consideração do mundo do além, foi a consequência do conceito de vocação do protestantismo ascético.

O ascetismo cristão, que de início se retirava do mundo para a solidão, já tinha regrado o mundo ao qual renunciara a partir do mosteiro, e por mais da Igreja. Mas no geral, tinha deixado intacto o caráter naturalmente espontâneo da vida laica no mundo. Agora avançava para o mercado da vida, fechando atrás de si a porta do mosteiro; tentou penetrar justamente naquela rotina de vida diária, com sua metodicidade, para amoldá-la a uma vida laica, embora não para e nem deste mundo. Com que resultados, tentaremos esclarecer na discussão seguinte.

V

O ascetismo e o espírito do capitalismo

Para compreendermos a ligação entre as idéias religiosas fundamentais do protestantismo ascético e suas máximas sobre a conduta econômica cotidiana, faz-se necessário examinar com especial cuidado os escritos que foram evidentemente derivados da prática clerical. Para um tempo em que o além significava tudo, quando a posição social de um cristão dependia de sua admissão à comunhão, os clérigos com seu ministério, a disciplina da Igreja e a pregação exerciam uma influência (que pode ser apreciada nas coleções consilia, casus conscientiae, etc.) que nós, homens modernos somos totalmente incapazes de imaginar. Naquele tempo as forças religiosas que se expressavam por esses canais eram as influências decisivas na formação do caráter nacional.

Para os propósitos deste capítulo, embora não para as demais finalidades, podemos considerar o protestantismo ascético como um todo. Mas uma vez que o puritanismo inglês, que deriva do calvinismo, nos dá uma base religiosa mais consistente da idéia de vocação, colocaremos no centro da discussão, de acordo com o método que adotamos, um de seus representantes.

Richard Baxter ocupa posição destacada entre outros autores da ética puritana, tanto pela sua atitude realista e eminentemente prática como, ao mesmo tempo, pelo reconhecimento universal do seu trabalho, manifestado pelas contínuas reedições e traduções. Ele foi um presbiteriano e apologista do sínodo de Westminster, mas ao mesmo tempo, como muitos dos melhores espíritos de seu tempo afastou-se gradualmente dos dogmas do calvinismo ortodoxo. Interiormente se opunha à usurpação de Cromwell, assim como a qualquer revolução. Era desfavorável às seitas e ao entusiasmo fanático dos santos, mas tinha grande abertura quanto às peculiaridades exteriores e grande objetividade com seus opositores.

Dirigiu seu campo de trabalho especificamente para a promoção prática da vida moral por meio da Igreja. Perseguindo suas finalidades, como um dos sacerdotes mais bem sucedidos da história, colocou seus serviços à disposição do governo parlamentar de Cromwell e da Restauração, até se retirar do ofício sob esta última, antes do dia de São Bartolomeu.

Seu Christian Directory é o mais completo compêndio da ética puritana, inteiramente ajustado à experiência prática de seu próprio ministério. Como termo de comparação, usaremos o Theologische Bedenken de Spener como representante do Pietismo alemão, a Apology de Barclay dos quakers, e alguns outros representantes da ética ascéticas que, entretanto, por questões de espaço, serão os mais limitados possível?

Agora, ao examinarmos o *Saint s Everlasting Rest* ou o *Christian Directory* de Baxter, ou trabalhos semelhantes de outros, chama de imediato a atenção a ênfase colocada na discussão sobre a riqueza e sua aquisição nos elementos ebioníticos do Novo Testamento. A riqueza em si constitui grande perigo; suas tentações não têm fim, e sua busca não é apenas sem sentido, se comparada com a importância superior do Reino de Deus, mas também moralmente suspeita. Aqui o ascetismo parece voltado mais agudamente contra a aquisição de bens terrenos do que em Calvino, que não via na riqueza do clero nenhum empecilho à sua eficiência, mas antes via nisso uma expansão desejável de seu prestígio. E até lhe permitia aplicar seus recursos a juros. Exemplos de condenação da busca de dinheiro e de bens podem ser encontrados em grande quantidade nos escritos puritanos, e comparados com a literatura ética da baixa Idade Média, que era muito mais aberta nesse sentido. Além do mais, essas dúvidas foram consideradas com grande seriedade; basta examiná-las mais de perto para compreender suas implicações e significado ético. A verdadeira objeção moral é quanto ao afrouxamento na segurança da posse, ao gozo da riqueza com o ócio conseqüente e às tentações da carne e, acima de tudo, ao desvio da busca de uma vida de retidão. De fato, a posse é condenável apenas por envolver tais perigos de relaxamento. Pois o eterno repouso dos santos se encontra no outro mundo; o homem sobre a terra deve, para ter certeza deste estado de graça, “trabalhar naquilo que lhe foi destinado, ao longo de toda sua jornada. Não são o ócio e o prazer, mas só a atividade que serve para, aumentar a glória de Deus, conforme a clara manifestação de Sua vontade. A perda de tempo é pois, em princípio, o mais funesto dos pecados. A duração da vida humana é por demais curta e preciosa para garantir a própria escolha. A perda de tempo na vida social, em conversas ociosas, em luxos” e mesmo em dormir mais que o necessário para a saúde, de seis até o máximo de oito horas, é merecedora de absoluta condenação moral.” Não se trata pois de reafirmar, com Franklin, que tempo é dinheiro, mas a posição é verdadeira em certo sentido espiritual. Ela é infinitamente valiosa, pois que cada hora perdida é perdida para o trabalho de glorificação a Deus.”

Assim, mesmo a contemplação inativa seria também sem valor, ou até diretamente repreensível, se ocorrer às expensas do trabalho diuturno do indivíduo.” Por isso, seria menos agradável para Deus que a ativa execução de Sua vontade dentro da vocação.

De mais a mais, o Domingo foi feito para isso e, de acordo com Baxter, são sempre aqueles que não cumprem com sua missão que não têm tempo para Deus, mesmo quando o momento o requer.”

Consoante isso, no trabalho principal de Baxter predomina uma pregação constante, freqüentemente quase apaixonada, de um trabalho físico ou mental duro e constante.

E isto devido a dois motivos distintos. De um lado, o trabalho é uma técnica ascética comprovada, como sempre tem sido na Igreja do Ocidente, em forte contraste não só com o Oriente, mas também com quase todas as regras monásticas do mundo. Em particular, apresenta-se como defesa específica contra todas as tentações que o puritanismo agrupou sob o nome de vida impura, cujo papel nunca foi insignificante.

O ascetismo sexual do puritanismo difere apenas no grau daquele monástico, mas não no princípio; e de acordo com a concepção puritana do casamento, sua influência prática é de muito maior alcance do que este. Por isso as relações sexuais, mesmo no casamento, só são permitidas apenas como meio desejado por Deus para aumentar Sua glória, de acordo com o mandamento “Crescei e multiplicai-vos”. Ao lado de uma dieta vegetariana e de banhos frios, contra todas as tentações sexuais é usada a mesma prescrição adotada contra as dúvidas religiosas e o sentido de indignidade moral: “Trabalhe com vigor na tua vocação”. Mas, a coisa mais importante é que, acima de tudo, o trabalho veio a ser considerado em si, como a própria finalidade da vida, ordenada por Deus. Nas palavras de S. Paulo, “quem não trabalha não deve comer valem incondicionalmente para todos.” A falta de vontade de trabalhar é sintoma da falta de graça.”

Aqui, a diferença do ponto de vista medieval torna-se evidente. Tomás de Aquino também deu esta interpretação às palavras de Paulo. Mas para ele o trabalho era necessário só *naturali ratione* para a manutenção do indivíduo e da comunidade. Quando tal finalidade fosse atingida, o preceito deixaria de ter qualquer significado. De mais a mais, aquele só se referia à espécie humana, e não se aplicaria ao indivíduo isoladamente que pudesse viver sem trabalho, de suas posses; naturalmente, a contemplação, como forma de ação espiritual no reino de Deus, torna-se preponderante sobre o sentido literal da injunção. Além disso, para a teologia popular da época, a mais alta forma de produtividade monástica consistia no aumento do *Thesaurus ecclesiae* por meio da oração e do canto. Tais objeções ao dever de trabalhar não só deixam de ter importância para Baxter, como ele frisa enfaticamente que a riqueza não exime quem quer que seja do mandamento incondicional? Mesmo o rico não deve comer sem trabalhar, pois mesmo que não precise disso para sustentar suas próprias necessidades, há o mandamento de Deus a que, tanto ele quanto o pobre deve obedecer.

Para todos, sem exceção, a Providência divina reservou uma vocação, que deve ser reconhecida e exercida. E esta vocação não é, como para os luteranos, – um destino ao qual deva se submeter e sair-se o melhor possível, mas um mandamento de Deus ao indivíduo para que trabalhe para a glória divina. Esta diferença, aparentemente sutil, teve conseqüências psicológicas profundas e relação com o maior desenvolvimento desta interpretação providencial da ordem econômica que começara com a Escolástica.

O fenômeno da divisão do trabalho e das ocupações na sociedade fora abordado, entre outros, por Tomás de Aquino, ao qual nos referimos oportunamente como uma conseqüência direta dos planos divinos. Porém o lugar designado para cada homem nesta ordem segue *ex causis naturalibus* e é aleatório (ou contingente, na linguagem escolástica). A diferenciação dos homens em classes e ocupações estabelecidas por meio do desenvolvimento histórico tornou-se, para Lutero, como vimos, o resultado direto da vontade divina; a permanência do indivíduo no lugar e dentro dos limites demarcados por Deus para ele, era pois um dever religioso? Isto foi certamente a conseqüência, visto que as relações do uterânismo com o século eram geralmente incem desde início e assim permaneceram.

Os princípios éticos da reforma do mundo não podiam ser encontrados no reino das idéias de Lutero, que nunca conseguiu libertar-se de fato da indiferença paulina. O mundo, portanto, devia ser aceito como era, e só isso poderia se constituir em dever religioso.

Na visão puritana, porém, o caráter providencial do jogo dos interesses econômicos privados assume uma ênfase algo diferente. De acordo com a tendência puritana para as interpretações pragmáticas, o propósito providencial da divisão do trabalho é para ser reconhecido pelos seus frutos. Sobre isso Baxter se expressa em termos que, mais de uma vez, relembram a conhecida apoteose da divisão do trabalho de Adam Smith. A especialização das ocupações leva, uma vez que possibilita o desenvolvimento das habilidades, a uma melhora qualitativa e quantitativa da produção, servindo assim ao bem comum, que é idêntico ao bem do maior número possível. Até este ponto, a motivação é puramente utilitária e estritamente relacionada com o ponto de vista habitual de boa parte da literatura secular da época?

Mas o elemento caracteristicamente puritano aparece quando Baxter põe à frente de sua discussão a proposição: “fora da vocação bem definida, as realizações do homem são apenas casuais e irregulares, e ele gasta mais tempo no ócio que no trabalho”, e quando conclui com a seguinte: “ele (o trabalhador especializado) levará a termo seu trabalho em ordem, enquanto outros ficarão em constante confusão, e sua labuta não conhecerá nem tempo nem lugar”... e por isso ter a vocação certa é o melhor para todos”. O trabalho irregular, que o trabalhador comum é muitas vezes forçado a aceitar, é muitas vezes inevitável, mas sempre um indesejável estado de transição. O homem sem vocação carece pois daquele caráter sistemático e metódico que é, como vimos, requerido para o ascetismo secular.

A ética quaker sustenta também que a vida do homem na sua vocação é um exercício de virtude ascética, uma prova de seu estado de graça diretamente para sua consciência, que se exprime pelo zelo e método com os quais trabalha sua vocação. O que Deus requer não é o trabalho em si, mas um trabalho racional na vocação. No conceito puritano de vocação, a ênfase é sempre posta neste caráter metódico do ascetismo laico, e não, como *et utero*, na aceitação do fado designado irremediavelmente por Deus.

Assim é respondida definitivamente a questão sobre o indivíduo poder combinar diversas ações úteis para o bem comum ou para o bem dele, que não sejam nocivas para ninguém, e que não levem à inconstância em uma das vocações. Mesmo uma mudança de vocação não é de modo algum tida como censurável, desde que refletida e feita com o propósito de seguir uma vocação mais agradável a Deus, o que significa, de acordo com os princípios gerais, mais proveitosa.

É verdade que a utilidade de uma vocação e pois sua aprovação aos olhos de Deus é medida primeiramente em termos morais e depois em termos de importância dos bens por ela gerados para a comunidade. A seguir porém, e em termos práticos acima de tudo, pelo critério mais importante da lucratividade do empreendimento. De fato, se Deus, cujas mãos os puritanos viam em todas as ocorrências da vida, aponta para um de Seus eleitos uma

oportunidade de lucro, este deve segui-la com um propósito; de modo que um cristão de fé deve atender a tal chamado tirando proveito da oportunidade. “Se Deus te mostra um caminho pelo qual possas, legalmente, obter mais que por outro (sem dano para tua alma ou de outrem), e se o recusares e escolheres o de menor ganho, estarás em conflito com uma das finalidades de tua vocação e estarás recusando ser servo de Deus, e aceitando Suas dádivas e usando-as para Ele quando Ele assim quis: podes trabalhar para ser rico para Deus e não para a carne e para o pecado”.

Assim, a riqueza seria eticamente má apenas na medida em que venha a ser uma tentação para um gozo da vida no ócio e no pecado, e sua aquisição seria ruim só quando obtida com o propósito posterior de uma vida folgada e despreocupada. Mas como desempenho do próprio dever na vocação, não só é permissível moralmente, como realmente recomendada. A parábola do servo que foi rejeitado pelo senhor por não ter feito frutificar o talento que lhe fora confiado, parece afirmá-lo claramente.” Querer ser pobre era, como foi mencionado várias vezes, o mesmo que querer ser doente;” era reprovável em relação à glorificação do trabalho e derogatório quanto à glória de Deus. Especialmente a mendicância por parte dos que estão aptos para o trabalho não é apenas um pecado de indolência, mas também uma violação, segundo as próprias palavras do apóstolo, S do dever de irmandade.

A ênfase da significação ascética de uma vocação fixa forneceu uma justificativa ética para a moderada divisão do trabalho em especialidades. De modo semelhante a interpretação providencial da obtenção de lucro justificou as atitudes dos homens de negócios.

A indulgência superior do senhor tradicional e a ostentação do novo rico são igualmente detestáveis para o ascetismo. Mas tem, por outro lado, um apreço ético mais elevado para com o sóbrio *self made man*” da classe média. “Deus abençoou seus negócios” é frase feita sobre aqueles homens bons” que seguiram com sucesso as sugestões divinas. Todo o poder do Deus do Velho Testamento que zela pela obediência do Seu povo nesta vida, exerceu necessariamente uma influência semelhante sobre os puritanos que, segundo o conselho de Baxter, comparavam seu próprio estado de graça com o dos heróis da Bíblia, e no processo de interpretação das afirmações das Escrituras como um livro de regras.

Obviamente, as palavras do Velho Testamento não eram totalmente isentas de ambigüidades. Vimos como Lutero usou primeiramente o conceito de vocação no sentido secular ao traduzir as passagens de Jesus Sirach. E isto embora o livro de Jesus Sirach pertença, assim como toda a atmosfera que ele expressa, àquelas partes do Velho Testamento ampliadas caracterizadas por tendências tradicionalistas bem nítidas, apesar das influências helenísticas. É notável que, até os nossos dias, este livro parecia gozar de especial interesse entre os camponeses luteranos da Alemanha, assim como a influência luterana sobre grandes áreas do Pietismo alemão ter sido expressa pela preferência por Jesus Sirach.

Os puritanos repudiaram os apócrifos que consideram não inspirados, de acordo com sua severa distinção entre as coisas divinas e as coisas da carne.” E isso embora o livro de Jó

tenha tido a maior influência entre os livros canônicos. De um lado, ele continha uma concepção grandiosa da absoluta majestade soberana de Deus, para além de toda compreensão humana, estritamente relacionada à do calvinismo. Por outro lado, combinava com isso a certeza de que, embora apenas incidental em Calvino viria a se tornar da maior importância para o Puritanismo, Deus quisesse abençoar os seus diletos nesta vida, e no livro de Jó apenas nela, também no sentido material.” O quietismo oriental, que aparece em diversos dos melhores versos dos Salmos e Provérbios, foi deixado de lado, bem como o fez Baxter com o matiz tradicionalista na passagem da 1 Carta aos Coríntios, tão importante para a idéia de vocação.

Porém, toda a maior ênfase foi dada àquelas partes do Velho Testamento que apontam; a legalidade forma como uma marca da conduta que agrada a Deus. Ele sustenta a teoria segundo a qual a Lei Mosaica teria perdido sua validade através do Cristo apenas na medida em que continha preceitos cerimoniais ou puramente históricos aplicáveis somente ao povo judeu, mas permanecendo ainda válida como expressão da lei natural, e devendo por isso ser mantida. Isto permitiu, por um lado, eliminar elementos que não poderiam ser reconciliados com a vida moderna; por outro, através dos numerosos pontos a isso relacionados, a moralidade do Velho Testamento foi capaz de dar um poderoso ímpeto àquele espírito de sóbria e farisaica legalidade tão característico do ascetismo secular desta forma de Protestantismo.

Assim, quando autores, como foi o caso de diversos contemporâneos e posteriores, caracterizam a tendência ética de base do puritanismo, especialmente na Inglaterra, como “hebraísmo inglês” não estão, se corretamente entendidos, errados. Contudo, é preciso não pensar no judaísmo da Palestina do tempo das Escrituras, mas no judaísmo como veio a ser sob a influência de diversos séculos de educação formalistas, normativa e talmúdica. E mesmo neste caso deve se tomar muito cuidado em fazer paralelos. A tendência geral do judaísmo mais antigo para uma aceitação ingênua da vida como tal, estava muito longe das características especiais do puritanismo. E estava tão longe, e isso não pode ser desconsiderado, da ética econômica do judaísmo moderno e medieval, justamente nos traços que determinaram a posição de ambos no desenvolvimento do *ethos* capitalista. Os judeus se identificavam com um capitalismo aventureiro, político e especulativo; seu *ethos* era, numa palavra, o do capitalismo pária. Mas o puritanismo se sustentava no *ethos* da organização racional do capital e do trabalho. Adotou da ética judaica apenas aquilo que se adaptava a tal propósito.

Analisar os efeitos da integração das normas de vida do Velho Testamento no caráter das pessoas, tarefa tentadora que, mesmo no judaísmo ainda não foi satisfatoriamente executada, seria impossível dentro dos limites deste trabalho. Além das relações já apontadas, deve ser mencionada acima de tudo a importância da atitude interior dos puritanos, de crença de serem eles o povo escolhido de Deus, que mostrou um grande renascimento. Mesmo o bondoso Baxter agradecia a Deus por ter nascido na Inglaterra, e pois dentro da verdadeira Igreja, e não noutro lugar. Tal agradecimento, diante da própria perfeição do indivíduo pela graça permeou a atitude diante da vida da classe média puritana

e desempenhou seu papel no desenvolvimento daquele caráter córieto, rígido e formalista característico dos homens da época heróica do capitalismo.

Tentemos agora esclarecer os pontos em que a idéia puritana de vocação e de prêmio inserida na conduta ascética estava limitada diretamente pela influência do desenvolvimento do modo de vida capitalista. Como vimos, este ascetismo se voltava com toda sua força contra uma coisa: o desfrute da vida e de tudo o que ela têm para oferecer. Isso talvez se mostre com mais clareza na contenda sobre o Book of Sportsb que James I e Charles I transformaram em lei com o propósito expreso de combater o puritanismo, com a ordem deste último para que fosse lido em todos os púlpitos. A oposição fanática dos puritanos às disposições do Rei, permitindo legalmente certa diversão popular no domingo, fora do horário dedicado à Igreja, não era interpretada apenas como uma perturbação do repouso do sábado, mas também como uma ofensa, uma digressão intencional da vida santificada que causava. E, por seu lado, as ameaças de severas punições por parte do Rei a qualquer ataque à legalidade daqueles esportes eram motivadas pelo seu propósito de quebrar a tendência ascética anti-autoridade do puritanismo, que era tão perigosa para o Estado. As forças feudais e monárquicas protegiam aqueles que buscavam a diversão contra a moralidade crescente da classe média e os conventículos ascéticos anti-autoridade, assim como a sociedade capitalista de hoje tende a proteger os que querem trabalhar contra a moralidade de classe do proletariado e do sindicato anti autoritário.

Contra isso os puritanos sustentavam sua característica mais marcante, o princípio da conduta ascética; sua aversão pelo esporte não era uma mera questão de princípio. O esporte seria aceito se ele servisse a um propósito racional, o da recuperação necessária à eficiência física. Mas como meio de expressão espontânea de impulsos indisciplinados, era lhes suspeito; e a medida que fosse apenas um meio de diversão, de estímulo ao orgulho, de despertar de baixos instintos ou do instinto irracional da aposta, era obviamente condenado. O regozijo impulsivo da vida, que afastava tanto do trabalho na vocação como da religião, era, como tal, inimigo do ascetismo racional, quer fosse na forma de esporte senhorial, de salão de baile, quer como taberna do homem comum.

Sua atitude era também desconfiada, e muitas vezes hostil para com os aspectos da cultura que não tivessem qualquer valor religioso imediato, Contudo”; não é verdade que os ideais do puritanismo implicassem em um solene e intolerante desprezo pela cultura. Bem pelo contrário, pelo” menos no caso dá ciência, com exceção à odiada Escolástica. De mais a mais, os grandes nomes do movimento puritano eram profundamente arraigados na cultura renascentista. Os sermões dos oradores presbiterianos abundavam em citações de clássicos,” e mesmo os radicais, embora tivessem objeções contra, não se furtavam a mostrar a natureza de seu saber nas suas polemicas teológicas. Nenhum país, talvez, tenha jamais sido tão rico em formados quanto a Nova Inglaterra na primeira geração de sua existência. A sátira de seus oponentes como, por exemplo, Hudibras de Butler, ataca principalmente o pedantismo e a dialética altamente treinada dos puritanos. Isso em parte se deve à sua avaliação religiosa do conhecimento, derivada da sua atitude diante da fedes implícita dos católicos.

A situação, contudo, é completamente diferente quando se olha para a literatura não científica em especial para as artes plásticas. Seu ascetismo caía como gelo sobre a vida da *Merrie old England*. E não só as diversões mundanas sentiam seus efeitos. O ódio feroz dos puritanos para com qualquer coisa que cheirasse superstição, contra todo resquício de salvação mágica ou sacramental, aplicava-se às festividades natalinas como ao mastro de Maio,” e a todas as artes religiosas espontâneas. O ter ocorrido, na Holanda, uma arte muitas vezes singularmente realista, prova apenas o quão pouco a disciplina moral autoritária daquele país foi capaz de se contrapor à influência da Corte e dos dirigentes (classe dos rendeiros), e também à alegria de viver dos burgueses novos ricos, após a curta supremacia da teocracia calvinista ter se transformado na moderada Igreja de Estado, na qual o calvinismo perdera, visivelmente, o seu poder de influência ascética. b

O teatro era detestável para os puritanos, e com a estrita exclusão do erótico e da nudez da esfera da tolerância, não poderia existir uma visão tão radical tanto da literatura como da arte. O conceito de conversa fiada, futilidades e vã ostentação, todas elas designações de uma atitude irracional sem propósito objetivo, portanto não ascético, e especialmente que não servem à glória de Deus, mas ao homem, estava sempre disponível para decidir a favor da sóbria utilidade e contra as tendências artísticas. E isto era especialmente verdadeiro no caso da decoração pessoal, por exemplo no vestuário. A forte tendência para a uniformidade da vida, que hoje ajuda imensamente o interesse capitalista na padronização da produção teve seu fundamento ideal no repúdio de toda idolatria à carne.

Claro está que não podemos esquecer que o puritanismo trazia em si um mundo de contradições, e que o sentido instintivo da eterna grandeza da arte era certamente mais forte entre seus líderes que entre os Cavaleiros.” De mais a mais, um gênio único como Rembrandt, apesar de sua conduta parecer pouco aceitável para Deus, aos olhos dos puritanos, teve o caráter de seu trabalho fortemente influenciado pelo seu meio religioso. Mas isso não altera o quadro como um todo. Até que ponto pôde o desenvolvimento da tradição puritana, e em parte obteve, a poderosa espiritualização da personalidade foi decididamente benéfica para a literatura. Mas a maior parte deste benefício foi apurado por gerações posteriores.

Embora não possamos aqui nos aprofundar na discussão da influência do puritanismo em todas estas direções, chamamos a atenção para o fato da tolerabilidade do prazer dos bens culturais, que contribuíam para gozos puramente estéticos ou atléticos, mas que certamente esbarravam sempre contra uma limitação peculiar: eles não deveriam custar nada. O homem é apenas o fiduciário dos bens que lhe foram entregues pela graça de Deus. Ele deve, como o servo da parábola, prestar contas até o último centavo do que lhe foi confiado, e seria no mínimo perigoso gastar qualquer deles por qualquer propósito que não servisse à glória de Deus, mas apenas para seu prazer. Quem, que tenha os olhos abertos, já não encontrou um representante deste ponto de vista, mesmo no presente?” A idéia do dever do homem para com suas posses, ao qual se submete como um obediente encarregado, ou mesmo como uma máquina de ganhar dinheiro, onera sua vida com seu peso desalentador. Quanto maior a posse, desde que a atitude ascética para com a vida esteja dominando, mais pesado o sentimento de responsabilidade de mantê-la intacta para a

glória de Deus e de fazê-la crescer num esforço contínuo. As origens deste tipo de vida se estendem em certas raízes, como diversos aspectos do espírito do capitalismo, à Idade Média. Mas foi na ética do protestantismo ascético que encontrou fundamentos éticos consistentes. Seu significado para o desenvolvimento do capitalismo é óbvio.

Este ascetismo secular protestante, como foi recapitulado até aqui, agiu poderosamente contra o desfrute espontâneo das riquezas; restringiu o consumo, em espécie supérfluo. Por outro lado, teve o efeito psicológico de liberar a inibição da ética tradicional. Quebrou as amarras do impulso para a aquisição, não apenas legalizando-as, no sentido exposto, enfocando o como desejado diretamente por Deus. A guerra contra as tentações da carne, e da dependência das coisas materiais era, entre os puritanos, como disse expressamente o grande apologista do quakerismo Barklay, não uma guerra contra a aquisição racional, mas contra o uso irracional da riqueza.

Embora este uso irracional fosse considerado como forma extrema do luxo e seus códigos condenados como idolatria à carne, era contudo natural que aparecesse na mentalidade feudal. Por outro lado aprovavam o uso racional e utilitário da riqueza, desejado por Deus, para suprir as necessidades do indivíduo e da comunidade. Eles não queriam impor mortificações” aos homens ricos, mas o uso de seus meios para coisas práticas e necessárias. A idéia de conforto limita de modo característico a extensão dos gastos eticamente permissíveis. E naturalmente não é por acaso que o desenvolvimento do modo de vida coerente com tal idéia pode ser observado primeiro e mais claramente entre os representantes mais consistentes desta atitude global diante da vida. Contra a purpurina e a ostentação da magnificência feudal que, repousando sobre bases econômicas doentias, preferia a suja elegância à sóbria simplicidade, eles colocam o limpo e sólido conforto das casas da classe média como um ideal.

Quanto à produção da riqueza privada, o ascetismo condenava tanto a desonestidade como a avareza compulsiva. O que condenava como ganância, “mamonismo”, etc. era a busca da riqueza por si mesma, pois a riqueza em si é uma tentação. Mas aí o ascetismo tinha o poder de “sempre quer o bem, embora crie o mal”; o mal, neste sentido, era a posse e suas tentações. E em conformidade com o Velho Testamento e em analogia com a avaliação ética das boas obras, o ascetismo via a busca das riquezas como fim em si mesma como altamente repreensível; embora sua manutenção como fruto do trabalho na vocação fosse um sinal da benção de Deus. E mesmo mais importante que isso: a avaliação religiosa do trabalho sistemático, incansável e contínuo na vocação secular como o mais elevado meio de ascetismo e, ao mesmo tempo, a mais segura e mais evidente prova de redenção e de genuína fé, deve ter sido a mais poderosa alavanca concebível para a expansão desta atitude diante da vida, que chamamos aqui de espírito do capitalismo.”

Quando a limitação do consumo é combinada com a liberação das atividades de busca da riqueza, o resultado prático inevitável é óbvio: o acúmulo de capital mediante a impulsão ascética para a poupança.” As restrições impostas ao gasto de dinheiro, serviram naturalmente para aumentá-lo, possibilitando o investimento produtivo do capital. Infelizmente, o quanto esta influência foi poderosa, não é passível de demonstração

estatística exata. Na Nova Inglaterra, a conexão foi tão evidente que não escapou ao discernimento de um historiador preciso como Doyle. Mas também na Holanda, que foi de fato dominada pelo calvinismo estrito por apenas sete anos, a maior simplicidade de vida dos círculos religiosos mais sérios, combinada com uma grande riqueza, levou a uma propensão excessiva ao acúmulo de dinheiro.

Além disso, é também evidente que esta tendência que existiu em todos os tempos e em toda parte, e que é muito intensa na Alemanha de hoje, de enobrecer as fortunas da classe média, foi repelida pela antipatia puritana até as formas de vida feudal. Escritores mercantilistas ingleses do século XVII atribuíram a superioridade do capital holandês sobre o inglês à circunstância de que a riqueza recém adquirida ali não buscava regularmente o investimento em terras. E também, uma vez que não se tratava de uma simples aquisição de terras, não havia ali busca de restabelecimento de hábitos feudais, com o conseqüente impedimento de investimento capitalista.” A alta consideração pela agricultura como ramo importante da atividade, especialmente pelo Pietismo e compartilhada pelos puritanos, aplicava-se (por exemplo em Baxter) não ao grande proprietário da terra, mas ao pequeno proprietário rural e ao lavrador e, no século XVIII, não ao fidalgo rural, mas ao agricultor racional.” Desde o século XVII, dentro da sociedade inglesa como um todo, perpassou o conflito entre a classe dos proprietários rurais, representantes da “merrie old England”, e os círculos puritanos de influência amplamente variável.” Ambos os elementos, ou seja, uma intacta e ingênua alegria de viver de um lado, e uma conduta ética convencional e um autocontrole estritamente regulado de outro, estão ainda hoje combinados na formação do caráter nacional inglês. De modo similar, a história do começo das colônias norte americanas é dominada pelo agudo contraste entre os aventureiros que queriam implantar grandes plantations baseadas no trabalho de colonos contratados e viver como senhores feudais, e a visão tipicamente burguesa dos puritanos.

Até onde se estende a influência da mentalidade puritana, sob todas as circunstâncias e isso é muito mais importante que um simples encorajamento ao acúmulo – favoreceu o desenvolvimento da vida econômica racional da burguesia; foi a mais importante e, acima de tudo, a única influência consistente para o desenvolvimento desse tipo de vida. Foi, diríamos, o berço do homem econômico moderno.

Na verdade, tais ideais puritanos tendiam a ser transgidos devido à pressão excessiva das tentações da riqueza, como os próprios puritanos sabiam muito bem.

Encontramos com certa freqüência os mais genuínos adeptos do puritanismo entre as classes emergentes de estados inferiores, pequenos burgueses e fazendeiros, enquanto os beati possidentes, mesmo entre os quakers, são muitas vezes encontrados com a tendência a renegar os velhos ideais. Era o mesmo destino que de novo acontecia, e, como antes, envolvia o predecessor desta ascese secular, o ascetismo monástico da Idade Média. No último caso, quando a atividade econômica racional teve surtido seus completos efeitos pela conduta estritamente regrada e pela limitação do consumo, a riqueza acumulada ou bem era absorvida diretamente pela nobreza – como nos tempos anteriores à Reforma ou a

disciplina monástica sofria séria ameaça de se corromper, tornando necessária uma das numerosas reformas.

De fato, toda a história do monasticismo é, em certo sentido, a história da contínua luta com o problema da influência secularizante da riqueza. E o mesmo é verdade, em grande escala, quanto ao ascetismo secular do puritanismo. O grande ressurgimento do Metodismo, que antecedeu a expansão da indústria inglesa pelo fim do século XVIII, bem pode ser comparado com uma de tais reformas monásticas. Podemos aqui mencionar uma passagem de John Wesley que poderá muito bem servir de divisa para tudo o que foi dito antes; isso mostra que os líderes de tais movimentos ascéticos compreendiam perfeitamente bem as relações aparentemente paradoxais que foram aqui analisadas, e com o mesmo enfoque que nós.” Escreve ele:

“Temo que, sempre que aumentam os ricos, a essência da religião decresça na mesma proporção. Por isso, dada a natureza das coisas, não vejo como seja possível, que se mantenha o ressurgimento da verdadeira religião. Pois a religião deve necessariamente produzir tanto a operosidade e a frugalidade, e isso não pode produzir senão riqueza. Mas aumentando os ricos, aumenta também o orgulho, a cólera e o mor ao inundo e todos seus aspectos.

Como seria possível que o Metodismo que é uma religião do coração, embora esteja agora viçosa como uma árvore florescente, continuasse neste caminho? O metodistas, em toda parte, tornaram-se laboriosos e frugais e, em consequência, aumentaram seus bens. E com isso cresceram proporcionalmente em orgulho, em cólera, no desejo da carne, no desejo dos olhos e no orgulho da vida. Assim, embora a forma da religião permaneça, seu espírito rapidamente se esvai. Não haverá um meio de se evitar isso, a decadência contínua da pura religião? Não devemos deixar de alertar para que sejam laboriosas e frugais; devemos exortar todos os cristãos a ganhar tudo o que puderem e a economizar tudo o que for possível; isto é, de fato, enriquecerem”.

A seguir vem a exortação para que, aqueles que ganham tudo o que podem e guardam tudo o que podem, devem também dar tudo o que puderem, para assim crescer na graça e ajuntar um tesouro no céu. Está claro que Wesley expressa aqui, em detalhes, aquilo que tentamos assinalar.

Como Wesley disse aqui, os efeitos econômicos plenos de tais grandes movimentos religiosos, cujo significado para o desenvolvimento econômico está acima de tudo na sua influência ascética de sua educação, manifestava se, em geral, depois de passado o agudo entusiasmo inicial puramente religioso. Quando então a intensidade da busca pelo Reino de Deus começava a se transformar gradualmente em sóbria virtude econômica; as raízes religiosas esvaem se lentamente para dar lugar à mundanidade econômica. Aparece então, como no Robinson Crusoe de Dowden, o homem econômico isolado que leva a cabo atividades missionárias no lugar da busca espiritual solitária pelo Reino do Céu do peregrino de Bunyan, apressado através do mercado da vaidade.

Quando, mais tarde, o princípio “fazer o máximo tanto para esta como para a outra vida” tornou-se dominante, como apontou Dowden, uma boa consciência tornou-se simplesmente um dos meios de desfrutar uma confortável vida burguesa, como está bem expresso no provérbio alemão do “travesseiro macio”. O que a grande época religiosa do século XVII legou a seus sucessores utilitaristas foi, acima de tudo, uma consciência surpreendentemente boa, poderíamos até dizer farisaicamente boa, do enriquecimento monetário, desde que por meios lícitos. Todo traço placere vix potest havia pois desaparecido.

Surgiu uma ética econômica especificamente burguesa. Com a consciência de estar na plenitude da graça de Deus e visivelmente por Ele abençoado, o empreendedor burguês, desde que permanecesse dentro dos limites da correção formal, que sua conduta moral estivesse intacta e que não fosse questionável o uso que fazia da riqueza, poderia perseguir seus interesses pecuniários o quanto quisesse, e sentir que estava cumprindo um dever com isso. Além disso, o poder do ascetismo religioso punha-lhe à disposição trabalhadores sóbrios, conscienciosos e extraordinariamente ativos, que se agarravam ao seu trabalho como a um propósito de vida desejado por Deus.

Finalmente, dava-lhe a confortável certeza de que a distribuição desigual da riqueza do mundo era uma disposição especial da Divina Providência que, com estas diferenças e com a graça particular, visava suas finalidades secretas, desconhecidas dos homens. – Calvino mesmo já emitira a opinião, muitas vezes citada de apenas quando o povo, isto é, a massa de trabalhadores e artesãos fosse pobre, conservar-se obediente a Deus. – Na Holanda (Pieter de la Court e outros) havia sido secularizado que a massa humana só trabalharia quando a necessidade a forçasse a tanto. Esta formulação de uma idéia básica da economia capitalista entraria, mais tarde, nas teorias correntes da produtividade por meio de salários baixos. Aqui também, com a perda das raízes religiosas, insinuou-se imperceptivelmente a interpretação utilitarista, dentro da linha por nós observada repetidamente.

A ética medieval não apenas tolerava a mendicância como a glorificou, de fato, nas ordens mendicantes. Mesmo os mendigos seculares, uma vez que não tinham os meios de fazer boas obras por meio de esmolas, eram por vezes considerados como uma classe e considerados como tal. Mesmo a ética social anglicana dos Stuarts estava muito próxima desta atitude. Ficou reservado para o ascetismo puritano participar da severa legislação dos pobres, que mudou basicamente a situação. E pôde fazê-lo porque as seitas protestantes e as comunidades estritamente puritanas não conheceram de fato nenhuma mendicância em seu meio.

Por outro lado, do ponto de vista dos trabalhadores, o ramo pietista de Zinzendorf, por exemplo, glorificava o trabalhador leal que não buscava a riqueza, mas vivia de acordo com o modelo apostólico, sendo pois dotados do *charisma* dos discípulos. Idéias semelhantes haviam originariamente prevalecido entre os batistas, de forma ainda mais radical.

Agora, naturalmente toda a literatura ascética de quase todas as seitas está saturada da idéia de que o trabalho fiel, mesmo com baixos salários por parte daqueles cuja vida não lhe

ofereça outras oportunidades, é algo sumamente agradável a Deus. Nesse sentido, o ascetismo protestante em si não acrescentou nada de novo. Mas ele não apenas aprofundou poderosamente esta idéia, como também criou a força que foi, sozinha, decisiva para sua eficiência: a sanção psicológica pelo conceito de trabalho como vocação, o melhor meio e, muitas vezes o único, de obter a certeza da graça. E por outro lado legalizou a exploração desta vontade específica de trabalhar, interpretando também a atividade empresarial como vocação. Está óbvio o quão poderosamente a busca exclusiva do Reino de Deus pelo preenchimento do próprio dever vocacional, pelo estrito ascetismo imposto naturalmente pela disciplina da Igreja especialmente entre as classes despossuídas, afetaria a produtividade do trabalho, no sentido capitalista da palavra. A visão do trabalho como vocação tornou-se uma característica do trabalhador moderno, assim como a correspondente atitude diante da aquisição por parte do empresário. E foi a percepção desta situação, nova na época, que fez um observador tão agudo como William Petty atribuir o poder econômico da Holanda do século XVII ao fato de numerosos dissidentes daquele país (calvinistas e batistas) “serem em sua maioria homens sóbrios, de opinião e que tem o trabalho e a operosidade como um dever diante de Deus”.

O calvinismo se opunha à organização social orgânica, na forma fiscal monopolista que assumira no anglicanismo sob os Stuarts, especialmente nas concepções de Laud, ou seja, esta aliança da Igreja e do Estado com os monopolistas, fundamentada em bases de uma ética social cristã. Seus líderes eram os mais ferrenhos opositores deste tipo de capitalismo comercial e politicamente privilegiado, colonialista e escorchante. Contra isso eles posicionavam os motivos individualistas da aquisição legal e racional pela habilidade e iniciativa de cada um. E enquanto as indústrias monopolistas e politicamente privilegiadas na Inglaterra desapareciam uma atrás da outra, esta atitude desempenhou um grande e decisivo papel no desenvolvimento industrial que ocorreu contra e apesar da autoridade do Estado. – Os puritanos (Prynne, Parker) repudiavam qualquer conexão com os cortesãos e planejadores capitalistas de grande escala, como uma classe eticamente suspeita. Por outro lado orgulhavam-se de sua própria moralidade superior comercial burguesa, que veio a ser a verdadeira razão das perseguições que sofreram por partes daquelas círculos. Defendeu propôs derrubar a dissidência pelo boicote ao crédito bancário e pela retirada dos depósitos bancários. A diferença entre os dois tipos de atitude capitalista caminhava, em grande parte, lado a lado com as diferenças religiosas. Os opositores dos não conformistas, mesmo no século XVIII, os ridicularizavam como a personificação do espírito do vendeiro e por terem arruinado os ideais da velha Inglaterra. Nisto também residia a diferença entre a ética econômica puritana e a judaica; e seus contemporâneos (Prynne) sabiam muito bem que a ética capitalista” burguesa estava na primeira e não na segunda.

Um dos elementos fundamentais do espírito do capitalismo moderno, e não só dele mas de toda a cultura moderna, é a conduta racional baseada na idéia de vocação, nascida – como se tentou demonstrar nesta discussão – do espírito do ascetismo cristão. Bastará reler a passagem de Franklin citada no início deste ensaio para vislumbrar que os elementos essenciais daquela atitude que chamamos aqui de espírito do capitalismo, são os mesmos que acabamos de mostrar como conteúdo do ascetismo laico puritano, despidos apenas das bases religiosas, já mortas no tempo de Franklin. A idéia de que o moderno trabalho teria

naturalmente um caráter ascético não é nova. O limitar-se ao trabalho especializado, com a faustiana renúncia à universalidade do homem que envolve, é uma condição para qualquer trabalho válido no mundo moderno; daí que a realização e a renúncia, inevitavelmente, são, no mundo de hoje, mutuamente condicionadas. Este traço fundamentalmente ascético da vida da classe média, se é que pode ser considerado um estilo de vida e não apenas a falta de um, foi o que Goethe quis nos ensinar das alturas de sua sabedoria no *Wanderjahre* e no fim de vida que ele deu ao seu Fausto. Para ele, tal percepção significava a renúncia, a despedida de uma humanidade de plenitude e beleza que não mais poderia se repetir no curso de nosso desenvolvimento cultural, assim como não o pôde o florescer da cultura ateniense da antiguidade.

O puritano quis trabalhar no âmbito da vocação; e todos fomos forçados a segui-lo. Pois quando o ascetismo foi levado para fora das celas monásticas e introduzido na vida quotidiana e começou a dominar a moralidade laica, desempenhou seu papel na construção da tremenda harmonia da moderna ordem econômica. Esta ordem está hoje ligada às condições técnica e econômica da produção pelas máquinas, que determina a vida de todos os indivíduos nascidos sob este regime com força irresistível não apenas os envolvidos diretamente com a aquisição econômica. E talvez assim a determine até que seja queimada a última tonelada de carvão fóssil. Na visão de Baxter, o cuidado para com os bens materiais deveria repousar sobre os “ombros do santo como um leve manto, que pode ser atirado de lado a qualquer momento” Mas o destino quis que o manto se tornasse uma prisão de ferro.

Uma vez que o ascetismo se encarregou de remodelar o mundo e nele desenvolver seus ideais, os bens materiais adquiriram um poder crescente e, por fim inexorável, sobre a vida do homem como em nenhum outro período histórico. Hoje, o espírito do ascetismo religioso, quem sabe se definitivamente, fugiu da prisão. Mas o capitalismo vitorioso, uma vez que repousa em fundamentos mecânicos, não mais precisa de seu suporte. Também o róseo colorido do seu risonho herdeiro, o Iluminismo, parece estar desvanecendo irremediavelmente, e a idéia de dever no âmbito da vocação ronda nossas vidas como o fantasma de crenças religiosas mortas. Onde a plenificação da vocação não pode ser diretamente relacionada aos mais altos valores espirituais e culturais ou quando, por outro lado, não precisa ser sentida apenas como uma pressão econômica, o indivíduo geralmente abandona qualquer tentativa de justificá-la. No campo de seu maior desenvolvimento, nos Estados Unidos, a busca da riqueza, despida de seu significado ético e religioso, tende a ser associada a paixões puramente mundanas, que lhe dão com frequência um caráter de esporte.”

Ninguém sabe quem viverá, no futuro, nesta prisão ou se, no final deste tremendo desenvolvimento surgirão profetas inteiramente novos, ou se haverá um grande ressurgimento de velhas idéias e ideais ou se, no lugar disso tudo, uma petrificação mecanizada ornamentada com um tipo de convulsiva auto significância. Neste último estágio de desenvolvimento cultural, seus integrantes poderão de fato ser chamados de “especialistas sem espírito, sensualistas sem coração; nulidades que imaginam ter atingido um nível de civilização nunca antes alcançado”.

Mas isto nos leva ao mundo dos julgamentos de valores e de fé, com os quais não precisamos sobrecarregar esta discussão puramente histórica. A próxima tarefa seria mais a de mostrar o significado do racionalismo ascético, apenas abordado pelo, esboço acima, quanto ao seu conteúdo de éticas sociais práticas, ou seja, quanto aos tipos de organização e funções dos grupos social, desde os conventículos até o Estado. A seguir, suas relações com o racionalismo humanístico,” seus ideais de vida e influência cultural. Depois teria de ser analisado em relação ao desenvolvimento do empirismo filosófico e científico, e de ideais espirituais e desenvolvimento técnico. Terá então de ser traçado, por meio de todos os ramos da religiosidade ascética, o desenvolvimento histórico, desde os primórdios medievais, do ascetismo laico até a sua transformação em puro utilitarismo. Só então poderá ser avaliada a importância quantitativa cultural do protestantismo ascético em suas relações com outros elementos plásticos da cultura moderna.

Aqui, apenas tentamos traçar os fatos e a direção de sua influência a partir de apenas um, embora importante, ponto de vista. Contudo, será também necessário investigar como o ascetismo protestante foi por sua vez influenciado em seu desenvolvimento e caráter pelo conjunto de condições sociais, e especialmente econômicas.” O homem moderno, mesmo com a melhor das vontades, é em geral incapaz de atribuir às idéias religiosas a importância que merecem em relação à cultura e ao caráter nacional. Não é porém meu intuito substituir uma interpretação causal materialista unilateral por outra interpretação espiritual, igualmente unilateral da cultura e da história. Ambas são viáveis”mas, se qualquer delas não for adotada como introdução, mas sim como conclusão, de muito pouco serve no interesse da verdade histórica.