

Weber e a influência do protestantismo na configuração da modernidade ocidental

Renarde Freire Nobre – UFMG

RESUMO

O artigo trata da análise weberiana da emergência do ethos puritano, suas motivações internas e seus preceitos. Procura-se argumentar que as influências vão além da esfera econômica, uma vez que o puritano, primeiramente por razões religiosas, contribuiu para edificar todo o moderno cosmo racionalista da modernidade ocidental, o qual, por sua vez, demarcou um destino secularizado e avesso às ingerências morais de toda e qualquer religião. O tema não é novo, mas se apresenta com uma sistematização que pode vir a ser útil para apresentação do pensamento de Max Weber, notadamente quanto ao tema das racionalizações modernas.

Palavras-chave: Ascese intramundana. Racionalização. Secularização. Desencantamento. Utilitarismo.

ABSTRACT

This article discusses the weberian analysis of the rising of the puritan ethos, its motivations and doctrine. It is argued that the puritan ethos has far-reaching influence, beyond the economic sphere, since the puritan ethos had an important role in shaping the rationalist cosmos of the modern Western world, even though the puritan's reasons were initially religious. The Western modernity, however, ends up characterized by secular fate, in which religious interference is avoided. The main purpose of this article is to present a useful systematization of Weber's thought, especially regarding the modern processes of rationalization.

Keywords: Inner-worldly asceticism. Rationalization. Secularization. Disenchantment. Utilitarianism.

Qualquer análise sobre a configuração do ocidente moderno, nos termos weberianos, será precária se a ela não se liga uma variável decisiva: a

mudança na imagem religiosa do mundo pelo advento do protestantismo ascético, especialmente em sua faceta puritana. É verdade que os considerações mais consistentes de Weber sobre o protestantismo se concentraram nos impactos sobre a vida econômica, mas, se não bastasse o fato de se tratar da influência sobre a “força mais significativa da vida moderna” (WEBER, 1995, p. 318, tradução nossa), a relação causal era apresentada de modo tão arguto e significativo que colocava a influência do protestantismo em um patamar até então desconhecido, ao mesmo tempo em que sugeria uma maior significação e extensão dos seus impactos. Não por acaso, ao final do seu principal estudo sobre o tema, Weber esboça a possibilidade de se averiguar o significado do protestantismo para a “ética sociopolítica” e as “comunidades sociais”, bem como as relações com o “humanismo” e o “empirismo filosófico e científico” (WEBER, 1969, p. 189 [2004, p.132], tradução nossa)¹. Nada disso foi levado a cabo, mas era um claro indício do sentimento da significação especial do protestantismo na configuração do moderno cosmo cultural ocidental.

Para validar essa linha de raciocínio, serve de apoio inicial um postulado sociológico mais genérico: “sempre que a direção da totalidade do modo de vida foi racionalizado metodicamente, foi profundamente determinada pelos valores últimos na direção dos quais marchou a racionalização. Esses valores e posições foram, assim, determinados *religiosamente*” (WEBER, 1982, p. 330, grifo do autor) Trata-se do

¹ A data entre colchetes refere-se à tradução disponível em português, quando a referência principal for o original em alemão.

que veio a ser conhecido pela “metáfora do manobreiro”, e não resta dúvida de que, para a modernidade ocidental, a influência do protestantismo é, por assim dizer, a metáfora das metáforas no terreno do condicionamento religioso. Pensando diretamente nos efeitos da Reforma Protestante, Weber (1982, p. 335, grifo nosso) afirmou que “as seitas ocidentais dos virtuosos religiosos fermentaram a racionalização metódica da conduta, *inclusive* a econômica”.

A sofisticação e singularidade da análise weberiana começam pela caracterização do protestantismo pelo veio da “ética”. O aspecto ético é significativo precisamente porque foi através dele que Weber – sociólogo que pensa a cultura pelas orientações de sentido – conferiu relevância histórica ao fenômeno. Ele definiu um “padrão ético” como correspondendo à transfiguração de “crenças” valorativas em normas de conduta tidas como “moralmente boas” (WEBER, 1947, tradução nossa). À medida que uma ordem ou uma relação social adquire entre os seus participantes uma garantia ética, isso é indício de uma internalização de valores como normas de conduta. Uma ética significa, pois, um conjunto de posturas do homem diante do mundo, intimamente associadas a um juízo interpretativo sobre sua condição ou posição sociais. Nesse caso, tanto pode haver *ethos* religiosos, como o são as práticas ligadas às interpretações teológicas dos infortúnios humanos e às formas de salvação, como pode haver *ethos* associativos, como o são as posturas ligadas a uma pertinência social qualquer, no que se inclui uma burocracia ou uma ordem de cavaleiros, quando deveres religiosos podem ser transformados em “obrigações oficiais ou sociais da cidadania ou dos estamentos” (WEBER, 1982, p. 126).

É necessário algumas considerações preliminares sobre as performances religiosas tal qual tipificadas por Weber. Ele situou os processos de racionalização das éticas religiosas na contramão das orientações mágicas, uma vez que aquelas registram, em termos típicos, a “transformação da embriaguez aguda, alcançada mediante a orgia, num hábito possuído crônica e, sobretudo, *conscientemente*” (WEBER, 1947,

p. 307 [1982, p. 361], tradução nossa). Reforça-se aqui a representação e a vigília consciente do agente como traço elementar da “ação racional”. A profecia e, mais ainda, o sacerdócio despontam como as grandes forças desmistificadoras das religiões. São, pois, forças racionalizantes, mas em direções bastante específicas e mesmo conflitantes:

Um profeta é um sistematizador no sentido da uniformização da relação do homem com o mundo, a partir de posições últimas de valor uniforme. O sacerdote sistematiza o conteúdo da profecia ou das tradições sagradas no sentido da estruturação racional-casuística e da adaptação aos costumes mentais e de vida de sua própria camada e dos leigos por ele dominados (WEBER, 1991, p. 315).

A racionalização profética é uma doutrinação, já a sacerdotal fica por conta da intelectualização (metafísica racional), da impessoalidade do cargo e da regulação ética. De um lado, a legitimidade carismática do “demagogo”, do outro, a legitimidade tradicional do “funcionário profissional”. Sobretudo a partir da ação sacerdotal, as racionalizações das éticas religiosas designam processos de ressignificação de sentido religioso, novas teodicéias e novas prescrições de conduta que orientam a transformação da “embriaguez aguda” em “hábitos contínuos e conscientes”; processos que se iniciam com as chamadas “profecias éticas” ou “emissárias”, mas que só se consolidam como condução sistemática de vida com a rotinação do poder sacerdotal.

Se “a profecia e o sacerdócio são os dois portadores da sistematização e racionalização da ética religiosa”, um fornecendo a doutrina e outro, os critérios de retribuição ética – uma vez que dispõe de “poder de disposição” organizado para tal – (WEBER, 1947, tradução nossa) pode-se dizer que, numa tendência geral a ser submetida à realidade histórica, o efeito ético sobre as condutas mundanas acentua-se quanto mais a doutrina interpreta os fins religiosos – a salvação, em especial – como dedicação consciente às ordens de um Deus onipotente e antropomórfico. Ou seja, a ascese religiosa tipificada como justificação ética racional diante do Deus

supramundano. Ao invés de truques e coações mágicas, passam a vigorar súplicas e ações racionais. O sacerdócio é a institucionalização e regularização das profecias, transformando as doutrinas e sua tradição oral em explicações metafísicas, em códigos e jurisdições canônicas e, principalmente, em uma ética de conduta sistemática. O sacerdote redefine a criação profética sob a égide do poder institucional, impondo-se como um ressignificador e um “senhor” com poder de disposição sobre os bens da graça, capaz de afetar as consciências e influenciar outros poderes. Decisivo para a constituição do poder sacerdotal é o seu caráter institucional e contínuo em detrimento do caráter carismático e temporário do poder profético, e daí a sua melhor estruturação racional. A institucionalização sacerdotal é extremamente variada para Weber. Embora nem sempre convirja para uma “congregação de leigos”, como são os casos da religião chinesa e da Índia antiga (WEBER, 1947, p. 260 [1991, p. 313], tradução nossa), fica valendo o princípio geral de que:

a transformação da adesão pessoal em uma congregação constitui, portanto, a forma normal em que o ensino dos profetas entra na vida cotidiana, como função de uma instituição permanente [...] uma socialização que serve exclusivamente para fins religiosos: a congregação de leigos (WEBER, 1991, p. 311-312).

Tendência da qual as igrejas e seitas cristãs são a melhor representação. Estabelece-se, assim, uma forma de domínio persistente e rotinizado, de maior ou menor complexidade administrativa.

Contudo, para além de apresentar os sacerdotes como os principais guardiões das éticas, Weber ocupou-se bastante com a questão do “conteúdo” ou do “sentido” orientador das éticas. Ele tinha um problema que o norteava: o que as éticas esclarecem sobre a relação da religião com o mundo? Ou, em versão sociológica mais precisa, quais são as conexões de sentido passíveis de serem estabelecidas entre as éticas religiosas e os demais poderes da cultura? No exame desse tópico, uma atenção especial foi dada aos interesses econômicos. Mas Weber tam-

bém esteve atento para as relações com a política, a arte e o conhecimento. O seu famoso texto *Zwischenbetrachtung*² é todo dedicado ao tema, em uma síntese primorosa.

Para se tratar dos conteúdos e dos efeitos das éticas religiosas, vale a distinção geral estabelecida entre as religiosidades ascéticas e as religiosidades místico-contemplativas³. O primeiro tipo prevaleceu no Ocidente e se caracterizou pela crença em um Deus supramundano e onipotente, com restrição ou expulsão dos elementos mágicos e dos ritos orgiásticos, relação “contratual” com o deus na forma de “serviços” a serem prestados, maior racionalização da congregação religiosa (a Igreja) e embasamento social nas camadas urbanas e/ou socialmente desprivilegiadas; o segundo tipo prevaleceu no Oriente e se caracterizou pela crença em um estado de divindade a ser alcançado por “possessão”, com uma maior abertura para o ritualismo e o misticismo e o predomínio das camadas intelectuais e aristocráticas (WEBER, 1947, tradução nossa). A ascese remete a uma profecia conceituada como “emissária” e indica uma postura de “enfrentamento” ou “adaptação” ao mundo; a contemplação remete a uma “profecia exemplar” e indica uma tendência à “fuga do mundo”. Enquanto o fiel considera a sua relação com a divindade como sendo de “possessão”, estará voltado para a contemplação; contrariamente, se ele se considera instrumento da mensagem divina, estará mais ligado à ação.

Os efeitos e as tensões religiosas sobre os outros poderes da vida cultural tendem a ser maiores no caso das profecias emissárias, uma vez que a orientação exemplar reflete um desinteresse pelas coisas mundanas ao conduzir à “fuga do mundo”. Assim como a institucionalização e a eficiência do poder sobre os leigos obrigam a religião a se haver com

2 *Zwischenbetrachtung*: theorie der Stufen und Richtungen religiöse Weltablehnung. Uma tradução em português encontra-se no livro Weber (1982).

3 Lembrando-se que essas tipificações, na condição de “conceitos”, não abarcam as variedades dos arranjos religiosos produzidos e nem se encontram postas na realidade tal qual a definição teórica.

interesses “externos”, podendo repercutir sobre os elementos da dogmática, também uma ética que interpreta a devoção como serviço a Deus tende a afetar mais a postura do homem nas esferas mundanas, particularmente quando o fiel *serve* através de ações e, não, *possui* para qualificação do ser. E mesmo que Weber tenha deixado sempre claro o caráter abstrato dessas tipificações, sabendo haver entre os fenômenos intercessões e resultados os mais paradoxais, elas têm plena validade para efeito de uma panorâmica comparativa entre as tendências religiosas dominantes no Ocidente e no Oriente.

Pode-se, agora, inclinar a análise diretamente para a ética puritana. No esteio das religiões “emissárias” (ou tipicamente “éticas”), o puritanismo emergirá como a melhor tipificação de uma relação religiosa com o mundo, particularmente por promover a atualização da profecia emissária como ética do ascetismo ativo, o que significou a racionalização da conduta em relação às ordens e atividades mundanas. Na visão de Weber, o puritanismo é o antecedente espiritual mais expressivo do profissionalismo, da disciplina e mesmo do utilitarismo modernos. Como ética religiosa direcionada de forma decisiva e sem culpa para o mundo, ele supriu as almas modernas da justificativa e da liberdade espiritual necessários à alavancagem das práticas mundanas. Com isso, quando não influiu de modo direto, como na formação do espírito capitalista, ele comandou o fim das barreiras religiosas a maior racionalização das atividades práticas. E isso não é pouco, porque as religiões sempre foram grandes limitadoras das racionalizações profanas no Ocidente e, mais ainda, no Oriente. No Ocidente, o puritanismo foi a alternativa eficaz ao catolicismo e ao próprio protestantismo de base luterana, religiões que, não obstante o caráter emissário, nunca estiveram decididamente voltadas para a ação no mundo. No catolicismo, o distanciamento em relação ao mundo revelava-se na sua inspiração contemplativa (os monges medievais), na sobrevivência de elementos mágicos, na visão da “obra” como salvação da alma e na obediência tradicional à Igreja; no luteranismo, ele se manifestava

pela ênfase na fé como certeza da salvação e na concepção estática da “vocação” como desígnio absoluto de Deus. Nos dois casos, as éticas religiosas têm uma direção predominantemente extramundana.

De forma absolutamente singular na história das religiões, a ascese puritana, tal qual interessou a Weber, revelava uma criatura indigna da grandeza de Deus e que se voltava resignada, mas ativamente, para o mundo. Isso, sem sacralizá-lo, apenas buscando nele recolher sinais da “graça” divina. Qual o fundamento desse direcionamento? Paradoxalmente ele remete ao próprio “desprestígio” a que a ação é submetida, o que se dá, de modo especial e peculiar, por via de uma interpretação teológica: a idéia da “predestinação”. Esta idéia – que é mais expressiva no calvinismo – designa que apenas alguns são os eleitos de Deus e que o segredo dessa eleição está encerrado no próprio mistério da divindade. A idéia supõe que as vontades de Deus encontram-se “além de todas as pretensões éticas de suas criaturas”, por se tratar de um poder absoluto, um Deus *absconditus* cujos desígnios são inacessíveis à compreensão; por isso, “o comportamento ético jamais pode ter o sentido de melhorar as possibilidades próprias neste mundo ou no além [...]” (WEBER, 1991, p. 353). Pela dogmática da predestinação, a graça divina não tem nada a ver com a fé ou com as virtudes pessoais ou mesmo via as boas obras dos homens. “Deus não existe para os homens, mas estes por causa de Deus” (WEBER, 1969, p. 121 [2004, p. 71], tradução nossa). A justiça de Deus prescinde de justificativas e chega aos homens como uma vontade totalmente arbitraria. A “lógica” da predestinação tem um efeito demasiado severo: ela desvaloriza o agir da criatura como fonte de salvação. Por isso, Weber (1991, p. 351-353) considera que essa concepção desfaz por si mesma o “problema da teodicéia” como tal, que diz respeito à “incompatibilidade de uma providência divina com a injustiça e a imperfeição da ordem social”, características que se vêem encerradas nos desígnios imperscrutáveis de Deus. Enquanto as “soluções” do problema tradicionalmente convergiram para a busca de um significado para o

“mal”, ao mesmo tempo em que eram criadas “compensações”, como é o caso da emblemática idéia de um “Além”, a lógica fria da predestinação implicou na completa renúncia em se conferir um sentido ao mundo. O “problema” se desfez pela inescrutabilidade da “providência divina” (WEBER, 1995, p. 406, tradução nossa).

A verdade é que o puritanismo impôs uma enorme distância entre o humano e o divino, fato que se comprova na condenação veemente de qualquer forma de “divinização da criatura” e na ausência de intercessores para a salvação (o sacerdote, a confissão); nisso, o protestantismo como um todo estava em oposição teológica radical ao catolicismo (WEBER, 1969, p.123 [2004, p. 72], tradução nossa). A ignorância absoluta da criatura diante da vontade de um Senhor todo-poderoso e a inoperância da ética para a salvação promoveram a “solução” de se estar sempre “só”, “vigilante” e “à prova”, sendo a grande prova de credulidade e obediência o se fazer servo de Deus em um mundo muito aquém da Sua majestade. O puritano “rejeita o mundo” no que ele se manifesta como um plano de perversão e demonização da criatura, e, ao se voltar para o mundo, não o faz para santificá-lo nem para corrigi-lo nem para gozo próprio, mas simplesmente para glorificar a Deus. Mesmo com a participação ativa no mundo, a ênfase weberiana recai sobre a noção de “rejeição” porque a aprovação puritana do racionalismo mundano é, em sua variante ética, mais um meio para ele se preservar das tentações via estratégias de autocontrole, não obstante também designe um instituto de “provas”. O irracional ou sensual ou demoníaco são relacionados aos prazeres, à preguiça, à idolatria da carne e ao desperdício, ou seja, a toda conduta que não se baseia no estrito autocontrole. E as reservas ao mundo sensual eram tão sérias, que até de laços deveras pessoais e emotivos, como a amizade, chegou-se a desconfiar⁴.

O grande legado do *ethos* protestante para a modernidade remonta ao seu caráter “intramundano” e ao “autocontrole ativo” como “valor” de salvação. Nisso é que vieram a se destacar os puritanos, como os calvinistas e os batistas. A disposição dos virtuosos puritanos em se fazerem dignos de um Deus todo-poderoso em um mundo repleto por tentações irracionais foi o que ativou neles a autoconfiança e o autocontrole ativo. O “estar à prova” designava mais uma disposição “desinteressada” (sic) de servir a Deus do que a busca da recompensa divina. Os resultados práticos do controle metódico não eram vistos como recompensa, mas como “sintomas” da graça. O Deus dos puritanos é exageradamente transcendente e a criatura encontra-se Dele apartada por conta da sua vileza mundana. A justificação das incursões práticas como voltadas para a glória de Deus fortalecia as realidades mundanas sem negar-lhes o caráter profano, ou melhor, exatamente por conta da inevitabilidade desse caráter é que se faz o necessário regime de provas. O puritano veio a legitimar, por razões religiosas, a desespirtualização do mundo objetivado. Com isso, o sentido “intramundano” da ética, alicerçado no instituto religioso da prova cotidiana, gerou o paradoxal resultado de uma ação religiosa no mundo sem efeitos religiosos.

Antes de se avançar na compreensão de tal paradoxo, permanece em aberto a questão de como a ascese contra as tentações favoreceu o ativismo (religioso) de tipo racional. Frequentemente na história das religiões, o autocontrole foi experimentado como contemplação. Por que o puritano não podia ser um crente contemplativo? A razão é eminentemente teológica e, portanto, derivada de motivos internos. O distanciamento entre o divino e o humano, que se manifesta de modo mais radical na idéia da predestinação, leva à recusa de uma resposta contemplativa, pois esta supõe um nível místico de aliança com a divindade. A severa interpretação teológica de um Deus de vontade absoluta, associada à certeza da vileza da criatura mundana, promoveu a absoluta descrença no misticismo e em qualquer forma de “divinização da criatura”. Está embutida

4 Como também os teólogos puritanos não eram muito simpáticos às metafísicas racionalistas seculares, preferindo a racionalidade objetiva das ciências naturais, que dividam espaços ao invés de concorrer com as metafísicas religiosas.

na prescrição de serviço a Deus via ação disciplinada no mundo uma interpretação do irracional como sinônimo de perdição e auto-exaltação da criatura e, contrariamente, do racional como sinônimo de centramento e contenção do fiel. Há aqui, sem dúvida, uma definição do sentido da glorificação de Deus, mas não pela leitura direta do que Ele quer, uma vez que não há como explicar o querer de um Deus que é do bem (o racional, a consciência), mas que permite o mal (o irracional, os prazeres). Cabe aceitar o *modus operandi* do Seu reinado e, nele, se fazer o mais digno possível.

Mas, e quanto à alternativa do ascetismo mundano? Em parte, essa se deveu à raiz judaico-cristão do puritanismo, e ao legado de uma ética emissária. Mas isso ainda não explica de todo o porquê de a ética tomar a forma da “racionalização metódica da conduta”. Para tanto, é preciso voltar ao tema da “rejeição do mundo”. Como é possível recusar o mundo através de uma atitude ativa nele? Esta é a questão de fundo, decisiva em última instância para se compreender como, paradoxalmente, o puritanismo ajudou a edificar uma realidade anti-religiosa. A resposta exige o reconhecimento de que a “rejeição do mundo” é apenas uma faceta da atitude ética puritana, pois a outra face da moeda é a da presença ativa no mundo. Agora, é esta que deve ser realçada, sabendo, contudo, que ela não existiria sem a sua contraface. Leia-se uma passagem do próprio Weber (1969, p.128-129 [2004, p.101-102], tradução nossa) sobre a ética puritana na sua melhor tipificação – a ascese calvinista:

Por um lado, tornou-se pura e simplesmente dever manter-se pronto para a escolha e recusar toda dúvida como tentação do demônio, já que a falta de autoconfiança era o resultado da insuficiência na fé, portanto, da efetivação insuficiente da graça [...] Por outro lado, a fim de alcançar aquela autoconfiança, uma intensa atividade profissional era apresentada como o meio mais distinto.

Isso demonstra que a “rejeição do mundo” não foi absoluta, que ela conviveu, de modo coerente, com uma forma de “afirmação”, através da entrega

do puritano às ações que se desenvolvem conforme princípios racionais. Um sentido de afirmação aliou-se ao princípio da rejeição, uma vez que a condenação e a evitação de tudo que é irracional não foi suficiente para garantir a autoconfiança e aplacar a ansiedade diante do “segredo” da eleição divina. O ascetismo ativo desenvolveu-se, como base nas suas fontes religiosas, como o meio mais adequado de se atingir a autoconfiança do crente na sua “eleição”. Mas também foi o meio mais conseqüente:

A comunidade de Deus, com sua graça, só podia assim se realizar e vir a ter consciência que Deus nela operou (operatur) e que ela disso se conscientizou – que assim as suas ações provinham da crença na operação da graça de Deus e essa crença, por sua vez, foi legitimada na qualidade de cada ação como operação de Deus (WEBER, 1969, p. 130 [2004, p. 79], tradução nossa).

A racionalização da conduta concebida não como fim, mas como meio. Não meio de salvação, mas meio de se sentir no mundo agraciado pelo Senhor. É Ele que está sendo glorificado, não o mundo. O puritano é o protótipo das personalidades racionalizadas modernas uma vez que, por razões tradicionais e propósitos superiores, entrega-se de corpo e alma à vigília e à ação conscientes. O Deus *absconditus* se manifesta, não pela mística ou via autoridade mundana unvida de sacralidade: ele se manifesta na prática e de modo consciente. Um sentimento de autoconfiança, traduzida como capacidade de prestação de um serviço pessoal, consciente e direto ao Senhor – sem, pois, intermediações e apelos mágicos – é o núcleo do racionalismo da ética que Weber definiu como “ascetismo intramundano”.

A absoluta onipotência e transcendentalidade da divindade, aliada à certeza de que a vida deve ser uma contínua glorificação ativa, desprovida de subterfúgios mágicos, contemplativos ou intermediários para se possuir ou atingir o divino, levou o puritano a valorar um sentido “consciente” para o serviço de Deus no mundo; significa que os “sinais” e as “provas” da graça divina tinham que ser objetivos. As “obras” são as ações e refletem a disposição

incondicional de agir no mundo. Como disse Weber (1947, p. 313 [1991, p. 367], tradução nossa), o sentimento consciente do divino estava “por assim dizer, condicionado em termos ‘motores’”. Assim, o ascetismo ativo é, a um só tempo, o modo afirmativo de reagir às tentações mundanas, sempre em nome da glória de Deus, bem como de se obter sinais da graça. Noutros termos, o puritano pratica a rejeição (ativa) do mundo. Se o racionalismo puritano é uma couraça que protege o fiel do mundo sensual, a sua essencialidade ética repousa na concepção das ações e seus resultados objetivos como indicadores de fidelidade a Deus. Para a configuração da ética nos termos dispostos acima, concorre uma condição psicológica elementar: a aflição do homem quanto à incerteza da graça perante uma Providência divina absoluta e inacessível nos seus desígnios últimos. Sendo vigilante e ativo, evitando o mal e agindo de modo ponderado e eficaz, assim, em última instância o que o puritano obtinha era o conforto de sua alma.

Reconhecendo-se o traço “motor” da ética puritana, falta ainda lhe dar uma imagem precisa e que melhor situe as bases da sua influência sobre a secularidade ocidental. Trata-se da idéia de “vocação” (*Beruf*). A vocação é a realização do entendimento de que o mundo é um lugar onde se pode servir a Deus conforme fomos, para tal, “chamados”⁵; ela é o espaço do dever e a fonte da autoconfiança, a matriz das obras conscientes, o grande sinal do divino. A idéia de vocação sintetiza o aspecto afirmativo da ética puritana. A idéia remonta ao luteranismo. Foi Lutero quem interpretou a vocação como disposição para o trabalho no mundo, e nisso ele foi bastante inovador. Mas o limite da sua concepção vocacional é que, nela, a competência corresponde a um adaptar-se passivo à divisão do trabalho, sendo a profissão vista como um lugar agraciado por Deus, o que aproxima o luteranismo da ética de castas hinduístas. Somente o puritanismo que se seguiu desenvol-

verá uma concepção de vocação como expressão de um ascetismo ativo, e o fará submetendo a idéia de vocação à máxima da prova pela ação, deslocando o seu sentido de um ofício tradicional para um fazer contínuo e renovador, de uma adaptação passiva para uma atuação ativa no mundo.

Parafraseando o que Nietzsche disse do cristão face ao judeu, o puritano é um luterano de confissão liberal: ele transforma o “paciente conformar-se com as ordens do mundo” em um impulso ativo de racionalização do mundo, porque interpreta a ação disciplinada e eficaz como o melhor sinal da benção divina. Um aspecto chave na diferenciação das éticas luterana e puritana é que, no “frigor dos ovos”, apenas o puritano, por conta da associação entre salvação e prova, estará “intimamente concatenado com o lado profissional do homem”, uma vez que, no luteranismo, o “hábito emocional de saber-se protegido na bondade e graça de Deus continuava sendo a forma predominante da certeza de salvação” (WEBER, 1991, p. 381). Porém, no puritanismo, o “hábito emocional” vê-se substituído pelo “hábito racional”. E a própria noção alemã de *Beruf* como “vocação” religiosa veio a se abrir para o sentido secular e desencantado da “profissão mundana”. De caráter “reformador”, a orientação puritana visava a “eticizar” racionalmente o mundo, não pela revisão do aspecto essencialmente indigno do mundano, que está posto e continuará a ser conscientemente rejeitado, mas pela afirmação de procedimentos e relações racionais como o modo correto de glorificação do Senhor.

Como agente “vacionado” para as condutas racionais, o puritano representava um tipo psicológico composto por duas qualidades integradas que valem ser destacadas: a “objetividade” e o “autocontrole”. O puritano encara a questão da salvação como um solitário frente a Deus, desprovido de encantos em relação aos meios mágicos de comunicação, propenso a uma atitude extremamente desencantada e prática diante da vida, em contraste com o católico e mesmo com o *Aufklärung* (WEBER, 1969, p. 123, 2004, p. 73). Salta aos olhos a ruptura radical

5 O verbo alemão *rufen* tem o significado preciso de “chamar”; o substantivo a ele associado, *Beruf*, quer dizer “chamado”.

com a “ética da fraternidade”, que tanto pautou as tradições cristã e budista e que tantas tensões apresentou com o profano; o afastamento de tal perspectiva foi, para o puritano, condição *sine qua non* ao desempenho individual das tarefas mundanas. O resultado da inadequação da ética da fraternidade universal para a ascese puritana foi a conversão do “amor ao próximo” “no cumprimento das tarefas profissionais dadas através da *lex naturae*, aceitando assim seu caráter particularmente objetivo e impessoal: aquele serviço em prol da organização racional do cosmos social que nos rodeia” (WEBER, 1969, p. 126 [2004, p. 75], tradução nossa). O puritano não amava o próximo ou o mundo, nem o mundo da carne e sequer o mundo objetivado da cultura, ao qual se entregava; significativamente, ele amava apenas a Deus (embora amasse também a si mesmo, implicitamente, como virtuoso autoconfiante da predileção e graça divinas). O instituto psicológico da autoconfiança supria o fiel da segurança necessária de estar agindo corretamente em nome de Deus – e não para conforto próprio, ou por amor ao próximo, ou em nome da nossa mundanidade. Aliás, vale a clareza dessa idéia, que demonstra o respeito de Weber pela legitimidade e autonomia dos motivos: o puritano prioritariamente não quis construir um mundo racional melhor para os homens, mas sim racionalizar as ações no mundo como modo de glorificação de Deus.

Pelo autocontrole, o puritano adotou um “método consistente” de vida, conferindo ao regime das provas objetivas um caráter unificado e sistemático, contrariamente ao católico e seu obrar fragmentado e assistemático. O que melhor explica a chamada para um “estar” no mundo vigilante e unificado, é precisamente a inexorabilidade do destino do puritano, quando não se admite qualquer alívio para as fraquezas e desatenções da criatura diante do Deus da vontade absoluta. Como um “cristão consciencioso”, “o puritano controlava o seu estado de graça”, a ponto de “tabular” “os pecados, as tentações e os progressos feitos na graça” (WEBER, 1969, p.

139 [2004, p. 86], tradução nossa)⁶. E se o católico podia, pelo exame confessional da consciência, pagar seus pecados e aplacar a culpa, o puritano é aquele que impõe a si mesmo a condição da permanente vigilância e a obrigação da plena e solitária responsabilidade por seus atos. A confissão – ato fundamental pelo qual o sujeito, face a uma autoridade terrena ungida de virtuosismo religioso, faz seu exame de consciência e se penitencia pela Verdade absoluta – é eliminada; com isso, vai-se a possibilidade de qualquer criatura terrena dizer da Verdade, enquanto o exame da consciência é a um só tempo remetido para o foro íntimo e complementado pela necessidade da prova prática permanente. Persiste a necessidade experimentada pelo católico de “dizer a verdade” sobre si (FOUCAULT, 2004, p.493), mas como esta não se coloca para uma autoridade portadora da Lei e da Verdade absoluta (o sacerdote), o puritano recusa a “relação de poder” que está no âmago do instituto da confissão (FOUCAULT, 1988, p. 61), transformando a fala “para o outro e a penitência” extraordinária em fala “para si” e “prova” ordinária. Cada qual deve se tornar, o seu pastor, dedicando-se à palavra, à obediência e à conduta desperta no mundo.

Como se viu, a concepção de um Deus severo foi decisiva como fator motivacional íntimo do conteúdo da ética puritana, mais próxima do modelo punitivo do Deus judaico do Velho Testamento do que com o modelo piedoso do Deus cristão do Novo Testamento, na contramão, pois, dos católicos. Por conta disso, tem-se

o impacto da sapiência hebraica, divina e ao mesmo tempo completamente sóbria, presente nos livros mais lidos pelos puritanos: os provérbios e os salmos de Salomão, sente-se em toda sua disposição de vida (WEBER, 1969, p. 138-139 [2004, p. 86], tradução nossa).

A conduta sistemática é, antes de tudo, uma sanção psicológica positiva decorrente, em especial,

⁶ A metáfora da tabulação talvez não seja gratuita: ela indica o quanto Weber aliava puritanismo e racionalismo instrumental.

do dogma da predestinação e do seu grau de inexorabilidade. Há, por certo, uma irracionalidade última da conduta puritana ligada às suas motivações religiosas mais profundas, que fazem da objetividade e do autocontrole um *pathos* sentimental. Essas motivações são a base psicológica do puritanismo como ética, e Weber foi enfático quanto ao seu desfecho: uma entrega cada vez maior às ordens racionais do mundo.

Enquanto motivador das grandes racionalizações ocidentais, o puritanismo é caracterizado como uma “ética da convicção”, sistematizada na crença em um Deus severo e de vontade imperscrutável, na eliminação dos recursos mágicos e mesmo contemplativos na busca da salvação, no autocontrole bem desperto e vigilante, na dedicação ascética às tarefas mundanas como princípio de “eleição divina” e também na individualização da ética em detrimento do apelo à “fraternidade universal” (WEBER, 1947, p. 329 [1991, p. 384], tradução nossa). É até mesmo um tipo especial de convicção dado o grau de “centralização sistemática” apresentado, o que leva o puritano a se ver como uma “personalidade global” que recebe pela “eleição divina” o “acento do valor eterno” (WEBER, 1947, p.330 [1991, p. 384], tradução nossa). “Personalidade global” que devia ser costurada por “sinais externos” e de modo “vigilante”.

Curiosamente, ao reduzir o fiel a mero servo e instrumento mundano de uma vontade superior e inescrutável, o puritanismo arrefece os efeitos irracionais da convicção, porque o fiel se entrega à racionalidade casuística e instrumental do puro racionalismo. Weber (1947, 1991) tinha como hipótese que “quanto mais sistemática e interiorizada a religiosidade de salvação aos moldes de uma ‘ética da convicção’, tanto mais profunda a tensão entre ela e as realidades do mundo”. Embora o puritanismo represente uma ética bem sistematizada as ações não têm um efeito direto de salvação e nem esta tem um caráter universal. No caso do puritanismo, a centralização da elevação no princípio da prova objetiva, juntamente com a renúncia ao uni-

versalismo do amor, liberavam o fiel para dedicar-se integralmente às tarefas cotidianas, diminuindo significativamente a tensão com as realidades objetivas e impessoais (WEBER, 1995, 1992).

Pelo que foi exposto, pode-se, agora de um modo ainda mais preciso, explicitar a efetiva importância da ética puritana para os processos de racionalização do mundo moderno e suas decorrências. Pela força sintética, há uma passagem especial:

Não a castidade, como no monge, mas a eliminação de todo ‘prazer’ erótico, não a pobreza, mas a eliminação de todo prazer à base de rendas e da alegre ostentação feudal da riqueza, não a mortificação ascética do convento, mas o modo de viver desperto, racionalmente dominado, e a evitação de toda entrega à beleza do mundo ou à arte ou às impressões e sentimentos próprios, estas são as exigências, disciplina e método no modo de viver, o fim unívoco, o ‘homem de vocação’, o representante típico, a objetivação e socialização racionais das relações sociais, a consequência específica, do ascetismo intramundano ocidental em contraste com todas as outras formas de religiosidade do mundo (WEBER, 1991, p. 373).

Entende-se, assim, como a rejeição e presença ativa no mundo estão dispostas em uma relação de complementaridade, as quais, rigorosamente, nem precisariam ser distinguidas, pois somente imbricadas é que compõem o sentido da ética puritana. No encontro da “objetividade” e o “autocontrole” combina-se a evitação do irracional com a prática do racional. Mas, calcada nessas duas disposições, a passagem acima indica algo muito importante: a concepção weberiana do puritano como um “representante típico” dos processos modernos de constituição e solidificação de relações sociais racionais. A tipicidade do puritanismo está no fundamento ético-religioso que se adensa aos processos seculares de racionalização em seus desenvolvimentos iniciais, ao produzir imagens espirituais favoráveis à edificação do que weberianamente pode ser designado como um “racionalismo de domínio do mundo”.

Há um aspecto já comentado, decorrente da relação do puritano com o sagrado (que é elevado ao

nível do insondável) e de amplas conseqüências para o processo de secularização, que é o fato de o crente prescindir da necessidade de conferir um “sentido ao mundo”, pois tal pretensão seria absurda, pretensiosa e vil diante da onisciência de Deus como fonte do sagrado.

O asceta, quando quer agir dentro do mundo, isto é, quando se trata de um ascetismo intramundano, deve estar dotado com uma espécie de obtusidade tranqüila em relação a qualquer questão acerca de um ‘sentido’ do mundo, não se preocupando com este. Por isso, não é por acaso que o ascetismo intramundano tenha podido desenvolver-se de forma mais conseqüente precisamente sobre a base da concepção calvinista da absoluta inescrutabilidade dos motivos da ação divina, subtraída ao alcance de todos os padrões humanos (WEBER, 1991, p. 368).

Essa concepção é válida para se entender a disposição do puritano às rotinas impessoais e sem sentido do afazer racional. Contrariamente, uma ética associada à pretensão de se dar um valor absoluto ao mundo está em grande tensão com rotinas mundanas cujos fins são cálculos de resultados. Não esqueçamos que o puritano também é alguém que rejeita o mundo. A sua rejeição é, mais do que a do católico, um radical desprezo pelo “mundo” enquanto cenário da vileza e das fraquezas humanas, em contraste com uma superavaliação do Senhor. E é precisamente por conta disso que ele não quer corrigir o mundo, fazer de si e do mundo a imagem de Deus. Isso seria blasfêmia. Trata-se da resignação pelo trabalho no mundo para a glória de Deus e para o sentimento da “graça”, e isso mesmo sem a certeza de se ser um “eleito”.

Os processos racionalizadores da cotidianidade ocidental que, antes, sofriam oposição das práticas mágicas e das religiões sacerdotais que pretendiam enquadrar o mundo ou a vida humana em padrões éticos universais encontram no puritanismo um aval ideativo nunca antes manifesto nas relações entre o mundo das rotinas ordinárias e as imagens religiosas. No fundamental, a ação racional não é para o puritano um produto de normas éticas ab-

solutas, mas é, em si mesma, a realização da ética. O produto mais notável da combinação da imagem de uma divindade insondável e a de um mundo da perdição é, sem dúvida, o desenvolvimento de uma ética racionalizadora do trabalho. A irracionalidade do mistério de um Deus supramundano, incluindo a incerteza da salvação, leva à aceitação do sem sentido do mundo, o que, por sua vez, libera o fiel para agir racionalmente “dentro do mundo”, único modo de a criatura distinguir-se de sua vileza e apaziguar as suas incertezas.

Ao não pretender sacralizar nem o mundo nem a si mesmo, o asceta puritano intramundano entregou-se aos processos seculares e ordinários de organização racional que vieram a romper com os domínios do “tradicional” e do “natural”. Ele estava preparado para ser o jurista organizador das leis impessoais, o cientista ávido por “encontrar” Deus nas leis naturais, o congressista democrata ou adepto do *laissez-faire*, o empresário metódico e calculista. Todos esses papéis lhe cabiam muito bem, por motivo religioso. Por isso, o protestante – em especial o puritano – foi um agente tipicamente modernizante. Se Weber deu atenção maior à significação causal da ética sobre o espírito do moderno capitalismo, talvez isso se explique, em boa medida, pelo fato de a idéia de vocação aplicar-se, de modo imediato, às atividades econômicas, apresentando-se como “ética do dever profissional”. Mas, de maneira mais ampla, o puritano era um vocacionado convertido ao profissionalismo mundano. Considerando-se exatamente esse significado mais íntimo da idéia da vocação, como disposição para as ações no mundo, é que se constata a potencialidade de dedicação ao conjunto das objetivações sociais.

É possível que a afinidade eletiva com o capitalismo não se repita em nenhuma outra esfera com tanto vigor ético, todavia, o que se deu na economia é extensivo a todas as atividades tipicamente racionais, quando o asceta intramundano deixou de ver as ações comprometidas com o mundo como imorais e, mais do que isso, passou a ver altivez religiosa no bom desempenho prático. A “ética do dever profis-

sional” significava uma entrega ao universo dos procedimentos racionais, ou seja, uma entrega religiosa a toda e qualquer esfera decididamente secularizada. O substrato afetivo para isso foi à objetividade e o autocontrole performadores de uma “personalidade global”. A própria noção de “personalidade global” define o estar puritano no mundo como uma atitude de caráter permanente e aplicada a diferentes contextos e ações.

Se o reconhecimento weberiano do protestantismo (na sua versão puritana) como alicerce ético-religioso do mundo moderno representa a valoração do papel causal das “imagens (religiosas) do mundo”, mesmo na formatação das mais extremadas racionalizações seculares, analiticamente ele compreendeu que a influência original da ética protestante – como, de resto, qualquer outra ética “global” – vai-se arrefecendo e desaparece por completo tão logo as cadeias de ações racionais adquiram o ritmo de esferas autônomas e imponham ao mundo objetivo sentidos dessacralizados impessoais. Pelo recurso ao “paradoxo das conseqüências” – que diz dos destinos não antecipados pela intencionalidade dos agentes históricos – ver-se-á a racionalização e autonomização das esferas darem um golpe definitivo nas referências religiosas como um todo, inclusive na ética vocacional, pois “o resultado geral da forma moderna de racionalizar totalmente a concepção do mundo e do modo de vida, teórica e praticamente, de forma intencional, foi desviar a religião para o mundo do irracional” (WEBER, 1982, p. 324). O protestantismo contribuiu ativamente para isso ao levar ao extremo a racionalização da sua ética religiosa a partir da crença na absoluta transcendentalidade de Deus; iniciou a retirada definitiva da religião dos negócios mundanos através de uma dedicação intensa às atividades cotidianas conforme suas “leis” objetivas. Como sentenciou Weber (1969, p.188, 2004, p.120, grifo do autor): “O puritano quis ser um profissional – nós *devemos* sê-lo”.

O puritano vai se revelar o portador de uma ética fortemente racionalizada e desencantada, mas de plena com justificação (coerência) religiosa: cada

um deve buscar nas atitudes práticas no mundo, bem como em seus resultados, os sinais da graça de ser um dos escolhidos de Deus. O interessante é que a ênfase deixa de estar na “salvação” ou na “fraternidade” enquanto “valores” universais e absolutos, para que o fiel possa concentrar-se nas suas atitudes pessoais, as quais não constituem um fim, mas meios, sinais, provas. Nisso é que se mostra decisiva a interpretação (sacerdotal) da predestinação, que retirou das ações éticas puritanas qualquer sentido absoluto ou transcendente, uma vez que este pertencia a Deus e era inacessível aos desígnios humanos. De certo modo, o puritanismo desviou a força da convicção na ética, ao concentrar a devoção, não nos fins, mas nos meios. É isso que confere à sua motivação religiosa um sentido desencantado e desencantador. Verifica-se uma forte racionalização da ética como autocontrole que não visa a um valor ou a um fim absolutos. O fim é sempre incerto; o que o agir racional promove não é a certeza, mas a íntima sensação da graça recebida.

A objetividade do puritano, muito embora alicerçada numa fervorosa devoção, promoveu o desencanto necessário das imagens irracionais do mundo para aprovar os comportamentos mundanos que se dão *sine ira et studio*, ou seja, as ações desprovidas de motivação emotiva ou moral. Ele, então, se mostrará o agente inclinado a empreender as modalidades de racionalismos que combinem formalismo e instrumentalismo. O puritano foi o religioso que se viu como um “homem objetivo”. Ele tinha a objetividade (e a força) de um coração capaz de renunciar à certeza da salvação, ao universalismo do amor e mesmo à imagem de um Deus da bondade. Por conta do perfil secular das suas inclinações, o ato puritano já não era mais religioso nas suas efetivas conseqüências. Com o tempo, a disposição (ética) para o trabalho profissional no mundo tornar-se-á obrigação, material e normativa.

Tudo isso indica o quanto o puritanismo radicalizou o desencantamento religioso do mundo, que tivera início com o Judaísmo, ao se impor à força da Lei em detrimento da magia, pôr profeta contra o

feiticeiro e, depois, a interpretação em lugar da doutrinação. A radicalização se dá porque o puritanismo, além de excomungar de maneira mais drástica a presença da magia na cotidianidade religiosa, desiste da pretensão de conferir um sentido global ao mundo em nome de uma significação individualista da ação correta; e, ainda, além de se respeitar a Lei feita Palavra, associa a graça à performance produtiva no mundo. Com isso, embora o puritano não seja um agente a-ético, como os agentes participantes das relações sociais impessoais que caracterizam as esferas mais racionalizadas da modernidade (o capitalismo, a ciência, o Estado, a burocracia); embora ele aja por convicção pessoal e não como um agente adaptado às rotinas e individualista, racional e não-fraterna do serviço a Deus farão dele o agente melhor adaptado às esferas sociais cujas orientações de conduta são de tipo impessoal e não ético, como são os casos do capitalismo aquisitivo, da ciência empírica, do formalismo racional do direito e do Estado moderno burocratizado. O modo puritano de operar o desencantamento religioso (desmagificação), favorece diretamente o desencantamento secular (deseticização).

O que significa esse desencantamento tardio? Na falta procedimentos objetivos exigidos em seus ofícios; e embora ele “quis” ser um vocacionado e nós “precisamos” ser profissionais, a sua personalidade autocontrolada e a sua concepção de uma definição conceitual mais precisa por parte de Weber, permita-se a liberdade de se apresentar cinco aspectos relacionados ao modo como a idéia aparece na obra weberiana. Há um “desencantamento cultural”, com os processos de afirmação dos valores como perspectivas racionais diferenciadas e irreduzíveis a um denominador comum, objetivo ou moral; há um “desencantamento societário”, com os processos de institucionalização de procedimentos formais destituídos de significação substantiva; há um “desencantamento prático”, com os processos de aperfeiçoamento racional permanente das condições de vida, que reforçam o sem sentido da morte e da própria existência; há um “desencantamento

intelectual”, com a imposição de conhecimentos conforme explicações de lógica causal; por fim, há um “desencantamento psíquico”, com os processos internos de eticização racional do caráter. O politeísmo de valores cultivados, o formalismo racional, o progresso racional da cultura, a intelectualização do conhecimento, a responsabilidade ética: juntos, configuram a imagem essencial do desencantamento secular do mundo moderno. Como expressões de um mesmo significante, os cinco planos encontram-se relacionados. E na história mais próxima do desenvolvimento desse significante está precisamente a ascese intramundana dos puritanos.

Por fim, algumas palavras conclusivas com tom de abertura. Ao fomentar eticamente o cosmo objetivo das relações racionais, o puritanismo favoreceu a consolidação de estruturas avessas à regulação ética, posto que reguladas por critérios impessoais. Foi a religião que, no Ocidente, arou o terreno para o distanciamento objetivo entre o mundo humano e o mundo divino. Craigher (1993) sugere que a idéia nietzschiana da “morte de Deus” aparece reinterpretada no pensamento de Weber como o alheamento concreto que os homens de ação e intelectuais experimentam em relação a Deus e aos valores superiores. Entretanto, para o sociólogo, não se trata de superar Deus pela transvaloração de todos os valores, como quis o filósofo, mas reservar o tratamento religioso ou místico apenas para as coisas que não podem ser compreendidas e objetivadas pela ação consciente dos homens, bem como reconhecer a presença de novos “deuses” como “entidades” impessoais. Para Nietzsche, Deus “morreu” e o espírito podia, então, tornar-se imoralista (“Deus morreu; agora tudo é permitido”); para Weber, Deus foi eclipsado pelas referências racionais, e a personalidade teve que se tornar, pela sua incursão pelo mundano, atéia. O ateísmo como amoralidade e, não, como imoralismo. O alheamento de Deus é também uma “especificação” do lugar do divino e do religioso na cultura. Daí, o que vale em relação à ciência – que o crente aceite a autoridade da explicação racional-empírica

(WEBER, 1947, 1982)⁷ – pode perfeitamente ser aplicado às ordens racionais mundanas como um todo, em suas respectivas determinações.

Mas a “razão”, sob a égide da especialização, também passa a reconhecer que há assuntos que lhe escapam, Weber mostrou-se, com essa compreensão dos limites da consciência racional, mais afeito à tradição protestante e ao kantismo, que redefiniram e perpetuaram a separação entre o mundo divino e o humano (CRAIGHER, 1993). É como se o religioso passasse a configurar também uma esfera, só que com uma espécie de “autonomia” pelo avesso, posto que delimitada pela consolidação de poderes seculares com a inexorabilidade de desígnios mundanos. No fundamental, pelo veio da crítica cultural, tem-se a posição weberiana do intelectual ateu que, na busca de um saber neutro, resignou-se em apenas especificar o lugar dos novos signos cultivados, sem sobre eles lançar maiores julgamentos, reconhecendo, contudo, a impossibilidade de uma conjunção racional última entre os diferentes motivos do fazer humano.

REFERÊNCIAS

CRAIGHER, Helmut R. *Max Webers antwort auf Friedrich Nietzsche*. Tese (Doutorado) – Fakultät Wirtschaft und Sozialwissenschaft der Universität Hohenheim, 1993.

FOUCAULT, Michel. *A hermenêutica do sujeito*. São Paulo: M. Fontes, 2004.

_____. *História da sexualidade: a vontade de saber*. 15. ed. São Paulo: Graal, 1988.

WEBER, Max. *Die protestantische ethik I: eine Aufsatzsammlung*. München und Hamburg: Siebenstern Taschenbuch Verlag, 1969.

_____. *Economia e sociedade*. Brasília: Ed. da UNB, 1991. v.1.

WEBER, Max. *Ensaio de sociologia*. 5. ed. Rio de Janeiro: Zahar, 1982.

_____. *A ética protestante e o espírito do capitalismo*. São Paulo: Cia das Letras, 2004.

_____. *Excurso: teoria de los estadios y direcciones del rechazo religioso del mundo*. In: _____. *Ensayos sobre sociología de la religion*, I. Madri: Taurus, 1992.

_____. *Schriften zur soziologie*. Stuttgart: Reclam, 1995.

_____. *Wirtschaft und Gesellschaft, I e II Abteilungen*. Tübingen: Verlag von J.C.B Mohr, 1947.

7 E até o Papa parece fazê-lo ao conceder o título de santidade a alguém somente depois que se esgotaram os argumentos científicos para o fato reputado como “milagre”.