UNIVERSIDADE DE SÃO PAULO
FACULDADE DE FILOSOFIA, LETRAS E CIÊNCIAS HUMANAS
DEPARTAMENTO DE SOCIOLOGIA

Carlos Henrique Pissardo

Angústia e capitalismo em *A ética protestante*

São Paulo
2018

Carlos Henrique Pissardo

Angústia e capitalismo em *A ética protestante*

Tese apresentada ao programa de Pós-graduação em Sociologia do Departamento de Sociologia da Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humanas da Universidade de São Paulo, para obtenção do título de Doutor em Sociologia, sob a orientação do Prof. Ricardo Musse.

São Paulo
2018

Autorizo a reprodução e divulgação total ou parcial deste trabalho, por qualquer meio convencional ou eletrônico, para fins de estudo e pesquisa, desde que citada a fonte.

Catalogação na Publicação Serviço de Biblioteca e Documentação
Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humanas da Universidade de São Paulo

Pissardo, Carlos Henrique

P673a Angústia e capitalismo em *A ética protestante* / Carlos Henrique Pissardo ; orientador Ricardo Musse.

- São Paulo, 2018.

176 f.

Tese (Doutorado)- Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humanas da Universidade de São Paulo.

Departamento de Sociologia. Área de concentração: Sociologia.

1. Sociologia . I. Musse, Ricardo, orient. II. Título.

Agradecimentos

Agradeço ao CNPq, pela bolsa de pesquisa.

Agradeço aos amigos que, mesmo quando distantes, sempre se deixam sentir próximos: Caio, Vladimir, Fábio, Ilan, Patrícia, Maria, Júlia, Luiz, Rui, Stefan, Mariana, Rica, Natália, Fabinho e Clarissa.

Agradeço à minha mãe e aos meus irmãos, pelo carinho incondicional.

Agradeço à Eloisa, com quem aprendi, aprendemos, que tudo que vale a pena na vida acontece sempre *en buena hora* – no fundo, o tema mesmo desta tese.

Por fim, ao Prof. Ricardo Musse agradeço não apenas pela orientação nesta pesquisa, mas por ter sido um verdadeiro mestre desde meus primeiros anos de graduação.

Resumo

Esta tese perscruta o modo como Max Weber, na segunda edição de *A ética protestante e o espírito do capitalismo*, recorre a dois conceitos oriundos da psicanálise freudiana, a saber, os conceitos de angústia e ab-reação. Defende, além disso, que estes devem ser compreendidos como parte de uma constelação na qual estão incluídos ainda dois conceitos de lavra propriamente weberiana: os de desencantamento do mundo e prêmios psicológicos. Com isso, por um lado, joga-se luz sobre uma relação jamais discutida explicitamente por Weber e virtualmente negligenciada pela literatura especializada. Por outro, busca-se sustentar uma compreensão da obra em seu núcleo distinta da atualmente dominante na weberologia, que compreende a explicação weberiana da gênese do espírito capitalista moderno na chave de uma ação racional puramente orientada a valores.

Palavras-chave: Max Weber; Sigmund Freud; *A ética protestante*; angústia; trabalho.

Abstract

This thesis examines how Max Weber, in the second edition of *The Protestant Ethic and the Spirit of Capitalism*, makes use of two concepts derived from Freudian psychoanalysis, namely, the concepts of anxiety and ab-reaction. It further argues that these concepts should be understood as part of a constellation in which two other Weberian concepts are included: the disenchantment of the world and psychological premiums. Thus, on the one hand, it sheds light on a relationship that was never explicitly discussed by Weber and has been virtually neglected by specialized literature. On the other, it seeks to maintain an understanding of the core of Weber's work distinct from its current dominant reading in Weberology, which understands the Weberian explanation of the genesis of the modern capitalist spirit in the key of a pure value-rational action.

Keywords: Max Weber; Sigmund Freud; *The protestant ethic*; anxiety; work.

Sumário

Introdução p.9
Capítulo I – A “primeira versão” de *A ética protestante* p.15
Capítulo II – Críticas e anticríticas p.45
Capítulo III – Angústia e ab-reação na psicanálise do período (1895-1907) p.83
Capítulo IV – Trabalho e angústia na segunda edição de *A ética protestante* p.115
Considerações finais p.161
Referências bibliográficas p.165

Introdução

> (...) não há dúvida que os pensamentos de Freud podem se revelar fonte de interpretação de enorme importância para toda uma série de fenômenos que se remetem à história cultural – e mais precisamente à história das religiões e da moral – mesmo se, avaliados a partir da posição de observação de historiador da cultura, esses pensamentos têm um significado bem menos universal.
>
> Weber a Else Jaffé, em 13 de setembro de 1907[1]

A um leitor contemporâneo a citação acima não deixa de causar certo mal-estar. Mais de cem anos após a publicação das obras fundamentais de Sigmund Freud e Max Weber – *Estudos sobre a histeria* (1893-1895) e *A ética protestante e o "espírito" do capitalismo* (1904-1905) –, a influência recíproca de dois dos maiores pensadores das ciências humanas ainda é pouco conhecida e estudada. Nesse âmbito, parece prevalecer um consenso tácito de que as experiências teóricas de ambos seriam marcadas por uma radical indiferença mútua que limitaria de antemão qualquer ensaio de leituras cruzadas.

A princípio, esse tipo de abordagem parece plenamente justificável. Freud, ao que se sabe, não cita Weber em qualquer momento de sua obra. O sociólogo alemão, por sua vez, refere-se explicitamente a Freud – com a exceção da carta acima citada[2] – apenas em comentários laterais e pouco desenvolvidos. Na literatura secundária não é diferente. Tracy B. Strong, em artigo de 1985, afirma que "a maioria das comparações entre Weber e Freud apenas os identifica como parte de uma síndrome cultural maior"[3], como se a coincidência de haverem nascido na mesma época fosse a única coisa que os aproximasse; Talcott Parsons, embora beba das duas fontes, reconhece que os dois "são raramente mencionados no mesmo parágrafo"[4]; Paul Ricoeur, em *Freud: Uma Interpretação da Cultura*, propõe uma aproximação metodológica entre os autores[5], mas apenas para calar diante de qualquer

---

[1] WEBER, M. "Carta à Else Jaffé de 13 de setembro de 1907". *Revista Plural*, Vol. 12, 2005, p.127.

[2] Carta na qual Weber justifica seu parecer negativo à publicação do artigo de Otto Gross nos *Archiv für Sozialwissenschaft und Sozialpolitik.* Voltarei a esse documento várias vezes ao longo desta tese.

[3] STRONG, T. "Weber and Freud: vocation and self-acknowledgement". *Canadian Journal of Sociology* , Vol.10, n. 4, 1985, p.391.

[4] PARSONS, T. "Revisiting the classics throughout a long career". In: RHEA, B. (ed.). *The future of the sociological classics*. Londres: George Allen and Unwin, 1981, p.188.

[5] "A questão é saber se estes tipos [os casos clínicos da psicanálise; CHP] não estão, do ponto de vista epistemológico, mais próximos dos tipos de Max Weber, que permitem dar à compreensão histórica essa inteligibilidade sem a qual a história deixaria de ser ciência" (RICOEUR, P. *Freud: Una Interpretación de la Cultura*. México D.F.: Siglo XXI Editores, 1990, p.326).

aproximação de conteúdo; Gabriel Cohn – em seu já clássico *Crítica e Resignação* – reconhece em Freud de *A interpretação dos sonhos* a fonte do conceito weberiano de sobredeterminação, "ponto básico em que Weber se opõe a Marx", mas evita arriscar uma correlação de "orientações mais profundas de ambas as linhas de pensamento"[6]. De modo similar, há raríssimas referências (e sempre marginais) a Freud naqueles trabalhos bastante abrangentes e sistemáticos sobre a experiência teórica de Max Weber escritos por Wolfgang Schluchter[7]; nada tampouco em autores tão importantes para a weberologia como Friedrich Tenbruck[8], Stephen Kalberg[9], Reinhard Bendix[10] e Antônio Flávio Pierucci[11] ou nas cerca de 150 páginas dedicadas à sociologia weberiana em *Teoria do Agir Comunicativo*[12].

Esse consenso, mesmo que compreensível à primeira vista, elidiu, em todo caso, uma reflexão teórica de fôlego sobre as possibilidades de interseção de projetos intelectuais que, não obstante suas evidentes diferenças, lidaram com temáticas, no limite, convergentes: teoria do sujeito, teoria da ação, conceito de história e progresso, religião, sociedades de massa. Perdeu-se, desse modo, não apenas a oportunidade de estudar eventuais influências recíprocas, mas também o ensejo de se analisar como dois projetos intelectuais autônomos chegaram a determinadas problemáticas e conclusões surpreendentemente próximas.

O objetivo central desta tese é perscrutar o modo como Weber, na segunda edição de *A ética protestante e o espírito do capitalismo,* recorre a dois conceitos psicanalíticos de grande importância no discurso freudiano da virada do século (XIX para o XX), a saber, os conceitos de *angústia* e *ab-reação* (este, um neologismo que aparece pela primeira vez em um artigo de 1893 assinado por Freud e Josef Breuer). Inexistentes nos ensaios de 1904 e 1905 que constituem o que se considera como a primeira edição de *A ética protestante*[13], esses conceitos são aditados à edição de 1920 em um momento chave de sua argumentação: precisamente quando Weber propõe uma explicação para a afinidade eletiva entre a condição

---

[6] COHN, G. *Crítica e Resignação: fundamentos da sociologia de Max Weber*. São Paulo: T.A. Queiroz editor, 1979, p.144-145.

[7] Cf. SCHLUCHTER, W. *Rationalism, religion, and domination*. Berkeley: University of California Press, 1989; SCHLUCHTER, W. *Paradoxos da modernidade: cultura e conduta na teoria de Max Weber*. São Paulo: Editora Unesp, 2011; SCHLUCHTER, W. *O desencantamento do mundo: seis estudos sobre Max Weber*. Rio de Janeiro: Ed. UFRJ, 2014.

[8] TENBRUCK, F. "The problem of thematic unity in the works of Max Weber". *The British Journal of Sociology*, Vol. 31, n. 3, 1980.

[9] KALBERG, S. "Max Weber's Types of Rationality: Cornerstones for the Analysis of Rationalization Processes in History". *The American Journal of Sociology*, Vol. 85, n. 5, 1980.

[10] BENDIX, R. *Max Weber: An Intellectual Portrait*. Londres: William Heinemann Limited, 1960.

[11] PIERUCCI, A. *O desencantamento do mundo: todos os passos do conceito em Max Weber*. São Paulo: Editora 34, 2003; PIERUCCI, A. "Apresentação". In: WEBER, M. *A ética protestante e o "espírito" do capitalismo*. São Paulo: Cia. Das Letras, 2008.

[12] HABERMAS, J. *Teoria do Agir Comunicativo*. São Paulo: Martins Fontes, 2012.

[13] Sempre que, ao longo desta tese, me referir à primeira edição de *A ética protestante*, será desses dois artigos, publicados nos volumes XX e XXI de *Archiv für Sozialwissenschaft und Sozialpolitik*, que estarei tratando.

psíquica do protestante ascético e certa conduta de vida metódica adequada às necessidades específicas do capitalismo moderno em sua origem.

Mas não se trata apenas de demonstrar uma assimilação isolada de certos conceitos freudianos por parte Weber. Defende-se, além disso, que estes devem ser compreendidos como parte de uma constelação teórica maior da qual fazem parte ainda dois conceitos de lavra propriamente weberiana: nada menos do que o próprio *desencantamento do mundo* – um dos mais importantes na experiência teórica weberiana –, além de um conceito pouco destacado pela crítica, o de *prêmios psicológicos* (ou psíquicos). Analiso o modo de presença dessa constelação conceitual no interior do argumento da segunda edição de *A ética protestante*, no entendimento de que este é o contexto por excelência de certo apelo de Weber à teoria psicanalítica. Tenciono, com isso, esclarecer uma relação jamais discutida explicitamente pelo sociólogo e virtualmente negligenciada por toda a literatura especializada em sua sociologia.

Para tanto, a estratégia adotada será a de propor um cotejo direcionado entre as duas edições da obra. Pretendo demonstrar que a constelação conceitual acrescentada à segunda edição de *A ética protestante* representa, quando menos, um deslocamento argumentativo relevante no núcleo da tese do sociólogo alemão, cuja importância permanece ignorada pela weberologia. Isso sustento muito embora tenha ciência de que o próprio Weber, na primeira nota da segunda edição, afirme: "*não* suprimi, alterei, atenuei *uma única frase sequer* do meu ensaio que contivesse qualquer afirmação essencial no conteúdo, nem acrescentei argumentos que no conteúdo *divergissem* da primeira versão"[14]. Ao leitor que, confiando nas próprias palavras de Weber, mantém-se cético quanto à validade de uma investida como a que aqui se propõe, espero que o desenvolvimento deste trabalho seja capaz de justificar-se.

A seguir, exponho de modo resumido o enredo desta tese. Ela está dividida em quatro capítulos, além desta "Introdução" e das "Considerações finais".

No primeiro capítulo, descrevo o que denomino de "primeira versão" da tese de *A ética protestante*. Por primeira versão, como se explicará em detalhes oportunamente, refiro-me tanto ao que considero ser uma estratégia argumentativa presente – muito embora não necessariamente a única – na primeira *edição* de *A ética protestante* quanto a estratégia crítica dominante na compreensão do texto proposta pela weberologia. Substantivamente, denomino

[14] WEBER, M. *A ética protestante e o "espírito" do capitalismo*. São Paulo: Cia. Das Letras, 2008, p.26. Schluchter, por exemplo, mas não apenas ele, acata sem ressalvas essa afirmação: "Weber – nunca é demais ressaltar esse ponto – não se valeu da oportunidade para rever os estudos sobre o protestantismo nem para ampliar o alcance do projeto original, cuidadosamente limitado, nem para alterar sua tese original. Mais explicações sobre esta última são dadas no texto revisto, porém ela não é nem rescindida, nem modificada, e tampouco são dadas novas ênfases" (SCHLUCHTER, W. *Paradoxos da modernidade*, p.246).

essa primeira versão de "versão de valorativa", por se orientar fundamentalmente pela compreensão de que o que está em jogo na tese de Weber sobre o protestantismo ascético seria, antes de tudo, da ordem de uma *ação racional referente a valores*.

Nessa seção da tese, utilizarei apenas os ensaios publicados no *Archiv für Sozialwissenschaft und Sozialpolitik* em 1904 e 1905. O interesse desse tipo de operação está em reconstruir o que seria de *A ética protestante* sem os conceitos de angústia, ab-reação, prêmios psicológicos e desencantamento do mundo – conceitos que, com a exceção do último, em regra tampouco são problematizados entre seus principais comentadores e críticos. Argumento que a ausência desses conceitos encaminha a leitura da tese a uma espécie de psicologia da personalidade – ou, recorrendo a um anacronismo, a uma psicologia do eu. Assim, de acordo com ela, Weber estaria preocupado em descrever certo tipo de personalidade forte, autoidêntica, como aquela que mais bem se adequava às demandas próprias do capitalismo moderno em sua origem, além de compreender como certas denominações protestantes teriam uma "eficácia psicológica" direta para sua formação. Esse indivíduo tipicamente capitalista seria descrito por sua vez, *kantianamente*, como metódico e disciplinado porque sóbrio, de personalidade constante, autônomo em relação aos seus afetos e interesses mundanos e orientado firmemente por uma ética da convicção.

Volto-me, no segundo capítulo, à recepção crítica à primeira edição de *A ética protestante* no período que vai até a publicação de sua edição revista. Com isso, não pretendo propor qualquer estudo exaustivo, mas apenas apontar para certas críticas que circularam no período e que são relevantes para os interesses desta pesquisa. Por um lado, quanto aos críticos de primeira hora, darei especial atenção às assim chamadas "críticas e anticríticas" publicadas entre 1907 e 1910: trata-se do debate constituído por duas resenhas escritas por Karl Fischer (em 1907 e 1908) e duas assinadas por Felix Rachfahl (em 1909 e 1910), além das prontas respostas de Weber a cada uma delas. Por outro, recorrerei a alguns trabalhos de teóricos próximos a Weber que também se lançaram sobre o problema da relação entre o capitalismo e a vida religiosa, a saber, aqueles escritos por Werner Sombart e Lujo Brentano na década de 1910 e que colocavam em questão, mesmo quando não diretamente, elementos chave do argumento apresentado por Weber em seus ensaios. Sustento que é em meio a essa controvérsia que se revelam importantes fragilidades da "primeira versão" da tese de Weber – fragilidades estas que Weber tentará sanar, à guisa de "esclarecimento", com inserções à segunda edição da obra.

Ainda no segundo capítulo, jogo luz sobre os primeiros sinais externados por Weber dessa reconfiguração (nunca, de fato, reconhecida por ele), em especial com o recurso inédito,

nas respostas a seus críticos, ao conceito de "prêmios psíquicos" [*psychischen Prämien*]. Defendo que, com esse conceito, Weber inaugura uma estratégia teórica que visa a fornecer uma versão mais sofisticada da singularidade da situação do protestante na forma de uma psicologia mais adequada ao seu objeto sociológico; de acordo com ela, a situação psíquica do protestante seria peculiar em relação à do católico ou do luterano típicos porque apenas àquela se apresentariam *prêmios psíquicos* favorecedores de uma conduta de vida metódica intramundana. Com a introdução desse conceito, Weber inaugura uma linha de reflexão sobre a *dinâmica psíquica do trabalho* no capitalismo que não é levada em conta, com o devido relevo, na primeira versão de sua obra.

O terceiro capítulo visa fundamentalmente a apresentar certos escritos psicanalíticos da época aos quais Weber teve acesso, especialmente aqueles que lidam com o problema (central para Freud e seu círculo naquele momento) da fundamentação teórica e dos modos de aplicação clínica dos conceitos de angústia e ab-reação. Nessa chave, proponho uma leitura de *Estudos sobre a histeria*[15], publicados em 1895 por Freud e Breuer e onde aparece pela primeira vez, em livro, o neologismo "ab-reação". Utilizo esse texto como pano de fundo teórico – o de estruturador da primeira teoria freudiana da angústia – para a leitura de um conjunto de outros escritos que, como demonstrarei, acabou por *diretamente* influenciar Weber na formulação de certas passagens aditadas à sua obra em 1920.

Essa leitura da psicanálise do período se fará a partir do reconhecimento de que muito embora Weber afirme, em 1907, na carta (acima referida) à sua ex-orientanda, já haver lido "os principais escritos de Freud", não se conhece qualquer registro sobre com quais obras específicas do psicanalista austríaco ele de fato teve contato; apenas assumo por verdadeira aquela afirmação – e, sem dúvida, as obras de Freud às quais recorro nesse capítulo se encontravam entre suas principais à época, como ainda hoje. Além dos trabalhos de Freud (e Breuer), volto-me a escritos de dois outros autores diretamente influenciados pelos escritos freudianos e citados por Weber em *A ética protestante*: Willy Hellpach (citado desde a primeira edição de *A ética protestante*) e Arthur Muthmann (citado apenas na segunda). Proponho uma leitura deles, sempre com especial atenção para suas abordagens dos conceitos que interessam a esta tese.

Em seguida, no último capítulo, passo à análise da edição revista de *A ética protestante* de 1920. Nessa seção da tese, ressalto os aditamentos efetivados por Weber em sua obra, em particular a inclusão daquela constelação conceitual – angústia, ab-reação,

[15] FREUD, S.; BREUER, J. *Estudos sobre a histeria*. São Paulo: Cia. das Letras, 2016.

prêmios psicológicos e desencantamento do mundo – que denota um ponto de passagem entre a reflexão psicanalítica e a sociológica na tese do autor. Concretamente, perscruto o sentido de passagens nas quais a angústia aparece como saldo psíquico da progressiva eliminação de mecanismos mágico-sacramentais da vida religiosa e da consequente elevação do "trabalho profissional mundano" a via única de "ab-reação" disponível para essa angústia; na passagem de *A ética protestante* mais central para esta tese:

> Ora, que o trabalho profissional mundano fosse tido como capaz de um efeito como esse [– que ele pudesse por assim dizer ser tratado como o meio apropriado de uma ab-reação [*Abreaktion*] dos afetos de angústia religiosa [*religiösen Angstaffekte*] –] encontra sua explicação nas profundas peculiaridades da sensibilidade religiosa cultivada na Igreja reformada {calvinista}(...)[16].

A partir da análise de trechos como este, sustento que o protestante ascético descrito por Weber em 1920 não é mais aquele indivíduo sóbrio e taciturno, que em seu heroísmo santo se colocava acima das inconstâncias da vida, mas outro atravessado por dúvidas e tensões, por afetos e interesses mundanos que insistem em se fazer valer: um angustiado. Analiso nesse contexto como o trabalho metódico aparece não mais apenas como a simples e direta efetivação de uma ética da convicção, de uma racionalidade referente a valores capaz de sustentar-se para além de qualquer afeto ou interesse, mas antes de tudo como um mecanismo obsessivo de ab-reação da angústia. Para além da efetivação linear de uma ação racional puramente orientada a valores, Weber propõe em 1920 uma explicação que passa pela compreensão do trabalho capitalista na chave de certa gestão do sofrimento psíquico: nessas passagens, o trabalho, antes de tudo, alivia a dor (ou pelo menos certa dor).

Por último, nas "Considerações finais", extraio algumas consequências dessa abordagem alternativa da tese weberiana sobre a gênese da conduta de vida ascética capitalista para uma reflexão sobre o modo de copertencimento entre crítica e resignação em seu pensamento.

[16] WEBER, M. *A ética protestante*, p.102. Entre colchetes, passagem acrescentada em 1920.

Capítulo I – A "primeira versão" de *A ética protestante*

Max Weber, em diversos momentos de sua experiência intelectual, é transparente quanto ao sentido de seu interesse pela vida religiosa e sua história. Por um lado, em uma conhecida passagem, o sociólogo afirma que sua sociologia trata não da "teoria ética de compêndios teológicos, que serve apenas como um meio de conhecimento (de resto importante em certas circunstâncias), mas sim dos *estímulos práticos para a ação* fundamentados nos contextos psicológicos e pragmáticos das religiões"[17]. Pierre Bourdieu refere-se a essa abordagem weberiana da religião como um "esforço obstinado para estabelecer a eficácia histórica das crenças religiosas contra as expressões mais reducionistas da teoria marxista"[18]. Por outro lado, Weber defende que apenas por meio de um estudo rigoroso do fenômeno religioso seria possível compreender a história da constituição da racionalidade *moderna* em sua singularidade. Na *Vorbemerkung* aos seus *Ensaios Reunidos de Sociologia da Religião*, referindo-se especificamente a *A ética protestante*, Weber nesse sentido enfatiza que seu objetivo nesse trabalho não era o de fazer um estudo delimitado da tradição protestante como um conjunto de dogmas e crenças, mas o de determinar "a influência de certas ideias religiosas no desenvolvimento de um espírito econômico, ou o *ethos* de um sistema econômico", centrando-se, para tanto, na "conexão do espírito da moderna vida econômica com a ética racional da ascese protestante"[19]. De modo que não se estranha depender toda sua sociologia – em última instância, sempre orientada pelo interesse em compreender as relações sociais modernas – de uma inescapável reflexão sobre as religiões, sem a qual seu objeto mesmo permaneceria opaco. É tendo em vista passagens como essas que Antônio Flávio Pierucci chega a afirmar que "ninguém poderá dizer que é conhecedor da sociologia de Weber se não passar por sua Sociologia da Religião ou frequentar ao menos seus picos mais altos"[20]. Em contraposição à autoimagem do sujeito moderno – pelo menos o de certa afeição iluminista –, Weber insiste que o surgimento de nossa época foi dependente, de modo radical, daquilo que à primeira vista aparece como sua mais forte antípoda: a vida religiosa.

---

[17] WEBER, M. "Religiões Mundiais: Uma introdução". In: *Ética econômica das religiões mundiais: ensaios comparados de sociologia da religião*. Petrópolis: Vozes, 2016, p.20.
[18] BOURDIEU, P. *A economia das trocas simbólicas*. São Paulo: Ed. Perspectiva, 1974, p.79.
[19] WEBER, M. "Introdução do Autor". In: *A ética protestante e o espírito do capitalismo*. São Paulo: Pioneira, 2001, p.9-10.
[20] PIERUCCI, A. *O desencantamento do mundo: todos os passos do conceito em Max Weber*. São Paulo: Editora 34, 2003, p.16.

O momento inaugural desse esforço de investigação da gênese da racionalidade moderna em sua conexão com a vida religiosa – sempre entendidas, ambas, como práticas sociais – são os dois artigos publicados por Weber entre 1904 e 1905 e constituintes do que se considera a primeira edição de *A ética protestante e o "espírito" do capitalismo*[21]. Nesses artigos, Weber tematiza o surgimento de um tipo peculiar de *espírito*, que se apresenta como típico-ideal da individualidade moderna ocidental capitalista, e a relação de afinidade eletiva que se estabelece entre esse espírito e certas denominações protestantes. Por meio dessa afinidade constitui-se o que Weber chama de *individualidade* moderna, cujo atributo central é sua capacidade de pôr-se enquanto *personalidade orientada para o trabalho vocacional e metódico neste mundo*. A fim de dotar esse fenômeno de uma explicação sociológica, Weber desenvolve uma tese que – como atesta a quase infindável literatura secundária sobre o tema – está longe de ser simples ou imediatamente acessível à compreensão. Mais: está entranhada por argumentos e hipóteses que se sobrepõem e que nem sempre se revelam de todo coerentes entre si.

O objetivo do presente capítulo é apresentar uma "primeira versão" dessa tese de Weber. Essa versão pode também ser chamada de "versão valorativa".

Por "versão" entendo uma estratégia, a um só tempo argumentativa e exegética, que organiza o sentido do texto em determinada direção. Certamente, a versão aqui apresentada da tese de Weber encontra boa fundamentação em diversas passagens do texto e conta com ampla literatura secundária a sustentá-la e defendê-la. Não acredito, portanto, que ela possa ser simplesmente abordada sob o registro do equívoco – muito embora pretenda demonstrar que ela é limitada e que a ênfase unilateral nela tem prejudicado uma compreensão alternativa, bem mais profícua, das ideias de Weber.

Já por "primeira" refiro-me a dois aspectos. "Primeira" diz respeito ao que considero ser a tese dominante da primeira *edição* de *A ética protestante* (isto é, os dois ensaios publicados entre 1904 e 1905): trata-se, acredito, de uma estratégia argumentativa que predomina nesses artigos. Por isso, proponho no presente capítulo uma leitura em separado dessa primeira edição da obra, de forma que todas as passagens citadas neste momento da tese serão extraídas apenas daquela edição não revista do texto. Trata-se de um esforço de leitura poucas vezes feito, apesar da pletora de material secundário existente sobre a obra.

[21] Como nota Pierucci, apenas nessa primeira edição o termo *Geist* encontra-se entre aspas; estas caem na edição de 1920 (PIERUCCI, A. "Apresentação". In: WEBER, M. *A ética protestante e o "espírito" do capitalismo*. São Paulo: Cia. Das Letras, 2008, p.8).

Mas com o termo "primeira", ademais, também viso a certo paradigma dominante na weberologia, a atravessar largo espectro de comentadores – mesmo quando estes baseiam sua leitura, como é a regra, na edição revista da obra. Se é certo que esse enquadramento de leitura raramente aparece, nesses autores, em forma pura – até mesmo pela praxe de não se diferenciar as distintas edições de *A ética protestante* –, é possível notar sua potência na organização do argumento de proeminentes comentadores, citados ao longo deste capítulo, e isso desde os primeiros anos de debate sobre o texto. "Primeira" versão, nesse sentido específico, equivale a versão dominante na weberologia.

Já "versão valorativa" é uma forma de descrever substancialmente o que está jogo nessa interseção entre certa estratégia argumentativa inerente aos artigos de 1904 e 1905 e sua fortuna crítica. Trata-se de uma "versão valorativa" porque orientada pela compreensão segundo a qual, em *A ética protestante*, Weber estaria lidando antes de tudo – recorro, aqui, decerto, a um anacronismo[22] – com uma pura *ação racional referente a valores*. Isto é: segundo essa versão, a tese weberiana define-se pela afirmação de que a afinidade entre a ética protestante e o espírito capitalista, ou seja, o núcleo mesmo da tese, deve ser compreendida no registro daquele tipo de ação que, anos mais tarde, em *Economia e Sociedade*, Weber irá chamar de ação *racional referente a valores*, assim definida:

> Age de maneira puramente racional referente a valores quem, sem considerar as consequências previsíveis, age a serviço de sua convicção sobre o que parecem ordenar-lhe o dever, a dignidade, a beleza, as diretivas religiosas, a piedade ou a importância de uma "causa" de qualquer natureza.[23]

Segundo essa leitura, em *A ética protestante*, Weber descreve como certa conduta de vida (o ascetismo profissional intramundano) receberia uma *sanção* (positiva ou negativa) de um sistema de valores (a ética protestante), na forma de uma incidência direta de um sobre outro. Negativamente, o argumento segue da seguinte forma: por não se tratar de uma ação orientada por interesses ou pela mera adequação entre meios e fins, essa conduta de vida não pode ser compreendida a partir de ações tipicamente *referente a fins*; por envolver precisamente a formação de indivíduos sóbrios e racionais, tampouco cabe ser pensada como

---

[22] Nos anos seguintes à publicação de *A ética protestante*, Weber irá levar a cabo um projeto de fundamentação teórico-conceitual da sociologia. Como se sabe, esse projeto permaneceu em larga medida inacabado, mas suas principais formulações foram compiladas, postumamente, na forma de livro em *Economia e Sociedade* (Cf. WEBER, M. *Economia e sociedade: fundamentos da sociologia compreensiva*. Brasília: UnB, 1994). Nesse esforço, a tipologia da ação social ocupa lugar de destaque. Ao distinguir quatro tipos puros de ação social – ação racional referente a fins, ação racional referente a valores, ação afetiva e ação tradicional –, Weber fornecia um quadro teórico básico para a realização de pesquisas substantivas. Essa tipologia da ação decerto deixou sua marca em toda sociologia ulterior a Weber, como uma espécie de segunda natureza; seu impacto, no entanto, também foi retroativo e acabou por orientar de forma indelével a própria compreensão dos seus artigos sobre o protestantismo e o capitalismo publicados anos antes.

[23] WEBER, M. *Economia e sociedade* (Vol. 1), p.15.

relacionada a uma *ação afetiva*; ao justamente implicar uma superação da "muralha do hábito", afasta-se radicalmente do registro da *ação tradicional*. Parece lógico, por conseguinte, tratar-se de uma ação racional orientada a valores. Nesse sentido, Stephen Kalberg não poderia ser mais explícito quando afirma que "apenas valores, para Weber, e particularmente uma configuração unificada de valores, são capazes de introduzir condutas de vida metódico-racionais"[24]; já Wolfgang Schluchter, deixando clara a inspiração kantiana dessa chave de leitura, denomina "essa relação de valor possibilitada pela religião de 'virada axiológica'"[25]. De forma que, em *A ética protestante*, Weber não estaria senão descrevendo um evento histórico singular em que valores engendram ações.

Quando, ao longo desta tese, eu me referir à "primeira versão" de *A ética protestante* estarei mirando essa versão valorativa – dominante entre os comentadores e fundamentada sempre em passagens da primeira edição da obra. Trata-se, é claro, de uma construção teórica – que, por sua finalidade heurística e sua natureza certamente hiperbólica em certos momentos, bem poderia ser tomada como um tipo-ideal –, cujo sentido e valor só poderão ser julgados de acordo com os objetivos desta pesquisa e com os problemas com os quais ela tem de lidar. Passo a seguir à sua descrição.

A "primeira versão"

"*A ética protestante* é decerto um estudo de como as ideias têm efeito na história"[26]: a tese maior de *A ética protestante* diz respeito a como um determinado sistema axiológico – no caso, uma ética religiosa – incide sobre a conduta de vida de certos indivíduos produzindo disposições que, por sua vez, entraram em relação de afinidade com o capitalismo em seus primórdios. O protestantismo do século XVII, como um sistema de valores, instaurou certa disposição ao trabalho profissional ao elevar o êxito econômico a um sinal da salvação; os indivíduos, ao se submeterem a tal sistema de valores, passam eles próprios a valorizar o trabalho vocacional neste mundo de uma forma até então inédita: daí Weber referir-se a um estímulo psicológico [*psychologischen Antrieb*] ao trabalho profissional metódico. Este conceito – estímulo psicológico – remete a uma espécie de *internalização* de valores por parte dos indivíduos – *internalização* que produz efeitos psicológicos práticos, a depender das condições exteriores, não antecipáveis logicamente por aquele sistema de valores:

[24] KALBERG, S. "Max Weber's Types of Rationality: Cornerstones for the Analysis of Rationalization Processes in History". *The American Journal of Sociology*, Vol. 85, No. 5, 1980, p.1164.
[25] SCHLUCHTER, W. *O desencantamento do mundo: seis estudos sobre Max Weber*. Rio de Janeiro: Ed. UFRJ, 2014, p.38-39.
[26] SCHLUCHTER, W. *Rationalism, religion, and domination*. Berkeley: University of California Press, 1989, p.27.

> Ora, é claro que o conjunto da literatura ascética de quase *todas* as confissões religiosas está impregnado pelo ponto de vista segundo o qual o trabalho leal, ainda que mal remunerado, da parte daqueles a quem a vida não facultou outras possibilidades, era algo extremamente aprazível a Deus. Nesse particular a ascese protestante em si não trouxe nenhuma novidade. Só que: ela não apenas aprofundou ao máximo esse ponto de vista, como fez mais, produziu para essa norma o *estímulo* psicológico [*psychologischen Antrieb*], quando concebeu esse trabalho como *vocação* profissional, como o *único* meio, de uma pessoa se certificar do estado de graça. (...) É palpável o poder de que dispunha para fomentar a "produtividade" do trabalho no sentido capitalista da palavra a aspiração *exclusiva* pelo reino dos céus através do cumprimento do dever do trabalho profissional e da ascese rigorosa que a disciplina eclesiástica impingia como coisa natural, precisamente às classes não proprietárias.[27]

Trata-se de um caso de ação racional orientada a valores, no qual certos valores determinam, por meio de sua eficácia psicológica, a conduta de vida dos indivíduos. Schluchter apresenta essa primazia da ação racional orientada a valores em *A ética protestante* como uma forma encontrada por Weber de afastar-se do reducionismo economicista que tendia a ver o capitalismo como dependente apenas de motivações utilitaristas[28]: para Weber, o espírito capitalista tem por fundamento não uma "sabedoria mundana", utilitária, voltada para a satisfação de interesses egoicos (ou, como ele descreve, hedonistas ou eudemonistas[29]), mas uma ética religiosa que, subjetivamente, se atualiza como dever, obediência "por respeito à lei". Enquanto a racionalidade prática seria capaz apenas de adequar-se à "necessidade das coisas", organizando-as de uma forma imanente e instrumentalizando-as de acordo com os interesses dos sujeitos, uma razão valorativa teria o potencial de impor-se à vida, rompendo as barreiras da tradição e do hábito, inculcando condutas de vida que poderiam – e isso é o fundamental – ser até contrárias aos interesses imediatos dos indivíduos. Como comenta Kalberg:

> Um conjunto de valores orientados para o trabalho e até então menosprezados tornou-se da maior importância na vida de fiéis puritanos. Não o desejo somente por riquezas ou a adaptação eficiente às forças econômicas, mas apenas o trabalho motivado "de dentro" por um conjunto de valores religiosos "internamente vinculantes" era poderoso o suficiente para introduzir, argumenta Weber, uma "sistematização da... vida organizada em torno de princípios éticos" e uma "regulação planificada da própria vida de cada um" em nome do trabalho e da busca por riqueza. Apenas esse

---

[27] WEBER, M. *A ética protestante e o "espírito" do capitalismo*. São Paulo: Cia. Das Letras, 2008, p.162-163. [PE, XXI, p.106-107]. Ao longo desta tese, utilizarei sempre a edição brasileira da Companhia das Letras de *A ética protestante* como referência. Ainda quando me voltar especificamente a passagens da primeira edição da obra, continuarei recorrendo a essa edição, apenas fazendo as modificações devidas. Nesses casos, coloco entre colchete a referência dos artigos originalmente publicados nos volumes XX e XXI da *Archiv für Sozialwissenschaft und Sozialpolitik* e que são hoje facilmente acessíveis na internet (WEBER, M. "Die Protestantische Ethik und der 'Geist' des Kapitalismus". *Archiv für Sozialwissenschaft und Sozialpolitik*, Vol. XX. Tübingen: Verlag von J. C. B. Mohr, 1904; WEBER, M. "Die Protestantische Ethik und der 'Geist' des Kapitalismus II: Die Berufsidee des asketischen Protestantismus". *Archiv für Sozialwissenschaft und Sozialpolitik*, Vol. XXI. Tübingen: Verlag von J. C. B. Mohr, 1905).

[28] SCHLUCHTER, W. *Rationalism, religion, and domination*, p.28.

[29] WEBER, M. *A ética protestante*, p.46. [PE, XX, p.16].

> *modo de vida eticamente ordenado e ancorado em valores* foi dotado da metodicidade e intensidade necessárias para o desarraigamento e banimento da ética econômica tradicional.[30]

Apenas uma conduta sustentada por valores tem o poder de impor-se à realidade, não simplesmente adaptando-se a ela, mas invertendo-a. Por isso, o espírito capitalista, pelo menos em sua origem, é o oposto do utilitarismo. Tenbruck, no mesmo sentido, deixa claro esse viés dualista: "A economia moderna originou-se da pressão da disciplina e não da gratificação de interesses", de forma que "uma abrangente racionalização da realidade, como ocorreu na modernidade europeia, poderia apenas se originar do disciplinamento dos interesses no sentido de uma conduta de vida racional e metódica"[31]. Kalberg, de novo, é taxativo quanto a esse ponto: "Apenas a ação orientada pela racionalidade substantiva tem o potencial de introduzir modos de vida metódicos"[32]. Interesses ou valores: eis a alternativa inescapável.

Se é o caso de pensar como valores, e não interesses, incidem sobre as condutas dos indivíduos, qualquer compreensão da tese de Weber deve necessariamente se assentar sobre uma descrição da singularidade dogmática do protestantismo ascético. Afinal, se o objetivo é compreender a singularidade do espírito capitalista moderno, então apenas um sistema de valores também singular pode dar a chave de sua explicação. Weber, por conseguinte, descreve a dogmática protestante a fim de perscrutar por que esta, e apenas esta, foi capaz de engendrar os efeitos psicológicos que engendrou; logo, mostra-se essencial entender em detalhes a natureza mesma, de acordo com Weber, desse peculiar sistema axiológico – a doutrina calvinista do século XVII – capaz de produzir efeitos psicológicos – a *personalidade orientada para o trabalho vocacional e metódico neste mundo* – de tal modo únicos na história da civilização.

No sistema axiológico do calvinismo[33] do século XVII[34], Weber reconhece duas doutrinas constitutivas: a primeira, sem maiores adaptações, é diretamente oriunda de dos

---

[30] KALBERG, S. *Max Weber: readings and commentary on modernity*. Oxford: Blackwell Publishing, 2005, p.70.

[31] TENBRUCK, F. "The problem of thematic unity in the works of Max Weber". *The British Journal of Sociology*, Vol. 31, No. 3, 1980, p.341.

[32] KALBERG, S. "Max Weber's Types of Rationality", p.1165. Na categorização de Kalberg, racionalidade substantiva é aquela que ordena a ação a partir de "postulados de valores" (Ibid., p.1155).

[33] De acordo com as finalidades desta tese, darei especial atenção para a interpretação de Weber sobre o calvinismo, deixando em um segundo plano as finas diferenciações entre essa confissão e outras estudadas por ele em *A ética protestante*. Consequentemente, também o foco da análise será posto nas doutrinas por excelência calvinistas da *dupla predestinação* e da *comprovação da fé nas obras*, como se verá à frente. Nesse aspecto, acredito seguir de perto a própria orientação dada por Weber ao seu trabalho, onde afirma: "Até agora nos movemos no terreno da religiosidade calvinista e, portanto, pressupusemos a doutrina da predestinação como fundamento dogmático da moralidade puritana no sentido de uma conduta de vida ética metodicamente racionalizada. E assim fizemos porque esse dogma permaneceu como pedra angular da doutrina reformada para

escritos de Calvino: trata-se da doutrina da *dupla predestinação*. Já a segunda se apresenta como uma inovação tardia que dificilmente seria aceita pelo reformador de Genebra: a doutrina da *comprovação da fé nas obras.*

Segundo Weber, "considerava-se na época e de modo geral se considera ainda hoje a doutrina da *predestinação* como o mais característico dos dogmas do calvinismo"[35]. Grosso modo, essa teoria significa que nada que o crente fizer ao longo da sua vida, nenhuma obra ou boa ação, nem alguma experiência mística ou efervescência religiosa, traz qualquer consequência para o fato de que ele pode ou não ser um dos escolhidos por Deus para ir ao paraíso após sua morte. Segundo essa doutrina:

> De uma coisa apenas sabemos: que uma parte dos seres humanos está salva, a outra ficará condenada. Supor que mérito humano ou culpa humana contribuam para fixar esse destino significaria encarar as decisões absolutamente livres de Deus, firmadas desde a eternidade, como passíveis de alteração por obra humana: ideia impossível.[36]

Logo, no que há de mais decisivo para o fiel – sua bem-aventurança eterna –, nada pode ser modificado, para o bem ou para o mal, ao longo de sua vida neste mundo. Ele não pode encontrar ajuda nas palavras de um pregador nem nos sacramentos fornecidos na Igreja terrena; não pode esperar que boas obras neste mundo ou uma conduta ética o aproxime da salvação; nenhum desses meios apresenta-se a ele como uma via de obtenção da graça divina. Pior: a radical transcendência de Deus impede qualquer compreensão humana dos seus desígnios, sendo pecado maior pretender saber daquilo que o ultrapassa de forma absoluta – inclusive de sua salvação individual. Esta está decidida de antemão e não há nada que ele possa fazer para modificar esse *decretum.*

Seguindo a explicação de Weber, paralelamente à *doutrina da dupla predestinação* – dupla, pois diz respeito tanto aos eleitos quanto aos réprobos –, o calvinismo do século XVII adota uma nova doutrina: a da *comprovação da fé nas obras*. A necessidade premente do fiel calvinista de certificar-se de sua salvação impeliu o calvinismo posterior a Calvino a uma

---

além dos círculos daquele partido religioso que em todos os aspectos manteve-se fixo no solo de Calvino (...)" (WEBER, M. *A ética protestante*, p.114 [PE, XXI, p.35]). E mais à frente: "Mas sobretudo a ideia da *comprovação* como ponto de partida psicológico da moralidade metódica, ideia que é fundamental para nossas considerações, conforme se constatara a cada passo, tinha que ser estudada em sua 'forma pura' justamente na doutrina da predestinação e em sua significação para a vida cotidiana; recorrendo muito regularmente a essa ideia como esquema do encadeamento entre fé e moralidade nas denominações que ainda iremos analisar, tivemos que tomar como ponto de partida essa doutrina, que é a sua forma mais consequente" (Ibid., p.115 [PE, XXI, p.36]). O próprio vacilo terminológico de Weber, ao alternar termos como protestante, protestante ascético, reformado e calvinista é sintomático dessa decisão metodológica.

[34] Em termos típico-ideais, Weber trabalha não com qualquer calvinismo, mas com o calvinismo do século XVII, que em sua versão inglesa é conhecido por Puritanismo. Não se deve, portanto, confundir esse calvinismo com as doutrinas de Calvino.

[35] Ibid., p.90. [PE, XXI, p.5-6].

[36] Ibid., p.94. [PE, XXI, p.10].

série de deslocamentos e inserções que passam a dotar de dignidade elementos que, a rigor, não deveriam ter qualquer importância de acordo com aquele primeiro pressuposto da dogmática (a dupla predestinação). Em particular, a prática eclesial passa a aceitar, por razões pastorais, "as boas obras neste mundo" como um *sinal*, mesmo que problemático, da salvação:

> Ora, o problema para nós decisivo é antes de tudo: como foi *suportada* essa doutrina numa época em que o Outro Mundo era não só mais importante, mas em muitos aspectos também mais seguro do que os interesses da vida neste mundo. Uma questão impunha-se de imediato a cada fiel individualmente e relegava todos os outros interesses a segundo plano: Serei *eu* um dos eleitos? E como *eu* vou poder ter certeza dessa eleição?[37]

E diferenciando a situação dos epígonos daquela de Calvino:

> Outra, naturalmente, é a posição dos epígonos — já desde Teodoro de Beza — e mais ainda a da ampla camada do comum dos mortais. Para eles a *certitudo salutis*, no sentido da *distinguibilidade* do estado de graça, haveria de assumir uma significação absolutamente prioritária, e bem assim, onde quer que a doutrina da predestinação vigorasse, não faltou a questão de saber se existiam marcas certeiras com base nas quais se pudesse reconhecer quem pertencia aos '*electi*'[38].

Daí o recurso de Weber aos escritos mais "terrenos" e prosaicos das orientações pastorais e aos diários íntimos dos fiéis. Estes revelam como a prática pastoral teve de responder às demandas dos crentes por algum sinal de graça e por meios de assegurá-la, mesmo que, a rigor, essas ideias fossem incompatíveis com a doutrina da predestinação de Calvino. Isso porque, aponta Weber, dificilmente o fiel médio poderia contentar-se com o rigor doutrinário de Calvino e seu dogma de que "nesta vida, os eleitos em nada diferem dos condenados"[39]. Na dúvida sobre ser ou não um dos escolhidos, o fiel é orientado a "repudiar toda e qualquer dúvida como tentação do diabo"; ao eleito cabe necessariamente o atributo da *convicção*: a ele é inerente a certeza de ser um dos escolhidos, pois sua fé de eleito, absoluta, não pode deixar margem a dúvidas. E a melhor forma de assegurar essa convicção não é senão agir como tal, como um eleito: "É possível controlar seu estado de graça comparando em especial seu próprio estado de alma com aquele que segundo a Bíblia era próprio dos eleitos, dos patriarcas por exemplo"[40]. No caso, já que o mundo sensível-terreno não tem qualquer valor em si, mas é apenas pretexto para a glorificação de Deus, esse "agir como tal", como um eleito, significa dedicar-se ao "ao *trabalho profissional sem descanso*", não para o gozo de seus frutos ou pelo prazer de sua própria realização, mas sempre com o

[37] Ibid., p.100. [PE, XXI, p.17-18].
[38] Ibid., p.100-101. [PE, XXI, p.19].
[39] Ibid., p.100. [PE, XXI, p.18].
[40] Ibid., p.104. [EP, XXI, p.23]

distanciamento daquele que trabalha para outro – no caso, *in majorem Dei gloriam*: "O mundo está destinado a isto: a servir a autoglorificação de Deus; o cristão existe para isto: para fazer crescer no mundo a glória de Deus, cumprindo, de sua parte, os mandamentos Dele"[41]. Daí a valorização do trabalho regular e metódico enquanto sinal da salvação:

> Só quem é eleito *possui* a verdadeira *fides efficax*, só ele é capaz, por conta do seu renascimento (*regeneratio)* e da santificação (*sanctificatio*) da sua vida inteira, de aumentar a glória de Deus por meio de obras boas realmente, não apenas aparentemente boas. E estando consciente de que sua conduta — ao menos no tocante ao seu caráter fundamental e ao seu propósito constante (*propositum oboedientiae)* — se assenta numa força que nele habita para a maior glória de Deus, e portanto desejada por Deus, *operada* por Deus, alcança ele aquele bem supremo a que aspirava essa religiosidade: a certeza da graça. Que ela possa ser alcançada é corroborado por 2Cor 13,5. E, portanto, por absolutamente incapazes que sejam as boas obras de servir como meio de obter a bem-aventurança eterna— já que o próprio eleito permanece criatura, e tudo o que ele faz permanece infinitamente aquém das exigências divinas —, não deixam de ser imprescindíveis como *sinais* da eleição.[42]

Pois são essas duas doutrinas – a da *predestinação*, por um lado, e a da *comprovação da fé nas obras*, por outro – que marcam a singularidade do calvinismo estudado por Weber; é a relação entre as duas, tão contraditórias entre si, que o define doutrinariamente. Seus "efeitos psicológicos" moldam a singularidade do tipo estudado pelo sociólogo.

Quando se parte da doutrina da predestinação, um primeiro efeito psicológico para o fiel é sua "inaudita *solidão interior*"[43]. Em sua realidade terrena, absolutamente finita, o calvinista está completamente desguarnecido, já que entre ele e seu Deus não há mediações, apenas transcendência radical. Por consequência, dessa "doutrina da incondicional distância de Deus" produz-se uma desvalorização absoluta de "todos os elementos de ordem sensorial e *sentimental* na cultura e na religiosidade subjetiva", de modo que assim se explica "a recusa em princípio", entre esses protestantes, "de toda cultura dos sentidos em geral":

> Em conjunto com a peremptória doutrina da incondicional distância de Deus e da falta de valor de tudo quanto não passa de criatura, esse isolamento íntimo do ser humano explica a posição absolutamente negativa do puritanismo perante todos os elementos de ordem sensorial e *sentimental* na cultura e na religiosidade subjetiva — pelo fato de serem inúteis à salvação e fomentarem as ilusões do sentimento e a superstição divinizadora da criatura — e com isso fica explicada a recusa em princípio de toda cultura dos sentidos em geral.[44]

Daí também a desconfiança da "amizade dos homens", "tantas vezes repisada na literatura puritana inglesa", e da confissão auricular: dado que a "relação do calvinista com Deus se dava em profundo isolamento interior", nenhum apoio poderia ser buscado em outro

[41] Ibid., p.98-99. [PE, XXI, p.15].
[42] Ibid., p.104. [PE, XXI, p.23-24].
[43] Ibid., p.95. [PE, XXI, p.11].
[44] Ibid., p.96. [PE, XXI, p.11].

mortal, tão distante de Deus como si próprio. Christian, o herói de *Pilgrim's Progress* e, segundo Weber, personagem por excelência a sustentar "o estado de espírito do crente puritano" é aquele que "só se ocupa consigo mesmo e só pensa na própria salvação"[45].

Um sóbrio individualismo – núcleo da ideia mesma de identidade moderna – é, portanto, o primeiro efeito psicológico da doutrina calvinista da predestinação. Weber começa aqui a descrever uma espécie de gênese de um eu autoidêntico e racional, isto é, propõe uma verdadeira psicologia do eu[46]. Trata-se de um eu forte e desprovido de motivações afetivas ou de interesses passageiros – um eu que se põe como *personalidade*. Esta personalidade se erige em oposição ao homem natural, consequência ainda da desvalorização do mundo própria à doutrina da predestinação:

> No profundo desdém com que os relatos dos interrogatórios dos mártires puritanos contrapõem ao barulhento falatório dos nobres prelados e funcionários a reserva serena e calma de seus fiéis, já se nota aquele apreço pelo autocontrole reservado que caracteriza os melhores tipos do *gentlement* inglês e anglo-americano mesmo dos dias de hoje. Falando em jargão corrente: a ascese puritana – como toda ascese "racional" – trabalhava com o fim de tornar o ser humano capaz de enunciar afirmativamente e fazer valer, em face dos "afetos", seus "motivos constantes", em particular aqueles que ela mesma lhe "inculcava": – com o fim, portanto, de *educá-lo* como uma "personalidade", *neste* sentido da psicologia formal. Poder levar uma vida sempre alerta, consciente, clara, ao contrário do que se fala em muitas das representações populares, era a meta: eliminar a espontaneidade do gozo impulsivo da vida, a missão mais urgente; botar *ordem* na conduta de vida de seus seguidores, o *meio* mais importante da ascese.[47]

A gênese da ascese racional, tão fundamental para a modernidade capitalista em sua origem, aparece nesses artigos como idêntica à formação do indivíduo para a repressão dos afetos e da inconstância dos interesses. Pela eliminação da espontaneidade da vida, a personalidade, como a força de caráter capaz de sustentar "motivos constantes", é formada. Não por acaso, Weber vincula ao protestante qualidades típicas de certa imagem de *gentlement* anglo-saxão: começando pela *reserve*, o autocontrole recatado[48]. São pecaminosos, para esse indivíduo, "em si", "todos os afetos de algum modo desmedidos e

---

[45] Ibid., p.97-98. [PE, XXI, p.14].

[46] Sigo aqui a abordagem adorniana sobre o tema, que diferencia a psicanálise freudiana da assim chamada "psicologia do eu". Esta se define por uma "fé harmonizadora na unidade da pessoa", que insiste na totalidade de caráter, "como oposto ao impulso único, abrupto" (ADORNO, T. "El psicoanálisis revisado". In: *Escritos sociológicos I*. Madrid: Akal, 2004, p.24). Em vez da dinâmica pulsional que marca a psicanálise, Adorno identifica nessa psicologia do eu a elevação a primeiro plano da "totalidade sedimentada do caráter", de modo que "todo o peso recaí sobre as condições vitais configuradoras do caráter" (Ibid., p.25). Sobre a essa diferenciação, comenta Leon Crochik: "A psicologia do eu indicaria uma possibilidade de adaptação à cultura com ênfase voltada à normalidade psíquica, enquanto Adorno (...) tenta mostrar que a própria inadaptabilidade das pulsões já é sinal de desarmonia entre a cultura e o indivíduo" (CROCHÍK, J. *Preconceito, Indivíduo e Cultura*. São Paulo: Casa do psicólogo, 2006, p.102).

[47] WEBER, M. *A ética protestante*, p.108-109 [PE, XXI, p.29-30].

[48] Ibid., p.221. [PE, XXI, p.29].

irracionais uma vez que destroem a *countenance*"[49]. Em uma nota, Weber relaciona o mandamento de guardar silêncio com essa educação ascética de si, isto é, com o controle do pulsional para a formação da personalidade moderna:

> O mandamento de *guardar silêncio* — decorrente da ameaça bíblica de punir "toda palavra vã" — é sim um comprovado meio ascético de educação ao controle de si, nomeadamente a partir dos monges de Cluny. Baxter também se estende em minúcias quanto aos pecados da conversa ociosa (...). A *melancholy* {melancolia} e a *moroseness* {casmurrice} dos puritanos, tão profundamente sentidas por seus contemporâneos, eram resultado justamente da ruptura com a *descontração* do *status naturalis*, e a serviço desse fim aparecia também a proibição de falar sem pensar.[50]

Note-se que aqui o saldo psicológico dessa educação ascética do controle de si são *moods* também anglo-saxãs: *melancholy* e *moroseness*. Ao indivíduo exitoso no processo de controle de seus afetos e interesses imediatos, na dura educação de si enquanto caráter constante e inquebrantável, não restaria muito mais do que aquela personalidade melancólica, taciturna e rabugenta, mas também responsável, previsível. Para Weber, a doutrina da predestinação tem por efeito psicológico a produção de indivíduos solitários, racionais, indiferentes às inconstâncias da vida; decerto, é difícil pensar o indivíduo capitalista – pelo menos aquele do capitalismo heroico do século XVII – sem esses atributos.

É fundamentado nesses argumentos que comentadores, coerentemente, aproximam a descrição weberiana do espírito do capitalismo do imperativo categórico kantiano. Weber, segundo Schluchter, "interpretou a ação dos estratos influenciados pelo protestantismo ascético no período heroico do capitalismo como orientado por valores", entendidos estes a partir da "concepção de um *compromisso*, que se torna a *causa* de uma ação"[51]. No mesmo sentido, "as virtudes do espírito do capitalismo", segue outro comentador, "são imperativos categóricos (...) fundados em regras absolutas de autonegação que subordinam a pessoa a valores suprapessoais que transcendem sua própria felicidade, honra ou dignidade"[52]. Esse fundo kantiano da tese de Weber explicaria o pressuposto maior de sua teoria: o de que o homem "está sujeito ao imperativo de desenvolver uma personalidade"[53]; o imperativo categórico kantiano, submetido a essa espécie de "virada axiológica" em Weber[54], seria a chave para a compreensão da gênese de uma conduta de vida que não se deixa subsumir a motivações economicistas de cunho prático-utilitário nem à naturalidade dos afetos (duas figuras do *pathos*). Como em Kant, "o imperativo de desenvolver uma personalidade" se

[49] Ibid., p.222. [PE, XXI, p.30].
[50] Ibid., p.249. [PE, XXI, p.77].
[51] SCHLUCHTER, W. *Rationalism, religion, and domination*, p.29.
[52] OAKES, G. "Four Questions Concerning *The Protestant Ethic*". *Telos*, vol. 81, 1989, p.82.
[53] SCHLUCHTER, W. *Rationalism, religion, and domination*, p.32.
[54] Ibid., p.31; SCHLUCHTER, W. *O desencantamento do mundo*, p. 39.

efetiva, no puritano de Weber, por meio de um progressivo afastamento da vida "natural" – dos afetos, das paixões, da heteronomia do corpo e da variabilidade dos interesses como lugar por excelência do patológico – em direção a uma "autotranscendência contínua e uma atitude resoluta, esclarecida pela honestidade intelectual e justificada pela constância de sua relação interna a certos valores e sentido de vida últimos"[55]. A personalidade autoidêntica como uma espécie de destino, como o esclarecimento o era para Kant, já que "a demanda por consistência é, em última instância, imposta a todas as pessoas como 'seres culturais' (*Kulturmenschen*)"[56]. Decerto, à diferença de Kant, Weber compreende esse imperativo categórico a partir de certos valores sustentados, não pela razão autônoma, mas por uma determinada tradição religiosa; seja como for, a resultante não é essencialmente diversa: a doutrina calvinista da *predestinação*, segundo Weber, produzira, de forma radical, em "certos grupos uma constância na sua relação interna a valores religiosos e interpretações de vida fundamentais", expressando assim "uma possibilidade de realização do imperativo de criar uma personalidade"[57]. A afinidade entre a ética calvinista e o espírito capitalista tem aqui seu primeiro momento na ideia de personalidade.

Mas não o único. A esses "efeitos psicológicos", intimamente relacionados à doutrina da *predestinação*, a doutrina calvinista da *comprovação da fé nas obras* – repito: inexistente em Calvino[58] e inserida na dogmática calvinista apenas no século XVII – acrescenta outros, de poderosas consequências. Ela tem sua gênese na prática pastoral e é descrita por Weber da seguinte forma:

> Com efeito, na medida em que a doutrina da predestinação não se altera, nem se atenua e nem é fundamentalmente abandonada, surgem na cura de almas dois tipos básicos de aconselhamento, muito característicos e mutuamente relacionados. De um lado, torna-se pura e simplesmente um dever *considerar-se* eleito e repudiar toda e qualquer dúvida como tentação do diabo, pois a falta de convicção, afinal, resultaria de uma fé insuficiente e, portanto, de uma atuação insuficiente da graça. (...) Em lugar dos pecadores humildes a quem Lutero promete a graça quando em fé penitente recorrem a Deus, disciplinam-se dessa forma aqueles "santos" autoconfiantes com os quais toparemos outra vez na figura dos comerciantes puritanos da época heroica do capitalismo, rijos como aço, e em alguns exemplares isolados do presente. E, de outro lado, distingue-se o *trabalho profissional sem descanso* como o meio mais saliente

[55] SCHLUCHTER, W. *Rationalism, religion, and domination*, p.32.
[56] Ibid., p.123.
[57] Ibid., p.35.
[58] "Com toda a ênfase o próprio Calvino negou que as obras, embora sejam para ele frutos da fé do mesmo modo que para os luteranos, fossem *sinais* de valor próprio perante Deus (*Instit*. III, 2, 37, 38). A inflexão prática no sentido de uma comprovação da fé nas obras, e é isso que precisamente caracteriza a *ascese*, caminhava lado a lado com a progressiva transformação da doutrina de Calvino: para esta, no início, o que distingue *em primeiro lugar* a verdadeira Igreja é a pureza de doutrina e os sacramentos (como em Lutero, aliás), e só mais tarde ele vai equiparar a essas duas a *disciplina* com o sinal" (WEBER, M. *A ética protestante*, p.213. [PE, XXI, p.19-20]).

> para se *conseguir* essa autoconfiança. Ele, e somente ele, dissiparia a dúvida religiosa e daria a certeza do estado de graça.[59]

Aqui está a chave de como se articula aquele individualismo sóbrio, despojado de afetos e interesses imediatos, independente do auxílio de outrem, e o espírito capitalista – o que "à primeira vista parece um enigma"[60]. Essa afinidade é compreendida por meio da doutrina da comprovação da fé nas obras; não era por meio do fervor religioso, da catarse mística, que o calvinista do século XVII se sabia um dos escolhidos, mas pelo êxito no trabalho profissional neste mundo. Ao recorrer à valorização do trabalho profissional neste mundo – que serve apenas e tão-somente para a glorificação divina – enquanto sinal de salvação, o calvinismo estabelece uma relação de afinidade completamente singular (e inesperada) com o capitalismo então nascente: um indivíduo sóbrio, desapaixonado, um puro eu que soube reprimir tudo o que havia em si de afetivo e interessado – de patológico, no sentido kantiano – e que vê no trabalho mundano apenas um meio de servir ao aumento da glória divina.

Logo, considera Oakes "fator absolutamente essencial à concepção de Weber da relação entre a ética protestante e o espírito do capitalismo (...) não a doutrina da predestinação, mas o tema da *certitudo salutis*, o problema da comprovação"[61]. Schluchter chega a afirmar que essa "noção de provar-se a si mesmo", "de acordo com a qual os crentes têm de se provar a si mesmos e às suas ações ante Deus, aderindo a Seus mandamentos" seria "mais importante do que a doutrina da eleição pela graça"[62] (isto é, do que a doutrina da predestinação). Apesar de não encontrar qualquer passagem no texto que fundamente propriamente tais conclusões (de uma menor importância relativa da doutrina da predestinação frente à comprovação da fé nas obras), não creio que tais afirmações sejam desprovidas de coerência[63]. Afinal, se se trata de explicar um processo no qual a conduta de vida ascético-vocacional se encontra *sancionada* pela "crença no estatuto exemplar dos deveres formulados em termos religioso-éticos"[64], não é fora de propósito hierarquizar as duas doutrinas calvinistas descritas por Weber dotando a segunda de sua devida prioridade. Nesse sentido, a doutrina da predestinação como que apenas cria as condições mais amplas para a efetivação daquilo que a doutrina da comprovação da fé nas obras realiza, a saber, uma

---

[59] Ibid., p.101-102. [PE, XXI, p.20].
[60] Ibid., p.98. [PE, XXI, p.14].
[61] OAKES, G. "Four Questions Concerning *The Protestant Ethic*", p.80.
[62] SCHLUCHTER, W. *Paradoxos da modernidade: cultura e conduta na teoria de Max Weber*. São Paulo: Editora Unesp, 2011, p.173.
[63] Sempre, é claro, de acordo com essa "primeira versão" da tese.
[64] WEBER apud SCHLUCHTER (Ibid., p.169).

conduta de vida orientada pela vocação profissional mundana como forma de comprovação de si enquanto um eleito; comprova-se a si como um eleito ao seguir os deveres éticos e, dessa forma, esses deveres são internalizados como uma conduta de vida. Decerto, sem a doutrina da predestinação esse movimento não teria a mesma radicalidade – já que é efeito maior dela, como visto acima, a produção de personalidades autoidênticas e impassíveis às idas e vindas da vida sensível mundana. Mas a doutrina que de fato dá o salto para o trabalho vocacional intramundano é a da comprovação da fé pelas obras, já que é ela que vai fornecer o fundamento para aquela conduta específica tão importante para o capitalismo em sua origem.

Seja como for, independentemente dessa possível hierarquização, o essencial é compreender que das doutrinas da predestinação e da comprovação da fé nas obras, típicas do calvinismo do século XVII, Weber deriva efeitos psicológicos que acabam por definir aquilo que ele denomina de personalidade moderna, o que, por sua vez, acaba por entrar em uma relação de afinidade, não esperada, com o espírito do capitalismo em sua origem. A singular articulação dessas doutrinas – que se explica por um desenvolvimento autônomo dessa tradição protestante, sem quaisquer influxos necessários de interesses econômicos exteriores – acaba por engendrar, paradoxalmente, os indivíduos mais adequados às necessidades do capitalismo então nascente: indivíduos que colocam para si o trabalho profissional mundano como um valor, um dever ético. Que o calvinista do século XVII lograsse o lucro e o enriquecimento por meio do trabalho metódico, não a fim de gozar de seus frutos, mas simplesmente como uma sinalização de que era um dos escolhidos de Deus, o tornou, apesar das intenções conscientes dos próprios, um caso típico de portador de um espírito tão escasso no período e que nada tem de natural.

Catolicismo medieval e luteranismo

Essa descrição da singularidade doutrinária do calvinismo do século XVII ganha nitidez quando contraposta a outros sistemas de valores também descritos por Weber, sempre de forma típico-ideal: o luteranismo e o catolicismo medieval. O fato de estes não estarem no centro da explicação de Weber não os torna irrelevantes para a presente discussão; antes, ao se trabalhar com esquemas opositivos, as peculiaridades da doutrina calvinista tornam-se mais claras.

Em *A ética protestante*, o catolicismo medieval tem nome: Tomás de Aquino; para Weber, o tomismo representa a "tradição medieval predominante"[65]. Segundo ele, a

[65] WEBER, M. *A ética protestante*, p.72. [PE, XX, p.41].

concepção tomista do trabalho limitava-o a uma necessidade natural, visando à preservação individual e coletiva. Em Tomás de Aquino, "o trabalho é necessário apenas *naturali ratione* {por razão natural} para a manutenção da vida do indivíduo e da coletividade. Na falta desse fim, cessa também a validade do preceito"[66]. Não se trata, a rigor, portanto, de um dever ético, mas de uma necessidade: "não se aplica a quem pode viver de suas posses sem trabalhar"[67], por exemplo. O mesmo valeria para a doutrina da "divisão do trabalho e da articulação profissional da sociedade como emanação direta do plano de Deus para o mundo": tal inserção resultava "*ex causis naturalibus* e era aleatória (ou, para usar o vocabulário da escolástica, 'contingente')"[68]. Isso significa que tanto o trabalho quanto a ideia de vocação profissional são regidos, no interior do tomismo, pelo registro do direito natural – da necessidade das coisas mundanas –, e jamais do ponto de vista propriamente ético, de modo que se está aqui muito distante daquela elevação ética do trabalho a sinal da salvação, como na doutrina calvinista da comprovação da fé nas obras; decerto, o trabalho é algo valorizado pelo catolicismo, mas sem qualquer peso propriamente soteriológico como no calvinismo do século XVII.

Os efeitos psicológicos dessas duas formas de valorizar o trabalho são, por óbvio, por conseguinte também diversos. Ao catolicismo faltava uma concepção unificada das obras enquanto meio para a salvação. Ao conceber o trabalho de uma forma atomizada, como uma necessidade e não como um dever, o católico visa no máximo a um "acumular progressivo de obras meritórias isoladas"[69] e não àquela regularidade metódica tão própria ao reformado. Por oposição ao calvinismo, o "catolicismo eclesiasticamente correto" sempre "repudiou a opinião de que o *indivíduo* devesse *reputar-se* e comportar-se como eleito"[70], já que ao católico, como ao protestante "de tipo *sentimental*", isto é, o luterano, "faltava a ideia racional da *comprovação*"[71]:

> O católico da Idade Média vivia, do ponto de vista ético, por assim dizer "*von der Hand in den Mund*" {"da mão para a boca"}. Antes de mais nada, cumpria conscienciosamente os deveres tradicionais. As "boas obras" que por acréscimo ele viesse a fazer permaneciam como ações isoladas, ações essas que ele executava, para compensar pecados concretos ou, sob influência dos padres ou então perto do fim da vida, como se fosse um prêmio de seguro. Deus do calvinismo exigia dos seus, não "boas obras" isoladas, mas uma santificação pelas obras erigida em sistema. A práxis ética do comum dos mortais foi assim despida de sua falta de plano de conjunto e

[66] Ibid., p.145. [PE, XXI, p.81].
[67] Ibid., p.145. [PE, XXI, p.81].
[68] Ibid., p.146. [PE, XXI, p.83].
[69] Ibid., p.105. [PE, XXI, p.25].
[70] Ibid., p.212. [PE, XXI, p.17].
[71] Ibid., p.212. [PE, XXI, p.17].

> sistematicidade e convertida num método coerente de condução da vida como um todo.[72]

Logo, já no plano dos efeitos psíquicos dessa singularidade católica, seria característico daqueles países católicos pré-capitalistas ou "em atraso" uma "*absoluta* falta de escrúpulos na afirmação do interesse pessoal no ganho pecuniário" ou, ainda, "a falta de *coscienziosità* dos trabalhadores", "representantes práticos de um *liberum arbritrium* indisciplinado"[73]; características psíquicas que giram em torno todas de certo desregramento do eu e que definem o que Weber chama de tradicionalismo econômico (ideia já existente em Werner Sombart, como se verá no próximo capítulo): antítese mesma da ideia de trabalho como um dever ético. Já o trabalhador especificamente capitalista possuiria não apenas "um elevado senso de responsabilidade", mas também "uma disposição de executar o trabalho como se fosse um fim absoluto em si mesmo – como 'vocação'"[74].

É claro que, para Weber, o ascetismo, tão fundamental para o desenvolvimento do espírito capitalista, já podia ser encontrado em certas ordens monásticas católicas; o sociólogo é bastante enfático quanto a esse ponto. Segundo ele, não se deve menosprezar a importância desse fenômeno como "uma das fontes culturais que molda o tipo de racionalização das condutas que está na base da civilização ocidental"[75] e, portanto, do capitalismo. Não obstante, não há como negar que esse ascetismo católico acaba por ser lançado, no interior do argumento de *A ética protestante*, sempre sob uma luz definitivamente negativa. Não resta dúvida que o catolicismo monástico se orientava por uma conduta de vida ascética e metódica: muito antes do protestantismo ascético, "já na regra de são Bento, e mais ainda entre os monges cluniacenses e os cistercienses e, finalmente, de forma mais peremptória, entre os jesuítas", a conduta de vida monástica ocidental direcionava-se por um "método sistematicamente arquitetado de condução racional da vida"[76]. Trata-se de uma forma de "domínio de si" que também foi o ideal do puritanismo séculos depois. Mas se esse é o caso, também se sabe que daí Weber constrói uma oposição incontornável: aquela entre a ascese *extra*mundana e *intra*mundana, de modo que a ascese católica medieval é sombrejada pelo adjetivo que sempre a acompanha: a mácula do extramundanismo. O ascetismo monástico permanece fora da vida ordinária, limitado ao interior do mosteiro e dominante apenas entre

---

[72] Ibid., p.105-107. [PE, XXI, p.26-27].
[73] Ibid., p.50. [PE, XX, p.19].
[74] Ibid., p.54. [PE, XX, p.24].
[75] SELL, C. "Vaivém autenticamente humano: a sociologia do catolicismo em *A ética protestante e o 'espírito' do capitalismo*". In: SENEDA, M.; CUSTÓDIO, H. *Max Weber: religião, valores, teoria do conhecimento*. Uberlândia: UDUFU, 2016, p.38.
[76] WEBER, M. *A ética protestante*, p.108. [PE, XXI, p.28].

aqueles que fizeram seus votos de acordo com os *consilia evangelica* – ou seja, não qualquer católico, mas apenas religiosos (monges, freiras e etc.) que vivem de acordo com essas regras dentro de suas instituições. Para Weber, muito embora se tenham feito tentativas de direcionar esse ascetismo para uma penetração da vida cotidiana, como entre os franciscanos, esses ensaios jamais passaram de "arroubos de ascese intramundana sistemática"[77]. O tipo-ideal católico de ascetismo sempre foi o monge, jamais o fiel comum; sua ascese, como esperável, "consistia mesmo em *suplantar* a moralidade intramundana"[78]. Weber, por isso, não deriva desse fenômeno implicações maiores para a compreensão de sua afinidade com a conduta de vida capitalista.

Daí a dupla conclusão de Weber sobre as afinidades entre o catolicismo, como um sistema de valores, e o espírito capitalista: por um lado, a doutrina católica só poderia engendrar uma conduta de vida que, se não oposta ao capitalismo, tampouco representava qualquer ímpeto ético ao trabalho metódico intramundano. Ao situar o trabalho vocacional no registro do direito natural, na necessidade das coisas, e não sob o regime de uma ética religiosa, dos valores católicos pouco se vislumbra um influxo positivo para o desenvolvimento de uma *personalidade orientada para o trabalho vocacional e metódico neste mundo*, preocupação central de Weber. Por outro, onde desenvolveu uma forma de ascetismo – isto é, no monasticismo medieval –, o catolicismo permaneceu distante da vida ordinária dos homens comuns; permaneceu extramundano e, por conseguinte, sem maiores consequências para o engendramento de uma conduta de vida capaz de sustentar relações socialmente relevantes. Nas palavras de Carlos Eduardo Sell: "o tipo de relação identificado por Weber entre catolicismo e o modo de vida aquisitivo não é primariamente de oposição, mas de *complacência*", ao não dotar o "*ethos* profissional aquisitivo", para o fiel comum, de qualquer valor religioso, positivo ou negativo[79]. Para romper com a "muralha do hábito", entretanto, não basta a neutralidade ética.

No luteranismo, de outra parte, Weber reconhece, à diferença do catolicismo, uma grande inovação doutrinária: aquela que conferiu ao conceito de *Beruf* a "significação religiosa do trabalho mundano de todo dia"[80]. Enquanto o tomismo ignorava "uma expressão de conteúdo análogo" e situava o trabalho mundano no "reino das criaturas", "moralmente indiferente em si mesmo como o comer e o beber" – posição que, lembra Weber, era também a de Lutero inicialmente –, o conceito de *Beruf* vai progressivamente tomando o significado

[77] Ibid., p.110. [PE, XXI, p.31].
[78] Ibid., p.110. [PE, XXI, p.31].
[79] SELL, C. "Vaivém autenticamente humano", p.43.
[80] Ibid., p.72. [PE, XX, p.41].

de um "trabalho profissional mundano"[81]. Com Lutero, a vocação passa a se referir "ao cumprimento dos deveres intramundanos como a única via de agradar a Deus em todas as situações, que esta e somente esta é a vontade de Deus, e por isso toda profissão lícita simplesmente vale muito e vale igual perante Deus"[82]. É claro que aqui já se está bem distante da indiferença moral do católico diante do trabalho – necessário apenas como o comer e o beber o são, isto é, como lei natural; coube ao luteranismo, pela ênfase no conceito de vocação, elevar a qualificação moral da vida profissional e todo o protestantismo ulterior deve tal avanço ao primeiro reformador.

Mas tal inovação doutrinária, não obstante, foi, segundo Weber, insuficiente para "atribuir a Lutero parentesco íntimo com o 'espírito capitalista'"[83]; e isso graças à própria conotação que o conceito de *Beruf* ainda tinha no luteranismo: a principal inovação de Lutero era também o que o mantinha no tradicionalismo. Isso porque, nele, esse conceito guarda um sentido muito específico: "contente-se cada qual com seu 'sustento' e deixe que os ímpios se lancem ao lucro"[84]. Para Weber, dificilmente se pensaria uma atitude mais distante do espírito capitalista do que esse "contentar-se" no seu estado atual, tão incompatível com a moderna vocação profissional; aqui, certamente a vocação adquire um peso religioso até então inédito, mas seu conteúdo permanece anticapitalista: "que cada qual permaneça na posição social e no ganha-pão terreno no qual o 'chamado' do Senhor o encontrou"[85]. Nada, portanto, do obsessivo mover-se próprio ao capitalista pensado por Weber, para quem qualquer ponto de chegada é só o estágio inicial do ciclo seguinte – ou seja: não há ponto de chegada. Aquele que se limita a um estado, a uma vocação, pode muito bem ser exitoso naquela posição, mas não porta o espírito capitalista. Faltou ao luteranismo, como um sistema axiológico, portanto, romper com as amarras do tradicionalismo: "Desse modo, Lutero não chegou a estabelecer uma vinculação do trabalho profissional com os princípios *religiosos* fundada em bases radicalmente novas ou baseada em princípios"[86]. Como sua Alemanha Guilhermina, a doutrina luterana era, para Weber, essencialmente tradicionalista e conservadora. Ao contrário do que se poderia esperar, a teologia luterana, fundada na ideia de *Beruf*, não levava o fiel à ascese intramundana – ou, pelo menos, não com a radicalidade percebida entre os calvinistas.

Mas não apenas isso. Ademais, faltava a ela – como faltava à teologia católica, em outro sentido – o *estímulo* psíquico à formação da personalidade metódica: "Faltava ao

[81] Ibid., p.73. [PE, XX, p.42].
[82] Ibid., p.73. [PE, XX, p.43].
[83] Ibid., p.74. [PE, XX, p.44].
[84] Ibid., p.75. [PE, XX, p.45].
[85] Ibid., p.76. [PE, XX, p.46].
[86] Ibid., p.77. [PE, XX, p.48].

luteranismo, justamente por conta de sua doutrina da graça, o estímulo psicológico [*psychologische Antrieb*] para a sistematização da conduta de vida, sua racionalização metódica"[87]. Sempre segundo Weber, o luteranismo se orienta pela ideia de que a certeza da salvação (mas não a salvação, já que Lutero, cabe lembrar, é também defensor da doutrina da predestinação) seria alcançada pela união mística (*unio mystica*) com Deus, isto é, por um estado interior que certifica sensivelmente que se é um dos escolhidos por meio de uma "piedade sentimental voltada para dentro"[88]. Em outras palavras, no luteranismo faltava também à ideia de *Beruf* qualquer vínculo doutrinário com a certeza da salvação – daí sua "baixa densidade" ética. Não havendo doutrina da comprovação da fé nas obras, se aceita a vocação como um dever religioso, mas não se busca nela qualquer sinal de salvação; a vocação por isso não é elevada a valor supremo. Logo, o luteranismo direciona seus fiéis não para o trabalho intramundano enquanto sinal da escolha divina, mas para a passiva contemplação de si numa busca de unidade com Deus de resto muito semelhante àquela visada pela tradição mística alemã:

> A suprema experiência religiosa a que aspira a piedade luterana, tal como se desenvolveu notadamente no curso do século XVII, é a *unio mystica* com a divindade. Como já sugere a própria expressão, que nesses precisos termos é desconhecida da doutrina reformada, trata-se de um sentimento substancial de Deus: a sensação de uma real penetração do divino na alma crente, qualitativamente igual aos efeitos da contemplação à maneira dos místicos alemães e caracterizada por um cunho de *passividade* orientada a preencher a saudade do *repouso* em Deus e por um estado interior de pura disponibilidade.[89]

Toda ênfase, portanto, recai nessa experiência subjetiva de contato místico com Deus, enquanto à ação no mundo reserva-se uma importância secundária. É claro que, para um luterano, como para um católico, as boas obras no mundo são bem vindas, em especial quando se visa ao próximo; essa ação no mundo, não obstante, é irrelevante tanto para a salvação do fiel (dada a doutrina da predestinação) quanto para a sua certificação (que se obtém por uma experiência interior mística). A assunção de sua vocação como um dever era certamente a obrigação de todo verdadeiro religioso – mas no exercício dessa vocação nada se buscava além do cumprimento de uma obrigação inerte. As consequências psíquicas disso não poderiam ser senão uma "*passividade* orientada a preencher a saudade do *repouso* em Deus e por um estado interior de pura disponibilidade"[90]. Esse é o verdadeiro efeito psicológico da doutrina da predestinação em sua figura luterana. Se as duas doutrinas definidoras do

[87] Ibid., p.116. [PE, XXI, p.39].
[88] Ibid., p.103. [PE, XXI, p.22].
[89] Ibid., p.102. [PE, XXI, p.21-22].
[90] Ibid., p.102. [PE, XXI, p.22].

calvinismo do século XVII tinham por efeito psicológico a produção de indivíduos, a um só tempo, sóbrios, racionais, de personalidade forte e orientados para o trabalho neste mundo, a confluência entre predestinação e *unio mystica* no luteranismo produziria indivíduos passivos e conservadores – já que buscavam a certeza de sua salvação não na ação neste mundo, como verdadeiros instrumentos divinos, mas pela contemplação interior da graça. Faltaria ao luterano, por um lado, aquela completa assepsia dos afetos, típica dos calvinistas, capaz de sustentar uma ação puramente racional no mundo e, por outro, a valorização da conduta de vida vocacional intramundana como um meio de *comprovação da fé.* Por isso, em *A ética protestante*, a distância entre o protestantismo ascético e o luteranismo espelha a "dicotomia entre ação e contemplação"[91].

Como sistemas axiológicos, tanto o catolicismo quanto o luteranismo restam, portanto, incapazes de engendrar condutas afins às necessidades do capitalismo em sua origem. Aqui, é certo, Weber também estaria diante de ações racionais referentes a valores, mas os valores sustentados pelo catolicismo medieval e pelo luteranismo orientariam ações no mundo de cunho (relativamente) tradicionalista, inadequadas ao capitalismo. A coerência da tese é inquestionável: Weber compara diferentes sistemas de valores – diferentes tradições religiosas (o que não se limita de modo algum ao discurso de cada uma delas sobre o comportamento econômico) – e deriva de cada um desses sistemas consequências psíquicas que, a rigor, devem ser entendidas como uma conduta de vida axiologicamente orientada. Cada uma dessas condutas irá estabelecer uma relação de afinidade mais ou menos próxima – positiva, indiferente ou negativa – com o espírito capitalista; cada conjunto de ideia determinando, na conhecida imagem proposta por Weber, "feito manobristas de linha de trem, os trilhos nos quais a ação se vê empurrada pela dinâmica dos interesses"[92]. O calvinista, o católico e o luterano teriam assim suas condutas sancionadas, positiva ou negativamente, pelos diferentes sistemas axiológicos aos quais cada um se submete. Trata-se de valores que produzem imediatamente condutas, cujo "destino" – o modo como tais condutas se encaixarão em "inumeráveis constelações históricas"[93] – é imprevisível de antemão e independe do sentido primeiro daqueles valores.

Sobre o fundo dessa descrição do catolicismo e do luteranismo, fica mais clara a singularidade dogmática do calvinismo típico-ideal de Weber: neste, a busca pela *certitudo salutis* nas obras neste mundo, paralela à manutenção da doutrina da predestinação, teve por

[91] SCHLUCHTER, W. *Rationalism, religion, and domination*, p.128.
[92] WEBER, M. "Religiões Mundiais: Uma introdução", p.37.
[93] WEBER, M. *A ética protestante*, p.82. [PE, XX, p.54].

"efeito psicológico", paradoxalmente, a formação de indivíduos que, a um só tempo, negavam toda sua natureza afetiva e interessada neste mundo e buscavam no êxito no trabalho metódico, na ascese intramundana, um sinal de sua salvação. Procurando resolver um problema eminentemente religioso, a saber, como lidar na prática com a teoria da predestinação de Calvino, seus epígonos viram-se obrigados a levar a cabo deslocamentos, reformulações, reinterpretações na doutrina, que tiveram por consequência "imprevista ou mesmo indesejada" a formação de indivíduos cuja personalidade era a que mais bem se adaptava às necessidades do capitalismo moderno então nascente. Esses indivíduos estavam prontos, no caso de um empresário, para reinvestir a maior parte dos seus lucros na própria produção, engendrando assim o crescimento sem limites do seu negócio, e, no caso do empregado, a submeter-se a um regime de trabalho em si nada prazeroso nem gratificante; ambos, de todo modo, dotados daquela sobriedade e regularidade típicas do indivíduo burguês. Por não possuir a doutrina da predestinação, não era natural ao catolicismo aquele distanciamento tão radical entre Deus e o fiel, fundamento da racionalidade sóbria do puritano segundo Weber; e, embora possuísse tal doutrina, seus efeitos psicológicos viam-se diluídos no luteranismo pela importância da ideia de *unio mystica* – o exato oposto de qualquer distanciamento. Entre seus fiéis, nada havia daquela sobriedade e constância racional que se espera de um bom capitalista. Por fim, nem o catolicismo nem o luteranismo vinculava qualquer sanção religiosa positiva ao ascetismo profissional mundano como um sinal de salvação, embora decerto sempre fosse esperável de um bom cristão que produzisse boas obras neste mundo, para fins de *justificação*. Já o calvinismo do século XVII, mediante uma série de sanções, positivas ou negativas, fez internalizar no indivíduo um conjunto de valores que o torna, em sua versão típica, não apenas racional, sóbrio, constante em suas intenções, mas também eticamente devotado ao trabalho profissional mundano como um dever.

Sanções e internalização

Assim segue o que tomo, nesta tese, por primeira versão de *A ética protestante*. Como demonstrado, essa estratégia de argumentação e exegese do texto encontra fundamento em diversas passagens dos ensaios de 1904 e 1905 (mantidas, com raríssimas exceções, como se verá, na edição de 1920) e sua coerência interna é inegável: não por acaso, a tradição crítica a reproduziu de diferentes formas e em diferentes contextos. Ademais, é notável que essa versão permaneça de pé sem a necessidade de qualquer recurso aos conceitos de angústia,

prêmios psicológicos, ab-reação e desencantamento do mundo – todos[94] acrescentados tardiamente por Weber ao texto; esses conceitos podem por isso ser facilmente ignorados ou, como no caso específico do conceito de desencantamento do mundo, ter sua importância para a argumentação da tese reconhecida no máximo como secundária (e isso a ponto de alguém como Tenbruck poder afirmar que as passagens nas quais o leitor se depara com esse conceito são "completamente estranhas ao restante de *A ética protestante*", uma vez que sua "inserção não fazia parte da versão original e nunca poderia ter feito, já que ela rompe com o formato original e sonda dimensões completamente novas"[95]).

Não é este, no entanto, o momento para extrair as consequências teóricas da ausência dessa constelação conceitual para a compreensão do argumento weberiano; isso será feito adiante, no capítulo 4. Agora, em vez da falta deles, revela-se mais profícuo perscrutar certo "excesso" de outros conceitos – um excesso sintomático do que está em jogo nessa versão valorativa de *A ética protestante*. Refiro-me ao recurso generalizado na weberologia a dois "conceitos" para a interpretação da obra: os de *sanção* e de *internalização*.

A relevância do primeiro decorre, à primeira vista, de um lapso de tradução que, embora há décadas notado pela crítica especializada[96], nunca foi compreendido em suas consequências propriamente teóricas – e que, assim, não por acaso, insiste entre comentadores contemporâneos. Isso porque coube a ninguém menos que Talcott Parsons, responsável pela primeira tradução de *A ética protestante* para o inglês (tradução de 1930 que, posteriormente, foi utilizada como referência para outras traduções, como as edições brasileiras até muito recentemente), a escolha do sintagma *psychological sanctions* para verter duas expressões bem específicas do original alemão: *psychologischer Antrieb* (encontrada nas duas edições e que na versão brasileira da Companhia das Letras é traduzida por *estímulo psicológico*) e *psychologische* ou *psychischen Prämien* (presentes apenas na segunda e traduzida por *prêmios psicológicos*); além de propor o termo *religious sanctions* para traduzir *Heilsprämien* (quando o correto, tal como na edição da Companhia, seria *prêmios de salvação*). Assim, pela pena de Parsons, Weber não está interessado nos "*estímulos* psicológicos que davam a direção da conduta de vida e mantinham o indivíduo ligado nela"[97], mas, antes, nas "sanções psicológicas que (...) davam uma direção à conduta prática"[98]; e "da peculiaridade das

[94] Embora o termo "angústia" já exista nos ensaios de 1904 e 1905, seu uso nesse momento é apenas descritivo, sem o peso propriamente conceitual que ele adquirirá em 1920, como será discutido no capítulo 4.
[95] TENBRUCK, F. "The problem of thematic unity in the works of Max Weber", p.320.
[96] BENDIX, R. *Max Weber: An Intellectual Portrait*. Londres: William Heinemann Limited, 1960, p.279.
[97] WEBER, M. *A ética protestante*, p.89 [PE, XXI, p.3]
[98] WEBER, M. *The protestant ethic and the spirit of capitalism*. Londres: Butler and Tanner Ltd., 1950, p.97.

próprias representações da fé religiosa" não brotavam "estímulos"[99], mas "*sanctions*"[100]. Da mesma forma, ao luteranismo, "justamente por conta de sua doutrina da graça", não faltava "o estímulo psicológico para a sistematização da conduta de vida, sua racionalização metódica"[101]: faltava "uma sanção psicológica da conduta sistemática a *compelir* a racionalização metódica da vida"[102]; já a "condição do caráter ascético de uma espiritualidade" seria uma "sanção"[103], não um "estímulo"[104]. Do mesmo modo – e aqui se vê com maior clareza o que está em jogo nessa sequência de "lapsos" –, no dialeto parsoniano, a grande novidade trazida pela ascese protestante teria sido a de haver dotado de efetividade, por meio de uma "*psychological sanction*"[105], a norma, tão comum a várias religiões, de que o trabalho é "extremamente aprazível a Deus". No original, a expressão que o leitor encontra, claro, é *psychologische Antrieb*. Por fim, quando, já em passagens acrescentadas posteriormente (que serão discutidas no capítulo 4), Weber se refere a certo "aspecto que (...) para nós é o decisivo"[106] e que faltaria a um católico ou àquilo que garantia a "*ênfase*" singular da "contabilidade moral"[107] entre os puritanos, o leitor da tradução de Parsons não encontra "prêmios psíquicos" ou "prêmios psicológicos" [*psychischen Prämien* ou *psychologische Prämien*], mas sempre "*psychological sanctions*"[108]. Com Parsons, mesmo os "prêmios de salvação apenas psicologicamente eficazes"[109] [*psychologisch allein wirksamen Heilsprämien*] transformam-se em "*psychologically effective religious sanctions*"[110].

Acontece que o termo alemão *Sanktion* aparece, em *A ética protestante* (nas suas duas edições), apenas uma única vez! Nessa única vez que Weber recorre ao termo – em uma nota de rodapé –, ele o faz para afirmar que "no catolicismo essas visões latitudinárias [isto é, certas posições jesuítas sobre a questão da licitude dos juros; CHP], não *sancionadas* pela autoridade eclesiástica, eram produto de teorias éticas especificamente *laxistas* (...)"[111]. Na passagem, aquele que sanciona é a autoridade eclesiástica e seu objeto não é uma conduta de vida, mas "visões", certa posição em vez de outra em um debate doutrinário. Não há nada, em

[99] WEBER, M. *A ética protestante*, p.89. [PE, XXI, p.3].
[100] WEBER, M. *The protestant ethic*, p.97-98.
[101] WEBER, M. *A ética protestante*, p.116. [PE, XXI, p.39].
[102] WEBER, M. *The protestant ethic*, p.128.
[103] Ibid., p.128.
[104] WEBER, M. *A ética protestante*, p.116. [PE, XXI, p.39].
[105] WEBER, M. *The protestant ethic*, p.178.
[106] WEBER, M. *A ética protestante*, p.184.
[107] Ibid., p.224-225.
[108] WEBER, M. *The protestant ethic*, p.203 e 234.
[109] WEBER, M. *A ética protestante*, p.201.
[110] WEBER, M. *The protestant ethic*, p.217.
[111] WEBER, M. *A ética protestante*, p.257. Grifo meu.

A ética protestante, sobre "sanções psicológicas" ou "sanções religiosas" no sentido que aparece na tradução parsoniana de 1930.

Diante de um disparate tão grande, não deixa de causar surpresa a reação da weberologia. Ao reconhecer a infeliz escolha de Parsons, Bendix, por exemplo, culpa a vítima: acusa Weber de usar um termo vago como *Antrieb* em vez de "*Anreiz* ou 'incentivo', que teria sido mais acurado, já que o problema diz respeito, afinal de contas, à extensão em que a orientação da doutrina calvinista e da prática pastoral tornou-se internalizada, isto é, tornou-se impulsos dos fiéis"[112]. Se Weber tivesse lido Bendix... Peter Baehr e Gordon Wells, editores e tradutores da versão de *A ética protestante* da *Penguin Books*, chegam a propor uma explicação ao colocar o erro de Parsons na conta de sua hostilidade à psicologia behaviorista e na "sua determinação em elencar Weber no panteão de pensadores também avessos a ela"[113]; não desenvolvem, entretanto, qualquer reflexão de fundo sobre as consequências desse movimento para a compreensão da obra. Alan Sica, embora em um livro especificamente voltado ao tema da irracionalidade na obra de Weber, apenas reconhece o erro de Parsons e "suspeita" que "Parsons purificou inadvertidamente o texto de Weber" de modo a "racionalizá-lo"[114].

É certo que não se trata apenas de uma idiossincrasia de Parsons. Nenhuma idiossincrasia que não se adequasse tão bem a certa leitura da obra teria permanecido por tanto tempo como um vocábulo comum da tradição crítica – e isso antes mesmo da própria tradução que universalizou o seu uso. Isso porque não foi Parsons o primeiro a ler o texto de Weber sob a rubrica da sanção: ao resenhar os artigos de Weber (o que será discutido no próximo capítulo), foi Felix Rachfahl quem recorreu, aparentemente pela primeira vez, ao termo "sanção religiosa" [*religiöse Sanktion*] para descrever certo movimento presente na tese. Para Rachfahl, os efeitos do calvinismo sobre a vida econômica teriam sido explicados pelo autor de *A ética protestante* por meio de uma teoria sobre como essa tradição religiosa sancionaria a vida profissional, declarando-a a atividade humana moralmente mais elevada. O calvinismo, segundo o resenhista, "mostrou-se apto a encorajar e promover a vida vocacional por meio de sua ética, da sanção religiosa que ele dava a ela, ao declará-la a atividade humana moralmente mais alta"[115]. Aqui se vê inaugurada uma longa história de leitura de *A ética*

---

[112] BENDIX, R. *Max Weber: An Intellectual Portrait*, p.279.
[113] BAEHR, P.; WELLS, G. "The protestant ethic and the 'spirit' of capitalism: editor`s introduction". In: WEBER, M. *The protestant ethic and the 'spirit' of capitalism*. Londres: Penguin Books, 2002, p.26.
[114] SICA, A. *Weber, Irrationality, and Social Order.* Los Angeles: University of California Press, 1988, p.168.
[115] RACHFAHL, F. "Kalvinismus und Kapitalismus". In: WEBER, M. *Die Protestantische Ethik II: Kritiken und Antikritiken* (ed.WINCKELMANN, J). Hamburgo: Siebenstern, 1968, p.118.

protestante como uma teoria da sanção religiosa, segundo a qual, um sistema de valores impõe determinado conjunto de práticas aos indivíduos.

Leitura que está longe de ser um resquício do passado. Um século depois, Wolfgang Schluchter, em sua tentativa de reconstrução sistemática da sociologia weberiana, chega a oferecer uma interessante definição do conceito de sanção, sem o qual, assim parece, o sistema weberiano jamais fecharia:

> Primeiro, o conceito de sanção faz parte de um contexto mais amplo, o de controle da ação. Este pode ser dividido em controle interno e externo, conforme quem o exerça. Ademais, as sanções também podem ser distinguidas segundo recompensa ou punição – conforme possam ser chamadas de sanções positivas ou negativas. Especialmente na sociologia da religião de Weber, as sanções positivas desempenham um papel decisivo no que se refere aos prêmios ligados a certos tipos de ação religiosa.[116]

Já em sua reconstrução da tese weberiana, outro comentador, Oakes, recorre aos termos "sanção" e "imperativo" como sinônimos, justamente para lidar com o problema da instauração de um imperativo ético, segundo ele tão importante para o engendramento de uma conduta de vida ascética:

> Como solução para o problema da prova, portanto, a ética protestante sancionou a regulação extensiva e intensiva da vida que Weber denominou ascetismo intramundano. Como um princípio de controle metódico da vida, o ascetismo intramundano foi fundado em imperativos tanto positivos quanto negativos: uma sanção positiva obrigando [*mandating*] a persecução sistemática de uma vocação e outra negativa proscrevendo todas as formas de espontaneidade e relaxamento do autocontrole.[117]

Qualquer pesquisador de Weber não terá dificuldades para encontrar outros exemplos semelhantes. De um dos primeiros resenhistas até seu mais ilustre especialista contemporâneo, passando pela tradução que popularizou *A ética protestante* pelo mundo, a ideia de que algo da ordem de uma sanção estaria em jogo na tese de Weber insiste nas interpretações da obra – embora, repito, inexista no texto.

É claro que se poderia argumentar que, no registro estritamente semântico, tanto o termo inglês *sanction* quanto seu correspondente no português guardam uma significação antitética ao remeterem, a um só tempo, a uma "pena ou recompensa que corresponde à violação ou execução de uma lei"[118]. Logo, ao recorrer a *sanctions* para verter o termo alemão *Prämien* Parsons não estaria de todo equivocado, já que o sentido de *recompensa*, próximo ao de *prêmio*, decerto está lá presente (argumento que, de todo modo, não vale para a tradução de *Antrieb*). A boa vontade do leitor não deve, entretanto, ultrapassar certos limites: mesmo

[116] SCHLUCHTER, W. *Paradoxos da modernidade*, p.122.
[117] OAKES, G. "Four Questions Concerning *The Protestant Ethic*", p.78-79.
[118] HOUAISS, A. *Dicionário Houaiss da Língua Portuguesa*. Rio de. Janeiro, Ed. Objetiva, 2001.

quando se reconhece alguma justificativa para a escolha do termo por Parsons, o deslocamento de sentido é aqui ostensivo, e isso em dois sentidos. Por um lado, traduz-se um termo cujo sentido é inequivocamente positivo como *Prämien* por outro radicalmente ambíguo e, pior, de sentido dominantemente negativo. Não por acaso, como se nota entre os comentadores que recorrem à expressão, como os acima citados, é a denotação negativa do termo, vizinha à de *coação*, que prevalece. Por outro lado, e isso é ainda mais fundamental, a escolha de *sanctions* trai em si uma abordagem normativa da sociologia de Weber que não está na letra do texto. Afinal, não há como falar em sanções sem se remeter a leis e normas que se impõem aos indivíduos: a escolha do termo não é banal precisamente por revelar certa "orientação normativa" ou, nos termos desta tese, "valorativa" a dominar não apenas a leitura de Parsons[119], mas também a da weberologia dominante.

A insistência em pensar a tese de Weber na chave das sanções se explica, em última instância, por ser o único instrumento teórico aparentemente (isto é, para quem parte dessa versão valorativa) capaz de resolver a espinhosa questão da passagem, por assim dizer, dos valores em ação no interior do argumento de Weber. Afinal, qual seria a natureza dessa passagem? Como os valores se atualizam em condutas? Se parece certo o fato de Weber tratar, em *A ética protestante*, de uma ação racional referente a valores, a questão que resta explicar é como esses valores (no caso, o sistema de valores do calvinismo do século XVII) se atualizam em uma conduta de vida específica (no caso, na ascese profissional intramundana). Em termos mais genéricos: como os valores orientam a ação em uma ação racional orientada a valores? A rigor, essa é a questão mais central de *A ética protestante*: é preciso compreender teoricamente qual o mediador dessa passagem – aquilo que permite a transfiguração de um no outro. E é assim que se explica o formidável poder de atração do conceito de sanção: afinal, qual outro modo de se pensar uma ação racional orientada por valores?

Como observa Schluchter, esse tipo de ação só é compreensível sob o regime do *controle sancionado* no qual, independente da forma como essa "operação de controle" se realiza, faz-se presente sempre uma "externalidade" constitutiva entre o princípio normativo e a ação. Mesmo no caso de uma sanção por persuasão – que, na tipologia de Parsons, se define como uma sanção relacionada positivamente com as intenções internalizadas do indivíduo[120] –, trata-se de um controle externo da ação que é *internalizado*, no qual o ego é

[119] "O cerne da representação deturpada que Parsons faz de Weber está em sua excessiva ênfase na categoria do normativo (normas, orientação normativa, valores), que o levou a alargar o que não é senão uma parte da sociologia de Weber e dela fazer quase sua totalidade." (COHEN, J; HAZELRIGG, L.; POPE, W. "De-Parsonizing Weber: a critique of Parsons' interpretation of Weber's sociology". *American Sociological Review*, v. 40, 1975, p. 240).
[120] SCHLUCHTER, W. *Paradoxos da modernidade*, p.122.

"persuadido"[121]. O mesmo vale para os demais tipos de sanção descritos Schluchter a partir de Parsons: recompensa, dissuasão e compromisso. Não se discute aqui qualquer dinâmica propriamente psíquica, mas sanções que podem muito bem ser internalizadas sem que isso signifique que tenha perdido sua externalidade original. Por isso, pode Schluchter afirmar que "a transição de uma ética de normas para uma ética de princípios está (...) ligada à importância crescente do controle interno"[122]. Controle interno e não motivação, de modo que "a compulsão interior ao autocontrole vigilante, à disciplina metódica e racional da própria conduta, liga-se ao controle externo cada vez maior por formas variadas de organização eclesiástica"[123].

A maior parte da weberologia certamente sabe que em nenhum momento Weber recorre ao termo sanção para lidar com a passagem entre sistemas de valores e condutas de vida – mas esse não parece ser um problema para ela. Afinal, assumido o pressuposto da primeira versão, haveria outra forma de pensar a questão sem a ajuda do conceito de sanção como mediador no processo de *internalização* dos valores pelos indivíduos? Ou, para falar como Bendix, seria possível abrir mão da ideia de sanção para lidar com a "extensão em que a orientação da doutrina calvinista e da prática pastoral tornou-se *internalizada*"?[124]

Aqui, então, vem à tona um segundo fenômeno: tão comumente utilizado na weberologia quanto o de sanção, o "conceito" de *internalização* simplesmente inexiste em *A ética protestante*; Weber em nenhum momento da obra discute qualquer processo de internalização de valores. Nas três vezes que o termo *Verinnerlichung* aparece no texto, em nenhuma delas ele denota uma assunção de valores como mediação entre estes e condutas de vida; referem-se antes à "vigorosa internalização da personalidade"[125] que permitiu o desenvolvimento da arte protestante, ou a "uma refinada intensificação e internalização do sentimento de vingança, em contraste com o velho 'olho por olho'" (segunda edição)[126] ou,

---

[121] Essa ideia de uma internalização dos valores pode também tomar a figura de um "aprendizado", como para Renan Springer de Freitas: "esse novo padrão só pode ser criado por alguém que tenha recebido uma formação deveras especial; por quem tenha sido socializado em um ambiente no qual se aprende, desde tenra idade, que "tempo é dinheiro", que cada centavo gasto inutilmente representa a perda de uma grande soma após algum tempo, (...) e, mais importante do que tudo isso, que a infração a qualquer uma dessas regras não representa meramente a perda de uma boa oportunidade para enriquecer, mas constitui um repreensível descumprimento do dever. Em face de tudo isso, nosso hipotético manufatureiro inovador é sobretudo um homem que aprendeu a não retirar coisa alguma de sua riqueza para si mesmo" (FREITAS, R. "Weber e o Advento do Novo". *DADOS – Revista de Ciências Sociais*, Vol. 53, n. 2, 2010, p.341).
[122] SCHLUCHTER, W. *Paradoxos da modernidade*, p.123.
[123] Ibid., p.124.
[124] BENDIX, R. *Max Weber: An Intellectual Portrait*, p.279. (Grifo meu).
[125] WEBER, M. *A ética protestante*, p.154. [PE, XXI, p.97].
[126] Ibid., p.207-208.

por fim, à "internalização da piedade pelo sentimento"[127]. Nos três casos, o que está em jogo é uma intensificação, um desenvolvimento, da vida interior – o que poderia ser traduzido, antes, por *interiorização* – e não a internalização de valores dados exteriormente. Parsons, nesse sentido, traduz o termo por *spiritualization*, *refinement* e *intensification*, respectivamente – o que, a rigor, não são escolhas equivocadas.

É claro que o problema não está, de novo, na expressão "internalização". Não afirmo que esteja completamente excluído da sociologia weberiana qualquer processo de internalização de valores por meio de sanções, positivas ou negativas. Não é nesse nível geral que aqui se discute, mas no nível específico do que está em jogo em *A ética protestante* e, concretamente, naquilo que se pode tomar como instante de gênese da subjetividade moderna. A questão é a seguinte: é válido afirmar que, para Weber, a gênese da individualidade capitalista moderna seria explicável no registro de uma teoria da internalização, via sanções, de determinado sistema axiológico? O problema não está na construção típica-ideal, heurística, mas na afirmação histórica de que a conduta de vida capitalista-ascética teria surgido como uma consequência direta, linear, da internalização de valores, como se a conduta de vida fosse um decalque desses valores (sustentados pela doutrina religiosa) e sua efetividade fosse maior quanto maior fosse a internalização deles por meio de sanções.

Para quem parte da "versão valorativa" da tese de Weber, não há como escapar dessa leitura, que necessariamente gira em torno desses termos. E mesmo quando faltam, ainda assim seu sentido – isto é, a ideia de valores que se impõem moldando condutas – é corrente na weberologia. Stephen Kalberg, por exemplo, afirma que a racionalidade substantiva – que para ele é aquela orientada por valores, da qual a ética protestante seria uma figura – "ordena *diretamente* a ação a partir de padrões"[128]. Bendix, quem reconheceu o problema na tradução de Parsons, no fim concorda com o tradutor no fundamental: sem saber escolher as palavras, o que Weber buscava – mesmo que, a rigor, "nunca tenha resolvido esse problema" – era descrever certo processo de *internalização* psicológica de valores[129]; decerto, Parsons teria forçado a mão ao recorrer ao termo *sanção* (*impulso* seria uma melhor escolha), mas o sentido pretendido por Weber, segundo ambos, é o mesmo: o de um processo de internalização psíquica de valores. E, de fato, não podia ser diferente para alguém que pensa a personalidade sempre como resultado de uma internalização de padrões culturais – em especial, de valores:

> Todos os tipos de padrões culturais podem ser internalizados, mas particular importância deve ser atribuída à internalização das orientações de valor, algumas das

[127] Ibid., p.237. [PE, XXI, p.55].
[128] KALBERG, S. "Max Weber's Types of Rationality", p.1155.
[129] BENDIX, R. *Max Weber: An Intellectual Portrait*, p.279.

> quais se tornam parte da estrutura do superego da personalidade e, com frequência correspondente, de expectativas-papeis institucionalizadas. Os padrões culturais quando internalizados tornam-se elementos constitutivos das personalidades e dos sistemas sociais.[130]

Que até alguém tão distante da weberologia canônica como Herbert Marcuse (mas tão próximo de certa hipótese repressiva) acabe por defender posições semelhantes não deixa de ser relevante como mais um exemplo do alcance dessa leitura. Quando o frankfurtiano afirma que, para Weber, o capitalismo "desenvolve seu 'espírito' naquela racionalidade formal que se *impõe* na posição e no comportamento psicológico e econômico dos pregadores do processo capitalista"[131], ele também acaba por compreender a tese de Weber em termos de sanção e internalização.

Seja na weberologia canônica, seja fora dela, a ênfase nesses conceitos é, via de regra, tributária dessa leitura puramente valorativa da tese de Weber. Como já discutido acima, a aproximação, proposta por Schluchter, entre Weber e Kant é um dos casos mais evidentes desse tipo de abordagem. Sempre trabalhando a partir da oposição entre ações racionais referentes a fins e ações racionais referentes a valores, Schluchter insiste na dependência desta última da ideia de sanção: "o cumprimento desses deveres é garantido por sanções, quer (e principalmente) de dentro, quer de fora"[132]; trata-se, portanto, de pensar a tese de Weber na chave do que ele (Schluchter) chama de "virada axiológica"[133] – "virada" iniciada há milênios, mas que completaria seu giro apenas com o protestantismo ascético[134].

---

[130] PARSONS, T; SHILS, E. *Toward a general theory of action.* Cambridge: Harvard University Press, 1962, p.22. Que Parsons também encontre uma teoria da "internalização de valores" desenvolvida autonomamente na teoria do supereu de Freud e na sociologia da institucionalização das normas morais de Durkheim, além de em Weber, é algo que, claro, diz mais sobre suas ideias do que sobre as desses autores.

[131] MARCUSE, H. "Industrialização e capitalismo na obra de Max Weber". In: *Cultura e Sociedade*. São Paulo: Paz e Terra, 1998, p.130. (Grifo meu).

[132] SCHLUCHTER, W. *Paradoxos da modernidade*, p.95. Ou ainda: "Como no caso da distinção feita por Durkheim entre regras técnicas e morais, temos de considerar a distinção weberiana entre a ação orientada para o sucesso e a ação orientada para valores, entre a ação racional relativa a meios e fins e a ação racional em relação a valores, contra o pano de fundo do sistema kantiano de razão" (ibid., p.96).

[133] SCHLUCHTER, W. *Rationalism, religion, and domination*, p.31; SCHLUCHTER, W. *O desencantamento do mundo*, p. 39.

[134] Não por acaso, esse fortalecimento do eu aparece também entre comentadores como uma espécie de utopia weberiana: segundo Goldman, por exemplo, Weber acreditaria que apenas processos como o levado a cabo pelo puritanismo de empoderamento do eu seriam capazes de fazer frente à crescente racionalização e burocratização do mundo. Nesse caso, a discussão de Weber em *A ética protestante* traria consigo, implicitamente, uma espécie de conceito positivo de sujeito emancipado. O interesse no protestantismo ascético estaria, portanto, em "sua capacidade de criar (...) *selves* empoderados com um poder único de dominar condições e superar resistências, permitindo uma inovação fundamental na sociedade e na política" (GOLDMAN, H. "Weber's Ascetic Practices of the Self". In: LEHMANN, H; ROTH, G. (eds.). *Weber's Protestant Ethic: Origins, Evidence, Contexts.* Cambridge: Cambridge University Press, 1995, p.162). Segundo essa abordagem, teria havido, em certo momento da constituição da modernidade, uma experiência de formação de indivíduos fortes, promovido pela ética protestante, que se perdera e precisaria ser retomada agora no "confronto, não com a tradição, como os puritanos fizeram, mas com a racionalidade" (Ibid., p.165). De forma que Weber visaria a um verdadeiro "*revival* secular da vocação" (Ibid., p.170).

Da mesma forma que leis sancionam práticas, os valores internalizados (cada vez com maior força e coerência) sancionam condutas: valores que definem o que se deve e o que não se deve fazer e assim engendram certos comportamentos em vez de outros. A psicologia aparece, nesse caso, como uma mera correia de transmissão que mecanicamente faz a passagem entre dois universos distintos, mas reciprocamente relacionados (os valores e as condutas). Uma "correta" internalização dos valores deve gerar um indivíduo ético de personalidade forte, isto é, um "tipo de personalidade capaz de sistematicamente racionalizar a ação 'desde dentro' – em relação a uma constelação de valores unificada – e, dessa forma, dotando sua inteira existência de 'direção' e 'sentido' inequívocos"[135].

Nos anos seguintes à publicação dos ensaios de 1904 e 1905, a "natureza" dessa passagem entre valores e condutas de vida tornou-se um dos principais motivos de ataque de críticos à obra. Por um lado, estes vão afirmar que Weber teria sido incapaz de sustentar a *singularidade* do protestantismo como sistema axiológico orientado pela valorização do trabalho profissional metódico. Variados contraexemplos históricos serão elencados a fim de demonstrar que a elevação desse tipo de ascetismo a sinal de salvação estaria igualmente presente também em outras tradições religiosas, inclusive no catolicismo e no luteranismo. Por outro, eles irão apontar para a fragilidade da explicação psicológica proposta por Weber, contrapondo-a a certa psicologia então dominante. A introdução, desde as primeiras respostas de Weber a esses críticos, do conceito de "prêmio psicológico" (conceito que não deve ser confundido com aquele de "eficácia psicológica"), e, posteriormente, na segunda edição de sua obra, também dos conceitos de angústia, ab-reação e desencantamento do mundo, visava justamente a fornecer uma resposta a esses questionamentos.

[135] KALBERG, S. "Max Weber's Types of Rationality", p.1175.

Capítulo II – Críticas e anticríticas

Nos cerca de quinze anos que separam a publicação dos ensaios de 1904 e 1905 e a segunda edição de *A ética protestante*, a tese de Weber foi extensamente debatida e comentada. Não apenas autores hoje quase completamente desconhecidos – restando o "quase" por conta justamente de terem sido críticos de primeira hora de *A ética protestante* –, como Karl Fischer e Felix Rachfahl, mas também nomes à época já conceituados das ciências sociais, como Werner Sombart, Lujo Brentano, Georg Simmel e Ernst Troeltsch, e da filosofia, como Max Scheler e Karl Jaspers, debruçaram-se sobre a obra de Weber. Fenômeno que não deveria causar estranhamento quando se lembra que a problemática da relação entre religião e economia e, mais especificamente, entre religião e capitalismo, não fora inaugurada por Weber, mas era tema onipresente daquele *Zeitgeist*. O mesmo vale para as discussões sobre a natureza do capitalismo e de seu "espírito": como se sabe, a própria expressão "espírito do capitalismo" não foi forjada por Weber, mas é da lavra de Sombart e data de alguns anos antes da primeira edição de *A ética protestante.* Os artigos de Weber surgem, portanto, em um contexto intelectual extremamente fértil, ávido por um debate que, com a publicação deles, se via então elevado a um nível inédito de rigor.

A riqueza desse contexto torna, decerto, impossível qualquer reconstrução que pretenda abarcá-lo em sua totalidade; nem esse é o objetivo deste capítulo. O que aqui se busca é descrever as estratégias de crítica à tese de Weber que, como se demonstrará mais à frente, o fez recorrer a certa constelação conceitual, em parte oriunda da psicanálise, quando da segunda edição de sua obra. Pretende-se mostrar como as dificuldades apresentadas por esses primeiros comentadores, ao lado de certas leituras feitas por Weber de escritos de Freud e de autores diretamente influenciados pelo psicanalista austríaco (como se discutirá no próximo capítulo), o levaram a propor deslocamentos teóricos ainda hoje em larga medida opacos à literatura especializada.

Para tanto, o presente capítulo perscrutará um universo de escritos bastante delimitado, formado particularmente por três conjuntos: i) as primeiras críticas, de Fischer[136] e Rachfahl[137], publicadas entre 1907 e 1910, à primeira edição de *A ética protestante*; ii) as

[136] FISCHER, K. "Kritische Beiträge zu Prof. M. Webers Abhandlung: 'Die protestantische Ethik und der Geist des Kapitalismus'" [1907] e "Protestantische Ethik und 'Geist des Kapitalismus': Replik auf Herrn Professor Max Webers Gegenkritik" [1908]. In: WEBER, M. *Die Protestantische Ethik II. Kritiken und Antikritiken.* (ed.WINCKELMANN, J.). Hamburgo: Siebenstern, 1968.

[137] RACHFAHL, F. "Kalvinismus und Kapitalismus" [1909] e "Nochmals Kalvinismus und Kapitalismus" [1910]. In: WEBER, M. *Die Protestantische Ethik II. Kritiken und Antikritiken.* (ed.WINCKELMANN, J.). Hamburgo: Siebenstern, 1968.

prontas respostas de Weber a essas críticas[138]; e iii) os trabalhos de Werner Sombart[139] e Lujo Brentano[140] publicados na década de 1910 que, embora não tivessem por objetivo central (ou pelo menos explícito) criticar a tese de Weber, acabaram por tocar em temas a ela essenciais. Tal limitação justifica-se, novamente, pelo fato de que passagens centrais acrescidas ao texto em 1920 – particularmente as que recorrem aos conceitos de angústia, ab-reação, desencantamento do mundo e prêmios psíquicos – não apenas são justificadas pelo próprio Weber como "esclarecimentos" direcionados aos comentários de Sombart e Brentano, como se revelam em larga medida desenvolvimentos de passagens formuladas pela primeira vez nas respostas apresentadas por Weber às críticas de Fischer e Rachfahl. O sintagma "prêmios psicológicos", por exemplo, tão central para a discussão que à frente se propõe, surge na pena de Weber, ao que me consta, pela primeira vez em uma dessas suas anticríticas, da mesma forma que as famigeradas "sanções religiosas", inexistente no texto, mas quase um lugar-comum entre seus comentadores, também se veem lançadas a público em meio a esse debate.

Assim, as duas críticas de Karl Fischer, as duas críticas de Felix Rachfahl, as prontas respostas de Weber a cada uma delas, além dos trabalhos de Werner Sombart e Lujo Brentano formam o objeto central deste capítulo. Em termos substantivos, especial ênfase será dada aos comentários que, direta ou indiretamente, tangenciem a discussão proposta no capítulo anterior, isto é, que tratem da forma mesmo de incidência, no argumento de *A ética protestante*, dos valores nas condutas de vida e, particularmente, a psicologia implícita a essa incidência. Duas frentes de reflexão daí se desdobram: uma voltada para a definição mesma do conceito de espírito do capitalismo, em seu sentido propriamente weberiano, em sua relação com a singularidade doutrinária do protestantismo ascético, e outra direcionada para a natureza de uma eventual psicologia pressuposta em *A ética protestante*.

As primeiras críticas

Karl Fischer, em sua resenha de 1907 a *A ética protestante* e em sua tréplica à resposta de Weber, publicada no ano seguinte, sempre no *Archiv für Sozialwissenschaft und Sozialpolitik* (volumes XXV e XXVI), passa pelos principais aspectos da tese de Weber

[138] WEBER, M. "Kritische Bemerkungen zu den vorstehenden 'Kritischen Beiträgen'" [1907]; "Bemerkungen zu der vorstehenden 'Replik'" [1908]; "Antikritisches zum 'Geist' des Kapitalismus" [1910]; e "Antikritisches Schlusswort zum 'Geist des Kapitalismus'" [1910]. In: *Die Protestantische Ethik II. Kritiken und Antikritiken*. (ed.WINCKELMANN, J.). Hamburgo: Siebenstern, 1968. Cf. também CHALCRAFT, D; HARRINGTON, A. (Eds.). *The Protestant Ethic Debate: Max Weber's Replies to his Critics, 1907–1910*. Liverpool: Liverpool University Press, 2001.

[139] SOMBART, W. *Le bourgeois: contribution a l'histoire morale et intellectuelle de l'homme économique moderne*. Paris: Payot, 1926; SOMBART, W. *Os judeus e a vida econômica*. São Paulo: Editora Unesp, 2014.

[140] BRENTANO, L. *Die Anfänge des modernen Kapitalismus*. Munique: Akademie der Wissenschaften, 1916.

invariavelmente apresentando comentários críticos em relação a ela. Seu problema não é com este ou aquele momento do argumento de Weber, mas com seu núcleo mesmo: Fischer não está disposto a aceitar que o calvinismo teria valorizado de modo inédito o trabalho intramundano ao considerá-lo como um sinal da salvação – tese que ele classifica, para a absoluta irritação de Weber, de idealista. Ao contrário do que defendia o autor dos artigos de 1904 e 1905, a valorização do trabalho intramundano seria um fenômeno, lógica e historicamente, prévio, propriamente econômico-capitalista, enquanto a valorização religiosa do trabalho, revelada pelo uso do termo *Beruf* na tradução de Lutero, apenas consideraria importante – enquanto sinal de salvação – aquilo que socialmente já era tomado como o mais valorizado: "Decerto, exige-se um sinal de eleição. Mas por que a atividade profissional mais árdua foi considerada como um sinal de eleição? Teriam povos de outro nível econômico também considerado *esses* sinais como sinais de eleição?"[141] Nesse sentido, a importância da tradução de Lutero do termo *Beruf* é retomada por Fischer apenas para questionar de onde teria surgido essa ideia, pondo em xeque a suposta primazia dada por Weber às ideias religiosas na relação causal com as disposições econômicas: afinal, "por que acabou Lutero por traduzir essa passagem de Jesus de Siraque por 'vocação'"?[142] Pergunta que ele mesmo responde: "Lutero, com esse termo, acreditava haver escolhido a melhor expressão, a mais compreensível às pessoas"[143]. De modo que seriam "as ideias religiosas que teriam se adaptado ao estado da vida econômica" e não o contrário[144]. Até a opção metodológica de Weber de recorrer aos escritos pastorais da época é criticado por Fischer, para quem esses escritos bem se encaixam na descrição daqueles preceitos de valorização do trabalho não por serem a origem desses preceitos, mas por terem seus autores neles incluído concepções econômicas que então se faziam cada vez mais populares; em vez de corroborar a tese de Weber, essa escolha de material apenas indicava "a forte influência de fatores econômicos em representações religiosas"[145].

Fischer, portanto, toma Weber por um mero idealista – sua tese seria por isso indefensável. A saída materialista, por sua vez, que ele identifica à interpretação de Sombart defendida anos antes, tampouco lhe parece viável. Fischer decreta a insustentabilidade de ambas e propõe então como única forma de superação do impasse uma explicação psicológica do nascimento do capitalismo – segundo ele completamente inexistente em Weber. Contra

[141] FISCHER, K. "Kritische Beiträge zu Prof. M. Webers Abhandlung", p.14-15.
[142] Ibid., p.13.
[143] Ibid., p.13.
[144] Ibid., p.13.
[145] Ibid., p.16.

Weber e Sombart – contra o idealismo e o materialismo – Fischer volta-se a uma psicologia utilitarista a fim de explicar as origens do espírito do capitalismo. Este é definido por Fischer, citando Weber, como um "ganhar dinheiro e sempre mais dinheiro, como um 'puro fim em si mesmo' ou como uma 'ideia de dever vocacional'"[146]. Entendido dessa maneira no registro de um simples aumento da ambição por dinheiro, ele defende que é possível formular uma gênese psicológica desse espírito recorrendo a uma peculiar "alegria do indivíduo com sua própria atividade energética". De modo que existiria um prazer inerente à busca por mais e mais dinheiro: prazer que não pode ser compreendido a partir de qualquer gênese histórica, seja idealista, seja materialista, mas tão-somente como uma lei psicológica. Muito embora o significado dessa atividade energética [*kraftvollen Betätigung*] é algo que Fischer não parece preocupado em esclarecer, sua inspiração teórica é explicitada ao recorrer a uma longa citação do principal nome do utilitarismo do século XIX: John Stuart Mill; vale citá-la em sua totalidade:

> O que, por exemplo, podemos dizer do amor pelo dinheiro? Não há nada originalmente mais desejável no dinheiro do que em qualquer monte de pedras brilhantes; seu valor é apenas aquele das coisas que se pode comprar com ele. Ainda assim, o amor pelo dinheiro é não apenas uma das principais forças impulsionadoras da vida humana, mas o dinheiro é, em muitos casos, desejado em si e para si; o desejo por possuí-lo é frequentemente mais forte do que o desejo de utilizá-lo. Pode-se, então, justificadamente dizer que o dinheiro é desejado não por conta de um fim, mas como parte de um fim. Antes um meio para a felicidade, ele se torna em si o principal integrante da concepção do indivíduo de felicidade. O mesmo pode ser dito da maioria dos grandes objetos de aspiração humana – da aspiração pelo poder ou pela glória. A íntima associação assim gerada entre eles e todos os nossos objetos de desejo é o que dá a esse desejo a intensidade que normalmente assume, a ponto de em algumas pessoas superar em força todos outros desejos.[147]

Segundo o raciocínio de Fischer, o que estaria em jogo na explicação do espírito capitalista seria esse amor pelo dinheiro tematizado por Mill. Retomando a psicologia utilitarista e seu pressuposto da existência de leis psicológicas universais – particularmente, a de qualquer indivíduo busca meios de aumentar o prazer e diminuir a dor –, Fischer interpela Weber sobre o porquê de, sem a necessidade de explicações mais complexas, não simplesmente recorrer a essas leis, já que a "alegria da atividade energética [*kraftvollen Betätigung*] não é de modo algum fundada religiosamente, mas vincula-se imediatamente a essa atividade energética"[148]. Fischer, apoiando-se em Mill, não explica *historicamente* a gênese do espírito do capitalismo, mas a deduz teoricamente de uma verdade psicológica supostamente científica: o único fenômeno notável, suficiente para explicar o espírito do

[146] Ibid., p.19.
[147] MILL apud FISCHER (Ibid., p.20).
[148] Ibid., p.19.

capitalismo, seria a inversão entre meios e fins na qual o dinheiro – que a princípio apareceria como um meio para a obtenção de coisas outras desejadas – acaba por instaurar-se como o próprio objeto desejado pelo indivíduo. Nesse sentido, comenta: "Na aspiração ao poder, à glória e ao dinheiro ocorre um deslocamento de estados afetivos. O sentimento de alegria, originalmente vinculado ao objetivo (a felicidade), transfere-se para o meio (o dinheiro, etc.)"[149]. O espírito do capitalismo não seria mais do que um caso entre outros de uma espécie de ilusão afetiva na qual se transferem sentimentos (orientados pela busca do prazer) dos fins para os meios (no caso, para o dinheiro). Nada se afasta dessa psicologia bastante simples e direta: os homens buscam o prazer e o amor pelo dinheiro é uma forma singular de realização dessa busca.

É claro que, a fim de defender tais posições, Fischer submetera as ideias de Weber – em especial, o seu conceito de espírito do capitalismo – a pouco singelas contorções. Ao "citar" o próprio Weber como aquele para quem o espírito do capitalismo é um "ganhar dinheiro e sempre mais dinheiro, como um puro fim em si mesmo", é notável que Fischer tenha excluído da citação trecho essencial para a sua devida qualificação (pelo menos em seu sentido weberiano). Assim, enquanto Fischer afirma ser o espírito do capitalismo esse "ganhar dinheiro e sempre mais dinheiro, como um puro fim em si mesmo", no texto original de Weber a passagem ficava assim:

> (...) ganhar dinheiro e sempre mais dinheiro, no mais rigoroso resguardo de todo gozo imediato do dinheiro ganho, algo tão completamente despido de todos os pontos de vista eudemonistas ou mesmo hedonistas e pensado tão exclusivamente como fim em si mesmo, que, em comparação com a "felicidade" do indivíduo ou sua "utilidade", aparece em todo caso como inteiramente transcendente e simplesmente irracional.[150]

Não se trata de um deslize gratuito. Toda passagem excluída por Fischer de fato não convém para alguém interessado em vincular o espírito do capitalismo a uma explicação psicológica utilitarista. Isso, porém, não parece ser um problema para ele. Algo semelhante ocorre quando lida com a "ideia de dever vocacional": toda a discussão é feita simplesmente ignorando a coloração ético-religiosa da expressão – tão ressaltada por Weber. Assim, para Fischer, o dever vocacional também se submete ao utilitarismo: o indivíduo percebe que a satisfação imediata dos desejos o coloca em um "nível de satisfação" inferior ao que ele pode obter postergando essa satisfação no trabalho honesto, sóbrio e prudente. Logo, virtudes como a honestidade, a caridade, a diligência, não são deveres, mas meros sentimentos, se bem que de complexidade mais elevada e orientados ao futuro, não ao presente: "O exercício da

---

[149] Ibid., p.20.
[150] WEBER, M. *A ética protestante e o "espírito" do capitalismo*. São Paulo: Cia. Das Letras, 2008, p.46. [PE, XX, p.16].

vocação prova-se um comportamento de consequências mais benéficas que um trabalho apenas ocasional, que responde às necessidades do momento”[151].

A crítica aos artigos de Weber transforma-se assim em uma apologia do utilitarismo que, para ficar de pé, necessariamente deve apelar para grosseiras distorções da tese de Weber. Por meio delas, Fischer pretende dotar de explicação a gênese do espírito do capitalismo compreendido como simples ânsia, amor pelo dinheiro. Essa estratégia crítica volta-se não para a busca de fatores históricos, ideais ou materiais, que expliquem seu surgimento, mas para a afirmação de pretensas leis psicológicas. Bastaria Weber haver-se curvado a uma lei tão simples como a do utilitarismo de Mill e teria economizado páginas e páginas de reflexão sobre a natureza desses fenômenos; sendo o espírito do capitalismo nada mais que o desenvolvimento, em condições materiais específicas, de fenômenos psíquicos completamente autônomos em relação a qualquer tradição religiosa, a hipótese weberiana apenas complexificaria, desnecessariamente, um fenômeno psíquico em muito anterior ao puritanismo do século XVII. Por conseguinte, Fischer chega a citar exemplos da Roma antiga e da Idade Média a fim de comprovar a universalidade de sua explicação: nesses casos “a intervenção de fatores religiosos não tem lugar”[152].

Embora Weber, nos artigos de 1904 e 1905, recorra diversas vezes a termos como “eficácia” e “estímulo” psicológico, como visto no primeiro capítulo, Fischer simplesmente ignora essas passagens e volta-se à psicologia utilitarista não como um procedimento crítico em relação a uma psicologia presente em *A ética protestante*, mas, antes, enquanto um registro que escapa ao sociólogo. Para Fischer, falta uma discussão psicológica em *A ética protestante*. Em sua tréplica, Fischer chega mesmo a afirmar que a principal razão para o fracasso da empreitada de Weber seria precisamente a inexistência de uma abordagem científica da psicologia e de suas leis psicológicas fundamentais – isto é, utilitaristas. Fischer, talvez não totalmente sem razão, conclui em uma nota de rodapé: “A falta de considerações sobre as origens e a essência desses estados psíquicos parece-me um defeito do minucioso trabalho do Professor Weber”[153]. Sem estas, pensa ele, restaria a Weber ser um mero idealista.

Mas se Fischer parte de uma compreensão errônea do conceito weberiano de espírito do capitalismo apenas para avançar, sem mais, a uma discussão sobre a psicologia por trás desse conceito, outro dos primeiros críticos de *A ética Protestante*, Felix Rachfahl, atém-se à definição errônea apenas para girar em torno dela. Ainda assim, seus comentários são de

[151] FISCHER, K. “Kritische Beiträge zu Prof. M. Webers Abhandlung”, p.22.
[152] Ibid., p.20.
[153] Ibid., p.25.

extrema importância, já que é com eles que, pela primeira vez de modo relativamente extenso, a própria definição de espírito do capitalismo em *A ética protestante* é colocada em xeque; independentemente da qualidade das críticas, ao respondê-las Weber viu-se pela primeira vez obrigado a lidar com uma temática que não somente o ocupará, direta ou indiretamente, nos anos seguintes, mas terá de ser retomada em detalhes quando da segunda edição da obra em 1920.

Diferentemente de Fischer, Rachfahl sabe que o conceito de espírito capitalista em Weber nada tem a ver com a busca do prazer e a fuga da dor; ele não cai, desse modo, na ilusão utilitarista. Mas isso tampouco significa que o tenha compreendido corretamente. Identificando sem mais a definição de Weber com aquela de Sombart (a rigor, com aquela que ele pensava ser a de Sombart), apresentada anos antes em *O capitalismo moderno*, Rachfahl entende o conceito de espírito do capitalismo por mera oposição a atitudes tradicionalistas: não como aquela inversão entre meios e fins que faz o indivíduo amar o meio (isto é, o dinheiro) e se esquecer dos fins, mas como a busca do ganho como um fim em si mesmo para além das limitações dadas pelas necessidades tradicionais dos indivíduos. Como esperável, as passagens nas quais Weber qualifica esse "ganho como um fim em si mesmo" – onde ressalta precisamente seu caráter propriamente ético, como um dever –, são uma vez mais solenemente ignoradas.

Em sua crítica, Rachfahl revela que seu problema não está com a primeira parte dessa "definição" de Weber, aquela que enfatiza o distanciamento em relação às condutas tradicionalistas, mas antes com a ideia de que o espírito do capitalismo envolveria a busca do lucro necessariamente como um fim em si mesmo. Para Rachfahl, o conceito weberiano não daria conta de motivações que vão para além da aquisição de riqueza enquanto um fim em si: motivações como a honra, o respeito, o poder, a preocupação com os descendentes, que, segundo ele, podem muito bem ser elementos causais relevantes para a acumulação capitalista[154]. Por conseguinte, continua Rachfahl, uma definição tão excessivamente restrita excluiria desse espírito figuras como o renascentista Fugger[155] – possuidor de uma conduta econômica evidentemente antitradicionalista que nada deixaria a desejar àquela encontrada por Weber entre seus calvinistas, mas alguém que decerto não orienta seu comportamento pela busca do lucro como um fim em si mesmo.

Caso se aceite essa definição mais ampla de espírito do capitalismo proposta por Rachfahl – isto é, aceitem-se outras finalidades últimas, como a honra e o poder, para o

[154] RACHFAHL, F. "Kalvinismus und Kapitalismus", p.78.
[155] Ibid., p. 108.

comportamento antitradicionalista da busca pelo lucro –, a conclusão que daí se pode tirar, sempre seguindo o crítico é óbvia: o espírito capitalista dataria de séculos antes da Reforma. De forma que "os traços característicos do 'espírito capitalista' moderno são os mesmos que os que existiram em todos os tempos, mais ou menos radicais", afinal, "nunca faltaram indivíduos que buscavam o lucro; sempre existiram, e ainda existem lado a lado, aqueles de 'natureza impulsiva' e aqueles que racionalizam e portam certa ética vocacional"[156]. Para onde quer que se mire, nada surge de absolutamente novo com o protestantismo:

> O que afirmamos anteriormente sobre o "comportamento ascético" em relação à riqueza, também vale para a "compulsão ascética à poupança". (...) Esta não dota o espírito capitalista da modernidade, em contraposição ao passado, de uma característica singular. Pois o espírito de poupança sempre existiu como uma força auxiliar do espírito capitalista; ela atuou em todas as épocas. (...) Trata-se, antes, de um fator constante, que sem dúvida intensificou-se sob a influência desses motivos e foi particularmente frutífero para o desenvolvimento do espírito capitalista.[157]

Segundo Rachfahl, o protestantismo, na melhor das hipóteses, nada traz de inédito; na pior, representa um retrocesso, como no caso de seu peculiar ascetismo e de seus dogmas sobre a vida econômica. Isso porque, para Rachfahl, o "ascetismo intramundano" protestante, tal como definido por Weber, dificilmente poderia ser comparado em sua força ao ascetismo propriamente dito, isto é, aquele próprio ao monasticismo medieval, já que não envolve a renúncia da vida material por meio da fuga do mundo. É certo que o caráter racional dos dois ascetismos permite aproximá-los: tanto o ascetismo protestante quanto o católico (Rachfahl refere-se ao Beneditismo e aos jesuítas) voltam-se para um modo de vida racionalizado, orientado pela vontade divina; mas apenas o primeiro levaria essa tendência ao seu limite:

> Decerto, a ética calvinista em sua doutrina e prática possui vários elementos de afastamento do mundo e de hostilidade a determinados bens culturais. Pode-se chamá-los de "ascéticos" porque são elementos já inerentes ao ascetismo católico medieval; mas eles não fundam aqui nenhum ascetismo como um estilo definido de toda uma conduta de vida, na medida em que não se vinculam ao princípio fundamental da fuga do mundo e de uma atividade deliberada particular. (...) Mas se alguém deseja chamar a ética vocacional calvinista de "ascetismo", não se deve esquecer que ela é incomparável com ascetismo católico, cuja expressão mais consequente é monasticismo, de modo a não ter em comum com ele mais do que o nome, o que seria melhor deixar de lado.[158]

No mesmo sentido, retomando a dogmática de Calvino, Rachfahl ressalta que, apesar de liberal, esta sempre valorizou mais a caridade que o ganho privado e nunca deixou de defender restrições para a usura ou o lucro, muito embora de modo algum os proíba. Calvino, lembra Rachfahl, bem ao estilo tradicionalista, condena o acúmulo excessivo de riquezas e

---

[156]RACHFAHL, F. "Nochmals Kalvinismus und Kapitalismus", p.264.
[157] Ibid., p.262.
[158] RACHFAHL, F. "Kalvinismus und Kapitalismus", p.92-93.

prefere a pobreza obediente a Deus a uma vida voltada para o ganho no trabalho: “ele era contra a acumulação de grandes riquezas; queria manter o povo na pobreza sabendo que assim eles permaneceriam obedientes; de modo algum era seu ideal um país industrializado”[159].

Por fim, desenvolvendo extensamente estratégia de crítica já presente nos comentários de Fischer e reiterada inúmeras vezes nas décadas seguintes, Rachfahl sustenta sua posição recorrendo a variados contraexemplos a fim de desmontar qualquer primazia do protestantismo para a explicação da origem do espírito do capitalismo: na Holanda do século XVII e XVIII, por exemplo, o capitalismo teria se desenvolvido sem que as seitas protestantes estudadas por Weber tivessem tido qualquer papel nesse processo, já que sua elite era dominantemente católica; o capitalismo inglês, igualmente, seria rigorosamente anterior ao aparecimento das seitas puritanas tão importantes para o sociólogo; na França, a vida comercial e industrial teria se expandido muito antes da emergência dos huguenotes – além de ter continuado quando da perseguição destes por Luís XIV; o desenvolvimento capitalista norte-americano só se deu no final do século XVIII; e assim por diante.

Para Rachfahl, o que se evidencia é a inexistência de qualquer primazia de uma confissão ou outra para o desenvolvimento capitalista: motivos religiosos, ao contrário do que defendia Weber, não teriam tido relevância causal decisiva para a explicação desse fenômeno: “De tudo isso, uma coisa está clara: quão pouco associado está o desenvolvimento político, econômico e mundano de doutrinas religiosas”[160]. É certo que o desenvolvimento capitalista poderia estar relacionado a possíveis causas alternativas, como a tolerância religiosa em relação a dissidentes – o que Rachfahl via como de especial importância para a Inglaterra pós-guerra civil – e a subordinação da Igreja ao Estado[161]; ainda assim, apenas de uma forma exterior e, pode-se dizer, frágil. Para além desses fatores causais secundários, a influência da religião para o desenvolvimento do capitalismo seria, no limite, apenas negativa: ela pôde impedir sua livre expansão, jamais encorajá-lo. Se Weber quisesse insistir nessa relação, ataca Rachfahl já em sua tréplica, só teria diante de si um “caso de coexistência entre calvinismo e capitalismo, mas sem relação causal”[162].

Em resumo, a estratégia crítica de Rachfahl segue duas linhas, uma conceitual e outra histórica. Por um lado, ele trata de corrigir o caráter (segundo ele) excessivamente restrito do conceito weberiano de espírito do capitalismo, ampliando-o no sentido de abarcar qualquer forma de comportamento econômico não tradicionalista, isto é, que vise ao lucro para além

[159] Ibid., p.83.
[160] Ibid., p.117.
[161] Ibid., p.142-144.
[162]RACHFAHL, F. “Nochmals Kalvinismus und Kapitalismus”, p.237.

das necessidades tradicionais, mesmo quando não como um fim em si mesmo nem como um dever. Se essa busca pelo lucro se fazia por meio de um comportamento racional ou não, sóbrio ou não, ascético ou não, se ela visa, no fim das contas, ao poder, à glória pessoal ou ao simples gozo da vida – todos esses fatores eram secundários e deveriam ser considerados como tais. Por outro lado, partindo desse conceito, nenhuma primazia poderia ser dada a fatores religiosos na gênese de tal comportamento: a abundância de contraexemplos históricos bastaria para provar que o espírito do capitalismo, ao contrário do que defendia Weber em seus ensaios de 1904 e 1905, não guarda qualquer afinidade peculiar com esta ou aquela tradição religiosa; em regra, pelo contrário, essa relação teria sido antes prejudicial ao seu desenvolvimento, como no caso do antimamonismo protestante.

Se Fischer desafiava Weber no campo de uma psicologia não problematizada que estaria pressuposta à sua tese, Rachfahl avança para o núcleo mesmo do seu argumento: o conceito de espírito capitalista e sua relação de afinidade com certas tradições religiosas. Agora, não apenas Weber vê-se obrigado a esclarecer como, para ele, o espírito capitalista *moderno* de modo algum podia ser reduzido a uma forma qualquer de busca pelo lucro (o que, a bem da verdade, já estava explícito na primeira edição de *A ética protestante*, mas que mais tarde tomará corpo por meio de uma discussão sobre os diferentes tipos de capitalismo e os diferentes espíritos a eles correspondentes), como tem de enfrentar aqueles contraexemplos históricos que tanto assombrarão a weberologia nas décadas seguintes. Mas, entre os dois *fronts* que aqui se abriam, uma questão salta aos olhos: se, para Weber, era inaceitável aquela tese fraca sobre a influência do protestantismo no desenvolvimento capitalista (como, por exemplo, pela mera promoção da tolerância na sociedade) – o que o levaria a ter apenas um "caso de coexistência sem relação causal", como avaliava Rachfahl, onde então situar exatamente, e como qualificar, aquela influência positiva sociologicamente relevante do protestantismo para a gênese do espírito capitalista? De novo: como pensar a incidência dos valores correspondentes a essa tradição religiosa em uma conduta de vida singular?

Brentano e Sombart

Em seus momentos mais relevantes, a crítica de Fischer permanece alheia à discussão história; já a de Rachfahl entra no debate historiográfico sobre as origens do espírito capitalista, mas apenas para afastar dele qualquer relevância efetiva de fenômenos religiosos. Um explica o espírito capitalista por meio de leis psicológicas abstratas, enquanto o outro recorre à história, mas apenas para dela excluir as variáveis religiosas ressaltadas por Weber. Alguns anos depois, já na década de 1910, os já reconhecidos colegas (e amigos) de Weber,

Werner Sombart e Lujo Brentano, diferentemente, desenvolverão críticas à tese de *A ética protestante* nas quais o conceito weberiano de espírito capitalista é discutido em sua relação propriamente histórica com a vida religiosa – a tese weberiana vê-se, então, atacada em seu próprio terreno.

Como os dois críticos já discutidos, o "venerável professor" Brentano, em seu livro de 1916, *As origens do capitalismo moderno*[163], também parte de um conceito errôneo (do ponto de vista weberiano) de espírito capitalista: no apêndice de sua obra, ocasião onde apresenta suas críticas a *A ética protestante*, Brentano define o espírito capitalista moderno como o comportamento econômico voltado para a obtenção de riqueza especificamente *monetária*. Como Fischer, Brentano pensa o espírito capitalista em termos daquele famigerado "amor pelo dinheiro"; diferente dele, não recorre para sua explicação a qualquer fundamentação psicológica utilitarista: ele não propõe uma discussão psicológica, mas histórica.

Brentano bem sabia que, como fenômeno psicológico, a busca pela riqueza (em geral) sempre existira: na ânsia por mais escravos, por mais terras, e etc. O que seria, segundo ele, específico ao capitalismo moderno seria a redução de tudo (terra, trabalho, bens) à forma dinheiro e, por consequência, a própria transformação, dada historicamente, da antiga *auri sacra fames* em uma busca abstrata por mais dinheiro. Logo, diferentemente de Sombart (como se verá a seguir), com Brentano toda ênfase cai sobre a monetarização da atividade econômica e da riqueza e não sobre a diferenciação de atividades orientadas ou pela satisfação das necessidades tradicionais ou pela busca de riquezas excedentes: para ele, "os estágios e as formas econômicas não se diferenciam psicologicamente pela limitação ou falta de limitação das necessidades" já que a "ânsia por bens para além da medida das necessidades naturais", generalizada ao longo da história, "não surge pela primeira vez no período econômico capitalista"[164]. Se ele pensa o espírito capitalista por oposição ao comportamento econômico natural, é porque este é compreendido por ele como um comportamento no qual as coisas e o trabalho necessário para produzi-las ainda não foram subsumidos à lógica monetária.

Para Brentano, portanto, o que surge pela primeira vez no capitalismo moderno é a monetarização do ganho. Qualquer atividade econômica, mesmo quando orientada apenas pela satisfação das necessidades imediatas, torna-se capitalista, em seu sentido propriamente moderno, quando subsumida à monetarização:

> A mudança que o capitalismo existente provocou foi simplesmente dar outra direção a essa ambição. À medida que o comércio supera os outros setores econômicos, o meio de produção com o qual lida o comerciante, que agora se coloca como novo senhor

[163] BRENTANO, L. *Die Anfänge des modernen Kapitalismus*. Munique: Akademie der Wissenschaften, 1916.
[164] Ibid., p.115.

> diante dos antigos proprietários de terra, isto é, o dinheiro, torna-se também mais e mais importante para os outros setores econômicos e assim o ganho monetário acaba por tomar o lugar da ambição ilimitada por terras; e à medida que o comércio dissolve as antigas unidades econômicas, todos os membros destas também são capturados pelo anseio por ganhos os maiores possíveis.[165]

Sendo assim, segue Brentano, o capitalismo especificamente moderno seria um fenômeno cujas raízes podem ser encontradas já na baixa Idade Média – séculos antes do período estudado por Weber. O comércio medieval seria sua primeira figura: "o comércio tornou-se a primeira empresa capitalista"[166] por orientar-se pelo "comprar barato e vender caro" e dessa atividade extrair ganho monetário. Mas não a única: na medida em que se estabelece uma organização capitalista da guerra e do sistema financeiro de empréstimos, isto é, em que estas atividades são realizadas com vistas ao ganho crescente de riqueza monetária, são elas também capitalistas; e, segundo Brentano, pelo menos desde a quarta cruzada – uma "verdadeira orgia do capitalismo moderno, que mesmo nos dias atuais é de difícil comparação"[167] – o espírito capitalista já se fazia presente com relevante abrangência por todo continente europeu. De forma que o "capitalismo moderno tem seu começo no comércio, na lavagem de dinheiro e na guerra"[168] – naturalmente, uma assertiva que só faz sentido quando se entende como dispensável ao capitalismo qualquer ideia de uma conduta de vida eticamente orientada para o trabalho[169].

Datando as origens do capitalismo moderno em um período tão anterior daquele estudado por Weber, Brentano via na ética protestante – exemplificada nele pelas ideias do próprio Lutero e de Calvino, mas também dos puritanos – quando muito um retrocesso. Seguindo aquele procedimento crítico que teria ainda longa história entre os comentadores de Weber (e que já se encontrava em Rachfahl, citado por Brentano), ele recorre às teorias econômicas de Lutero e Calvino para acusá-los antimamonismo. Segundo Brentano, doutrinadores protestantes alertavam contra a busca pelo maior lucro possível certamente de forma mais enérgica do que fizeram "Paulo, Clemente de Alexandria, Basílio, Jerônimo, Agostinho, Ambrósio e todos os doutrinadores da Igreja da Idade Média"[170]. Tomás de Aquino, ademais, chegaria a justificar o ganho monetário e a Igreja, muito antes do protestantismo, segue Brentano, abria brechas até para a prática da usura. O protestantismo não representaria, nesse sentido, senão um recuo:

---

[165] Ibid., p.115.
[166] Ibid., p.16.
[167] Ibid., p.42.
[168] Ibid., p.48.
[169] Ibid., p.131-132.
[170] Ibid., p.145.

> Que Lutero ainda se encontrava completamente limitado a um espírito tradicionalista é algo que o próprio Weber salienta. (...) Mas também Calvino está distante do espírito capitalista. Se ele se viu forçado a legitimar o juro sobre o capital, ainda combatido por Lutero, mantinha-se contrário a que um negócio fosse feito em vista do ganho com juros; ele reprovava que um rico negasse crédito a um pobre por este lhe oferecer pouca segurança e exigia que, ao lado do benefício privado, também se levasse em consideração o bem do interesse público. (...) Da mesma forma, as doutrinas dos puritanos, em vez de capitalistas, eram francamente tradicionalistas.[171]

Brentano, é certo, não está em seu melhor momento quando reduz a discussão de *A ética protestante* a um problema de doutrina sobre a vida econômica: um erro crasso para qualquer leitor de Weber. Seu argumento, no entanto, não para aí. Ao contrário dos críticos anteriormente abordados, o católico Brentano não crê na irrelevância *tout court* de fatores religiosos para a discussão; acontece que, segundo ele, o espírito capitalista teria sangue, em vez de protestante, *católico*. A fim de sustentar tal posição[172], Brentano elenca contraexemplos à tese de Weber, inclusive de um tio seu católico, não para afirmar (como fizera Rachfahl) que o capitalismo teria raízes seculares, mas a fim defender que o discurso doutrinário de valorização do trabalho vocacional já estava presente no próprio catolicismo medieval. Nesse sentido, cita Brentano a valorização do trabalho mundano feita por Basílio, Paulo, Tomás de Aquino e Santo Agostinho, todos católicos; lembra que Lutero foi um monge agostiniano e que poderia muito bem ter aprendido no monastério católico a valorizar o trabalho. Especificamente sobre o termo *Beruf*, critica a abordagem de Weber segundo a qual este, com sua conotação específica de valorização do trabalho mundano, seria singular ao protestantismo: segundo Brentano, já o termo *vocatio* guardaria entre os católicos aquela conotação de valorização do trabalho como um chamado divino[173] – sendo a articulação entre chamado religioso e trabalho em muito anterior, portanto, à Reforma. Como fizera Sombart em *O capitalismo moderno* e Rachfahl em sua crítica, Brentano recorre também à figura do católico Jakob Fugger para questionar a afirmação de Weber de que o capitalismo italiano do século XVII seria decadente, enquanto nos países protestantes do norte floresceria[174]. Weber cairia assim, em uma *petitio principii* por vincular o espírito do capitalismo apenas à ética protestante, como se ele não existisse nem antes nem depois dela (isto é, no capitalismo a ele contemporâneo), de forma que "segundo tal formulação conceitual não teria havido espírito capitalista antes de Calvino"[175]. Para Brentano, a valorização do "trabalho profissional

[171] Ibid., p.143.
[172] Ibid., p.132-133.
[173] Ibid., p.136.
[174] Ibid., p.134-135.
[175] Ibid., p.131.

ininterrupto" [*ununterbrochener Berufsarbeit*], longe de ser qualquer novidade protestante (como na figura de Baxter) era algo que já se encontrava em Basílio, Agostinho e Benedito:

> Encontro, no entanto, nele [em Richard Baxter; CHP] um incitamento ao trabalho profissional ininterrupto e um energético alerta contra o ócio e os prazeres; mas o incitamento ao trabalho incansável não é exatamente algo capitalista – se assim fosse, Basílio, Agostinho e Benedito teriam de contar entre os representantes do espírito capitalista. Ademais, ele advertia contra a riqueza, como o próprio Weber ressalta, como um grave perigo e esclarece, como fizeram os Patriarcas, que a ambição por ela não é apenas indiferente ao reino de Deus, mas, por conta das tentações de ócio e prazeres que ela traz consigo, é moralmente questionável.[176]

Embora parta de um conceito errôneo (sempre da perspectiva weberiana) de espírito do capitalismo e prejudique a força de seu argumento confundindo as consequências inesperadas das doutrinas da predestinação e da comprovação da fé pelas obras com as teorias econômicas dos fundadores do protestantismo, não se deve menosprezar a potência dessa crítica de Brentano. Aqui, a tese de Weber é interpelada em seu próprio registro: como ainda defender a tese de *A ética protestante* se o catolicismo, muito antes do protestantismo do século XVII, já sustentava uma valorização do trabalho profissional intramundano enquanto *vocatio*?

Ocorre que, anos antes de Brentano, fora, entretanto, ninguém menos que Werner Sombart quem desenvolveu a versão mais bem acabada dessa estratégia crítica. Em dois livros publicados entre 1911 e 1913, Sombart desenvolve extensas considerações históricas sobre a hipótese de Weber a fim de demonstrar que, ao contrário do que este defendia, tradições religiosas como o judaísmo e o tomismo católico já valorizavam e sancionavam (o termo *Sanktion* é usado por Sombart), séculos antes do protestantismo, o trabalho profissional mundano enquanto uma ética de vida. Mas isso com uma vantagem: com as credenciais daquele que cunhou o próprio termo "espírito capitalista", Sombart não cai no erro fácil (como caíram Fischer e Rachfahl e cairá Brentano depois dele) de identificar o espírito capitalista com qualquer busca, mesmo que irracional, mesmo que visando a fins não econômicos, pelo ganho (monetário, como no caso de Brentano, ou não).

Essa compreensão da natureza do espírito capitalista, a rigor, já estava dada antes do próprio aparecimento dos ensaios de Weber no *Archiv*, isto é, nos dois volumes de *O Capitalismo Moderno* publicados por Sombart em 1902[177]. Nessa obra – citada algumas vezes, elogiosamente, por Weber em *A ética protestante* –, Sombart estabelece um vínculo entre a "empresa capitalista", orientada pela reprodução ampliada do capital, e o "espírito" a

[176] Ibid., p.143.
[177] SOMBART, W. *Der moderne Kapitalismus*. Leipzig: Duncker & Humblot, 1902.

ela correspondente, denominado por Sombart de "espírito capitalista". Se a análise da empresa capitalista voltada antes de tudo para a reprodução ampliada de si mesma seguia, em larga medida, a análise de *O Capital* de Marx, como o próprio autor o reconhece, o conceito de espírito capitalista representava uma notável inovação, que não deixou de impactar Weber.

Este espírito Sombart define a partir de dois atributos: por um lado, o impulso aquisitivo [*Erwerbstrieb*]; por outro, seu racionalismo[178]. Embora Sombart reconheça que o impulso aquisitivo tenha existido desde antes do capitalismo, sua tese, no entanto, é a de que esse impulso jamais se fez presente, antes da Idade Média, para além de casos isolados. Nas economias pré-capitalistas, o espírito econômico dominante estaria nesse sentido orientado pelo princípio da satisfação das necessidades humanas [*Bedarfsdeckungsprinzip*] tradicionalmente fixadas: isto é, a produção econômica era vista essencialmente como meio para a satisfação das necessidades dadas[179]. Já o impulso aquisitivo próprio ao capitalista é aquilo que o leva a buscar um ganho para além dessas necessidades. O racionalismo burguês (o outro atributo do espírito capitalista moderno), por sua vez, Sombart compreende a partir do desenvolvimento, paralelo a essa generalização do impulso aquisitivo, de diferentes estratégias de acúmulo de riqueza: "Essa sobrevalorização do dinheiro deve necessariamente aumentar a ânsia por se apropriar dele. E essa ânsia busca os meios e caminhos para saciar-se"[180]. O Estado, a propriedade fundiária, a Igreja – além da alquimia, da corrida pelo ouro e do roubo puro e simples –: tudo se torna meio para se adquirir mais riqueza. O racionalismo propriamente burguês surge, por consequência, quando a atividade econômica regular, que até então havia sido apenas "inconscientemente" exercida, torna-se meio consciente de obtenção de riqueza para além do tradicionalmente necessário[181]: isto é, quando se desenvolvem empreendimentos voltados para a obtenção do lucro mediante uma atividade econômica racionalmente organizada e submetida ao cálculo atento, no limite, a todos os aspectos da atividade. De modo que, em Sombart, essa racionalidade propriamente burguesa não se diferencia, a rigor, de um utilitarismo consciente que (diferentemente de Weber) não exatamente *limita* o impulso aquisitivo, mas o intensifica racionalizando suas possibilidades regulares de êxito.

Ainda em *O capitalismo moderno*, e coerentemente com o discutido acima, Sombart data o nascimento do capitalismo e de seu espírito alguns séculos antes do que fará Weber, a saber, no século XIII. Este século marcaria, para ele, tanto a queda de Constantinopla (no

[178] Ibid., p.378-391.
[179] Ibid., p.381.
[180] Ibid. p.384.
[181] Ibid. p.388.

contexto da quarta cruzada) quanto a introdução das cifras árabes nas operações de cálculo – o que revela o quanto a calculabilidade está no centro do conceito sombartiano de racionalidade[182]. Muito anterior à Reforma, portanto, o advento do espírito capitalista não se relaciona especificamente (nesse momento das teses de Sombart) com qualquer tradição religiosa, mas com aqueles extratos sociais aos quais, por não disporem de mecanismos tradicionais de acumulação (poder político, poder religioso, posses), restaria apenas a produção econômica regular como meio para acumular riqueza. O racionalismo burguês, segundo o defendido em *O capitalismo moderno*, seria por assim dizer residual: na falta de meios mais imediatos de enriquecimento, seus primeiros "portadores" eram grupos sociais que apenas se podiam valer para tanto do seu trabalho e de suas "naturezas" sóbrias, racionais e calculadoras[183]. Daí estarem os comerciantes – e entre eles, os judeus, dada sua situação "estrangeira" na Europa – entre seus principais representantes. Seria a privação de estratégias alternativas de enriquecimento que levaria esses grupos à racionalização dos meios de efetivação do impulso aquisitivo, e não esta ou aquela ideia religiosa:

> Também me parece inadequado fundamentar a essência do capitalismo moderno na filiação a determinadas comunidades religiosas. O fato de o protestantismo, especialmente em suas confissões calvinista e quaker, ter estimulado de maneira essencial o desenvolvimento do capitalismo, é tão conhecido que dispensa maior fundamentação. Mas, a menos que com comprovação empírica, em um contexto histórico concreto, será muito difícil convencer do erro quem vai contra essa maneira de explicar as coisas (fazendo referência ao espírito capitalista já altamente desenvolvido nas comunidades italianas da Alta Idade Média, mas também nas cidades alemãs do século XV) e considera que o sistema religioso protestante é antes efeito que causa do espírito capitalista.[184]

Como aponta Lehmann, não é difícil imaginar Weber, após ler essa passagem, propondo-se "a dar uma olhada mais de perto no 'contexto histórico concreto' que Sombart mencionou sem ter feito um esforço de esclarecê-los"[185]. E o próprio Weber reconhece, nos ensaios de 1904 e 1905, sua dívida para com as ideias de Sombart – quem, além de ser seu amigo, coeditava com ele e Edgar Jaffé a *Archiv für Sozialwissenschaft und Sozialpolitik* quando da publicação dos artigos. Nesse sentido, não é absurdo afirmar que, naquele então, o objetivo central de Weber foi o de justamente dotar de "comprovação empírica, em um

[182] As origens desta Sombart vai buscar nos últimos séculos da Idade Média, com a criação de métodos cada vez mais exatos de cálculo e de contabilidade. Isso se dá a partir de 1202, quando Leonardo Pisano estabelece as bases para o cálculo exato – de modo que "se o capitalismo tivesse que ter uma data de nascimento, não hesitaria em apontar para o ano de 1202" (Ibid., p.392).
[183] Ibid., p.389.
[184] Ibid., p.380-381.
[185] LEHMANN, H. "The Rise of Capitalism: Weber versus Sombart". In: LEHMANN, H; ROTH, G (eds.). *Weber's protestant ethic: Origins, Evidence, Contexts*. Cambridge: Cambridge University Press, 1995, p.197-198.

contexto histórico concreto" essa hipótese que Sombart vacila em considerar; as conclusões a que Weber chegará, não obstante, vão na contramão dessa indiferença sombartiana: para o autor de *A ética protestante*, a relevância histórica de "determinadas comunidades religiosas" para o surgimento do espírito capitalista mostrou-se absolutamente central.

Essa era a posição de Sombart em 1902. Sucede que, nove anos após *O capitalismo moderno*, e seis depois da publicação dos ensaios de Weber no *Archiv*, a Sombart já não mais parecerá "inadequado fundamentar a essência do capitalismo moderno na filiação a determinadas comunidades religiosas". Agora será sua vez de posicionar-se diante da tese de seu amigo Weber:

> As investigações de Max Weber sobre a conexão entre puritanismo e capitalismo forçosamente me levaram a investigar, melhor do que havia feito até o momento, o rastro da influência da religião sobre a vida econômica, e foi ao fazê-lo que me acerquei pela primeira vez da questão dos judeus. Isso porque o resultado de um exame preciso da argumentação weberiana foi que todos aqueles componentes do dogma puritano, que me parecem ter real importância para a formação do espírito capitalista, constituem empréstimos da esfera de ideias da religião judaica.[186]

A tese central de Sombart em *Os judeus e a vida econômica*, de 1911, é portanto bastante direta em sua oposição às conclusões de Weber: ao contrário do que defendia este, em vez dos protestantes, seriam os judeus aqueles especialmente afins ao espírito capitalista – sempre entendido este como uma confluência entre impulso aquisitivo e racionalidade econômica; de modo que Sombart encontra "na religião judaica as mesmas ideias norteadoras que caracterizam o capitalismo"[187]. Muito antes dos protestantes de Weber, teriam sido os judeus os primeiros portadores daquele racionalismo próprio a personalidades sóbrias e regulares, orientadas por uma religião que banira todo misticismo do mundo, isto é, que racionalizou a vida cotidiana, promovendo o ascetismo e o impulso calculador – todos também atributos essenciais ao espírito capitalista:

> É claro que a tradição judaica traz nitidamente em si mesma as marcas dessa gênese singular: em todas as suas razões, ela se apresenta a nós totalmente como uma obra racional; como uma composição ideal e finalista projetada para fora, sobre o mundo orgânico: configurada de modo artificial e mecânico, projetada para destruir e subjugar a si todo o mundo natural e colocar em seu lugar sua própria regência. O mesmo que faz o capitalismo que, como a religião judaica, aparece como um corpo estranho em meio ao mundo natural, ao mundo das criaturas, como algo inventado e confeccionado em meio à vida pulsante e instintiva. Racionalismo – esta é a palavra com que sintetizamos todas essas especificidades – é o traço básico tanto do judaísmo quanto do capitalismo.[188]

---

[186] SOMBART, W. *Os judeus e a vida econômica*, p.1.
[187] Ibid., p.307.
[188] Ibid., p.307-308.

O puritanismo, nesse contexto, não seria senão um herdeiro de valores defendidos pelo judaísmo havia séculos. Sem inovar em nada, o máximo que teria feito o protestantismo teria sido, fortalecendo a fé, intensificar a sanção moral – mas sem grandes diferenças de sentido entre uma tradição e outra. Por isso, pode afirmar Sombart em *Os judeus*: "as ideias básicas do puritanismo que foram significativas para o desenvolvimento capitalista estariam formadas de modo muito mais preciso, e naturalmente muito antes, na religião judaica"[189]; ou, em uma expressão inquestionavelmente retilínea: "puritanismo é judaísmo"[190]. A própria ideia da riqueza como sinal de benção seria propriamente judaica: no Talmude, segue Sombart, há "centenas e centenas" de passagens que "enaltecem a riqueza, que a encaram com uma bênção do Senhor"[191]. De modo semelhante ao puritano para quem o êxito mundano era um sinal de eleição, ao judeu "o 'bem-estar na terra' é encarado como um sinal [*Zeichen*] de que se está levando uma vida que agrada ao Senhor"[192]. Ou ainda:

> Por essa razão, seria tolice buscar a felicidade dos bens terrenos em função deles mesmos. Mas é sábio buscá-los como um bem enquadrado dentro do propósito divino, de modo a serem tomados como sinais ou penhores do beneplácito divino, como bênção divina vinculada com a justiça na qualidade de recompensa.[193]

Ou seja, até a afinidade entre êxito mundano e a ideia de comprovação da fé, para Weber típica do protestantismo, proviria, segundo Sombart, do judaísmo. Daí a "conformidade quase total entre as noções judaicas e as noções puritanas" em seus principais aspectos: "a preponderância dos interesses religiosos; a ideia de comprovação; (sobretudo!) a racionalização da conduta de vida; a ascese intramundana"[194].

Decerto, se "puritanismo é judaísmo" a tese de Weber cai por terra. Se nada há de singular na doutrina protestante do século XVII, se a valorização do ascetismo intramundano e da racionalização da vida já estava dada entre os judeus, inclusive sancionada pela ideia de "comprovação", dificilmente se poderia continuar sustentando qualquer primazia daqueles tardios puritanos para a gênese do espírito capitalista – e isso com a vantagem de fazer anteceder as origens do capitalismo moderno a uma época de tão evidente florescimento econômico como o século XIII, o que para Sombart era essencial dada a datação por ele defendida desde pelo menos 1902.

---

[189] Ibid., p.362.
[190] Ibid., 2014, p.363.
[191] Ibid., p.318.
[192] Ibid., p.317.
[193] Ibid., p.318.
[194] Ibid., p.363.

Dois anos depois, em 1913, cada vez mais distante daquele tom *blasé* de *O capitalismo moderno* – do "me parece inadequado fundamentar a essência do capitalismo moderno na filiação a determinadas comunidades religiosas" – Sombart retorna ao tema em *O burguês.* Nesse trabalho, o amigo de Weber dá continuidade às suas reflexões sobre a influência de "fatores espirituais na vida econômica"[195], mas agora aprofundando a discussão sobre a racionalidade propriamente capitalista, doravante discutidas sob o registro das "virtudes burguesas"; só que agora, ele encontrará, não mais no judaísmo, mas no catolicismo tomista medieval, as verdadeiras raízes do espírito capitalista.

O que Sombart chamava de racionalismo, na primeira edição de *O capitalismo moderno* e em *Os judeus*, será definido a partir de então como "virtudes burguesas". De acordo com essa definição "atualizada", o espírito capitalista é uma "composição" na qual "entra, além do impulso aquisitivo, ou amor pelo ganho, um conjunto de qualidades psíquicas que se pode chamar de 'virtudes burguesas'"[196]. A referência à tese de Weber permanece, de todo modo, bastante explícita: no limite, essas "virtudes burguesas" que Sombart pretende relacionar à "vida econômica" capitalista não são senão aquelas qualidades descritas por Weber nos seus ensaios de 1904 e 1905 como próprias aos protestantes: a subsunção do trabalho e de toda a vida do indivíduo a um controle metódico e sistêmico, tomado como dever – controle que, em termos morais, envolve a honestidade, a sobriedade, a constância. O espírito burguês é "laborioso e econômico, moderado e refletido, em uma palavra, 'virtuoso'"[197].

Embora para Sombart essas virtudes já pudessem ser encontradas em pensadores antigos como Xenofonte, Columella e Catão ("o amor do ganho e o racionalismo econômico já estão aí desenvolvidos até suas últimas consequências"[198]), será na Itália medieval (especialmente em Florença, a "Belém do espírito capitalista"[199]), que elas se tornariam um verdadeiro fenômeno de massa. É nessa Florença renascentista que se encontra pela primeira vez, segue o autor, o perfeito "burguês" como um tipo generalizado: seu exemplo maior não é Benjamin Franklin ou Daniel Defoe, mas o católico Leon Battista Alberti. De acordo com Sombart, a ética econômica de Benjamin Franklin, citada por Weber como exemplar daquele espírito do capitalismo cuja gênese buscava explicar, não seria senão uma repetição de preceitos defendidos, muito antes da Reforma, por figuras renascentistas como Alberti –

[195] SOMBART, W. *Le bourgeois,* p.11.
[196] Ibid., p.129.
[197] Ibid., p.150.
[198] Ibid.,, p.273.
[199] Ibid., p.275.

segundo sua descrição, um comerciante de tecidos católico conhecido pela valorização do ganho honesto e de virtudes como a prudência, a disciplina e o uso racional do tempo, ao mesmo tempo que crítico de seu desperdício como corrupção. Note-se que Sombart não recorre aqui sem mais a uma figura atravessada pela *auri sacra fames*, mas a alguém que via no trabalho metódico, prudente, neste mundo, um valor. Sombart pode por isso inclusive concordar com Weber quando este afirmava, nos artigos de 1904 e 1905, depender o espírito capitalista de certa repressão do indivíduo "natural", atravessado por afetos e interesses voláteis mundanos; Sombart está certo de que "para que o capitalismo possa florescer, o homem natural, o homem impulsivo devia desaparecer e a vida, naquilo que ela tem de espontâneo e original, ceder lugar a um mecanismo psíquico especificamente racional"[200]; acontece que, para ele, esse movimento é muito anterior ao protestantismo: "Penso em primeiro lugar no recalque dos impulsos eróticos que a ética cristã promove tão voluntariamente"[201].

O fato é que, agora, diferentemente de seu livro de dois anos antes, Sombart não busca no judaísmo os responsáveis pela universalização moderna dessa "virtuosidade" burguesa, mas no catolicismo tomista[202]. Para Sombart de *O burguês*, foi historicamente a moral tomista a principal garantidora desse impulso para a "racionalização da vida" que define o capitalista moderno. Afinal, muito antes, de novo, do protestantismo, a doutrina católica já fazia afirmações como: "É pecado nos atos humanos tudo aquilo que é em oposição à ordem racional"[203]; muito antes do século XVII, o tomismo, segue ele, já combatia efetivamente a ociosidade e ensinava a *industry*, *frugality* e a *honesty*[204], "preceitos que, como dito, visam a uma espécie de treinamento, de roupagem espiritual"[205]. De modo que os tomistas "manifestaram a respeito do capitalismo uma compreensão e uma simpatia infinitamente maior que os pregadores fanáticos do puritanismo do século XVII"[206]. Logo, em *O burguês*, "tanto quanto o puritanismo, o judaísmo não difere em seus pontos essenciais do tomismo"[207].

Ora, independentemente das oscilações das conclusões de Sombart, o central de acordo com os interesses desta tese é compreender que para ele todas as três grandes tradições religiosas ocidentais sustentariam, no essencial, valores como o trabalho metódico, a disciplina de vida, a honestidade – conjunto de virtudes apresentadas por Weber como, de

[200] Ibid., p.288-289.
[201] Ibid., p.289.
[202] Ibid., p.287.
[203] Ibid., p.288.
[204] Ibid., p.291.
[205] Ibid., p.294.
[206] Ibid., p.295.
[207] Ibid., p.317.

alguma forma, singulares ao protestantismo ascético. Se Sombart está certo, então o ideal de vida ativa, eticamente orientada, não é singular ao protestantismo, mas tem suas raízes nas grandes tradições do judaísmo e do cristianismo medieval: "Vimos que o piedoso católico ele mesmo não escapava (e não devia escapar) dessa preocupação obsessiva pelo incessante controle de todos os seus atos e todas as suas palavras"[208]. Como se refere Schluchter à tese de Sombart:

> Em toda parte vemos ser recomendadas as virtudes burguesas: indústria, utilidade, frugalidade e honestidade eram o foco da atenção. A vida ativa em vez da vida de ócio, ocupando-se com coisas úteis em vez de diversão, moderação em vez de excesso, frugalidade em vez de luxo, honestidade em vez de trapaça – esses eram os valores inculcados tanto por Alberti como por Franklin, bem como por autores judeus, escolásticos e puritanos.[209]

Para além do vacilo[210] de Sombart sobre as raízes judaicas ou católicas do espírito capitalista, o interessante aqui é o seguinte: se o que importa é o poder da religião de impor uma conduta de vida sóbria, metódica, disciplinada, valorizadora do trabalho, sempre por meio da repressão dos interesses imediatos e dos afetos, não há fundamento – esse é seu argumento central – para fazer diferenciações qualitativas entre o judaísmo, o catolicismo e o protestantismo. Sombart podia saltar de uma tradição a outra porque todas as três tradições sustentavam o regramento da vida por uma ética mais ou menos sistemática. Se, como visto no capítulo anterior, o que estava em jogo em *A ética protestante* era certa passagem de valores a condutas, na forma de uma *ação racional referente a valores*, isso necessariamente significa que a tese se sustenta na singularidade da doutrina protestante. Resta, portanto, a questão: e se Brentano e Sombart estivessem corretos ao afirmarem que aquilo que Weber descrevia como singular ao protestantismo já era moeda comum entre os judeus ou entre Paulo e Agostinho? Se se trata apenas e tão somente de pensar o engendramento de uma ação racional referente a valores, na qual a internalização de certo sistema axiológico produz determinada conduta, por que não situar os primórdios desse processo nos doutrinadores judeus e católicos elencados por Sombart e Brentano em vez de nas doutrinas tardias do protestantismo do século XVII? Afinal, se se trata de um processo de simples internalização de valores, no qual ideias acabam por ter uma "eficácia psicológica" em produzir certa conduta, como poderia Weber sustentar a singularidade do protestantismo após essas críticas?

---

[208] Ibid., p.310.
[209] SCHLUCHTER, W. *Paradoxos da modernidade: cultura e conduta na teoria de Max Weber*. São Paulo: Editora Unesp, 2011, p.309.
[210] Como se explica Sombart: "Quando escrevi meu livro *Os judeus*, não estava suficientemente familiarizado com a ética tomista" (SOMBART, W. *Le bourgeois*, p.317).

Perguntas nada banais, especialmente quando se atenta para o fato de que Weber *jamais* questionará a validade das afirmações desses autores *quanto à doutrina católica ou judaica*: nas passagens acrescentadas à segunda edição de *A ética protestante*, ele até as corrobora no caso do catolicismo (isto é, em seu sentido específico de que a valorização do trabalho metódico neste mundo também se fazia presente entre seus doutrinadores). Em um comentário acrescentado ao texto em 1920, por exemplo, Weber por certo pensava nessas críticas de seus colegas quando reconhece: "É obvio que a *doutrina* oficial católica já na Idade Média também afirmava, por sua vez, o ideal da santificação sistemática da *vida como um todo*"[211] – assertiva que, com essa clareza, faltava à primeira edição de sua obra. Embora a estratégia óbvia nesse caso fosse a de confrontar as afirmações de caráter histórico feitas por Sombart e Brentano e demonstrar que nem o judaísmo nem o catolicismo sustentavam os mesmo valores que o protestantismo do século XVII, o fato é que Weber a rigor *jamais* fará isso. Antes, em um movimento surpreendente, ele acata as afirmações dos seus colegas, mas apenas para delas derivar consequências diversas. Esse movimento – incompreensível para o leitor que permanece preso àquela primeira versão de *A ética protestante*, isto é, à versão valorativa – é efetivado por Weber em uma série de passagens inéditas nas quais, não por acaso, fará uso de conceitos oriundos da psicanálise. Sem dúvida, será apenas nesse momento que Weber acertará suas contas com Brentano e Sombart: o que será discutido no capítulo 4 desta tese.

Antes disso – na verdade, anos antes das próprias críticas deles virem à tona, ainda nas primeiras respostas de Weber a Fischer e Rachfahl –, algo desse movimento já se nota. É o que se discutirá a seguir.

As anticríticas

Após mais de cem anos de weberologia, qualquer leitor contemporâneo de *A ética protestante* sabe que a maior parte das críticas de Fischer e Rachfahl é absolutamente descartável. Interpelar a tese de Weber recorrendo a uma pretensa psicologia científica utilitarista ou confundir o conceito de espírito do capitalismo com a simples busca por lucros crescentes, independentemente da forma como se dá essa busca, denotam estratégias críticas extremamente pobres à sensibilidade sociológica contemporânea. Weber, todavia, não apenas não ignorou essas contestações, como insistiu em dar a elas extensas respostas. Mesmo

[211] WEBER, M. *A ética protestante*, p.219-220.

quando adotando um tom dominantemente agressivo e impaciente, ao ver-se compelido a repetir argumentos já desenvolvidos no texto original, Weber defende-se de seus críticos através de quatro respostas, uma a cada resenha crítica publicada. Em meio a uma série de ataques pouco fundados, Weber viu-se obrigado a desenvolver argumentos que seriam ulteriormente de grande relevância quando da segunda edição de sua obra, como se demonstrará no capítulo 4 desta tese. Deve-se, portanto, buscar nessas respostas, como em um trabalho arqueológico, rudimentos de uma ossatura conceitual que só mais tarde tomará forma: analisados isoladamente, talvez eles possam parecer quase irrelevantes; compreendidos por um olhar retrospectivo, a partir daquelas passagens que por fim serão acrescentadas à edição de 1920, revelam-se os primeiros indícios de um movimento subterrâneo a *A ética protestante* que em nenhum momento foi trazido à luz, com sua merecida relevância, pela weberologia[212].

Acusado de idealista por Fischer e de monocausal por Rachfahl, Weber é direto ao afirmar que suas conclusões sobre a influência de movimentos religiosos em processos econômicos nada diriam sobre cadeias causais na direção inversa nem deveriam ser compreendidas como uma desconsideração destas: as críticas de Fischer ignorariam que "*de modo algum*" considera-se "resolvida a questão da influência de processos econômicos em movimentos religiosos" a partir das conclusões até então formuladas "sobre a direção tomada pela influência *reversa*"[213]. Logo, continua Weber, sua tese não é incompatível com a determinação de motivos propriamente econômicos para surgimento do capitalismo e não pode, por isso, ser tomada por idealista; na sua resposta a Rachfahl, consequentemente, Weber afirma nunca haver excluído a existência de outros fatores causais nem ter concluído ser o "espírito capitalista" causa suficiente do desenvolvimento capitalista. A essas vulgarizações de Fischer e Rachfahl Weber contraporá, portanto, seu conhecido pluralismo causal – nem idealista, nem materialista – a partir do qual o estabelecimento de determinadas relações causais de modo algum exclui de antemão a possibilidade de reconhecimento de outros fatores causais relevantes.

O sociólogo, no mesmo sentido, taxa de idiota [*törichten These*] a tese de que a Reforma teria criado sozinha o capitalismo. Como se sabe, não lhe é estranha a possibilidade

---

[212] Não ignoro outras tentativas de recorrer às assim chamadas "anticríticas" como momento incontornável do desenvolvimento teórico weberiano. O trabalho mais conhecido a realizar esse movimento é o de Wilhelm Hennis (HENNIS, W. *Max Weber: Essays in reconstruction*. Londres: Allen & Unwin, 1988). O sentido do que aqui se propõe, entretanto, é completamente diverso do antropologismo existencialista da leitura de Hennis, para quem, nessas anticríticas, o que está em jogo é uma explicitação do problema central de Weber como o do "desenvolvimento da humanidade" (Ibid., p.24).

[213] WEBER, M. "Bemerkungen zu der vorstehenden 'Replik'" [1908], p.46.

da existência do espírito capitalista sem economia capitalista madura (como no caso de Benjamin Franklin). Em um nível mais metodológico, observa que seria um "a priori autoevidente" nos estudos históricos o fato de que nenhum componente cultural [*Kulturkomponenten*] se relaciona com outro em uma relação de dependência nomológica – do tipo "lá onde está X (o protestantismo ascético), então, sem exceção, é estabelecido Y (o 'espírito' do capitalismo)"[214]; em ocorrências históricas complexas, esse tipo de relação necessária jamais se verificaria e seria um disparate que a tese de *A ética protestante* fosse entendida nesse sentido. Em tom algo irônico, Weber comenta que "batistas siberianos" ou "calvinistas do Saara", obviamente, não se tornarão necessariamente grandes comerciantes ou industriais. Da mesma forma, seria absurdo pensar que a população calvinista da Hungria poderia desenvolver o capitalismo independentemente das condições geográficas e culturais lá dominantes[215]. Weber deixa claro que sua tese se orienta pela definição positiva de uma relação causal que – de acordo com suas concepções metodológicas – de modo algum pode ser apresentada como necessária e universal, mas sempre como uma possibilidade:

> O grau de influência religiosa, de acordo com meu ponto de vista já fundamentado, foi frequentemente *muito* alto; não provei que ela foi em todo lugar *igualmente* alta, nem que ela não poderia ter sido enfraquecida ou completamente superada sob outras condições – mas tampouco jamais defendi isso. O que eu sim provei – e essa foi minha única preocupação – foi que o *direcionamento* tomado pela influência religiosa em países protestantes das mais variadas condições políticas, econômicas, geográficas e étnicas imagináveis, em todos seus aspectos cruciais, (...) foi a mesma.[216]

Quanto à hipótese de que a tradução de *Beruf* por Lutero teria sido apenas uma consequência de um uso já corrente do termo à época, Weber cobra dados filológicos sobre o tema – inexistentes na crítica de Fischer. Reafirma que, de todo modo, o conceito de vocação com sua "coloração ética" é comum a todos os povos protestantes e inexistente em todos os outros, isto é, seria sim uma "invenção da Reforma"[217]. Sobre a tese de Rachfahl de que a tolerância religiosa possa ter contribuído para o fluxo de riqueza e para o comércio, Weber lembra que essa possibilidade teria sido apontada por ele mesmo no segundo de seus dois artigos[218]; tal tese, no entanto, de modo algum invalidaria aquela defendida em sua obra, mesmo que esse aspecto não lhe interessasse particularmente: a questão a qual se ocupava era antes por que certos grupos religiosos se beneficiaram mais dessa tolerância do que outros. Isso porque, segue Weber, seria evidente o fato de que minorias católicas ou luteranas, mesmo

---

[214] WEBER, M. "Kritische Bemerkungen zu den vorstehenden 'Kritischen Beiträgen'" [1907], p.29.
[215] Ibid., p.30-31.
[216] WEBER, M. "Bemerkungen zu der vorstehenden 'Replik'" [1908], p.47.
[217] WEBER, M. "Kritische Bemerkungen zu den vorstehenden 'Kritischen Beiträgen'" [1907], p.27-28.
[218] Weber refere-se aqui a WEBER, M. *A ética protestante*, p.229, nota 111. [PE, XXI, p.42].

quando em países religiosamente tolerantes, jamais teriam se notabilizado pelo particular êxito nos negócios, enquanto grupos ascéticos protestantes sim o teriam, seja quando em posição dominante, seja quando minorias[219].

A assertividade de Weber nessas respostas é, portanto, notável e a leitura atenda delas certamente pouparia seu leitor de muita crítica infundada à sua tese nas décadas seguintes. Mas se Fischer e Rachfahl criticavam Weber por haver estabelecido uma suposta relação causal unívoca não era tanto por entenderem que esse tipo de procedimento metodológico fosse, em si, insustentável, mas por pretenderem sustentar eles próprios relações causais alternativas (não histórica, no caso de Fischer; histórica, mas não religiosa para Rachfahl) para a explicação da gênese do espírito capitalista e de sua conduta de vida metódica. Weber, por consequência, também se viu obrigado a comentar essas alternativas.

Diante da tese psicogenética proposta por Fischer, Weber tampouco mede palavras: afirma que qualquer psicólogo sério riria dessas conclusões, da mesma forma que qualquer economista contemporâneo – entre os quais ele se inclui – faria o mesmo em relação à citação de Mill[220]. Weber critica a convicção de Fischer de "possuir *ele mesmo* um meio infinitamente simples de determinar a 'psicogênese' histórica" de um fenômeno tão complexo quanto o espírito capitalista"[221] e qualifica como carente de qualquer base científica sua intenção, explicitada ainda na sua primeira crítica, de superar a suposta oposição idealismo-materialismo por meio de uma explicação psicológica fundamentada em uma psicologia da busca do prazer individual, enquanto uma "síntese mais elevada"[222]. Weber esclarece que não só esse "prazer individual" no acúmulo de dinheiro de modo algum seria um fenômeno especificamente moderno – já que, pelo contrário, estaria presente em diferentes momentos históricos, pelo menos desde a Babilônia antiga – como não teria nada a ver propriamente com o espírito de *sobriedade* da vida metódica especificamente moderna que ele Weber busca analisar[223]. O prazer individual no exercício das atividades pode, por certo, estar presente entre "homens renascentistas", mas não entre puritanos que, nesse caso, seriam mais parecidos com monges[224].

De fato, a ideia de deduzir de abstrações teóricas cadeias causais historicamente relevantes, derivando de "esquemas psicológicos" a realidade histórica, era tudo o que Weber não podia aceitar. Com essas abstrações, o que se perde é a própria capacidade da sociologia

[219] WEBER, M. "Antikritisches zum 'Geist' des Kapitalismus" [1910], p.158.
[220] WEBER, M. "Bemerkungen zu der vorstehenden 'Replik'" [1908]. p.50.
[221] Ibid., p.45.
[222] Ibid., p.49.
[223] WEBER, M. "Kritische Bemerkungen zu den vorstehenden 'Kritischen Beiträgen'" [1907], p.32.
[224] Ibid., p.32.

de dar conta do específico, do singular, na realidade histórica; com elas, ou bem se violenta a realidade a fim de adaptá-la a preceitos teóricos, ou bem se afirma apenas o óbvio porque excessivamente abstrato: "O que resta de correto em tais construções são algumas trivialidade da experiência cotidiana, com as quais qualquer historiador econômico opera continuamente sem conhecer Mill ou Spencer"[225]. É novamente recorrendo à natureza multicausal das explicações sociológicas que conclui Weber:

> Por certo, seria muito mais cômodo para a regressão causal histórica se pudéssemos deduzir a emergência de certas estilizações de vida simplesmente de abstrações da "psicologia". Mas a realidade histórica não se deixa comandar e não quer saber se aos esquemas psicológicos de J. St. Mill, H. Spencer ou do meu crítico seja inconveniente que homens do passado tenham tido ideias bem concretas sobre o que os esperaria depois da morte e os meios de aí melhorar suas chances, e que eles orientaram sua ação de acordo com isso (...)[226].

Por sua vez, não deixa de ser bastante significativo ser também por meio de uma crítica a esses "esquemas psicológicos" pretensamente científicos que Weber responda a Rachfahl, muito embora este, diferentemente de Fischer, em nenhum momento tenha apresentado seu conceito de espírito capitalista como dependente de qualquer psicologia. Não obstante, Weber descreve o conceito utilizado por Rachfahl como certo "tipo de 'psicologia' há muito ultrapassada" do "impulso aquisitivo" [*Erwerbstrieb*][227]. Weber assim se mostra preocupado por distanciar-se não apenas daquela psicologia utilitarista de Fischer, mas também da redução do espírito capitalista moderno ao que ele agora chama de uma psicologia do "impulso aquisitivo". Seu argumento, não por acaso, espelha aqui o usado contra o utilitarismo: a busca compulsiva, irracional, da riqueza – a *auri sacra famis* – existiu nos mais variados estágios do desenvolvimento cultural e entre os mais variados estratos sociais, mas "*não*, nessa forma de impulsividade ingênua, entre o 'tipo' puritano ou entre homens tão 'respeitáveis' como Benjamin Franklin"[228]. O singular ao espírito de seu protestante típico-ideal não seria, portanto, qualquer psicologia do impulso aquisitivo, mas precisamente o regramento dela como um dever; em um mesmo movimento, Weber desconstrói a suposta universalidade dessa psicologia e revela sua impertinência ao tipo por ele estudado. Em suas palavras:

> (...) caso se construísse uma escala de medida do "impulso aquisitivo", então o puritanismo certamente não se encontraria no topo dela, nem aquele tipo de aquisição racional que selecionei em Benjamin Franklin. Mas não se trata de cobiça impulsiva por dinheiro, felicidade, esplendor familiar, etc. – tudo isso está mais distante dos

[225] Ibid., p.37.
[226] Ibid., p.33.
[227] WEBER, M. "Antikritisches zum 'Geist' des Kapitalismus" [1910], p.165.
[228] Ibid., p.165.

> puritanos sérios que de outros grupos: eles enriquecem *apesar* de sua rejeição do mundo.[229]

Assim, contra Fischer e Rachfahl, Weber dispensa, na explicação da gênese da conduta de vida capitalista moderna, tanto a psicologia utilitarista quanto a por ele assim chamada "psicologia do impulso aquisitivo". Logo, não se estranha que Weber reafirme nesse contexto o que já declarara com outras palavras nos ensaios originais, a saber, que "o cabedal de conceitos seguros da psicologia ainda é insuficiente para ser aplicado diretamente, com proveito, para fins de pesquisa histórica na esfera de nosso problema"[230]. Anos depois, tudo indica que ele continua sem encontrar função para a "literatura psicológica": "O trabalho científico rigoroso sobre a patologia religiosa, naquilo que concerne às questões que me interessam, permanecem ainda, infelizmente, em suas origens"[231]. E colocando Fischer e Rachfahl no mesmo escaninho do verdadeiro anticristo do psicologismo, Karl Lamprecht (extensamente combatido por Weber em seus artigos de metodologia publicados à mesma época), Weber conclui:

> A superstição sobre o significado específico da "psicologia" para a história, que hoje felizmente os psicólogos mais proeminentes *não* compartilham, por um lado, compromete a imparcialidade da pesquisa histórica e, por outro, traz descrédito à psicologia científica (por cujas realizações no campo dos *seus* problemas tenho o mais alto respeito), fazendo o historiador desconfiar de sua assistência mesmo lá onde deveria buscar seu auxílio – ocasiões não de todo infrequentes.[232]

Com sarcasmo, Weber repete argumento utilizado algumas vezes ao longo dos seus trabalhos: afirmar que qualquer estudo histórico envolve "eventos mentais" e que, por isso, ele deve fundar-se na psicologia seria tão improcedente quanto defender que, já que toda ação histórica se faz por meio de ondas sonoras (voz) ou da tinta da caneta, logo a história teria como disciplinas fundantes a acústica ou a dinâmica de fluidos – ou, por realizar-se no planeta terra, a astronomia[233]. Alguém que, em um intervalo de poucos anos, por pelo menos quatro vezes compara jocosamente a psicologia com astronomia quanto à sua relevância para as ciências humanas, decerto não parece muito interessado em conhecimentos oriundos desse campo.

As anticríticas de Weber que aqui se discutem são, entretanto, o momento ideal para problematizar radicalmente essa conclusão aparentemente óbvia, mas que, a rigor, depende da incapacidade de distinguir a crítica weberiana do psicologismo – como aquela pretensão

---

[229] Ibid., p.168.
[230] WEBER, M. *A ética protestante*, p.231.
[231] WEBER, M. "Kritische Bemerkungen zu den vorstehenden 'Kritischen Beiträgen'" [1907], p.34.
[232] WEBER, M. "Bemerkungen zu der vorstehenden 'Replik'" [1908], p.51.
[233] Ibid., p.51.

cientificista de fundamentar as ciências humanas em leis da psicologia – do recurso, relativamente extenso e essencial (este é o argumento central desta tese), feito por ele a instrumentos conceituais oriundos de certa psicologia para a compreensão de fenômenos de interesse maior para suas pesquisas. Possivelmente pelo caráter franco e aberto da polêmica nas quais estão inseridas, várias passagens das anticríticas revelam, com uma clareza única entre seus escritos, o fato de Weber estar longe de acreditar que a relevância da psicologia para a compreensão da gênese do espírito do capitalismo possa ser tão pobre a ponto de ser comparável à da física ou da astronomia. Antes, o que salta aos olhos nesses artigos é quantas vezes Weber recorre à psicologia, não para criticá-la, mas para, por meio dela, justamente esclarecer o sentido de sua tese, tão mal compreendido por seus críticos de primeira hora. Senão vejamos. Em resposta a Rachfahl, eis como Weber dispensa alguns de seus leitores:

> A quem não interessar toda essa "psicologia", mas apenas as formas exteriores do *sistema* econômico, peço que nem leia meus ensaios; podem deixar para mim se quero me interessar por esse aspecto mental [*seelische*] do desenvolvimento econômico moderno, revelado no puritanismo em suas grandes tensões e conflitos internos entre "vocação", "vida" (como hoje dizemos), "ética", cuja situação de peculiar equilíbrio nunca existiu nem antes nem depois dele.[234]

Aqui Weber esclarece, de forma suficientemente direta, que seu interesse, em *A ética protestante*, não era pelo capitalismo enquanto forma econômica, isto é, pelo seu aspecto objetivo, mas por esse "particular equilíbrio de grandes tensões e conflitos internos entre 'vocação', 'ethos' e 'vida'"; a este "peculiar equilíbrio" Weber se refere como o "aspecto mental do desenvolvimento econômico moderno". Em outra passagem, ele novamente define seu problema em semelhantes termos: "discutir quais motivos *prático-psicológicos* [*praktisch-psychologischen Motive*] contém cada religiosidade particular para o *comportamento* ético real"[235]; seu objetivo naqueles artigos seria, portanto, o "de estabelecer, não onde ou quão forte, mas *como*, por meio de quais vínculos motivacionais mentais [*seelischen Motivationsverknüpfungen*], determinadas formas de crença protestante tiveram os efeitos que tiveram (...)"[236].

Logo, embora critique os *psicologismos* de Fischer e Rachfahl, Weber está longe de dispensar a psicologia como um todo: "Toda psicologia é muito bem-vinda quando seus conceitos são úteis para a atribuição de causas concretas a fenômenos históricos concretos"[237]. É certo que, em diversos momentos, Weber é enfático ao afirmar a imaturidade das conclusões da psicologia séria (isto é, não a Fischer ou Rachfahl); não obstante, em suas

[234] WEBER, M. "Antikritisches zum 'Geist' des Kapitalismus" [1910], p.167.
[235] WEBER, M. "Antikritisches Schlusswort zum 'Geist des Kapitalismus'" [1910], p.306.
[236] WEBER, M. "Antikritisches zum 'Geist' des Kapitalismus" [1910], p.163.
[237] WEBER, M. "Kritische Bemerkungen zu den vorstehenden 'Kritischen Beiträgen'" [1907], p.34.

anticríticas é explícito o predomínio de um tom por assim dizer auspicioso em relação a esses conhecimentos. Quando, de novo recorrendo ao sarcasmo, Weber esclarece que, quando em *A ética protestante* afirmara que conceitos oriundos da psicologia ainda não eram confiáveis o suficiente para serem utilizados na pesquisa, "certamente não falava do tipo de pesquisas praticado pelo meu crítico, mas de pesquisas exatas no campo da histeria"[238], fica claro ao seu leitor que haveria sim esforços válidos no campo da psicologia, de interesse para aquela temática – talvez apenas ainda não maduros o suficiente.

Ademais, não é uma mera curiosidade indefinida que assim se revela. Em meio a essa depuração de sua tese de qualquer forma de psicologismo, Weber também explicita em que sentido particular se direciona seu interesse pela psicologia – ou, mais exatamente, por qual psicologia. Já na primeira edição de *A ética protestante*, Weber fazia referência aos trabalhos do psiquiatra W. Hellpach como aqueles que, embora ainda pouco desenvolvidos, poderiam ser "tomados mais a sério no tocante à aplicação de conceitos psicopatológicos à interpretação de certos fenômenos históricos de amplo espectro (...)"[239]. Weber naquela ocasião citava a possível importância de fenômenos histéricos para o seu problema. Cinco anos depois, em uma passagem da maior relevância, complementa, "e não simplesmente (...) a pesquisa sobre histeria":

> Quando, na última frase da minha réplica, falei em particular da importância futura da pesquisa exata sobre a *patologia* da religião – e não simplesmente, como repete meu crítico, a pesquisa sobre *histeria* – para certos problemas, referia-me a algo que qualquer pessoa informada sabe: que aquela "psicologia da religião" que trata da "vivência" irracional do evento religioso como um "processo patológico", apesar de suas imperfeições e prematuridade, é aquela que, para o esclarecimento – que aqui nos interessa – dos efeitos "caracterológicos" de certas formas de piedade, é a mais promissora e já aportou mais, no presente, do que foi *capaz* o trabalho de teólogos "bem triviais". Para meus problemas são naturalmente *essas* questões que importam.[240]

Esse trecho é extraído da segunda resposta de Weber a Fischer, publicado no número XXVI da *Archiv für Sozialwissenschaft und Sozialpolitik*, de 1908, e faz referência à sua primeira resposta, publicada em julho do ano anterior na mesma revista. Alguns meses antes, em abril de 1907, Freud publicara, em uma Revista intitulada *Zeitschrift für Religionspsychologie*, seu primeiro artigo diretamente voltado a um fenômeno cultural: "Atos obsessivos e práticas religiosas"[241]. Mormente, este é o único artigo de Freud que Weber explicitamente afirma haver lido em sua carta a Else Jaffé, também de 1907, e, do mesmo

[238] Ibid., p.32.
[239] WEBER, M. *A ética protestante*, p.231.
[240] WEBER, M. "Bemerkungen zu der vorstehenden 'Replik'" [1908], p.50.
[241] FREUD, S. "Atos obsessivos e práticas religiosas". In: *Freud: obras completas. Volume 8.* São Paulo: Cia. das Letras, 2015.

volume dessa revista, treze anos mais tarde, Weber citará o artigo de um psiquiatra diretamente influenciado pelas ideias de Freud (Arthur Muthmann) em sua segunda edição de *A ética protestante* (artigo que será discutido no próximo capítulo). Não parece disparatado, portanto, concluir que Weber, quando aqui se reporta a certa psicologia do "irracional do evento religioso como um 'processo patológico'" esteja pensando em ninguém menos do que em Freud e na psicanálise. Se esse é o caso, deve-se concluir que é então na psicanálise, e não em qualquer psicologia, que Weber vislumbra "o esclarecimento – que aqui nos interessa – dos efeitos 'caracterológicos' de certas formas de piedade" e que considera como aquela que "já aportou mais, no presente, do que foi *capaz* o trabalho de teólogos 'bem triviais'"[242]. É certo que naquela famosa carta em que afirma haver lido o artigo de Freud de 1907 Weber o descrevia como "um vomitivo feito de uma mistura entre 'Deus' e de diversos ingredientes eróticos pouco apetitosos"[243]; mas também é certo que ali ele explicitava suas expectativas em relação à psicanálise freudiana em termos essencialmente semelhantes ao encontrado nas suas anticríticas que neste capítulo se discutem: "(...) não há dúvida que os pensamentos de Freud podem se revelar fonte de interpretação de enorme importância para toda uma série de fenômenos que se remetem à história cultural – e mais precisamente à história das religiões e da moral (...)"[244].

Se esse é o caso, cabe voltar então àquelas passagens de Weber e interpretá-las com as lentes adequadas. Justificando seu desinteresse pela psicologia de Rachfahl, ele afirmava: "Mas não se trata de cobiça impulsiva por dinheiro, felicidade, esplendor familiar, etc. – tudo isso está mais distante dos puritanos sérios que de outros grupos: eles enriquecem *apesar* de sua rejeição do mundo"[245]. Esse "*apesar*", assim ressaltado pelo próprio Weber, é revelador do fosso que segundo ele existe entre as motivações subjetivas dos agentes e suas condutas efetivas no mundo – fosso que não consegue ser atravessado nem pela psicologia utilitarista nem pela psicologia do "impulso aquisitivo". O mais problemático nos comentários de Fischer e Rachfahl não seria seu evidente equívoco conceitual – o fato de eles, cada um do seu modo, trabalharem com um conceito errôneo de espírito do capitalismo –, mas a psicológica linear em que eles se baseiam; isso porque é precisamente esta orientação puramente egoico-racional que não dá conta daquele "*apesar*" que tanto interessa Weber: ela é cega ao "irracional do evento religioso". Não há dúvida, é claro, que muitos, inclusive no capitalismo, recorrem ao cálculo para maximizar seu ganho e buscam nesse ganho nada mais

[242] WEBER, M. "Bemerkungen zu der vorstehenden 'Replik'" [1908], p.50.
[243] WEBER, M. "Carta à Else Jaffé de 13 de setembro de 1907". *Revista Plural*, Vol. 12, 2005, p.127.
[244] Ibid., p.127.
[245] WEBER, M. "Antikritisches zum 'Geist' des Kapitalismus" [1910], p.168.

que um meio para aumentar seu bem-estar (ou sua fama, a honra de sua família, seja o que for); mas "*esses* fenômenos" – ênfase de Weber –, "que são muitos, podemos explicar racionalmente, sem o recurso a qualquer 'psicologia', em termos da 'essência' do 'capitalismo' com a ajuda das categorias de 'meios' e 'fins'"[246]. Ocorre que essa explicação racional porém não basta para explicar o fenômeno propriamente capitalista:

> Mas, do ponto de vista *histórico*, essa dedução [*Ableitung*] racional não é sozinha *suficiente*, pois elementos que são explicáveis a partir do *sistema* econômico como tal compõem-se com outros elementos os mais heterogêneos de forma a moldar o "espírito" que anima esse sistema.[247]

Afinal, se "o protestantismo 'ascético' criou a 'alma' correspondente do capitalismo, a alma do 'homem de vocação'" sem depender de uma psicologia da "cobiça impulsiva por dinheiro" e o protestante típico ideal enriquece "*apesar* de sua rejeição do mundo", é porque algum deslocamento psíquico se insere entre suas intenções racionais e sua conduta; e é esse deslocamento que Weber considera como "a vivência irracional do evento religioso". O sociólogo, portanto, recorre a psicologia não como uma forma de *deduzir* ou *derivar* linear e racionalmente comportamentos a partir de leis psíquicas ou de ideias, mas como um instrumento para lidar com o aspecto irracional do fenômeno por ele estudado.

É, por consequência, bastante sintomático que as respostas de Weber a seus críticos acabem por tangenciar uma discussão terminológica sobre o verbo alemão *ableiten* – derivar ou deduzir. Na primeira resposta de Weber a Fischer, ele critica a confusão feita por seu comentador ao ter (supostamente) afirmado que Weber havia pretendido *derivar* formas econômicas de motivos religiosos em *A ética protestante*; Weber, então, se defende dizendo que ele havia "'derivado' do "protestantismo somente o espírito da conduta de vida 'metódica' e que este apenas estabelece uma relação de adequação [*Adäquanz*] com as formas econômicas"[248]. Desse trecho, compreende-se que enquanto o espírito capitalista é "derivado", assim entre aspas, do protestantismo ascético, ele se encontra em uma relação de "adequação", também entre aspas, com o capitalismo como forma; ou seja: o capitalismo como sistema econômico não "deriva" do espírito capitalista, de modo que o "'espírito' pode estar em uma relação mais ou menos (ou nada) 'adequada' à 'forma'"[249]. Até aqui uma discussão sobre a diferença teórica entre o capitalismo como espírito (aspecto subjetivo) e como forma (aspecto objetivo). As aspas utilizadas por Weber, no entanto, já indicam que o

---

[246] Ibid., p.186.
[247] Ibid., p.186.
[248] WEBER, M. "Kritische Bemerkungen zu den vorstehenden 'Kritischen Beiträgen'" [1907], p.31.
[249] WEBER, M. "Antikritisches zum 'Geist' des Kapitalismus" [1910], p.171.

verbo *ableiten* não seria o mais adequado nem mesmo para se referir propriamente à relação entre protestantismo e espírito do capitalismo.

Em sua réplica, Fischer, por sua vez, lembra (com razão) que jamais teria se referido ao capitalismo como forma, mas sim ao seu espírito, e que, portanto, sempre entendera que a tese de Weber buscava *derivar*, não a forma, mas o espírito do capitalismo do ascetismo protestante[250]; seu problema, não obstante, estaria precisamente nesse ponto: se ele reconhecia que, em *A ética protestante*, Weber teria provado a simultaneidade histórica de dois fatores (o protestantismo e o espírito capitalista), restaria carente de prova a tese de que um *derivasse* do outro; seria essa relação de derivação que lhe parecia incomprovada[251]. Já na segunda resposta ao crítico, Weber o ataca, note-se, por se "fixar" no uso do termo *ableiten*:

> Ele apenas "permanece" – ou melhor, "se fixa" – em "palavras". Particularmente, com a expressão "derivar" [*ableiten*] (que, não por acaso, é usada entre aspas), para se referir à relação entre a ética vocacional e o protestantismo ascético e certos componentes econômicos conhecidos do estilo de vida moderno e a "ética vocacional". O que entendo por "derivar" está claro para qualquer *leitor* dos meus ensaios.[252]

É fato que Weber pouquíssimas vezes recorre ao verbo *ableiten* em *A ética protestante*. Quando o faz ou é para descrever uma relação entre duas ideias ou preceitos, como quando afirma que Spener "não fez derivar a *certitudo salutis* da santificação invocando a ideia da comprovação"[253], ou bem, negativamente, a fim de criticar uma posição que não é sua, como quando afirma que "a forma luterana de reorganização da vida religiosa" "não pode ser derivada *imediatamente* da posição de *Lutero* e sua Igreja quanto à profissão mundana"[254]. Acontece que Weber nunca se refere à passagem entre ideias e condutas de vida ascética como uma *derivação* (ou dedução). Por exemplo: em uma passagem importante de "Religiões Mundiais: Uma introdução", na qual ele se distancia da "'teoria do 'ressentimento' introduzida pelo brilhante ensaio de F. Nietzsche", ele o faz afirmando que "seria totalmente errôneo de um modo geral querer deduzir [*ableiten*] dessas fontes a 'ascese'"[255]. Até onde consigo ver, no contexto que aqui importa, sempre que Weber fala em "derivar" ou bem se trata de derivar uma ideia de outra ou de criticar um procedimento teórico problemático. É claro que: com a exceção da passagem acima citada,

---

[250] WEBER, M. "Bemerkungen zu der vorstehenden 'Replik'" [1908], p.38.
[251] Ibid., p.39.
[252] Ibid., p.46.
[253] WEBER, M. *A ética protestante*, p.121.
[254] Ibid., p.78. Weber também recorre ao termo para se referir a derivações linguísticas, como em "A palavra deriva da raiz *l'kh* = enviar, mandar em missão, e portanto significa originalmente "missão" (Ibid., p.186).
[255] WEBER, M. "Religiões Mundiais: Uma introdução". In: *Ética econômica das religiões mundiais: ensaios comparados de sociologia da religião*. Petrópolis: Vozes, 2016, p.32.

quando se defende de Fischer afirmando haver "'derivado' do protestantismo somente o espírito da conduta de vida 'metódica'"[256]. Daí sua irritação diante da "fixação" de seu interlocutor, insensível às aspas, por esse termo equívoco.

O argumento de Weber diante dessa fixação – "O que entendo por "derivar" está claro para qualquer *leitor* dos meus ensaios" – não é propriamente um argumento e nada esclarece ao pobre leitor que ainda tenha permanecido em dúvida. Afinal, por que não está correto declarar que o espírito capitalista *deriva* da ascese protestante? Por certo, não se trata de uma questão singela. Tome-se a seguinte citação, retirada de "Uma consideração intermediária":

> Também o racional [*das Rationale*], no sentido da "coerência" lógica ou teleológica de uma tomada de posição teórico-intelectual ou prático-ética, exerce (e sempre exerceu) poder sobre os humanos, por mais limitado e impermanente que este seja e tenha sido, sempre e em toda parte, em face de outros poderes da vida histórica. Fortemente submetidas ao imperativo da coerência estiveram justamente as interpretações religiosas do mundo e as éticas religiosas com intuito racional criadas pelos intelectuais. Por menos que elas tenham concordado com a exigência da "não contradição" mesmo no caso isolado, e por mais que tenham podido incluir frequentemente em seus postulados éticos tomadas de posição que não são racionalmente deriváveis [*nicht ableitbare*], ainda assim, em todas elas, pode-se perceber de um modo ou de outro e não raro com bastante nitidez o efeito da *ratio*, em especial: o da derivação teleológica de postulados práticos [*der teleologischen Ableitung der praktischen Postulate*]. É também a partir desse fundamento objetivo que, ao construirmos tipos racionais convenientes, ou seja, tipos que deem a ver as formas internamente "mais coerentes" de uma conduta prática que pode ser derivada de pressupostos claramente fixados [*aus fest gegebenen Voraussetzungen ableitbaren praktischen Verhaltens*], podemos ter esperança de facilitar a apresentação de uma variedade ilimitada de condutas práticas, o que de outra maneira seria inalcançável.[257]

O explícito kantismo desse excerto não passou despercebido a comentadores como Kalberg, Tenbruck e Schluchter, que recorreram a essa passagem para ressaltar a ênfase dada por Weber a esse "efeito da *ratio*", tão maior quando mais racionalizadas se fazem as interpretações religiosas de mundo, e sua importância para uma leitura correta de *A ética protestante*. Assim comenta Kalberg:

> Em um estágio tardio do processo de racionalização religiosa, visões de mundo surgiram como um resultado da racionalização teórica de concepções do mundo sobrenatural. Essas abrangentes visões do universo e do lugar do homem nele deviam oferecer explicações exaustivas da penúria humana e da reiterada experiência de injustiça. Mais adiante, em processos de racionalização puramente cognitiva, pensadores religiosos continuamente buscaram reordenar e sistematizar os valores religiosos implícitos na visão de mundo em doutrinas cada vez mais internamente consistentes na expectativa de deduzir padrões de ação que garantiriam o estado de

[256] WEBER, M. "Kritische Bemerkungen zu den vorstehenden 'Kritischen Beiträgen'" [1907], p.31.
[257] WEBER, M. "Uma consideração intermediária: Teoria dos estágios e direções da rejeição religiosa do mundo". In: *Ética econômica das religiões mundiais: ensaios comparados de sociologia da religião*. Petrópolis: Vozes, 2016, p.362-363.

> graça dos fiéis. (...) Isso ocorria simplesmente por causa da plausibilidade que essas doutrinas adquiriram em suas explicações consistentes do sofrimento duradouro.[258]

O estágio mais avançado daquele longo processo de racionalização do mundo, há milênios em curso (e que tomara impulso decisivo com as religiões de salvação – daí Weber tocar no tema precisamente nesse momento "intermediário" de seus ensaios, quando está prestes a entrar nesse novo "universo" das religiões de salvação), assim segue o argumento, seria atingido justamente pelo protestantismo ascético, a conduta de vida mais racionalizada da história. Schluchter, nesse sentido, defende que, com o advento do ascetismo protestante, aqueles "efeitos da *ratio*" não poderiam ser mais nítidos; *A ética protestante*, segundo ele, não seria senão um estudo sobre "a derivação teleológica de postulados práticos" como efeito da *ratio*, na qual "a partir de axiomas de valor assim revelados podem então ser derivados postulados práticos"[259]. Eis mais uma definição bastante própria daquilo que, no capítulo anterior, denominei de "tese valorativa": a tese de que, em *A ética protestante*, o que estaria em jogo seria a derivação de uma conduta de vida (o ascetismo) de pressupostos clara e racionalmente fixados.

O que esse tipo de leitura não consegue explicar é por que Weber, na discussão que aqui se relata, tanto resistiu em descrever essa passagem entre ideias ou valores e condutas segundo o modelo racional, kantiano, da "derivação teleológica de postulados práticos". A irritação de Weber diante do crítico que se fixa no termo *ableiten* e as próprias aspas que ele coloca nesse verbo na única vez em que dele se utiliza para descrever a relação entre a ética protestante e o espírito do capitalismo, "cujo sentido deveria estar claro para qualquer *leitor* do meu ensaio", são sinais bastante claros de que o que está em jogo em *A ética protestante* não se submete a esse enquadramento kantiano no qual a crítica tenta encaixá-la. Pelo contrário: o singular do fenômeno discutido naqueles artigos não se compreende pela chave da dedução de práticas a partir de valores, mas revela-se precisamente como uma espécie de *curto-circuito dessa derivação*. Daí Weber voltar-se àquela "'psicologia da religião' que trata da 'vivência' irracional do evento religioso como um 'processo patológico'": o que Weber com isso afirma é que a "psicologia exata normal" – eu diria, anacronicamente, a psicologia do eu –, com seus conhecidos instrumentos teóricos (conceitos como internalização, sanção, derivação/dedução racional de práticas a partir de ideias, interesses ou valores), não dá conta da realidade a qual ele visa.

---

[258] KALBERG, S. "Max Weber's Types of Rationality: Cornerstones for the Analysis of Rationalization Processes in History". *The American Journal of Sociology*, Vol. 85, No. 5, 1980, p.1154-1155.
[259] SCHLUCHTER, W. *Paradoxos da modernidade*, p.107.

Note-se: como explicitado na passagem acima de "Uma consideração intermediária", não se trata aqui de negar *a priori* essa possibilidade, isto é, que não seja possível encontrar na vida social condutas que sejam derivações plenamente coerentes do "efeito da *ratio*"; o que aqui se afirma, antes, é que essa possibilidade não se realiza nesse fenômeno específico com o qual Weber lida em *A ética protestante*, isto é, com a gênese mesma da conduta de vida tipicamente capitalista. Esta é *incompreensível* na figura de uma simples *derivação racional* de qualquer sistema de ideias ou valores. Dito isso, pode-se imaginar a irritação de Weber quando, um ano após sua segunda resposta a Fischer, ele se depara a seguinte passagem na crítica de Rachfahl:

> Certas qualidades que Weber vê no capitalismo puritano, como a autoconfiança e legalidade sóbria, a consciente impecabilidade, o caráter formalista estrito, a boa consciência de fariseu, e etc., se fossem efetivamente derivadas [*abgeleitet*] da ética vocacional calvinista (ou se esta fosse usada para justificar e basear tais formas de comportamento), seriam vistas como distorções e aberrações, como disparatadas em relação à verdadeira essência da moral reformada; a Reforma teria todos os motivos para rejeitar a autoridade espiritual de uma tal "ética vocacional".[260]

Em resposta, Weber, uma vez mais, não recorrerá ao racionalismo kantiano a fim de reafirmar a singularidade do protestantismo ascético, mas apontará para a incapacidade de Rachfahl de entender que se trata aqui de "duas questões completamente diferentes":

> De fato é bem importante e interessante, inclusive do ponto de vista prático, descobrir que tipo de ideais éticos as *doutrinas* eclesiais do catolicismo, de Calvino, de Lutero e outros contêm, em suas similaridades e diferenças, ou ainda como certos tipos de comportamento cultivados pelo protestantismo ascético prática e psicologicamente foram, como aponta Rachfahl, "também demandados do católico leigo" (e não apenas do monge) pela doutrina da Igreja ou pelo menos válidos para ele. Mas o que ele não consegue entender é que a resposta a essa pergunta não diz *absolutamente nada* sobre se o tipo de religiosidade em questão criou em seus adeptos os *veículos psicológicos geradores de comportamentos típicos adequados*, correspondentes à doutrina eclesial (ou totalmente diferente dela ou ainda uma conduta que exagerava certos aspectos da doutrina em uma direção específica).[261]

Muito embora, o ano de 1910, quando esta resposta foi escrita, fosse o meio-dia do "racionalismo weberiano" – o tema do racionalismo era sem dúvida o centro de suas atenções em um momento em que há pouco reeditara *Sociedades agrícolas* ao mesmo tempo em que trabalhava sobre sua *Sociologia da música* –, instigado por Rachfahl, Weber não afirma que a singularidade do protestantismo ascético estaria no fato de este ser a conclusão mais radical de um longo processo de racionalização, mas, antes, em que sua doutrina teria criado "*veículos psicológicos geradores de comportamentos típicos adequados*": *veículos* que estão longe de fazer derivar comportamentos racionais de doutrinas também racionais, mas que

[260] WEBER, M. "Antikritisches zum 'Geist' des Kapitalismus" [1910], p.113.
[261] WEBER, M. "Antikritisches Schlusswort zum 'Geist des Kapitalismus'" [1910], p.306.

engendram condutas muitas vezes “totalmente diferentes” delas. E isso depois de Weber haver deixado claro que seu interesse não era por qualquer psicologia, mas por aquela que lidava precisamente com o “irracional do fenômeno religioso”. Se o sociólogo aqui pensa no protestantismo simplesmente como o ápice do processo de racionalização do mundo, então por que falar de “veículos psicológicos”? O “efeito da *ratio*” não bastaria por si mesmo?

Weber, porém, não para aí. Ato contínuo, de algum modo definindo essa ideia de *veículos psicológicos* – e aqui é usado pela primeira vez um conceito que será acrescentado à edição revista de *A ética protestante* mais de dez anos depois, em um sentido completamente compatível com o utilizado neste momento –, Weber segue a discussão afirmando que o protestantismo teria criado, antes de tudo, “prêmios psicológicos” para a ascese:

> Decerto, não faltou fora do protestantismo ascético doutrina que também abençoasse o trabalho mundano. Mas de que ela serve se (como no luteranismo) não se colocam *prêmios psíquicos* para a prática metódica consequente dessas doutrinas teóricas? Ou (como no catolicismo) prêmios muito maiores são colocados em tipos *bem diferentes* de comportamento? Ou ainda se, na confissão, o indivíduo encontra um meio de descarga espiritual de todos os tipos de faltas contra os postulados da Igreja? Por sua vez, o calvinismo e o batismo, em seu desenvolvimento desde o final do século XVI, com a ideia da necessidade de *comprovação* ascética, na vida em geral e particularmente na vida profissional, como garantia subjetiva da *certitudo salutis* (embora não como *fundamento real* dela, mas como importante meio de *reconhecimento* da salvação de cada um), criaram um prêmio psíquico muito específico, e cuja efetividade *nessa* área não se supera, para a vida metódica ascética que ela demandava.[262]

Logo, a dar crédito a passagens como essas, o singular ao protestantismo ascético não são suas doutrinas sobre a bênção do trabalho secular – afinal, como defenderão Sombart e Brentano mais tarde, essa valorização do trabalho mundana também se encontra entre tradições religiosas muito anteriores ao protestantismo. Tampouco é a radicalidade do processo de internalização dos valores e de sua derivação em uma conduta, como se essa singularidade estivesse na forma mais racional com que esses princípios são internalizados pelos fiéis em questão, de modo a produzir assim efeitos de fato inéditos: nos termos de Schluchter, isso significaria pensar que o protestante típico-ideal internaliza esses valores como um imperativo categórico, um dever absoluto do qual depende toda a sua personalidade. Acontece que Weber não se volta aqui a imperativos categóricos, mas a enigmáticos *prêmios psíquicos.* Segundo ele, o que seria singular ao protestantismo ascético seria o fato de que sua doutrina seria sustentada por prêmios psíquicos que faltam às outras tradições. Ora, uma ação praticada de acordo com um imperativo categórico não deveria justamente ser aquela que menos depende de prêmios desse tipo? Se se segue um imperativo categórico pelo prêmio

[262] Ibid., p.306-307.

psicológico que a ele se vincula (e, a rigor, pode-se colocar essa pergunta sem ainda nada saber sobre tais prêmios), trata-se ainda de um imperativo categórico? Em termos propriamente weberianos: está-se ainda diante de uma ação racional puramente orientada por valores?

Ocorre que, mais à frente, Weber não vincula a esses prêmios psicológicos qualquer sentimento moral, como esperaria uma leitura kantiana, mas sim uma verdadeira psicopatologia dos sacramentos:

> No protestantismo ascético falta (e de modo algum por acaso!) o instituto da confissão, que ao católico fornecia um meio de *descarga* [*Entlastung*] da pressão daquelas perguntas patéticas [*pathetischen Fragen*][263] sobre a qualificação individual para a salvação. E aqui, como por toda parte, ao problema de se o indivíduo pertencia entre os qualificados respondia-se ao protestante, não como para o católico medieval por uma soma e balanço de culpas e méritos que podem então ser complementados pelos meios eclesiásticos de graça, mas, como demonstrei no caso do protestantismo ascético, por meio de uma *personalidade* total, que toma a conduta de vida ética como um tudo ou nada.[264]

A personalidade forte, autoidêntica, do tipo "tudo ou nada", tão definidora do protestantismo ascético não é seu ponto de partida, mas já um resultado. Se ela é pressuposto para um conjunto de comportamentos, acaba sendo forçoso reconhecer que ela mesma não é desprovida de seus próprios pressupostos. Estes são descritos aqui por meio de uma espécie de psicopatologia dos sacramentos, segundo a qual a falta da instituição católica da confissão produz um fechamento dos canais tradicionais "de *descarga* da pressão daquelas perguntas patéticas sobre a qualificação individual para a salvação", gerando uma situação psíquica diante da qual, de algum modo, o ascetismo intramundano engendra um prêmio psíquico. O ascetismo não se sustenta pela sua racionalidade pura, mas pela relação que ele estabelece com a "imensa energia" liberada por essas "perguntas patéticas", isto é, pela confluência entre "uma rede de conteúdos psíquicos de raízes moral-religiosas bem específicas com as *possibilidades* de desenvolvimento capitalista"[265].

Não há como negar que a discussão permanece aqui algo nebulosa. Embora insista que apenas repete o que já estaria presente no texto original, e que tudo que diz qualquer leitor atento de sua obra já deveria saber, Weber recorre aqui a expressões completamente estranhas aos seus ensaios de 1904 e 1905. Prêmios psicológicos? Perguntas carregadas de *pathos*? Descarga? Como discutido no capítulo anterior, o máximo que se encontrava naqueles artigos

---

[263] Decido aqui por uma tradução literal da expressão. O tradutor inglês prefere a locução "pathos-filled questions", que também me parece válida (Cf. CHALCRAFT, D; HARRINGTON, A. (Eds.). *The Protestant Ethic Debate: Max Weber's Replies to his Critics, 1907–1910*. Liverpool: Liverpool University Press, 2001, p.109).
[264] WEBER, M. "Antikritisches Schlusswort zum 'Geist des Kapitalismus'" [1910], p.308.
[265] Ibid., p.313.

são expressões como “eficácia” ou “estímulo” psicológico, tão neutras quanto vazias e decerto plenamente compatíveis com aquelas leituras que insistem em pensar a tese de Weber por meio de conceitos como sanção, internalização e derivação.

Dez anos mais tarde, após haver trabalhado intensamente em projetos, embora inacabados, grandiosos como suas monografias sobre as religiões mundiais e seus escritos postumamente publicados sob o título de *Economia e Sociedade*, isto é, quando da reedição de 1920 da obra que lhe trouxera reconhecimento, não sem surpresa Weber buscará nessas primeiras respostas a Fischer e Rachfahl mais do que inspirações para algumas passagens a serem aditadas à obra. Nelas, expressões como “prêmios psicológicos”, descarga, confissão são promovidas da função de recursos polêmicos contra críticos obtusos a uma verdadeira constelação conceitual – tão importante quanto desconsiderada pela weberologia. Não mais em resposta a Fischer e Rachfahl, mas aos ilustres colegas Sombart e Brentano, Weber, com o intuito, mais uma vez, de esclarecer a singularidade última do protestantismo ascético, explorará então conceitos como o de desencantamento do mundo, de angústia (não medo, *Furcht*, mas *Angst*), de ab-reação (um neologismo freudiano) e, é certo, de prêmios psicológicos. Essa constelação, tal como presente na segunda edição de *A ética protestante*, será abordada no capítulo 4 desta tese; antes, no próximo capítulo, cabe retomar certa discussão psicanalítica a qual Weber teve acesso e que permite, como se demonstrará, mirar essa constelação com as lentes adequadas.

Capítulo III – Angústia e ab-reação na psicanálise do período (1895-1907)

A primeira resposta de Weber a Fischer foi publicada no *Archiv für Sozialwissenschaft und Sozialpolitik* em julho de 1907. Algumas semanas depois, em 13 de setembro, Weber escreve a famosa carta à sua ex-orientanda Else Jaffé na qual dá seu parecer sobre um artigo de Otto Gross, submetido à publicação na mesma revista. Em meio a diversas críticas e comentários depreciativos, fica claro que lhe era conhecido mais de um escrito do discípulo de Freud. Ainda na carta, Weber afirma já ter lido àquela altura também as principais obras do fundador da psicanálise; explicitamente se refere a um artigo publicado meses antes no primeiro número de uma revista chamada *Zeitschrift für Religionspsychologie*: "Atos obsessivos e práticas religiosas"[266], nada menos que o primeiro texto do psicanalista dedicado diretamente a temas culturais. No mesmo número dessa revista, Weber descobriu, por sua vez, um interessante artigo de Arthur Muthmann, um dos primeiros seguidores de Freud (hoje praticamente desconhecido), intitulado "*Psychiatrisch-theologische Grenzfragen. Historisches und Kritisches*"[267]; que o texto tenha impressionado o sociólogo deduz-se do fato de que, mais de uma década depois, Weber faça uma menção a ele na segunda edição de *A ética protestante*. No mesmo volume da revista, próximo ao artigo de Muthmann, Weber leria também (se é que já não lhe havia sido antecipado) um texto de outro psiquiatra, também envolvido em um diálogo com as ideias de Freud, e com quem trocava cartas desde 1905: Willy Hellpach. A admiração de Weber pelas ideias de Hellpach era já naquele momento pública: duas de suas obras são citadas por Weber na primeira edição de *A ética protestante* como "trabalhos que podem ser tomados mais a sério no tocante à aplicação de conceitos psicopatológicos à interpretação de certos fenômenos históricos"[268]. O fato, ademais, de Weber, editor da *Archiv für Sozialwissenschaft und Sozialpolitik*, ao lado de Sombart e Edgar Jaffé, ter autorizado a publicação de artigo de Hellpach na mesma edição da revista (XXI, de 1905) em que saiu a segunda parte de sua *A ética protestante* (parte na qual Hellpach é citado) não deixa de ser relevante – sobretudo em se tratando de um artigo que tinha por título "*Sozialpathologie als Wissenschaft*"[269].

---

[266] FREUD, S. "Atos obsessivos e práticas religiosas". In: *Freud: obras completas. Volume 8*. São Paulo: Cia. das Letras, 2015.
[267] MUTHMANN, A. "Psychiatrisch-theologische Grenzfragen. Historisches und Kritisches". *Zeitschrift für Religionspsychologie*. Carl Marhold Verlagsbuchhandlung, 1907.
[268] WEBER, M. *A ética protestante e o "espírito" do capitalismo*. São Paulo: Cia. Das Letras, 2008, p.231.

[269] HELLPACH, W. "Sozialpathologie als Wissenschaft". In: *Archiv für Sozialwissenschaft und Sozialpolitik.* Vol. XXI. Tübingen: Verlag von J. C. B. Mohr, 1905.

Que, em suas anticríticas, Weber se referia a esse campo formado por Freud, por discípulos seus como Muthmann, e por psiquiatras que com ele dialogavam, como Hellpach, isto é, a um campo psicanalítico então nascente, quando abordava certo "trabalho científico rigoroso sobre a patologia religiosa"[270] ou uma "'psicologia da religião' que trata da 'vivência' irracional do evento religioso como um 'processo patológico'"[271] ou ainda certas pesquisas sobre a "*situação* psicológica" própria à confissão católica – tópicos centrais a esses autores naquele momento –, não resta dúvida. Como tampouco resta dúvida de que qualquer referência de Weber a eles sempre se faz acompanhada de explícitas ressalvas.

Uma primeira dimensão, mais transparente, dessas ressalvas é aquela marcada pelo *noch nicht*. Seja nos ensaios de 1904 e 1905, seja nas anticríticas, seja na carta a Else Jaffé, Weber é inequívoco quanto à sua avaliação sobre a imaturidade das teses psicanalíticas às quais teve acesso. Na primeira edição de *A ética protestante*, reportando-se a Hellpach, afirma que o "cabedal de conceitos seguros da psicologia ainda é insuficiente para ser aplicado diretamente, com proveito, para fins de pesquisa histórica na esfera de nosso problema", de forma que ele teria "bons motivos para prescindir aqui das relações psicológicas"[272]; na segunda, voltando-se a Muthmann, comenta que suas formulações seriam "demasiado simples diante do problema psicológico extremamente complexo da confissão"[273]. Nas respostas a Fischer, ele reitera que: "para meu problema *específico,* não encontro nada de consequente no que conheço da literatura 'psicológica'"[274], para então apontar para as "imperfeições e prematuridade" dessas pesquisas. Na carta, mesmo descontando tudo que nela se volta apenas a Gross, Weber cita a falta de uma casuística adequada na psicanálise e refere-se a conceitos "importantes", como o conceito de ab-reação, mas que, "mutilados e ocultos até desaparecerem totalmente", sofrem com certo vacilo teórico de uma ciência em formação[275].

Mas só fala "ainda não" quem alguma expectativa tem, e Weber jamais escondeu as suas. O seu parecer negativo à publicação do artigo de Gross não o impede, por exemplo, de prognosticar que os escritos de Freud podiam "se revelar fonte de interpretação de enorme

---

[270] WEBER, M. "Kritische Bemerkungen zu den vorstehenden 'Kritischen Beiträgen'" [1907]. In: *Die Protestantische Ethik II. Kritiken und Antikritiken.* (ed.WINCKELMANN, J.). Hamburgo: Siebenstern, 1968, p.34.
[271] WEBER, M. "Bemerkungen zu der vorstehenden 'Replik'" [1908]. In: *Die Protestantische Ethik II. Kritiken und Antikritiken.* (ed.WINCKELMANN, J.). Hamburgo: Siebenstern, 1968, p.50.
[272] WEBER, M. *A ética protestante*, p.231.
[273] Ibid., p.208.
[274] WEBER, M. "Kritische Bemerkungen zu den vorstehenden 'Kritischen Beiträgen'" [1907], p.34.
[275] WEBER, M. "Carta à Else Jaffé de 13 de setembro de 1907". *Revista Plural*, Vol. 12, 2005, p.127. Como se discutirá mais à frente, Freud abandona o conceito de ab-reação por volta da virada do século. Que Weber estivesse atento a esse movimento teórico – não tão óbvio, já que Muthmann e Hellpach continuavam a fazer uso desse conceito – é mais uma evidência da seriedade com que Weber lia os escritos do psicanalista austríaco.

importância para toda uma série de fenômenos que se remetem à história cultural – e mais precisamente à história das religiões e da moral"– talvez "dentro de duas ou três décadas"[276]. Nas anticríticas, cada vez que ataca as psicologias utilitarista (de Fischer) ou do "impulso aquisitivo" (de Rachfahl), ou uma qualquer "escola ultrapassada de psicologia"[277], sempre contrapõe a elas "pesquisas adequadas" ou certa "psicologia científica" por cujas "realizações no campo de *seus* problemas" ele teria "o mais alto respeito"[278]. Essa é, pois, a dimensão mais explícita dos comentários de Weber sobre a psicanálise: o economista-sociólogo que então se via em meio a um difícil projeto de legitimação de certo modelo científico para as *Kulturwissenschaften* virava-se para o lado com certo olhar curioso, porém cético – talvez paternalista.

Uma leitura atenta da carta de 1907 permite, no entanto, introduzir uma dimensão mais profunda – diria mais substantiva – desse movimento de aproximação e repulsa de Weber diante das teses de Freud e de seu círculo. Não há, entretanto, como abordá-la sem diferenciar o que nela é da conta de Otto Gross, por um lado, e o que é da conta da psicanálise como um todo, por outro.

Nesse documento, a crítica de Weber especificamente a Otto Gross tem duas faces. A fim de justificar seu parecer negativo à publicação do artigo do discípulo de Freud na revista, Weber o critica não apenas por sua pretensão de apresentar a psicanálise como uma visão de mundo, extrapolando assim os limites de qualquer ciência séria, como também por – o que é pior – querer extrair da psicanálise não uma visão de mundo qualquer, mas uma visão de mundo *ética*. Por um lado, Weber questiona a mistura de registros entre o valorativo e o científico: ele não podia aceitar em sua revista a publicação de um artigo que tão radicalmente se voltava contra seu princípio de que não cabe ao cientista – pelo menos enquanto cientista – propor valores. Em suas palavras: "um ensaio que se quer um sermão – e que é um sermão *ruim* – não tem lugar numa revista científica especializada"[279]. Essa crítica valia para Gross como para qualquer outro teórico que também transgredisse a fronteira dos registros científico e ético. O título do artigo de Gross – artigo hoje, talvez justamente por conta do parecer de Weber, perdido – indica que as reservas de Weber não surgiam do nada; o texto de Gross deveria chamar-se "Sobre a dominação psicologista. I. O psicologismo a partir de Nietzsche e Freud".

---

[276] Ibid., p.127.
[277] WEBER, M. "Antikritisches zum 'Geist' des Kapitalismus" [1910]. In: *Die Protestantische Ethik II. Kritiken und Antikritiken.* (ed.WINCKELMANN, J.). Hamburgo: Siebenstern, 1968, p.165.
[278] WEBER, M. "Bemerkungen zu der vorstehenden 'Replik'" [1908], p.51.
[279] WEBER, M. "Carta à Else Jaffé de 13 de setembro de 1907", p.131.

Essa é uma crítica. A outra diz respeito à própria ambição de Gross de fundar uma *ética*, que Weber chama de "ética psiquiátrica", a partir psicanálise. Nesse ponto, sua crítica dirige-se ao fato de Gross pretender extrair uma visão de mundo *ética* de certos preceitos terapêuticos que, segundo Weber, não envolvem qualquer tipo de sacrifício de si nem consistência interna. Mais do que a mera extrapolação das fronteiras do científico e do valorativo, o problema de Weber nesse momento é outro: que Gross queira chamar de ética um conjunto de práticas que não envolvem qualquer elaboração consistente de exigências práticas para a ação, mas apenas a afirmação do "confortável" aos "nossos queridos pequenos nervos"[280]. Ocorre que, para Weber, uma terapêutica que apenas demanda um "confesse a si mesmo o que 'é' e o que quis", no sentido mais imediato, "não traz absolutamente nenhuma *nova* exigência ética"[281]. Tomar uma exigência como esta – de simples afirmação imediata de si – como uma ética é para o sociólogo um disparate, já que não exige qualquer sacrifício; tomar por uma ética idealista, isto é, como uma ética que impõe "ao homem no plano principial as exigências que geralmente não poderiam satisfazer, exceto em momentos de auge de sua existência"[282], como faria Gross, é um disparate ainda maior.

Essa segunda crítica, portanto, já não se limita a Gross: os comentários de Weber deslizam aqui do discípulo para o mestre. Weber bem sabia que a versão de Gross da psicanálise não era a mesma de Freud e em nenhum momento ele acusa Freud de padecer das megalomanias de Gross nem de assumir como valor aquela liberação das pulsões contra qualquer forma de repressão, como faria Gross. Mas ao justificar por que a psicanálise não poderia servir de fundamento para uma ética, no seu sentido rigoroso (isto é, no dele próprio), Weber já não apenas se refere à versão do discípulo, mas volta-se ao próprio Freud. A psicanálise, para Weber, está mais próxima da pastoral cristã, como uma forma de confissão que mais alivia e perdoa em vez de exigir, do que de uma ética propriamente dita (seja de heróis, seja do homem comum – que pelo menos mantém certas exigências constantes ao indivíduo). Weber não vê qualquer demanda de sistematicidade, muito menos de sacrifícios sistemáticos – sem a qual, segundo sua definição, não há ética – envolvida na terapia psicanalítica, embora ele não negue que esta possa ter um valor *higiênico*. Mas esse é o ponto: para Weber, não se funda uma ética a partir de práticas apenas confessionais. O pressuposto

[280] Ibid., p.128.
[281] Ibid., p.129.
[282] Ibid., p.129.

maior dessa abordagem é o seguinte: "uma *demonstração* de boa *saúde nervosa* totalmente banal"[283] não pode ser fundamento de qualquer ética.

Em termos propriamente psicanalíticos, isso significa que Weber simplesmente não dava o peso devido ao processo de resistência na prática clínica. Isso é revelado por ele *en passant*: segundo o sociólogo, qualquer indivíduo "*pode* muito bem, quando quer"[284] lembrar grande parte daquelas lembranças que lhe causam vergonha. Não sem certa ironia, o único imperativo ético que poderia haver aí é o que estipula: "Vá ao consultório de Freud ou ao nosso, de seus discípulos, para descobrir a *verdade* histórica sobre você e suas ações"[285]. Talvez nesse movimento inicial haja algum "sacrifício"; já na clínica, nenhum: basta "se deitar durante seis meses" – e Weber se revolta sobre ser esse o "período *mínimo* segundo Freud!" – "no divã e deixar as vivências 'infantis' ou vergonhosas que recalcou voltar a sua consciência". Weber aqui já não critica apenas Gross, mas também Freud: "isto dito *contra* Freud"[286].

A rigor, é de um *Freud contra Freud* que se trata aqui. A falta de disposição de Weber em aceitar quer a teoria freudiana das resistências quer seus efeitos concretos na clínica – afinal qualquer um "*pode* muito bem, quando quer..." – não espelha senão a ênfase dada por ele ao conceito de *ab-reação* e sua lamúria quanto ao fato de um conceito tão importante haver sido esquecido, entre outros "mutilados e ocultos até desaparecerem totalmente"[287]. Ora, como o próprio Freud explicará anos mais tarde, o abandono do conceito de ab-reação fora justamente consequência de haver ficado claro para ele a insuficiência do método catártico para lidar com as resistências no processo clínico[288]. Weber, por sua vez, ao não aceitar a validade dessas resistências só pode lamentar a perda de um conceito tão importante. Mas por que importante? Por que Weber vê no conceito de ab-reação, assim entendido em sua dimensão catártica, como uma descarga de afetos independente de qualquer sacrifício subjetivo particularmente notável, algo de interesse para a interpretação de "toda uma série de fenômenos que se remetem à história cultural – e mais precisamente à história das religiões e da moral"[289]? Uma resposta a essas perguntas não é dada por Weber na carta a Else; tentarei formulá-la neste e no próximo capítulo reconstruindo o sentido preciso que esse conceito adquire no campo teórico psicanalítico ao qual Weber teve acesso e analisando seu modo de

[283] Ibid., p.128.
[284] Ibid., p.129.
[285] Ibid., p.130.
[286] Ibid., p.129.
[287] Ibid., p.127.
[288] FREUD. S. "Recordar, repetir e elaborar". In: *Freud: obras completas. Volume 10*. São Paulo: Cia. das Letras, 2010, p.147.
[289] WEBER, M. "Carta à Else Jaffé de 13 de setembro de 1907", p.127.

entrada na segunda edição de *A ética protestante*, como parte de uma constelação conceitual específica.

O que fica claro sim na carta é que Weber nela opõe visões de mundo éticas e práticas psicanalíticas que ele insiste em pensar na chave de processos ab-reativos. Essa oposição não necessariamente implica em uma desvalorização da psicanálise: essa é a leitura óbvia apenas para aqueles que partem do pressuposto de que Weber colocaria no ápice de sua escala de valores a constituição de uma personalidade ética pura, no sentido kantiano do termo[290]. O que se lê na carta é apenas uma distinção conceitual sendo feita por Weber entre visões éticas de mundo, que é uma coisa, e a psicanálise – inclusive a freudiana –, que, para ele, é outra; seu problema está em querer fazer passar essa "outra coisa" por uma ética. De um lado: ética, idealismo, transcendência de si; de outro: higiene, ab-reação de afetos, afirmação de si pela confissão.

De fato, essa oposição entre ética e afetos tomará, alguns anos mais tarde, a feição, hoje clássica, de uma diferenciação entre ação racional referente a valores e ação afetiva. Como se sabe, na tipologia da ação social por ele proposta em "Conceitos Sociológicos Fundamentais", escrito em 1920[291] e publicado como primeiro capítulo de *Economia e Sociedade*, Weber constrói quatro tipos-ideias de ação social, sendo que apenas dois deles seriam racionais e apenas a ação racional referente a valores poderia ter, a rigor, um sentido ético. Em sua definição canônica: o indivíduo age "de maneira puramente racional referente a valores" quando "sem considerar as consequências previsíveis, age a serviço de sua convicção sobre o que parecem ordenar-lhe o dever, a dignidade, a beleza, as diretivas religiosas, a piedade ou a importância de uma 'causa' de qualquer natureza"[292]. Esse tipo de ação opõe-se, é claro, à ação racional referente a fins, mas também (e aqui se repete a oposição da carta) à

---

[290] Nesse ponto, é notável como comentadores tendem a interpretar esse documento como se nele Weber estivesse ele mesmo extrapolando os limites da ciência e levantando sua bandeira contra a "visão de mundo" da psicanálise. Weber, o kantiano, comenta Schluchter, estaria nessa carta revelando seu desprezo por essa "ética psiquiátrica" de fundamentação naturalista, e reafirmando sua valorização da responsabilidade transcendente própria a qualquer ética (SCHLUCHTER, W. *Paradoxos da modernidade*, p. 82-83). Embora seja inegável certo tom negativo de Weber em relação à pseudoética de Gross, também é visível que, nas cerca de dez páginas da carta, Weber efetivamente jamais se posicione favoravelmente do lado daqueles que defenderiam uma visão ética de mundo. O "problema" de Weber na carta não é com esta ou aquela visão de mundo, mas com a ideia de que se poderia usar o conceito de ética para se referir a um conjunto de práticas como o sustentado pela psicanálise. Não entendo que dessa oposição possa se deduzir, como fazem, por exemplo, também os editores franceses da carta, qualquer tomada de posição de Weber em favor das visões de mundo éticas contra as práticas higiênicas de Gross. Os editores franceses concluem a apresentação da carta assim: "Weber defende então uma moral kantiana retomando implicitamente a distinção entre imperativos pragmáticos e práticos (FEUERHAHN, W.; VERDALLE, L. "Apresentação: ciência e visão de mundo". *Revista Plural*, Vol. 12, 2005, p.123).

[291] Cf. SCHLUCHTER, W. *Rationalism, religion, and domination*. Berkeley: University of California Press, 1989, p.458.

[292] WEBER, M. *Economia e sociedade: fundamentos da sociologia compreensiva* (Vol. 1). Brasília: UnB, 1994, p.15.

ação afetiva, *irracional*, isto é, determinada "por afetos ou estados emocionais atuais"[293]. Eis como a oposição é então conceitualizada:

> A ação afetiva e a ação racional referente a valores distinguem-se entre si pela elaboração consciente dos alvos últimos da ação e pela orientação *consequente* e planejada com referência a estes, no caso da última. Têm em comum que, para elas, o sentido da ação não está no resultado que a transcende, mas sim na própria ação em sua peculiaridade. Age de maneira afetiva quem satisfaz sua necessidade atual de vingança, de gozo, de entrega, de felicidade contemplativa ou de ab-reação [*Abreaktion*] de afetos (seja de maneira bruta ou sublimada).[294]

Embora as duas se aproximem, por seu sentido estar na própria ação e não em qualquer finalidade outra que ela mesma, e Weber chegue mesmo a cogitar aqui – o que é notável – uma passagem entre as duas, na forma do que ele chama de "sublimação", isto é, "quando a ação afetivamente condicionada aparece como descarga *consciente* do estado emocional", colocando-se "no caminho para a 'racionalização' em termos valorativos ou para a ação referente a fins"[295], não deixa de chamar a atenção o fato de Weber utilizar neste contexto propriamente teórico-conceitual termos muito semelhantes àqueles adotados em 1907 quando distinguia ética e psicanálise: de um lado, valores; de outro, *ab-reação* de afetos. É certo que nesse trecho não há referência direta a sacrifícios e exigências "no limite insuportáveis" como inerentes a uma ação ética, tão enfatizados anteriormente; mas também é certo que isso se subentende quando Weber define a ação afetiva como uma mera entrega, uma "satisfação atual", bruta ou sublimada. Enquanto a ação racional referente a valores exige do indivíduo uma consciente elaboração dos seus alvos (o que não se deve confundir com instrumentalidade da ação) para que seja consequente, a ação afetiva é pura descarga, "reação desenfreada", de estados emocionais atuais. Como se discutirá à frente, na psicanálise da época, o termo "atual", como em "neuroses atuais", tinha um sentido muito específico, não por acaso vinculado ao de ab-reação.

Sintomaticamente, mais ou menos no mesmo período, isto é, em 1910, em meio a sua intervenção no encontro da Sociedade Alemã de Sociologia, Weber também recorre ao termo ab-reação no contexto particularíssimo de uma discussão sobre grupos de coral (na verdade, trata-se de um exemplo de possíveis abordagens sociológicas da questão das sociedades voluntárias). Segundo ele, a essência do canto coral é ab-reativa: quem participa desses grupos acostuma-se a simplesmente liberar suas emoções pela laringe, isto é, a ab-reagi-las ("sem fazer qualquer conexão com sua ação"). Não é "nenhuma surpresa", continua Weber,

---

[293] Ibid., p.15.
[294] Ibid., p.15.
[295] Ibid., p.15.

"que monarcas tenham tamanha predileção por esse tipo de divertimento"; a simples descarga das emoções produz não indivíduos éticos, obstinados em seus valores e dispostos a se sacrificarem por eles, mas o "'bom cidadão' no sentido passivo da palavra"[296].

Pois bem: lida a contrapelo, a oposição construída na carta de 1907 é tudo menos gratuita. Às práticas higiênicas, orientadas pela simples ab-reação dos afetos, daquele sujeito a quem a única coisa que se pede é o esforço de ir ao consultório do doutor Freud – o sociólogo nem imaginava quanto chegaria a custar uma sessão de análise – ou de entrar para um grupo de coral, Weber opõe a "ética dos heróis", a única que pode ser chamada de idealista, já que impõe exigências que geralmente só se podem satisfazer em momentos de apogeu da existência, e que funcionam mais como aspirações orientadas ao infinito. De um lado, ação racional referente a valores; de outro, ação irracional afetiva.

Nesse ponto, entretanto, cabe chamar atenção para um detalhe extremamente relevante. Como dito, Weber escreve a carta algumas semanas depois da publicação tanto da primeira crítica de Fischer a sua *A ética protestante* quanto de sua resposta – ou seja, em meio a um debate em curso sobre seus ensaios. Quando, porém, na carta, Weber busca exemplos de "éticas de heróis", de "idealismo", ele não cita, como se poderia esperar, a ética protestante, mas tanto a "ética do cristianismo *antigo*, intacto [*ungebrochenen*], como a de Kant"[297]. A ênfase no "antigo" – como que para deixar claro não se tratar de qualquer cristianismo – é do próprio Weber. Por óbvio, ao não elencar o protestantismo ascético ao lado do kantismo, como éticas opostas à higiene psicanalítica, Weber não necessariamente está afirmando que isso não poderia ser feito. Afinal, por um raciocínio meramente lógico, pode-se concluir que ele, ao tratar a ética protestante como uma *ética*, já deixaria claro, de acordo com suas próprias definições, que esta nada teria que ver com aquele conjunto de práticas tão confortáveis, típicas de analisandos e de cantores de coral, como a ab-reação de afetos. Mas então como interpretar aquela passagem, para os interesses desta tese tão central, cujo trecho entre colchetes foi acrescentado por Weber a *A ética protestante* em 1920?:

> Ora, que o trabalho profissional mundano fosse tido como capaz de um feito como *esse* [– que ele pudesse por assim dizer ser tratado como o meio apropriado de uma ab-reação dos afetos de angústia religiosa –] encontra sua explicação nas profundas peculiaridades da sensibilidade religiosa cultivada na Igreja reformada {calvinista}, cuja expressão mais nítida, em franca oposição ao luteranismo, está na doutrina da justificação pela fé.[298]

---

[296] WEBER, M. "Voluntary Associational Life (Vereinswesen)". *Max Weber Studies*, Vol. 2, No. 2, 2002, p.205-206.
[297] WEBER, M. "Carta à Else Jaffé de 13 de setembro de 1907", p.129. (Tradução modificada).
[298] WEBER, M. *A ética protestante*, p.102.

Se a ética kantiana, como a do cristianismo primitivo, é apresentada na carta como condutas de vida essencialmente opostas a qualquer ideia de satisfação imediata dos impulsos na ab-reação dos afetos, já que elas transcendem essas necessidades em direção a exigências orientadas para o infinito, o que dizer então de um indivíduo que se volta para o trabalho profissional mundano como "o meio apropriado de uma ab-reação dos afetos de angústia religiosa"? Pode essa prática ser compreendida na chave kantiana? Pode ser tomada por uma ação *puramente* racional referente a valores?

Isso será discutido no próximo capítulo. Antes, deve-se bem compreender como esses conceitos de ab-reação e de angústia, presentes na passagem acima, circulavam no debate psicanalítico que aqui se mira. O que se propõe no restante deste capítulo é uma revisão de alguns escritos de Freud, Hellpach e Muthmann do período, com especial atenção a passagens que acabaram por orientar os aditamentos feitos por Weber na segunda edição de *A ética protestante*. O que se defende é que na constelação conceitual acrescentada à obra em 1920 – formada pelos conceitos de desencantamento do mundo, angústia, ab-reação e prêmios psicológicos – não apenas duas de suas "estrelas" são diretamente oriundas desse campo teórico, a saber, os conceitos de angústia e de ab-reação, como as duas outras, embora weberianas de nascença, adquiram seu sentido específico apenas por meio da referência a ele.

Angústia e ab-reação

Proponho, nesta seção da tese, um exame do sentido dado por Freud e por dois psiquiatras influenciados por suas ideias, Hellpach e Muthmann, aos conceitos de angústia e ab-reação no período que interessa para a argumentação desta tese, isto é, entre 1895 e 1907. A primeira data refere-se à publicação por Freud, em coautoria com Josef Breuer, dessa obra fundamental na história da psicanálise: *Estudos sobre a histeria*[299]. É também o ano em que Freud publica seu primeiro artigo sobre a questão da angústia, "Sobre os fundamentos para destacar da neurastenia uma síndrome específica denominada neurose de angústia"[300] – artigo que estabelece a interpretação freudiana sobre essa neurose na figura daquilo que posteriormente ficou conhecido como primeira teoria da angústia. A segunda data, 1907, refere-se não apenas ao ano em que Weber escreve a carta à sua ex-orientanda Else Jaffé, mas também ao ano que encerra aquela primeira teoria freudiana da angústia. A partir 1908, Freud colocará em circulação outra interpretação para a neurose, abrindo caminho para um longo

[299] FREUD, S.; BREUER, J. *Estudos sobre a histeria*. São Paulo: Cia. das Letras, 2016.
[300] FREUD, S. "Sobre os fundamentos para destacar da neurastenia uma síndrome específica denominada 'neurose de angústia'". In: *Primeiras Publicações Psicanalíticas*. Rio de Janeiro: Imago, 1996.

processo de reformulações[301]. Como defenderei no próximo capítulo, o sentido dado por Weber aos conceitos de angústia e ab-reação na segunda edição de *A ética protestante* corresponde, mesmo que de um modo às vezes pouco rigoroso, àquele dado por Freud e seu círculo no contexto dessa primeira teoria.

No caso dos escritos freudianos, usarei como guia de leitura os *Estudos sobre a histeria*. Quanto a Hellpach e Muthmann, limitarei a análise aos trabalhos citados pelo próprio Weber na segunda edição de *A ética protestante*. Trata-se, no que se refere aos trabalhos de Hellpach, do livro *Nervosität und Kultur*[302], de 1902, e do capítulo 12 de *Grundlinien zu einer Psychologie der Hysterie*[303], de 1904 (ambos já citados na primeira edição de *A ética protestante*). Quanto a Muthmann, farei uma leitura do artigo "*Psychiatrisch-theologische Grenzfragen. Historisches und Kritisches"*[304], publicado em 1907 na revista *Zeitschrift für Religionspsychologie,* na qual Freud também publica seu texto "Atos obsessivos e práticas religiosas".

A escolha dos *Estudos sobre a histeria* como guia de leitura para o exame do sentido dado por Freud aos conceitos de ab-reação e angústia nesse período de sua produção teórica justifica-se por duas razões. Por um lado, muito embora se saiba que tais conceitos são também discutidos em outros trabalhos, talvez até com mais detalhes, decerto é também visível que faltam a esses textos a perspectiva mais ampla fornecida pelo livro de 1895. Recorrei, é certo, a artigos como "Sobre os fundamentos para destacar da neurastenia uma síndrome específica denominada neurose de angústia", de 1895, ou a "Atos obsessivos e práticas religiosas", de 1907, entre outros, mas tomarei como baliza de leitura as reflexões presentes nos *Estudos*, uma vez que entendo que essas reflexões dotam o pensamento freudiano do período de certa sistematicidade, mesmo que precária, e permite ao leitor bem compreender, numa abordagem mais consistente e de fôlego, a relação entre os conceitos que aqui me interessam.

A passagem mais conhecida e citada dos *Estudos*, não sem razão, é aquela na qual Freud e Breuer afirmam: "*o histérico sofre sobretudo de reminiscências*"[305]. Nessa afirmação encontra-se em epítome a interpretação então defendida por ambos sobre a histeria como uma neurose relacionada, de maneira bastante específica, com um "acontecimento motivador"

---

[301] ROUDINESCO, E.; PLON, M. *Dicionário de psicanálise*. Rio de Janeiro: Zahar, 1998, p.382.
[302] HELLPACH, W. *Nervosität und Kultur*. Berlim: Verlag von Johannes Räde, 1902.
[303] HELLPACH, W. *Grundlinien einer Psychologie der Hysterie*. Leipzig: Verlag von Wilhelm Elgelmann, 1904.
[304] MUTHMANN, A. "*Psychiatrisch-theologische Grenzfragen. Historisches und Kritisches"*. *Zeitschrift für Religionspsychologie*. Carl Marhold Verlagsbuchhandlung, 1907.
[305] FREUD, S.; BREUER, J. *Estudos sobre a histeria*, p.25.

ocorrido no passado, mas ainda atuante na psique presente, mesmo que não de forma transparente para a "consciência desperta" – isto é, um trauma. O fato de esse acontecimento motivador passado ainda manter uma importância presente, ainda "agir tão intensamente"[306], tem sua explicação na forma como ele foi vivido à época de sua ocorrência:

> O empalidecimento ou a perda de afeto de uma lembrança depende de vários fatores. O que importa, sobretudo, é se ocorreu ou não uma reação energética ao evento afetador. Entendemos aqui por reação toda a série de reflexos voluntários e involuntários em que, como se sabe pela experiência, os afetos se descarregam: do choro até o ato de vingança. Quando essa reação ocorre em grau suficiente, faz desaparecer uma grande parte do afeto. (...) A reação do lesado ao trauma só tem efeito inteiramente "catártico" quando é adequada, como a vingança.[307]

Na ocorrência de um evento relevante, produz-se naturalmente na psique uma tensão correspondente. Nada mais natural. É apenas assim que o indivíduo se prepara para responder e efetivamente responde às demandas que a situação lhe apresenta. Esse acúmulo de tensão permite a ele reagir ao evento e quanto maior a importância deste por certo maior também será a tensão a ele correspondente. É assim, por exemplo, que se compreende o sentido do medo [*Furcht*] nessa primeira teoria freudiana. O sentimento de medo não seria senão essa "preparação psíquica", esse acúmulo de energia, de excitação, que permite ao indivíduo (o que valeria também para os animais) reagir de forma adequada – por exemplo, fugindo ou atacando. É essa excitação que, do mesmo modo, sustenta o caráter afetivo do evento, inclusive posteriormente. Aquilo que não nos tensiona de algum modo tampouco pode carregar qualquer carga afetiva.

Se se acumula tensão para que se possa reagir, para que se possa dar uma resposta à situação, quando esta reação ocorre, a tensão previamente acumulada é ali mesmo "consumida"; dissipa-se. O afeto que ela sustenta e que, por isso, se encontra vinculado ao evento em questão, como esperável, também "se descarrega". A reação imediata, quando adequada, tem aqui um efeito "catártico". Não obstante, uma vez que essa descarga nunca é completa, a reminiscência do ocorrido sempre guardará um resquício de tensão psíquica a sustentar sua carga afetiva. Até certo limite, nada haveria de patológico nesse processo.

Mas o que acontece quando essa reação adequada, essa descarga imediata da excitação não encontra um objeto para se realizar? Qual o destino daquela tensão psíquica? Freud e Breuer descrevem então diferentes encaminhamentos que podem ser dados, pela própria psique, a esse acúmulo ainda disponível. A própria lembrança funciona como um mecanismo – esta é a explicação que, nesse momento, Freud e Breuer apresentam para a lembrança

---

[306] Ibid., p.25.
[307] Ibid., p.25-26.

traumática – por meio do qual uma recordação carregada de afeto é inserida no complexo de associações, sendo corrigida e assim tendo seu peso afetivo empalidecido: "A lembrança de um agravo é corrigida pelo estabelecimento correto dos fatos (...) e assim, por meio de operações associativas, a pessoa consegue fazer desaparecer o afeto concomitante"[308]. A própria "ação do tempo", afirmam Freud e Breuer, acaba por contribuir para "aquele empalidecer das lembranças a que chamamos de 'esquecer'"[309].

Existem, porém, lembranças que não são corrigidas ou desgastas por operações associativas ou pelo inexorável passar do tempo, ao mesmo tempo em que tampouco permanecem disponíveis, acessíveis à "consciência desperta": o eu "queria anular uma ideia, como se ela não tivesse surgido, mas consegue apenas isolá-la psiquicamente"[310]. Essas reminiscências permanecem fora da consciência desperta, mas de algum modo ainda no interior da psique.

Note-se que Freud e Breuer não possuem nesse momento um conceito desenvolvido de inconsciente; o central aqui para eles é, antes, a exclusão dessas lembranças do campo da consciência desperta, não seu regime de presença em uma instância psíquica que posteriormente viria a ser conceituada como o inconsciente. A chave usada pelos autores para pensar essa questão é a da "*cisão da consciência*", da "*double conscience"*. Seria a passagem daquelas ideias, daquelas lembranças carregadas de afeto, para esse *outro* da consciência desperta, passagem essa que impede o "tráfego associativo", que explicaria a conservação delas com "admirável frescor e com todo o seu realce de afeto"[311] – e é esse o "solo sobre o qual o afeto instala a lembrança patogênica, com suas consequências somáticas"[312].

Essa impossibilidade da descarga afetiva, do jogo de reações e de operações associativas, que não é senão essa mesma cisão da consciência, pode decorrer das circunstâncias mesmas nas quais o evento ocorreu (que, por exemplo, impediam a reação imediata a ele – como na morte de um ente querido ou em condições sociais nas quais a reação estava vedada) ou porque o ocorrido foi experienciado pela consciência em um estado semi-hipnótico, de pavor ou em condições similares. Mas um terceiro caso é decerto o mais importante: trata-se do recalcamento. Nesse caso, é o desprazer causado pela ideia, dada sua incompatibilidade com "a massa de ideias dominantes do Eu", que leva àquele deslocamento. Busca-se livrar-se da ideia incompatível com o eu e, por isso, desprazerosa. Esse, segundo

[308] Ibid., p.27.
[309] Ibid., p.27.
[310] Ibid., p.178.
[311] Ibid., p.27.
[312] Ibid., p.31.

Freud, é o "momento verdadeiramente traumático", no qual "a contradição se impõe ao Eu e este decide expulsar a ideia contrária"[313]:

> A soma de excitação psíquica, não devendo entrar em associação psíquica, encontra mais facilmente o caminho errado para uma inervação corporal. O motivo do próprio recalque [*Verdrängung*] só podia ser uma sensação de desprazer, a incompatibilidade da ideia a ser recalcada com a massa de ideias dominantes do Eu. Mas a ideia recalcada vinga-se tornando-se patogênica.[314]

Seria esse fenômeno – a "*tendência a essa dissociação*" da consciência – o solo fundamental da histeria[315]. Ou seja: a ideia carregada de excitação psíquica mantém-se lá, afastada do jogo de associação consciente, mas nem por isso menos atuante. Seu retorno dá-se na forma de causa patogênica, de sintoma. Daí o caráter *ideogênico* da neurose de histeria. A histeria não é senão uma forma patológica de lidar com aquelas reminiscências que permaneceram afetivamente incólumes – conservadas em "admirável frescor" em algum *outro* da consciência desperta; reminiscências que, de um modo bem peculiar, ainda fazem sofrer. O sintoma histérico aparece, nesse contexto, como a somatização da lembrança patogênica que foi excluída dos processos conscientes, mas ainda pertencente à própria psique. A isso Freud chama de conversão: "para sermos breves", pode-se "designar por 'conversão' a transformação da excitação psíquica em sintomas corporais permanentes"[316].

Mas pouco restaria à psicoterapia, se, diante de uma reminiscência verdadeiramente traumática, apenas pudesse passivamente esperar pelo inexorável passar do tempo ou pelo livre jogo de associações da memória traumática a fim de surtir algum efeito. Se esse fosse o caso, frente ao infortúnio de não haver reagido de forma adequada a uma situação prenhe de tensão, não restaria senão esperar pela "ação do tempo", ainda o melhor dos casos dada a alternativa da conversão histérica. Freud e Breuer apontam, porém, para outro mecanismo de descarga tardia desse afeto carregado de tensão:

> Mas o ser humano encontra na linguagem um sucedâneo para a ação, com o auxílio do qual o afeto pode ser "ab-reagido" quase do mesmo modo. Em outros casos, a própria fala é o reflexo adequado, como queixa e como enunciado de um segredo que atormenta (confissão!). Quando não ocorre semelhante reação por atos, palavras e, em casos mais leves, pelo choro, a lembrança do episódio conserva, a princípio, o realce afetivo.[317]

---

[313] Ibid., p.178.
[314] Ibid., p.169. Sempre que os tradutores verteram os termos *Verdrängung* e *Trieb* (e derivados), respectivamente, por *repressão* e *instinto* (e derivados), modifiquei a tradução substituindo esses termos por *recalque* e *pulsão* (e derivados).
[315] Ibid., p.31
[316] Ibid., p.128.
[317] Ibid., p.25-26.

Nesse sentido, a ab-reação – a linguagem como vicária da ação – é um dos modos, entre outros, de descarga da "intensidade psíquica" vinculada a algum evento de caráter possivelmente traumático. Sendo esta a primeira vez na qual o neologismo ab-reação aparece na psicanálise, a confissão [(*Beichte!*)], posta entre parênteses e acompanhada de uma exclamação, é, portanto, o primeiro exemplo que Freud e Breuer vinculam a esse processo de catarse pela linguagem, como substituto da reação que, por algum motivo, não ocorrera. Ou seja: quando uma situação não encontra de imediato uma reação adequada, capaz de descarregar ali mesmo aquela tensão afetiva nela envolvida, é ainda possível, segundo Freud e Breuer, que esse processo se realize *a posteriori* por um sucedâneo – no caso, pela fala. Assim, os autores apresentam a ab-reação de uma lembrança, de uma ideia, de um afeto carregado de tensão como um mecanismo de descarga dessa excitação psíquica – uma forma de descarga que aparece como um sucedâneo da reação imediata que, no momento mesmo do ocorrido, por alguma razão fez-se impossível. Independentemente da razão pela qual essa lembrança foi afastada da consciência desperta, ao falar, sofre-se novamente o que passou; ao introduzir novamente a experiência no campo da linguagem, a palavra substitui a ação. Por conseguinte, a descarga da tensão é novamente possível.

Pois o "efeito curativo" da psicoterapia tem seu fundamento precisamente nesse mecanismo: daí a dimensão clínica do conceito de ab-reação. Esse método:

> (...) anula a efetividade da ideia que originalmente não foi ab-reagida, ao permitir ao seu afeto estrangulado o escoamento pela fala, e a leva à correção associativa, impelindo-a para a consciência normal (em hipnose mais leve) ou removendo-a por sugestão médica, como ocorre no sonambulismo com amnésia.[318]

É claro que o inescapável pressuposto teórico de toda esta discussão sobre o conceito de ab-reação é o reducionismo fisicalista então defendido por Freud, por exemplo, em seu *Projeto para uma Psicologia Científica*[319] (publicado postumamente) e em outros trabalhos da época. Em um artigo de janeiro de 1894, "As neuropsicoses de defesa", exemplar desse tipo de abordagem, comenta Freud:

> Gostaria, por fim, de me deter por um momento na hipótese de trabalho que utilizei nesta exposição das neuroses de defesa. Refiro-me ao conceito de que, nas funções mentais, deve-se distinguir algo – uma carga de afeto ou soma de excitação – que possui todas as características de uma quantidade (embora não tenhamos meios de medi-la) passível de aumento, diminuição, deslocamento e descarga, e que se espalha sobre os traços mnêmicos das representações como uma carga elétrica espalhada pela superfície de um corpo. Essa hipótese, que aliás já está subjacente a nossa teoria da "ab-reação" na "Comunicação Preliminar", pode ser aplicada no mesmo sentido que os físicos aplicam a hipótese de um fluxo de energia elétrica. Ela é provisoriamente

[318] Ibid., p.37-38.
[319] FREUD, S. "Projeto para uma Psicologia Científica". In: *Publicações pré-psicanalíticas e esboços inéditos.* Rio de Janeiro: Imago, 1996.

> justificada por sua utilidade na coordenação e explicação de uma grande variedade de estados psíquicos.[320]

Nesse momento da experiência teórica freudiana, a psique é pensada, portanto, em um registro quantitativo, como um sistema que, no modelo de um sistema elétrico, precisa lidar com uma maior ou menor quantidade de tensão – na sua falta, ele desligaria (como no sono), enquanto no seu excesso, ele começaria a produzir curtos-circuitos (vividos como desprazer). Por isso, qualquer excesso de tensão psíquica precisa ser eliminado de um modo ou de outro:

> Não há dúvida de que as pessoas sãs suportam em grande medida a permanência de ideias com afeto não resolvido em sua consciência. A afirmação que acabo de defender apenas aproxima o comportamento dos histéricos daquele dos indivíduos sãos. Trata-se evidentemente de um fator quantitativo, a saber, *quanto* dessa tensão afetiva uma organização suporta. Também o histérico poderá conservar determinado montante não resolvido; mas se este cresce por acumulação em ensejos similares, indo além da capacidade de carga individual, é dado o ímpeto para a conversão.[321]

Nos *Estudos*, em seus comentários teóricos, Breuer é bem claro quanto a esse ponto: "(...) a alteração patológica fundamental, comum, que possibilita tanto às ideias quanto aos estímulos não psicológicos exercer ação patogênica, é uma excitabilidade anômala do sistema nervoso"[322]. E mais à frente:

> Um excesso dela [da excitação intracerebral; CHP] sobrecarrega e incomoda, e surge o impulso de utilizá-lo. Se uma utilização por meio de atividade sensorial ou ideativa não é possível, o excesso se escoa em ação motora inútil, num ir e vir e coisas do gênero, que, mais adiante, encontraremos como a mais frequente forma de descarga de tensões extremas.[323]

Coerentemente com esses pressupostos, em um artigo contemporâneo aos *Estudos*, Freud define o que naquele momento ele denomina de neurose de angústia como uma neurose causada precisamente por esse *excesso* de tensão. Em "Sobre os fundamentos para destacar da neurastenia uma síndrome específica denominada neurose de angústia"[324], publicado em janeiro de 1895, Freud defende, pela primeira vez, a necessidade de considerar a "neurose de angústia" como uma "entidade clínica" autônoma, muito embora ela possa aparecer combinada com outras neuroses. Aqui, os dois principais sintomas formadores desse quadro clínico – Freud lista outros, mas estes se mostram centrais – são a irritabilidade geral [*allgemeine Reizbarkeit*] e a expectativa angustiada [*ängstliche Erwartung*]. A irritabilidade "aponta sempre para um acúmulo de excitação [*Erregung*] ou uma incapacidade de tolerar tal

---

[320] FREUD, S. "As neuropsicoses de defesa". *Primeiras Publicações Psicanalíticas*. Rio de Janeiro: Imago, 1996.
[321] FREUD, S.; BREUER, J. *Estudos sobre a histeria*, p.249-250.
[322] Ibid., p.270.
[323] Ibid., p.279.
[324] FREUD, S. "Sobre os fundamentos para destacar da neurastenia uma síndrome específica denominada neurose de angústia". In: *Primeiras Publicações Psicanalíticas*. Rio de Janeiro: Imago, 1996.

acúmulo" e é um sintoma nervoso comum[325]. Já a expectativa angustiante, quando ultrapassa certo limite plausível, apresenta-se ao próprio paciente como uma compulsão na figura de uma "tendência a adotar uma visão pessimista das coisas"[326]. Os exemplos elencados por Freud desse sintoma estão todos relacionados à expectativa em relação à morte.

Nesse texto, a etiologia da neurose de angústia proposta por Freud volta-se, como esperável, para o "conjunto de perturbações e influências da *vida sexual*"[327]. O que há de comum nos diferentes casos listados por ele – a angústia virginal, a do recém-casado, a dos abstinentes, dos senescentes – é o fato de esses pacientes angustiados padecerem de uma vida sexual danificada em um sentido muito específico. E a especificidade dessa perturbação sexual é revelada pelo tipo tomado como exemplar por Freud: o coito interrompido. O essencial nesse caso é o acúmulo de excitação de origem somática, isto é, uma excitação de natureza sexual, porém sem elaboração psíquica – sem objeto psíquico; uma excitação sexual *atual* que aparece como puro acúmulo. De forma que "o *mecanismo da neurose de angústia deva ser buscado numa deflexão da excitação sexual somática da esfera psíquica e no consequente emprego anormal dessa excitação"*[328]. Quando certos fatores impedem a elaboração psíquica da excitação somática, quando a ação psíquica *adequada* por alguma razão mostrou-se incapaz de descarregar a excitação sexual acumulada, quando lhe falta objeto, então esta resta "disponível" e precisa ser "despendida em reações totalmente inadequadas"[329]. O central, nesse caso, paralelamente ao acúmulo de excitação sexual, é a incapacidade de a psique manejar esse acúmulo:

> A psique é invadida pelo *afeto* de angústia [Affekt *der Angst*] quando se sente incapaz de lidar, por meio de uma reação apropriada, com uma tarefa (um perigo) *vinda de fora*; e fica presa de uma *neurose* de angústia quando se percebe incapaz de equilibrar a excitação (sexual) vinda *de dentro* - em outras palavras, *ela se comporta como se estivesse projetando tal excitação para fora*. O afeto e a neurose a ele correspondente estão firmemente inter-relacionados. O primeiro é uma reação a uma excitação exógena, e a segunda, uma reação à excitação endógena análoga. O afeto é um estado que passa rapidamente, enquanto a neurose é um estado crônico, porque, enquanto a excitação exógena age num único impacto, a excitação endógena atua como uma força constante. *Na neurose, o sistema nervoso reage a uma fonte de excitação que é interna, enquanto, no afeto correspondente, ele reage contra uma fonte análoga de excitação que é externa.*[330]

Trata-se, nos dois casos, de uma incapacidade da psique de elaborar de forma adequada a excitação somática – excitação que, portanto, permanece enquanto tal e precisa

[325] Ibid., p.50.
[326] Ibid., p.50.
[327] Ibid., p.55.
[328] Ibid., p.61.
[329] Ibid., p.62.
[330] Ibid., p.63-64.

encontrar formas alternativas (isto é, não psíquicas) de descarga. Respiração acelerada, palpitação, transpiração excessiva, dispneia, sintomas típicos de um quadro de angústia, não são senão meios substitutos dessa descarga psíquica que não ocorreu.

Pois é nesse sentido que a angústia também aparece em *Estudos sobre a Histeria*. A angústia é precisamente esse excesso: ela "se forma pela acumulação de tensão física que é, ela mesma, de origem sexual; essa neurose também não tem ainda um mecanismo psíquico, mas influi com bastante regularidade sobre a vida psíquica"[331]. Ou seja: a angústia como um fenômeno atual, sem elaboração psíquica prévia, sem objeto, marcada por esse excesso de excitação – no limite, sempre de origem sexual. Aqui também reconhecem os autores que esse excesso de tensão, sentido como desprazer, gera, de imediato, um "impulso para a atividade" de caráter psíquico vazio; Breuer compara essa necessidade de ação, ainda que vazia, ao andar inútil de um lado para outro de um animal enjaulado – já que mesmo essas formas ocas de liberação do *quantum* de excitação excedente acabam por se mostrar funcionais para a manutenção de um equilíbrio dentro da "*tendência a manter constante a excitação intracerebral"*[332].

Nos *Estudos*, como esperável, a angústia é abordada em sua relação com a histeria. Como a conversão histérica é, mesmo nos casos mais radicais, sempre incompleta, "pelo menos uma parte do afeto que acompanha o trauma permanece na consciência" na forma de excitação psíquica, que pode, por sua vez, ser causadora de angústia ou de outras modificações de humor, fobias e abulias"[333]. Nesse sentido, é notável que em todos os casos descritos por Freud e Breuer estão presentes algum traço de angústia. No caso de Emmy von N., por exemplo, Freud ressalta, por um lado, o fato de que ocorreria apenas um pequeno "montante de conversão", de forma que muito de sua tensão psíquica não era somatizada nos sintomas, permanecendo "livre"; por outro, a circunstância de a paciente encontrar-se há anos em abstinência sexual. Ambos os fatores são, segundo ele, alguns dos motivos "mais frequentes para a tendência à angústia"[334]. Que essa angústia poderia ser por sua vez experienciada como um fenômeno compulsivo fica evidente quando ele comenta sobre certa noite em que, ao visitar a mesma paciente, esta o recebe com a exclamação "Morro de angústia, oh, mal posso lhe dizer, eu me odeio"; Freud de imediato a compara então, devido à sua "personalidade moralmente hipersensível marcada pela tendência a diminuir-se", com um "monge ascético da Idade Média vê o dedo de Deus e a tentação do Demônio em cada mínima

[331] FREUD, S.; BREUER, J. *Estudos sobre a histeria*, p.363.
[332] Ibid., p.278-279.
[333] Ibid., p.129.
[334] Ibid., p.131.

vivência sua e não é capaz de imaginar o mundo, nem mesmo por um breve instante e em algum pequenino recanto, sem relação com sua pessoa"[335]. Nesse caso, essa excessiva preocupação e censura moral com cada detalhe menor da vida, cada movimento, cada pensamento, mesmo os mais insignificantes e inúteis, típica, segundo Freud, de um monge medieval, estaria intimamente imbricada com uma situação psíquica atravessada por uma tensão contínua e, portanto, angustiada.

Por isso, ao se ab-reagir a tensão psíquica que perturbava a paciente, a angústia também se dissipa. Referindo-se a Anna O., comenta Breuer: "era completa a libertação de sua psique depois que, agitada pela angústia e pelo pavor, havia reproduzido e expressado em palavras todas essas imagens aterradoras"[336]. O interessante aqui é essa dimensão psicoterapêutica[337] do processo (Freud ainda não fala de psicanálise): aquilo que Anna O. chamará de "talking cure", "cura pela fala", como uma forma de "limpeza de chaminé"[338]. Em outras palavras: um dos procedimentos centrais da psicoterapia seria o de proporcionar ao paciente uma situação propícia à ab-reação, à descarga daquele peso afetivo ligado a certa experiência que permanecia excluída do tráfego associativo.

Mas essa problemática, porém, não se reduz à clínica. Acima já se discutiu como desde a "Comunicação preliminar" os autores relacionavam essa "talking cure" com a instituição da confissão católica. Pelas mesmas razões, ao confessar-se, cura-se. Breuer retoma essa aproximação em seus comentários teóricos:

> A excitação produzida por ideias muito vivas e incompatíveis comporta uma reação normal, adequada: a comunicação pela fala. Encontramos o impulso para isso, em cômico exagero, na história do barbeiro de Midas, que proclamou seu segredo aos juncos; nós o encontramos como um dos fundamentos de uma grande instituição histórica, na confissão católica. A comunicação alivia, ela descarrega a tensão mesmo quando não se dirige a um padre e não é seguida de absolvição.[339]

Logo, segundo Breuer, o católico, diferentemente do protestante, possui na confissão um mecanismo para ab-reação de sua tensão psíquica. A instituição da confissão católica é, como o método psicoterapêutico, uma forma de "cura pela fala", de descarga da tensão psíquica. E esta, se não realizada de modo adequado, pode atualizar-se em angústia ou

---

[335] Ibid., p.99-100.
[336] Ibid., p.52.
[337] Como se sabe, os *Estudos sobre a histeria* estão atravessados por uma intrincada reflexão sobre o uso da hipnose como instrumento primeiro do tratamento psicoterapêutico. Os comentários de Freud no capítulo teórico sob sua responsabilidade, "A psicoterapia da histeria", escrito dois anos depois da "Comunicação preliminar" onde o trecho acima se encontra, já se fazem marcados por uma série de dúvidas e questionamentos sobre o uso terapêutico da hipnose, muito embora seu abandono tenha ocorrido apenas posteriormente.
[338] Ibid., p.53.
[339] Ibid., p.298-299.

converter-se em fenômeno somático – nos assim chamados "*fenômenos histéricos de retenção"*[340].

Aqui, no entanto, cabe uma diferenciação conceitual importante. Como discutido, Freud, já nesse momento de sua experiência teórica, defendia uma etiologia sexual das neuroses – histeria e angústia incluídas: "(...) na medida em que se possa falar de causas que levem à aquisição de neuroses, deve-se buscar a etiologia em fatores *sexuais*"[341]. Breuer, no entanto, tem uma posição mais matizada quanto a esse aspecto. Por certo, ele reconhece que "a pulsão [*Trieb*] sexual é, com certeza, a fonte mais poderosa de acréscimos persistentes de excitação (e, assim sendo, de neuroses)"[342]; mas para o colega de Freud, não é a única. O acréscimo de excitação psíquica, para ele, pode ter por fundamento um conflito de ideias, mesmo que sem qualquer carga sexual:

> Isso provavelmente ocorre quando o curso das associações é inibido pela existência de *incompatibilidade* entre ideias de igual valor; quando, por exemplo, novos pensamentos entram em conflito com complexos de ideias firmemente enraizados. De tal natureza é o tormento da dúvida religiosa, a que muitas pessoas estão sujeitas e muitas mais estiveram no passado. Também aí a excitação só aumenta num grau considerável, e com ela a dor psíquica, o sentimento de desgosto, quando entra em jogo um interesse da vontade do indivíduo, quando aquele que duvida se acredita ameaçado em sua felicidade, na salvação de sua alma.[343]

Como se discutirá no próximo capítulo, essa passagem poderia muito bem ter sido escrita por Weber e acrescida por ele à segunda edição de sua obra em plena consonância com o argumento de sua tese em 1920. Muitos anos antes, aqui Breuer aponta para uma situação de *crise de fé*, de dúvida religiosa, como possível fonte para um aumento da tensão psíquica e, por consequência, para a constituição de uma situação de angústia; Breuer cita Freud para afirmar: "Geralmente esse conflito tem consequências psíquicas: abatimento patológico, estados de angústia"[344]. Aquele que crê e ao mesmo tempo tem dúvidas sobre o que crê (e se de fato crê) espera a salvação de sua alma, mas é atravessado por vacilações, questionamentos, inseguranças – e esse jogo de "*incompatibilidade* entre ideias de igual valor" é solo fértil para o aumento da excitação psíquica; por tabela, para o engendramento da angústia. Trata-se de uma figura do "*tormento de consciência"*: o conflito "entre o firme complexo de ideias morais, adquiridos com a educação, e a lembrança de atos ou mesmo

[340] Ibid., p.299.
[341] Ibid., p.362.
[342] Ibid., p.284.
[343] Ibid., p.297.
[344] Ibid., p.298.

pensamentos incompatíveis com ele"[345]. Novamente, para Breuer, esses conflitos podem ter um fundo sexual; esse, no entanto, não é sempre o caso.

As consequências que essa teoria da angústia e da ab-reação têm para uma reflexão sobre fenômenos culturais serão desenvolvidas por Freud num artigo que abre a revista de psicologia da religião, *Zeitschrift für Religionspsychologie*, ao qual Weber teve acesso e ao qual ele se refere na carta a Else Jaffé. Nesta, como já afirmado, Weber afirmava haver lido "Atos obsessivos e práticas religiosas" e tecia comentários pouco favoráveis a ele; não obstante, uma leitura atenta desse trabalho permite que se assimilem elementos fundamentais para a compreensão do uso que, posteriormente, Weber fará dos conceitos de ab-reação e angústia.

Nesse texto de 1907, Freud discute a semelhança existente entre as práticas religiosas, cerimoniais e cultuais, e o que comumente se chamava de neurose obsessiva, na qual estavam incluídos não apenas atos, mas também ideias e impulsos obsessivos. Começando pela descrição disso que "normalmente" se chama de "neurose obsessiva", comenta Freud:

> O cerimonial neurótico consiste em pequenos acréscimos, restrições, medidas, arranjos, que são realizados em certas ações cotidianas de forma sempre igual ou com variações metódicas. Essas atividades nos dão a impressão de serem meras "formalidades"; parecem-nos inteiramente irrelevantes. E assim também parecem ao próprio doente, mas ele é incapaz de não executá-las, pois cada desvio do cerimonial é punido com uma angústia insuportável, que imediatamente o obriga a fazer o que omitira.[346]

Aqui já se revela uma primeira indicação desse copertencimento, no interior da explicação freudiana, entre práticas obsessivas e a angústia. Mesmo que ainda em um nível descritível, seria evidente, aponta Freud, a relação entre esse cuidado minucioso, e aparentemente incompreensível, com pequenos atos cotidianos – que devem seguir regras aparentemente arbitrárias, mas na verdade bem definidas – e a possibilidade sempre presente de manifestação de uma *unerträglich Angst* caso esse regramento obsessivo fracassasse: "a grande conscienciosidade na realização e a angústia que acompanha a omissão caracterizam o cerimonial como 'ato sagrado'"[347]. Essa "angústia de consciência" [*Gewissensangst*] diante do não cumprimento das normas estabelecidas aproxima as cerimonias neuróticas dos rituais religiosos, muito embora as primeiras pareçam orientadas por regras arbitrárias e individualmente instituídas, enquanto os rituais religiosos possuiriam um significado simbólico público e comunitário. Nesse sentido, a neurose obsessiva seria uma espécie de religião privada.

---

[345] Ibid., p.297.
[346] FREUD, S. "Atos obsessivos e práticas religiosas", p.302.
[347] Ibid., p.302.

Freud, no entanto, defende ser essa apenas uma visão superficial do fenômeno: o que o método psicanalítico evidenciaria, em um esforço analítico mais aprofundado, seria o fato de que esses atos individuais, aparentemente arbitrários e absurdos, são dotados de sentido e que, portanto, podem sem "interpretados de maneira histórica ou simbólica"[348] – da mesma forma, note-se, que o fenômeno religioso. Freud cita então casos clínicos a fim de demonstrar como aquilo que parecia como arbitrário e incompreensível pode ser interpretado pela psicanálise e ter assim seu sentido explicitado: "tudo nos atos obsessivos tem significado e pode ser interpretado"[349]. Logo, da mesma forma como, para ele, nos atos obsessivos estão representados aspectos da vida íntima do indivíduo, porém inconscientes, na religião "também o devoto costuma realizar o cerimonial religioso sem indagar pelo significado"[350], de modo que os "motivos que impelem à prática religiosa, porém, são desconhecidos de todos os crentes ou são representados por pretextos em sua consciência"[351]. Nos dois casos, obedece-se a uma compulsão sem que aquele que a pratica compreenda seu sentido. Ao analisá-lo, afirma Freud:

> Pode-se dizer que quem sofre de compulsões e proibições age como se fosse dominado por um *sentimento de culpa*, do qual nada sabe, porém; de um sentimento de culpa inconsciente, portanto – como é preciso dizer ignorando o choque entre os termos. Tal sentimento de culpa tem sua fonte em determinados processos psíquicos da infância, mas é constantemente reavivado na *tentação* que se repete a cada novo ensejo, e, por outro lado, faz surgir uma *angústia expectante* que sempre fica à espreita, uma expectativa de desgraça [*Unheilserwartung*] que, mediante a noção de *castigo*, acha-se ligada à percepção interna da tentação. No início da formação do cerimonial, o doente ainda tem consciência de que precisa fazer isso ou aquilo, senão ocorrerá uma desgraça, e geralmente o tipo de infortúnio a ser esperado ainda tem nome em sua consciência. Mas já está oculto, para ele, o nexo – sempre demonstrável – entre o ensejo no qual aparece a angústia expectante e o conteúdo com que ela o ameaça. Assim, o cerimonial tem início como *ato de defesa ou de garantia*, *medida de proteção*.[352]

Na origem da compulsão obsessiva, tanto religiosa quanto privada, estaria uma "consciência de culpa inconsciente" vinculada a uma angústia expectante, a uma expectativa de infortúnio. É diante dessa espera angustiada diante da possibilidade do pior que o "cerimonial tem início como *ato de defesa ou de garantia*, *medida de proteção*"[353].

---

[348] Ibid., p.304.
[349] Ibid., p.307.
[350] Ibid., p.307.
[351] Ibid., p.308.
[352] Ibid., p.308.
[353] Ibid., p.308. Ou ainda: "Obtém-se uma compreensão mais profunda dos mecanismos de neurose obsessiva quando se leva em consideração o primeiro fato em que ela se baseia, que é sempre *o recalque de um impulso* (de um componente da pulsão sexual que se achava na constituição da pessoa, pôde expressar-se momentaneamente e sucumbiu depois à supressão). Uma *conscienciosidade* especial, voltada para as metas dessa pulsão, é criada durante seu recalque; porém, essa formação psíquica reativa não se sente segura, mas continuamente ameaçada pela pulsão que espreita no inconsciente. A influência da pulsão recalcada é sentida

Mas existiria aqui uma diferença importante entre as pulsões recalcadas na neurose ou na religião – diferença essa dependente de uma teoria das pulsões organizada pela dualidade entre pulsões sexuais e pulsões do eu, ainda dominante na metapsicologia freudiana do período. Segundo Freud, enquanto nas neuroses, o que estaria em jogo seria fundamentalmente o recalcamento das pulsões sexuais, na religião estaríamos lidando especialmente com as pulsões egoicas:

> Na base da formação da religião também parece estar a supressão, a *renúncia* a determinados impulsos; mas estes não são, como na neurose, exclusivamente componentes sexuais, mas pulsões egoístas, socialmente danosas, às quais não falta geralmente, por outro lado, um aporte sexual. Afinal, o sentimento de culpa em consequência de uma tentação inextinta, a angústia expectante como medo de punições divinas tornaram-se familiares para nós no âmbito religioso, antes que no da neurose.[354]

E mais à frente:

> Em vista dessas coincidências e analogias, podemos tomar a liberdade de caracterizar a neurose obsessiva como a contrapartida patológica da formação da religião, a neurose como uma religiosidade individual e a religião como uma neurose obsessiva universal. A coincidência mais essencial estaria na subjacente renúncia à atividade das pulsões já trazidas na constituição da pessoa; e a diferença mais decisiva, na natureza dessas pulsões, que na neurose são de origem exclusivamente sexual, e na religião, de procedência egoísta.[355]

A religião demandaria o recalcamento das pulsões egoicas, enquanto as neuroses lidariam exclusivamente com pulsões sexuais em sua origem. Ambas, no entanto, guardariam a semelhança fundamental de dependerem da renúncia de pulsões. Por isso, também nos dois processos, estaria presente a angústia como saldo psíquico daquilo que sempre retorna, daquilo que insiste em se apresentar à consciência não obstante todo o seu esforço em recalcá-lo. Para Freud, portanto, da mesma forma que não haveria recalcamento sem o retorno do recalcado, tampouco haveria religião sem angústia, já que ela se funda no recalcamento de pulsões egoicas constituintes do indivíduo que sempre insistirão em retornar como ameaça.

Ora, se a angústia aparece como o saldo psíquico necessário do processo de recalcamento das pulsões, ela também o é, portanto, de todo processo de constituição do eu, da pessoa [*Constitution der Person*]. Como esse processo é sempre falho e inacabado, essas pulsões recalcadas permanecem sempre como um "perigo". A angústia é a sombra desse

---

como uma tentação, no processo mesmo do recalque surge a angústia, que se assenhora do futuro como angústia expectante. O processo de recalque que leva à neurose obsessiva deve ser designado como um processo imperfeitamente bem-sucedido, que cada vez mais ameaça malograr. Assim, pode ser comparado a um conflito que não termina; novos esforços psíquicos sempre são requeridos para equilibrar a constante pressão da pulsão. Os atos cerimoniais e obsessivos surgem, em parte, como proteção contra o infortúnio esperado" (ibid., p.309-310).

[354] Ibid., p.310-311.

[355] Ibid., p.312.

processo sempre problemático de constituição do eu. Ela resulta do que permanece latente no processo de recalque e sempre ameaça voltar – implodindo o eu tão duramente conquistado. É, pois, diante desse perigo, e da tentação de a ele entregar-se, vivido como angústia expectante, que o indivíduo busca proteger-se por meio dos atos cerimoniais e obsessivos. A obsessão alivia a angústia.

Hellpach e Muthmann

Anos antes da publicação desse artigo de Freud, Willy Hellpach já recorria aos conceitos de angústia e ab-reação para pensar fenômenos culturais.

Na primeira versão de *A ética protestante,* muito embora as teses de Hellpach ocupem lugar completamente marginal no argumento do texto, dois textos seus são citados por Weber: o capítulo 12 de *Grundlinien einer Psychologie der Hysterie,* de 1904, e o livro *Nervosität und Kultur*, de 1902; Weber faz referência a ambos a fim de indicar uma aparente proximidade entre as formas de atualização da sensibilidade religiosa pietista e a histeria. Cabe, portanto, uma análise das ideias defendidas por Hellpach nesses escritos.

Ex-aluno de Wundt e ex-assistente de Kraepelin, Hellpach visava, nesses trabalhos, a fundar uma psicopatologia independente da psiquiatria somática. Seus estudos propõem uma compreensão das patologias psíquicas não como fatos puramente fisiológicos, mas em sua dependência de fenômenos histórico-culturais de amplo escopo; daí o uso mesmo do termo *Sozialpathologie* e a definição do seu objeto: “apenas a anormalidade das massas, do nossa época e das classes é nosso objeto”[356].

Nessa zona limítrofe, Hellpach recorre a um conceito do historiador Karl Lamprecht a fim de descrever a modernidade: a excitabilidade [*Reizsamkeit*][357]. Seu diagnóstico da Idade Moderna como uma *reizsames Zeitalter* é fundamental: o correspondente patológico dessa época atravessada pelo excesso de estímulos é a *Nervosität.* Na figura da hiperestimulação neurastênica, por exemplo, onde, grosso modo, a capacidade motora do indivíduo vê-se prejudicada por conta de uma excessiva tensão nervosa, tal condição psíquica indica uma situação individual de vulnerabilidade diante estímulos oriundos do mundo exterior ou interior. Em suas mais variadas definições e etiologia, *Nervosität* em Hellpach indica uma capacidade prejudicada de reação diante de estímulos nervosos, exteriores ou interiores; é

[356] HELLPACH, W. “Sozialpathologie als Wissenschaft”, p.296.
[357] HELLPACH, W. *Nervosität und Kultur*, p.4.

uma patologia da passividade, da incapacidade de reação ou da reação sugestiva – heterônoma em relação à vontade do indivíduo[358].

Note-se que, nesse aspecto, Hellpach segue muito de perto as "Considerações teóricas" de *Estudos sobre a histeria*. Naquela ocasião, Freud e Breuer relacionavam certa "fraqueza mental provocada pela cisão psíquica" – forma como eles lidam com o tema da presença de ideias não conscientes em atuação na psique – com a sugestionabilidade própria a alguns histéricos. Lá afirmam:

> Entendemos por sugestionabilidade, antes de tudo, apenas a ausência de crítica a ideias e complexos de ideias (juízos) que emergem na própria consciência ou nela são introduzidos de fora, pela escuta do que outros dizem ou pela leitura. (…) A psique inconsciente, cindida, da histeria é eminentemente sugestionável, em razão da pobreza e incompletude de seu conteúdo ideativo. Mas também a sugestionabilidade da psique consciente de alguns histéricos parece repousar sobre isso. Por sua predisposição original, eles são excitáveis; neles, as ideias novas são de grande vivacidade.[359]

Hellpach, em seu esforço em pensar as psicopatologias como sociopatologias, relacionando enfermidades com períodos históricos e grupos sociais específicos, vincula, em *Nervosität und Kultur*, essa *Nervosität* tão própria do fim do século europeu com a instabilidade definidora dessa sociedade, em especial na sua dimensão econômica. Tomando como paradigma empresários e altos funcionários, Hellpach associa a crescente responsabilidade desses grupos sociais, que precisam atuar sob condições cada vez mais incertas e instáveis, com a excitabilidade do período. A *Nervosität* seria o estado psíquico próprio à burguesia:

> Se nos limitarmos ao que há de característico na atividade do empresário moderno, o que o distingue de forma clara e imediata de qualquer empregado, é mais bem formulado da seguinte forma: a empresa é uma ocupação infinita. Infinita não sempre em sua criação efetiva, mas sempre em sua tendência e mais forte lá onde se apresenta mais exitosa; infinita em dois aspectos: pela pressão para crescer cada vez mais e pela pressão para mobilizar continuamente o espírito empreendedor. Nem com a vida toda, nem por um único dia, o verdadeiro empresário capitalista atinge o ponto onde ele poderia dizer suspirando: fim![360]

Nesse sentido, dois fatores causais mostram-se essenciais na explicação desse fenômeno. Por um lado, a instabilidade e insegurança trazidas pelo "alto capitalismo", que Hellpach identifica com o livre mercado e com a economia monetária da segunda metade do século XIX; e, por outro, a crescente responsabilidade de empresários e altos funcionários, que devem tomar decisões e fazer escolhas sob condições cada vez menos controláveis[361]. A imprevisibilidade das forças econômicas do livre mercado se atualizaria, na psique individual,

---

[358] Ibid., p.14.
[359] FREUD, S.; BREUER, J. *Estudos sobre a histeria*, p.338-339.
[360] HELLPACH, W. *Nervosität und Kultur*, p.61.
[361] Ibid., p.68.

como um excesso de estímulos que não poderia deixar de produzir um estado de excitabilidade encontrável, até então, apenas em casos patológicos. É essa interseção entre incerteza e responsabilidade, tão presente a qualquer empresário do capitalismo liberal, que leva a tal situação psíquica. Daí Hellpach descrever diversos fenômenos que, de forma mais ou menos forte, intensificam esse caráter de *Reizsamkeit* do alto capitalismo moderno, como o crescimento das grandes cidades, com o aumento correspondente de estímulos nervosos para os indivíduos, e as mudanças nos costumes sexuais, com uma maior tolerância diante de relações pré- ou extraconjugais, entre outros fenômenos que não deixariam, segundo Hellpach, de contribuir para a constituição dessa situação sociohistórica tão fértil para a proliferação da *Nervosität* como uma patologia de massa. O contraste entre o empresário e o proletário, tal como proposto por Hellpach, é, nesse sentido, revelador – não obstante indicar também a perspectiva eminentemente classista do autor. Segundo ele, o proletário estaria relativamente imune à *Nervosität,* uma vez que sua atividade dependeria, não da tomada de decisão e, por conseguinte, da sua responsabilização diante dela, mas, antes, do simples cumprimento de ordens. Em vez da *Reizsamkeit* burguesa, a morosidade [*Lenksamkeit*] histérica do proletário[362].

Já no capítulo 12 de *Hysterie*, Hellpach define a condição histérica como aquela caracterizada pela docilidade e pela percepção fantástica. De uma forma que parece hoje completamente contraintuitiva, Hellpach não relaciona a histeria com as classes burguesas, nem propriamente com a modernidade capitalista; em sentido contrário, enquanto patologia de massa, ela seria típica da Alta Idade Média e, já na modernidade, apenas da classe social fora do núcleo da sociedade – isto é, o proletariado[363]. Se o excesso de estímulos em uma sociedade fundada na *Reizsamkeit* como a burguesa tende, segundo Hellpach, a produzir a *Nervosität* como uma patologia de massa, a morosidade estaria na base da histeria e afetaria em especial as classes subalternas. A psique do proletário, bem como o indivíduo medieval, seria histérica justamente por portar, sempre segundo Hellpach, um estado psíquico "recalcado" [*verdrängt*][364], que impede a diferenciação dos aspectos individuais: daí a docilidade e a percepção fantástica. A docilidade, aqui mais importante por revelar sua oposição em relação à responsabilização típica burguesa, não seria senão a facilidade em, de boa vontade, cumprir ordens sem a elas opor resistência – o que corresponderia, no campo

[362] Ibid., p.12.
[363] HELLPACH, W. *Grundlinien einer Psychologie der Hysterie*, p.477.
[364] Ibid., p.472.

patológico, à sugestionabilidade própria à histeria[365]. Note-se que as influências sugestivas sobre o proletário não proveriam apenas de seus empregadores, segundo Hellpach, mas também dos partidos socialistas e do movimento trabalhador[366].

Arthur Muthmann, reconhecido como um dos pioneiros da psicanálise e um dos seus principais propagadores em seus primeiros anos, é hoje um personagem praticamente esquecido, salvo por raríssimas referências. Ele aparece (uma única vez) no *Dicionário de Psicanálise* de Elisabeth Roudinesco e Michel Plon[367] como um dos psicanalistas que resistiram a abandonar a catarse hipnótica como método de tratamento, mesmo após a autocrítica de Freud sobre o seu uso. De todo modo, é a um artigo dele que Weber recorre na segunda versão de sua *A ética protestante*, em um momento bastante especial de sua argumentação.

Dirigido ao público leigo, o artigo de Muthmann, *"Psychiatrisch-theologische Grenzfragen. Historisches und Kritisches"*, se inicia com uma sucinta história dessa "jovem ciência" chamada psiquiatria[368]. Segundo ele, essa especialidade, embora desenvolvida ao longo do século XIX em meio às novas descobertas que revolucionaram a medicina no campo da anatomia microscópica e da patologia celular, pouco uso pôde fazer desses conhecimentos para a compreensão de processos psicopatológicos[369]. E isso, com razão: a psiquiatria ocuparia um lugar singular na medicina e seu objeto – os processos psíquicos – jamais poderia ser reduzido a fenômenos mecânicos ou puramente fisiológicos. Dado esse distanciamento da psiquiatria em relação às outras áreas da medicina, ela teria permanecido, desde as primeiras décadas do século XIX, dependente de duas abordagens distintas, porém relacionadas: a moral-teológica e a pedagógica. Segundo a abordagem moral-teológica dos processos psíquicos, estes eram compreendidos a partir da distinção moral entre bem e mal e as doenças mentais como manifestações do pecado: "O louco dificilmente era encarado como um doente"[370]. Já segundo o "moderno ponto de vista pedagógico", as patologias mentais seriam resultantes de uma dissolução da personalidade e da vontade do indivíduo, que fugiria assim de suas responsabilidades no controle dos impulsos e afetos. Segundo Muthmann, essa "época antiga" da psiquiatria teria sido superada apenas com a ascensão da "escola

[365] Se são essas as determinações econômicas que explicam, na modernidade, a *Nervosität* burguesa e a histeria proletária, é o aspecto religioso da Alta Idade Média que torna compreensível essa época como a época da histeria. Segundo Hellpach, com a progressiva dissolução social na segunda metade da Idade Média, a Igreja buscou recalcar de forma cada vez mais radical a individualidade dos seus membros (cf. Ibid., p.493).
[366] Ibid., p.491.
[367] ROUDINESCO, E.; PLON, M. *Dicionário de psicanálise*, p.10.
[368] MUTHMANN, A. *"Psychiatrisch-theologische Grenzfragen. Historisches und Kritisches"*, p.49.
[369] Ibid., p.50.
[370] Ibid., p.51.

somática”[371]. Somente a partir de então se pode falar de uma ciência psiquiátrica e de doença psíquica propriamente dita: as anormalidades psíquicas são então reconhecidas como sintomas de uma patologia, objeto de observação e não mais de julgamento moral ou religioso; segundo essa escola, no entanto, qualquer processo psíquico, inclusive os patológicos, deveria ser tomado como fenômeno corporal, resultante da constituição orgânica do sujeito. O mérito de Kraepelin, por sua vez, estaria na superação do estágio “sintomatológico” da psiquiatria: com o reconhecimento de quadros patológicos particulares, com diagnósticos e prognósticos correspondentes[372].

Teria sido então, apenas “recentemente”, que as “teorias do neurologista vienense Sigmund Freud” e seu “método psicanalítico” “inflamaram as disputas na psiquiatria com paixão”:

> Freud, por meio do seu método, não nos ensina sobre a essência do processo patológico. O fato da possibilidade da doença, a natureza das deficiências da organização individual pelas quais a doença torna-se possível, permanece-nos desconhecido. Sabemos por meio de Freud apenas que existem indivíduos que a partir de estímulos por nós conhecidos demonstram uma reação patológica determinada. Denominamos essas reações patológicas de histeria, neurose obsessiva, neurose de angústia e etc.[373]

À primeira vista, segue o argumento de Muthmann, a recorrência de Freud à experiência afetiva e à vida pulsional para a explicação das doenças psíquicas poderia ser mal compreendida como uma recaída na “velha psiquiatria” por supostamente flertar com aquelas tradições moralista-teológicas e pedagógicas anteriores aos avanços da psiquiatria somática fundada na observação científica[374]. Freud, no entanto, não trabalharia com os conceitos de culpa e pecado (pelo menos não no sentido utilizado pela antiga psiquiatria), mas com o de excitações psíquicas [*psychische Erregungen*], desprovido de qualquer carga moral-teológica ou valorativa. Seria a dinâmica mesma desses estímulos o objeto primeiro desse novo método.

Logo, cabe notar que a psicanálise que Muthmann defende nesse artigo é ainda dependente daquela concepção quantitativa da economia psíquica dominante, por exemplo, em *Os estudos sobre a histeria* e no *Projeto para uma Psicologia Científica* (publicado postumamente), mas já naquele então (1907) em larga medida superada pelo próprio Freud (o que, por sua vez, torna compreensível como pôde Muthmann permanecer fiel ao método de catarse hipnótica, também já descarto por Freud àquela altura). Não por acaso, Muthmann insiste em diversos momentos na analogia entre a vida psíquica e a eletricidade. Como

---

[371] Ibid., p.55.
[372] Ibid., p.56.
[373] Ibid., p.56-57.
[374] Ibid., p.58.

apontado na citação acima, o Freud de Muthmann não estaria interessado na essência mesma dos processos patológicos, mas na dinâmica entre estímulos e reações psíquicas, no mesmo sentido que se "conhece" a eletricidade: "Tampouco conhecemos a essência da eletricidade"[375]. A grande inovação da psicanálise freudiana teria sido, portanto, a de pensar o sistema psíquico como um mecanismo de acúmulo e descarga de tensão, da mesma forma que um sistema elétrico está equipado com capacitores e condutores responsáveis por armazenar e descarregar a tensão do sistema, a fim de mantê-lo em equilíbrio (isto é, sem uma carga excessiva de tensão). A analogia de Muthmann é bastante direta:

> O ser humano não está constituído de forma a ser capaz de acumular excitações psíquicas, de modo que busca dispensá-las. Ele as direciona a vias corporais; primeiramente como irritação, como raiva, como luto; assim a excitação sentida na psique é dirigida para vias corporais, originando efeitos de inervação corporal. Esse é o significado, o sentido profundo do choro, do riso. É claro que não se trata de qualquer efeito de inervação, mas de um efeito adequado, isto é, tipos determinados de excitação psíquica possuem vias de dissipação corpórea determinadas. No bater de palmas, no bater o pé no chão, na dança alegre, todos têm o mesmo significado; um se estremece de aversão quando vê certo prato indesejado, outro "enche a boca de água" – tudo isso tem o mesmo sentido. Dessa forma, a psique libera-se da tensão [*Spannung*]; a pessoa dispensa no mesmo sentido suas excitações psíquicas. Esse processo é descrito pela expressão "ab-reagir". Diferentes pessoas ab-reagem de diferentes formas.[376]

O fundo fisicalista desse freudianismo de Muthmann é patente. Daí a centralidade do conceito de ab-reação: o sistema psíquico livra-se da tensão [*Spannung*], exterioriza [*veräussert*] suas excitações psíquicas por meio da ab-reação – aqui compreendida em um sentido mais amplo de descarga [*Entlastung*] corporal da tensão somática e não apenas naquele sentido dado nos *Estudos sobre a histeria*, da fala como sucedâneo da ação. Da mesma forma que um sistema elétrico, a psique humana não está "equipada" para "acumular" tensão e necessita de vias, canais para dispensar essa tensão. Esses canais são, para cada indivíduo, relativamente rígidos, isto é, opacos a tentativas de manipulação via punições ou instrução conscientes. Alguns encontram apenas no crime uma forma de descarregar o excesso de tensão acumulada, enquanto a outros é suficiente uma caminhada ou, como método mais elevado, a criação artística. Caso similar verifica-se com o tipo de ab-reação se dá por meio do discurso, da fala – novamente, para Muthmann, um meio entre outros de ab-reação. Nela, o que está em jogo é a "assim chamada ab-reação associativa":

> Como o agito das mãos, todas as ações musculares significam uma ab-reação; isso também vale para o processo muscular da fala. Assim pessoas de pequeno calibre

[375] Ibid., p.57.
[376] Ibid., p.59.

> precisam contar minuciosamente cada novidade que tenha gerado nelas ainda que apenas uma pequena tensão, e elas não têm sossego até que tenham feito isso.[377]

Uma ab-reação associativa ocorre, segundo Muthmann, quando uma representação desprazerosa pode ser despojada de seus afetos também desprazerosos, não por meio de uma descarga corporal imediata, mas por uma associação com outra representação. Quanto maior o conhecimento e o autoconhecimento do indivíduo, maior sua capacidade de ab-reagir seus afetos por meio da associação, mesmo sem a participação de outro indivíduo. Semelhante processo demanda, no entanto, uma considerável maturidade e independência de pensamento. Para a maioria, a entrada de outro indivíduo facilitador de processos associativos é particularmente eficaz; nada mais corriqueiro, por exemplo, que alguém, atormentado por uma representação do tipo, após ter praticado, por exemplo, uma ação possivelmente "indigna", busque ajuda de outro em quem ele confia:

> Frequentemente acontece que a pessoa vai a um confiável representante da visão de vida por ela estimada, conta a ele o problema e assim ab-reage. Quando as próprias associações não são suficientes para desgastar a ideia desconcertante, então sua contraparte conhece outras associações ou outros métodos, que efetivamente dão início ao desgaste.[378]

Ora, a causa original da histeria não seria senão o impedimento desse processo de ab-reação associativa, por motivo de posição social, de "*milieu*", ou de incompreensão: "Então a pessoa corre o risco de tornar-se, em seu *milieu* intelectual, um mísero convidado, sentindo-se um desabrigado"[379]. Quando o indivíduo não é mais capaz de compartilhar com um próximo os dilemas que o oprimem, a ab-reação associativa se encontra prejudicada: por consequência, forma-se, segundo Muthmann, aquilo que Freud e Breuer chamam de "histeria de retenção" em seus *Estudos* de 1895; entra-se no campo da patologia histérica. A histeria, continua Muthmann recorrendo à famosa passagem de Freud e Breuer, não seria senão um "sofrimento de reminiscência" e "o recalque é uma forma patológica de esquecimento"[380]. Quando a consciência não é capaz de lidar com determinada ideia carregada de um afeto desprazeroso, esta é banida para o inconsciente (Muthmann já trabalha aqui com esse conceito) – é "esquecida". Esse "esquecimento", no entanto, nunca é plenamente exitoso – ao recalque sempre corresponde o retorno do recalcado e, nesse caso, o sintoma histérico não é senão a efetivação desse retorno. Trata-se aqui de uma espécie de dinâmica patológica na qual uma representação carregada de tensão afetiva recalcada, isto é, banida para o inconsciente, continua a exercer pressão sobre o sistema psíquico, muito embora o paciente "naturalmente

[377] Ibid., p.61.
[378] Ibid., p.61.
[379] Ibid., p.62.
[380] Ibid., p.69.

nada saiba dela". Enquanto no caso da reação adequada verifica-se uma descarga imediata da tensão, sem que seja necessário seu deslocamento para o inconsciente via recalque, quando os caminhos dessa descarga são cerrados:

> (...) aquele "complexo traumático" desenvolve seu estranho poder. Se o indivíduo está enfraquecido, seja pelo trabalho excessivo, seja por outros momentos enfraquecedores, ou aquele complexo é "estimulado" pela leitura de situações parecidas, por se ver pessoas parecidas, por qualquer momento que incorra nessa mediação entre a consciência superior e o complexo recalcado, então aquele complexo penetra na consciência superior, nela se projeta, e a pessoa reage a esse processo com sentimentos angustiantes.[381]

Para Muthmann, o sentimento de angústia refere-se a essa experiência do indivíduo entre o recalque e o retorno do recalcado, cuja atualização é facilitada sob determinadas condições. Isso ocorre quando a representação carregada de afeto desprazeroso, recalcada no inconsciente, logra romper as barreiras desse inconsciente onde está alojada e ascende para a consciência; o indivíduo, por certo, vive essa experiência como um súbito e inexplicável aumento da tensão psíquica – isto é, a experiencia como angústia. Ao paciente, isso aparece como um "ataque".

Mas, nessa situação, recorda Muthmann que existem indivíduos com aptidão particular para atuar como aquele "outro" no processo de ab-reação associativa. Tais indivíduos, de amplo horizonte espiritual, dotados de "uma sensibilidade mais intensa para as menores inverdades, o mais singelo desequilíbrio"[382], que, como diz Goethe, ascenderam "da inocência para a experiência", verdadeiros *Lebenskünstler*, podem ser chamados em ajuda "quando o processo de ab-reação emperra". É a esse tipo que Nietzsche, continua Muthmann, chama de "naturezas sacerdotais" [*priesterlichen Natur*][383]. Muthmann propõe assim – e daí seu interesse para Weber – uma aproximação entre a confissão e a ab-reação, já reconhecida pelo filósofo alemão: o ato mesmo da confissão apresenta, com todo seu peso, a função curativa da ab-reação associativa, já que – Muthmann cita Nietzsche – "quem confessa, esquece". Ao catolicismo coube reconhecer a importância psicológica desse procedimento ao instaurá-lo como sacramento:

> No real conhecimento das necessidades dos seres humanos da profícua ab-reação, que encontramos também enfatizada por Nietzsche nas raras "naturezas sacerdotais" no sentido popular, a Igreja Católica legitimou uma técnica de ab-reação religiosa – a confissão – e com perspicácia psicológica cultivou também a necessidade de ab-reação.[384]

---

[381] Ibid., p.71.
[382] Ibid., p.62.
[383] Ibid., p.63.
[384] Ibid., p.64.

Em tom hipotético, Muthmann não deixa de relacionar a ausência desse sacramento com o fato de serem registradas maiores taxas de suicídio em regiões alemãs onde os protestantes prevalecem em comparação com aquelas em que os católicos são maioria: "não se deve duvidar que a confissão seja a maior bênção para muitos"[385]. Experiência análoga pode ser vivida por um doente que ouve "um pregador com profundo conhecimento humano":

> Se então um pregador possui profundo conhecimento humano, se ele consegue, em um sermão, penetrar nas profundas camadas da consciência, se um doente com sintomas baseados em recalcamento e conversão (a assunção da soma de excitação recalcada pela esfera somática), está entre os ouvintes, então pode ocorrer que ele não resista ao poder do discurso que trate de uma área algo relacionada com as ideias recalcadas. Ou o discurso atua apenas como um estímulo, então pode ocorrer um ataque de angústia, eventualmente uma convulsão ou uma desordem mental no sentido estrito, ou então o complexo traumático recalcado penetra na consciência desperta, torna-se consciente, advém um estado de excitação, um estado de angústia, e, por exemplo, por meio do choro ou da fala é ab-reagida a soma de excitação relativa à produção de um sintoma patológico, e o doente é curado.[386]

Segundo Muthmann, Freud e Breuer não teriam apenas explicado esse fenômeno patológico; eles teriam desenvolvido a técnica de cura própria, que reproduz, com consciência científica, o processo acima descrito realizado pelo "pregador". Essa cura passa necessariamente por uma abordagem do inconsciente e "o caminho para o inconsciente é-nos aberto pela hipnose"[387].

Ao colocar o processo de ab-reação no centro da dinâmica psíquica do indivíduo em sua relação com o trabalho ascético no capitalismo, Weber segue de perto essas ideias, como discutirei no próximo capítulo.

[385] Ibid., p.65.
[386] Ibid., p.74.
[387] Ibid., p.70.

Capítulo IV – Trabalho e angústia na segunda edição de *A ética protestante*

Discuti, no primeiro capítulo desta tese, por quais caminhos o problema da gênese da conduta de vida profissional ascética no capitalismo é resolvido de acordo com uma "primeira versão" de *A ética protestante.* Naquele momento, foi possível analisar a relação que tal versão postula entre essa *Lebensführung* e o que chamei de uma psicologia da formação da personalidade ética enquanto caráter autoidêntico, disciplinado, depurado de quaisquer interesses e afetos que possivelmente o desviasse da constância de intuito que o define. Em outras palavras, uma verdadeira psicologia do eu na figura de uma ação puramente racional referente a valores. O saldo desse processo são indivíduos taciturnos e melancólicos, mas orientados racional e valorativamente para o trabalho profissional ascético neste mundo, do qual tanto necessitava o capitalismo em sua origem. Essa constituição de um eu forte e uma correspondente valorização das obras neste mundo como um sinal, mesmo que problemático, da salvação seriam os "efeitos psicológicos" fundamentais do sistema axiológico de certo protestantismo do século XVII: derivados a um só tempo de sua *doutrina da predestinação* (presente originalmente em Calvino) e de uma aplicação pastoral na *doutrina da comprovação da fé pelas obras* (formulada por certas correntes do protestantismo do século XVII). Seriam esses "efeitos", resultantes da internalização de um sistema de valores e sancionados positiva e negativamente por esse sistema, que explicariam a afinidade entre o protestantismo e o espírito do capitalismo em seus primórdios: indivíduos sóbrios e autocontrolados em seus interesses imediatos e em suas emoções, comportando-se de forma puramente ética, sem *pathos*, ao mesmo tempo em que afeitos ao trabalho profissional metódico, seriam os que mais facilmente romperiam com aquilo que Weber chama de "muralha do hábito".

No capítulo seguinte, reconstruí o debate crítico no imediato posterior à publicação dos ensaios de 1904 e 1905. Defendi então que, entre seus primeiros comentadores, haveria dois flancos principais de questionamento à tese de Weber. Por um lado, reconhece-se uma inquirição de cunho propriamente histórico sobre a especificidade da valoração protestante do trabalho. Críticos (em especial, Sombart e Brentano) buscaram contraexemplos que comprovariam que a valorização do trabalho metódico e das obras, inclusive *neste* mundo, inclusive em uma figuração ética, não seria de modo algum monopólio das confissões protestantes do século XVII analisadas por Weber, mas poderia ser encontrada, por exemplo, no judaísmo ou no catolicismo medieval. Por outro lado, autores como Fischer, Rachfahl e, de

novo, Sombart colocavam em xeque a linearidade da "tese psicológica" de *A ética protestante* ao sustentarem explicações "psicológicas" alternativas ao argumento weberiano. Fischer, por exemplo, recorrendo a certa psicologia utilitarista então em voga (personificada por J. S. Mill), desvelava uma indefinição naqueles conceitos de "eficácia psicológica" ou "efeito psicológico" aos quais Weber recorrera em seu trabalho, desafiando-o a esclarecer seu sentido; movimento semelhante lhe apresentava aquilo que o próprio Weber, no contexto de sua resposta a Rachfahl (mas que muito bem vale para Sombart), denomina de "psicologia do impulso aquisitivo". Pois bem: se não é a perspectiva de gozo nem o simples impulso aquisitivo que estimula o asceta a tantos sacrifícios, de qual processo psíquico se está então falando? Argumentei que o recurso ao conceito de "prêmios psicológicos", empregado já na segunda resposta de Weber a Rachfahl, apontava para essa complexificação de análise e revelava em Weber a necessidade de pensar, em maiores detalhes, a dinâmica psíquica em jogo nesse contexto. Algo da ordem da gestão do sofrimento entra em cena, como desenvolverei nesta seção da tese.

Após uma discussão, no terceiro capítulo, sobre os conceitos de angústia e ab-reação em circulação em certo campo psicanalítico ao qual Weber teve acesso, volto-me agora à segunda edição de *A ética protestante*. Pretendo, neste capítulo, demonstrar como Weber respondeu àquelas duas frentes de crítica à sua tese recorrendo a uma constelação conceitual até então inexistente em sua obra. Esta é formada pelos conceitos discutidos no capítulo anterior, os de angústia e ab-reação (oriundos da psicanálise freudiana), o de prêmios psicológicos, já discutido, além de um quarto que acabou por adquirir importância ímpar em toda a sua obra, isto é, o conceito de desencantamento do mundo. Tenciono perscrutar como se dá a entrada dessa constelação na segunda edição de *A ética protestante* e quais consequências teóricas se podem extrair desse movimento.

A fim de levar a cabo tal proposta, devo neste momento dar especial ênfase às passagens acrescentadas por Weber à edição de 1920 de sua obra. Como já comentei na introdução desta tese, isso se fará ao arrepio da própria opinião de Weber, explicitada na primeira nota de rodapé dessa edição, onde ele afirma: "*não* suprimi, alterei, atenuei *uma única frase sequer* do meu ensaio que contivesse qualquer informação essencial no conteúdo, nem acrescentei argumentos que no conteúdo *divergissem* da primeira versão"[388]. É baseado em afirmações como esta que comentadores como Fischoff puderam insistir que a segunda

[388] WEBER, M. *A ética protestante e o "espírito" do capitalismo*. São Paulo: Cia. Das Letras, 2008, p.26.

edição, comparada à anterior, permanecera "essencialmente inalterada"[389]. Creio, porém, que, se é forçoso concordar com Weber quanto à primeira parte da frase – uma vez que não parece haver sido suprimido da segunda edição qualquer trecho relevante –, cabe, sim, colocar em suspeição sua segunda metade. Aqui, como em outros momentos da obra de Weber, seria enganoso pensar na existência pronta e plenamente determinada de conceitos. Como ensina Gabriel Cohn, a sociologia de Weber envolve sempre um esquema analítico em "que os termos teóricos comparecem 'vazios' no primeiro momento, para só irem ganhando conteúdos ao longo das análises a que se aplicam, sem jamais se tornarem definitivamente 'plenos' de significados"[390]. Nenhuma outra formulação expressa tão bem o que aqui se propõe descrever.

Os prêmios psicológicos

Vale iniciar esta análise com uma leitura detida da longa nota de rodapé, a nota 34 do primeiro capítulo de *A ética protestante*, acrescentada na edição de 1920 e voltada essencialmente à defesa de Weber dos ataques de Sombart. Como discutido, embora respondera de chofre às resenhas de Fischer e Rachfahl, Weber havia se mantido mudo às críticas diretas ou indiretas à sua tese formuladas por seus amigos Sombart e Brentano na década de 1910; é, portanto, nessa nota que Weber faz suas esperadas "observações 'anticríticas'"[391] em relação à tese de Sombart segundo a qual a ética protestante nada teria de singular quando comparada à judaica ou à católica medieval, sendo quando muito uma intensificação destas. Nessa anticrítica de Weber, o conceito de prêmios psicológicos, não por acaso, aparece ao fim de um percurso crítico no qual o sociólogo vai sucessivamente afastando comparações históricas que poriam em xeque a singularidade do protestantismo ascético. O leitor atravessa uma série de cotejos propostos pelo colega de Weber e, nesse trajeto, vai notando a progressiva depuração do conceito de ascetismo protestante com o qual Weber trabalha. No fim, como elemento último distintivo da tradição por ele estudada, restará a ideia de que ela traria em seu bojo *prêmios psicológicos* específicos. Vale aqui seguir passo a passo a argumentação da nota.

O primeiro passo nesse percurso crítico é uma contestação direta a Sombart. Como visto, este, em seu trabalho de 1913, *O Burguês*, recorria ao exemplo de um personagem

[389] FISCHOFF, E. "The Protestant Ethic and The Spirit of Capitalism: The History of a Controversy". In: HAMILTON, P. (ed.). *Max Weber: Critical Assessments 1*. Vol. 2. Londres: Routledge, 1991, p.60.
[390] COHN, G. "Como um *Hobby* ajuda a entender um grande tema". In: WEBER, M. *Os fundamentos racionais e sociológicos da música*. São Paulo: Edusp, 1995, p.11.
[391] WEBER, M. *A ética protestante*, p.175.

renascentista – Leon Battista Alberti –, para defender que nada haveria de original na doutrina calvinista que sustentasse uma relação peculiar desta com o capitalismo nascente. Como menciona agora Weber, Sombart voltava-se ao exemplo de Alberti para afirmar que a "'ética' de Franklin é a repetição 'literal' de argumentos do grande gênio universal da Renascença: Leon Battista Alberti"[392]. Pois Weber contesta essa comparação por vias bem retilíneas. Para começar, ressalta que inexistiria em Alberti qualquer formulação parecida com a conhecida máxima de Franklin "tempo é *dinheiro*" e que sua defesa dos grandes negócios seria apenas uma forma de ganhar mais com menos trabalho. Por conseguinte, a Alberti seria estranho o princípio da *indústria*, de modo que sua discussão "recai primeiramente no aumento do *patrimônio* (dinheiro ou *possessioni*), mas não na valorização do *capital*"[393]. Weber enfatiza então a defesa de Alberti do ideal da *tranquillità dell'animo*, de vida retirada numa *villa* campestre e do cultivo da honra da família (inclusive pela manutenção do seu patrimônio), elementos que "aos olhos de um puritano" seriam vistos como "uma pecaminosa 'divinização da criatura'"[394].

Já na primeira edição de sua obra, Weber deixara suficientemente claro que o espírito do capitalismo, por oposição ao tradicionalismo econômico, não devia ser reduzido a qualquer ânsia por ganhos crescentes, uma vez que se define como aquela "disposição que *nas raias de uma profissão* de forma sistemática ambiciona o ganho"[395]. Não obstante, a ênfase é redobrada na segunda edição: contra a tese de Sombart, Weber não vacila em defender a especificidade do (seu) espírito capitalista *moderno* cujo sentido é dado pela disposição ao ganho *legítimo* e *assumido como um dever*. Um racionalismo econômico qualquer, dado na ordem de um conhecimento próprio à "administração do lar", não teria nada que ver com o que estava em jogo no capitalismo moderno. Para Weber, portanto, o cotejo com Alberti não seria profícuo:

> As considerações de Alberti a esse respeito são um paradigma perfeitinho daquela espécie de "racionalismo" econômico por assim dizer imanente, que, mesmo em escritores interessados puramente na "coisa em si", de fato se encontra por toda parte e em todas as épocas como "reflexo" das condições econômicas, na China clássica e na Antiguidade não menos que na Renascença e na época da Ilustração.[396]

Aqui, o que está em questão é o próprio conceito de espírito capitalista. Este não deve ser reduzido a uma mera razão prática, utilitarista embora racional, de adequação ótima entre meios e fins. No caso do italiano renascentista, o que circula é apenas um "racionalismo"

[392] Ibid., p.175.
[393] Ibid., p.176.
[394] Ibid., p.176-177.
[395] Ibid., p.57.
[396] Ibid., p.178.

(dessa forma: entre aspas) "por assim dizer imanente": "Alberti elabora uma ação utilitária orientada ao sucesso que emprega a prudência, a honestidade, a frugalidade e a eficiência como caminho mais confiável para a felicidade"[397]. Esse "racionalismo" imanente se adequaria às condições impostas pela realidade econômica e dela tentaria retirar o maior proveito possível; ele é, no entanto, incapaz de revolucionar essa realidade. Sua orientação é ainda tradicionalista e pragmática e, nesse sentido, está presente nas mais diferentes sociedades e períodos históricos.

Após dispensar Alberti, Weber passa então para a uma segunda comparação, também proposta por Sombart, porém mais interessante para seu argumento. Continua Weber:

> O racionalismo econômico de Alberti, de regra escorado em citações de autores antigos, é no essencial semelhante ao modo como é tratada a matéria econômica nos escritos de Xenofonte (que ele não conhecia), de Catão, Varrão e Columella (que ele cita) — só que, especialmente no caso de Catão e Varrão, o *ganho* como tal, à diferença do que ocorre nas obras de Alberti, ocupa o primeiro plano.[398]

No caso desses antigos, e "especialmente no caso de Catão e Varrão", Weber não pode simplesmente recorrer aos argumentos por ele utilizados para afastar a comparação com Alberti. Em Catão, por exemplo, "é antes de mais nada característico o fato de a propriedade fundiária ser tratada como objeto de 'investimento' de uma fortuna e como tal avaliada"[399]. Não estamos, portanto, mais diante de uma defesa do simples aumento do patrimônio familiar e da valorização de grandes negócios justamente por "custarem menos trabalho" – isto é, de "um 'racionalismo' econômico por assim dizer imanente". Weber reconhece que o discurso de Catão tem em seu centro uma ideia de investimento, do lucro enquanto "o *ganho* como tal", muito mais próxima daquela por ele percebida entre os protestantes ascéticos do século XVII. De modo que, diferentemente do que ocorre em sua tentativa de comparação com Alberti, "[q]uando Sombart (...) encontra já em Catão o racionalismo econômico 'desenvolvido até as últimas consequências', ele não está, em rigor, totalmente errado"[400]. Se alguém quisesse contestar a tese weberiana sobre a especificidade do protestantismo, deveria compará-lo não com o renascentista Alberti, mas com o antigo Catão. Este teria um conceito de *indústria* de fato próximo àquele dos ascetas estudados por Weber.

Mas se Sombart, nessa comparação, não está *totalmente* errado, é porque errado ele está. Mesmo com sua defesa da *indústria* – ou seja, mesmo indo para além de uma simples adequação às condições impostas pela realidade econômica imediata – os antigos estariam,

---

[397] OAKES, G. "Four Questions Concerning *The Protestant Ethic*". *Telos*, vol. 81, 1989, p.82.
[398] WEBER, M. *A ética protestante*, p.177.
[399] Ibid., p.177.
[400] Ibid., p.177.

segundo Weber, ainda muito aquém do que realiza o protestantismo. Isso porque a essa defesa da *indústria* faltaria algo essencial: sua constituição como um princípio ético; falta-lhe o peso de ser um princípio valorativo a orientar a conduta: "Em Catão, e também nas próprias exposições de Alberti, falta esse *ethos*: em ambos se trata de ensinar *sagacidade* na vida, não uma ética"[401]. Não basta apenas defender certas práticas econômicas no discurso, mesmo quando muito próximas daquelas defendidas pelos protestantes do século XVII: é preciso que elas sejam sistematizadas enquanto uma ética capaz de estruturar a vida do indivíduo. E isso ocorrera, segundo Weber, apenas em decorrência de um influxo religioso:

> Mas como se há de acreditar que semelhante *doutrina* de literatos pudesse desdobrar-se numa potência capaz de virar de ponta-cabeça a vida do mesmo modo que uma fé religiosa que destina a uma determinada conduta de vida (neste caso: uma conduta de vida metódico-racional) o *prêmio da salvação*?[402]

É só com esse influxo religioso, e isso já desde a ascese monástica, que o conceito de *indústria* assume outro matiz; só com ele torna-se capaz de "virar de ponta-cabeça a vida"[403].

Aqui, aparentemente, aquela "primeira versão" da tese weberiana encontra seu mais sólido fundamento: não restam dúvidas de que, segundo essas passagens, o que singulariza o protestantismo do século XVII em relação a outras "sabedorias de vida" é o fato de apresentar-se como uma ética, um tipo rigoroso de uma ação racional referente a valores. O que Weber está afirmando é que a "sagacidade" daqueles antigos – muito embora "superior" à mera adequação instrumental à realidade de um Alberti – não é comparável à conduta por ele estudada entre os protestantes ascéticos na exata medida em que uma "doutrina de literatos", por si só, não constitui um sistema racional-axiológico. Weber recusa, nesse ponto, uma simples discussão dogmática e adentra o campo próprio da sociologia. Apenas uma ética seria capaz de inverter de modo tão radical a racionalidade prática e desenvolver uma conduta de vida metódica (que pode, inclusive, parecer irracional sob certo ponto de vista prático); e, para Weber, foi apenas com um influxo religioso que isso foi possível. Enquanto naquela doutrina econômica da *indústria* – já defendida pelos antigos – não incidiu uma racionalização religiosa da vida, enquanto não fosse a ela atrelado tal peso, jamais ela pôde desenvolver-se com a força que o fez no ocidente moderno.

Estaria aí, então, o elemento último de singularização do protestantismo? Sua especificidade estaria em apresentar-se como uma ética de princípios capaz de "virar de

---

[401] Ibid., p.177-178.
[402] Ibid., p.178.
[403] Ibid., p.177.

ponta-cabeça a vida dos fiéis"? Ou, no sentido inverso: seria essa racionalização ética o elemento essencial que faltaria a tradições como o judaísmo e o catolicismo medieval?

Mas logo Weber chega ao terceiro passo de sua depuração teórica. Após afastar a comparação entre o ascetismo protestante e o renascentista Alberti, por este não possuir um conceito de *indústria* (ou seja: por não se sustentar doutrinariamente), e após afastar a comparação entre aquele ascetismo e o "racionalismo econômico" de certos antigos por este não ser capaz de constituir-se como uma ética, Weber agora passa para um terceiro cotejo: entre o ascetismo protestante e uma série de outras tradições religiosas ocidentais. A nota continua da seguinte forma:

> Em contrapartida, dá para vislumbrar o que significa uma "racionalização" *religiosamente* orientada da conduta de vida (e eventualmente também da atividade econômica) quando além dos puritanos de todas as denominações se observam os exemplos, extremamente diversos entre si quanto ao sentido, dos jainistas, dos judeus, de certas seitas ascéticas da Idade Média, de Wyclif, dos irmãos morávios (reminiscência do movimento hussita), dos *skoptsy* e *stundistas* da Rússia e de numerosas ordens monásticas. O traço decisivo da diferença (só para antecipar) reside nisto: uma ética ancorada na religião destina para o comportamento por ela suscitado *prêmios psicológicos* [*psychologische Prämien*] (*não* de caráter econômico) bem específicos e altamente eficazes enquanto a fé religiosa permanecer viva, e é justamente desses prêmios que uma simples doutrina da arte de viver feito a de Alberti *não* dispõe.[404]

Diferentemente dos literatos antigos ou modernos, os exemplos "dos jainistas, dos judeus, de certas seitas ascéticas da Idade Média, de Wyclif, dos irmãos morávios (reminiscência do movimento hussita), dos *skoptsy* e *stundistas* da Rússia e de numerosas ordens monásticas"[405], além é claro dos "puritanos de todas as denominações", indicam tradições religiosas que ancoram suas doutrinas em "prêmios psicológicos" – garantindo assim sua constituição como uma ética[406]. Segundo Weber, a solidez ética dessas diferentes tradições dependeria essencialmente, portanto, dos "prêmios psicológicos" a elas atrelados:

> Só na medida em que esses prêmios funcionam e sobretudo quando agem (e o decisivo é isto) numa *direção* que se afasta bastante da *doutrina* dos teólogos (a qual por sua vez não passa mesmo de "doutrina"), consegue a fé religiosa uma influência autônoma sobre a conduta de vida e, através dela, sobre a economia: sim, para falar claro, é este o nó de todo o presente ensaio, e não dava para esperar que ele passasse assim tão completamente sem ser notado.[407]

"É este o nó de todo o presente ensaio" por duas razões. Em primeiro lugar, porque aqui fica claro que é somente essa articulação entre doutrinas religiosas e os prêmios

[404] Ibid., p.178.
[405] Ibid., p.178.
[406] Note-se que, pouco antes, Weber falava de um "influxo cristão" como condição necessária para a constituição de uma conduta ética (ibid., p.177).
[407] Ibid., p.178-179.

psicológicos por elas engendrados que permite a Weber superar a crítica histórica ou teológica à sua tese e manter sua argumentação em um plano propriamente sociológico. Weber não faz história da teologia ou do discurso econômico; ele não está preocupado com o mero surgimento de ideias, mas com a configuração dessas em éticas capazes de orientar a conduta dos indivíduos (no limite, mesmo contra seus interesses imediatos). Acontece que, segundo ele, a configuração dessas éticas depende essencialmente dos prêmios psicológicos aos quais seus sistemas doutrinários se vinculam. Isto é: essas éticas têm como contraparte prêmios psicológicos – por mais contraditória que essa afirmação possa parecer de acordo com as próprias definições conceituais de Weber. De todo modo, aqui já se revela um ponto essencial: essa confluência entre valores e prêmios psicológicos não é um monopólio protestante; pelo contrário: Weber a descreve justamente como uma característica compartilhada por tradições religiosas bastante díspares. Ele sabe – essa, na verdade, é uma conclusão à qual chegara em seus estudos sobre as religiões de salvação – que cada religião de salvação fornece seus prêmios psicológicos e tem assim instrumentos específicos por meio dos quais pode sustentar uma ética correspondente. Afirmar que a singularidade do protestantismo está em ser uma religião ética em detrimento de outras não faz sentido.

Mas, em segundo lugar, "é este o nó de todo o presente ensaio" porque nessa passagem outro elemento essencial da explicação de Weber da gênese do ascetismo protestante – elemento que não pode ser compreendido na simples chave da derivação de valores – toma forma: Weber defende que, em última instância, isso que ele chama de prêmios psicológicos não apenas sustenta éticas, mas também as orienta em direções específicas, podendo engendrar comportamentos "numa *direção* que se afasta bastante da *doutrina* dos teólogos". Em outras palavras: a passagem entre uma doutrina religiosa e uma conduta de vida – e no caso específico do interesse de *A ética protestante*, a conduta de vida profissional ascética – não é direta nem imediata, mas tem por mediador um prêmio psíquico que pode *desviar* aquela doutrina do seu sentido original[408]. Por conseguinte, deve-se buscar na singularidade desses prêmios o *desvio* e não a *derivação lógica* específica que assinala a singularidade correspondente das condutas de vida fundadas em doutrinas religiosas. Ao mesmo tempo em que esses prêmios sustentam o caráter ético destas (e que, portanto, as colocam em outro patamar do que os meros ensinamentos dos antigos, por exemplo), eles

[408] Por óbvio, não há dúvida de que já na primeira edição de *A ética protestante* Weber distinguia consequência lógica e efeito psicológico; mas o que Weber afirma em 1920 é que esse "efeito psicológico" deve ser pensado em termos de prêmios psicológicos – e isso sim é uma novidade (bem entendido: novidade em *A ética protestante*, uma vez que algo do tipo já era afirmado em suas anticríticas). Em outras palavras: o conceito de prêmios psicológicos qualifica teoricamente o de "eficácia psicológica".

paradoxalmente as desviam de seus ideais primeiros de modo que qualquer sociólogo interessado, como deve ser, nas condutas de vida (e não nas doutrinas, como um teólogo) deve voltar-se antes de tudo a eles a fim de abordar seu objeto. O problema com as análises de Sombart e Brentano, conclui Weber em outra nota, foi o de citarem "autores de livros de ética (...) como se fossem codificações de regras vividas e sem *jamais* se perguntarem a quais dessas regras eram conferidos os prêmios de *salvação* psicologicamente eficazes"[409].

Logo, no fim dessa verdadeira cruzada anticrítica que é a nota 34, Weber chega ao conceito de prêmios psicológicos em sua dupla potência: estes não apenas sustentam éticas como têm a peculiar capacidade de direcionar o comportamento dos indivíduos em direções que não correspondem linearmente à *doutrina* dos teólogos. É certo que, para os defensores daquela primeira versão de *A ética protestante* nem tudo parece estar perdido; resta uma via de escape para os kantianos resilientes. Para Mackinnon, por exemplo, Weber trabalharia aqui com uma ideia de "prêmios psicológicos" enquanto um "núcleo ético interno da personalidade [que] pode ser unificado apenas por um ideal transcendental"[410]. Kalberg, sem maiores explicações, afirma que o "mais importante para Weber na introdução dos modos de vida metódico-racionais é o fato de que apenas racionalidades substantivas põem 'prêmios psicológicos' na ação ética mundana"[411]; por que Weber, no entanto, fala desses prêmios como produtores de um desvio entre as doutrinas e as condutas de vida é algo que esses autores não explicam. Já Schluchter propõe pensar esses prêmios psicológicos como aquilo que Kant chamava de sentimento moral, isto é, "um 'sentimento extraordinário`, produzido não pela sensualidade patológica, mas pela razão prática", um respeito pela lei que "não é o incentivo à moralidade, é a moralidade mesma, considerada subjetivamente como incentivo"[412]. Que a origem da força desse sentimento ideal para o filósofo do esclarecimento nunca tenha ficado muito clara, não impede Schluchter de atrelá-la ao sociólogo tão avesso a abstrações desse tipo: "Weber, argumentando sobretudo no nível da psicologia e da sociologia da moral, transforma de imediato o interesse pela vontade de obedecer (*Gehorchenwollen*) em um motivo para o dever"[413]. Embora não se encontre qualquer referência na obra a essa expressão *Gehorchenwollen*, utilizada por Schluchter, este não parece interessado em

---

[409] Ibid., p.201.
[410] MACKINNON, M. "The longevity of the thesis: a critique of the critics". In: LEHMANN, H; ROTH, G. (Org.). *Weber's Protestant ethic: Origins, Evidence, Context*. Cambridge: Cambridge University Press, 1995, p.224.
[411] KALBERG, S. "Max Weber's Types of Rationality: Cornerstones for the Analysis of Rationalization Processes in History". *The American Journal of Sociology*, Vol. 85, No. 5, 1980, p.1165.
[412] SCHLUCHTER, W. *Paradoxos da modernidade: cultura e conduta na teoria de Max Weber*. São Paulo: Editora Unesp, 2011, p.111.
[413] Ibid., p.112.

desenvolver seu sentido. Sintomaticamente, no entanto, de uma coisa Schluchter sabe: "Ele não se valeu da contribuição de Freud nesse campo"[414].

Diante dessa enigmática expressão "prêmios psicológicos", até banal se diria, a weberologia faz suas contorções. Estas, no entanto, não se sustentam: Weber, até onde posso ver, em nenhum momento da obra faz qualquer referência a esse kantiano "sentimento moral"; se o fizesse, ainda assim teria de lidar com a espinhosa tarefa de justificar como, ao fim e ao cabo, sua sociologia termina por recorrer, precisamente em um de seus momentos mais centrais, a um conceito ainda tão maculado pela metafísica. Mas Weber não vai por esse caminho: o recurso a esse "sentimento moral" é apenas uma estratégia *ad hoc* voltada a dar direito de cidadania a um conceito, como o de prêmios psicológicos, tão estrangeiro à leitura kantiana de Weber[415].

Isto posto, o que contudo entender por tais prêmios? Em que sentido se pode falar de um direcionamento singular do comportamento ético protestante como consequência de um prêmio psicológico peculiar? Na longa nota 34, acima discutida, Weber não responde a essas perguntas: ele apenas afirma a importância desse conceito como uma obviedade de sua tese, definindo o próprio "nó de todo presente ensaio", de modo que "não dava para esperar que ele passasse assim tão completamente sem ser notado"[416]. Que, não sem surpresa, o conceito de "prêmios psicológicos" estivesse completamente ausente da primeira edição da obra não parece causar constrangimento para o autor que garantia, páginas antes, nada haver alterado em seu sentido com os acréscimos propostos.

Em uma série de outras passagens, também acrescentadas em 1920, Weber não obstante define de forma bastante clara o que seriam esses prêmios. Isso, não por meio de uma discussão sobre qualquer metafísica do sentimento moral ou da personalidade, mas sim através de uma espécie de *psicopatologia dos sacramentos* que ecoa – em alguns momentos de forma quase *ipsis litteris* – as teses em circulação na psicanálise do período e discutidas no capítulo anterior. Essas passagens, não por acaso, ainda dialogam com pontos essenciais das críticas de Sombart e Brentano e com a insistência deles em afirmar que a ética protestante

---

[414] Ibid., p.112.

[415] Outra estratégia é apelar para diferenças *quantitativas*: o protestantismo ascético seria "mais" ético ou "mais puramente" ético que outras religiões, de modo que ele, em comparação àquelas outras tradições, radicalizaria a "concepção da prova da própria salvação" por meios ideais ("pelo caráter absoluto e soberano da vontade de Deus" que destrói a ideia de reciprocidade) e por meios institucionais (ao rejeitar a graça sacramental, que nega a possibilidade da absolvição periódica das transgressões morais) (cf. ibid., p.317). Segundo Schluchter, isso levaria a uma radicalização ética, fortalecendo o compromisso incondicional do fiel diante de seus preceitos. Como essas diferenças quantitativas se relacionam com prêmios psicológicos singulares e como elas explicam verdadeiras oposições qualitativas (em termos de condutas de vida) é algo que resta opaco.

[416] WEBER, M. *A ética protestante*, p.179.

não seria senão uma retomada, de importância secundária, das éticas judaicas e católicas (ou apenas católica, no caso de Brentano). Nessas passagens, os prêmios psicológicos são abordados ao lado de outro conceito que, embora hoje tão naturalmente pensado como essencial a *A ética protestante*, também faltava nos ensaios de 1904 e 1905; eles são pensados em *A ética protestante* em sua relação com o processo de desencantamento do mundo.

O desencantamento do mundo

Está hoje plenamente assentado na weberologia que o conceito de desencantamento do mundo apareceu pela primeira vez na obra de Weber em 1913, em um artigo intitulado "Sobre algumas categorias da sociologia compreensiva" e publicado na revista *Logos*. Menos discutido – a bem da verdade, não conheço texto que se debruce sobre o assunto – é o fato de o sintagma surgir, nesse artigo, não apenas em um item de sugestivo nome, "Relação à psicologia", mas concretamente em meio a uma longa discussão sobre as fronteiras entre a sociologia e a psicologia. Que poucas linhas antes ou depois de falar pela primeira vez em desencantamento do mundo Weber discuta como a sociologia deve lidar com fenômenos como a pulsão sexual [*Geschlechtstrieb*] ou recorra ao conceito freudiano de ab-reação parece não ter maior significado para a literatura especializada; autores que tão bem conhecem o texto, como Schluchter e Pierucci, não extraem desse fato qualquer consequência. Penso, não obstante, que esse *habitat* no qual nasce o conceito diz algo sobre seu sentido.

Nos dois primeiros itens de "Sobre algumas categorias", Weber formula uma discussão sobre a especificidade do objeto da sociologia e sua irredutibilidade a qualquer psicologia. Segundo ele, essa irredutibilidade seria nítida quando se atenta para o objeto mais típico da sociologia, isto é, a estrutura de sentido de uma ação racional referente a fins. A racionalidade desse tipo de ação seria evidente porque vinculada a meios e fins explicitamente dados e assumidos pelo sujeito. Por isso, ela pode ser compreendida e explicada sem qualquer recurso a considerações psicológicas; uma ação racional referente a fins seria racionalmente "autoevidente" ao não conter em sua cadeia causal fenômenos de ordem irracional, como aqueles "afetos" com os quais lida a psicologia. O que, por sua vez, não significa que sejam *objetivamente* ou *tecnicamente* corretas, mas sim subjetivamente tomadas como tal. Para buscar um exemplo de *Economia e Sociedade*: se "assim como esfregando-se um pau numa peça de madeira provocam-se centelhas, a mímica 'mágica' do conhecedor faz cair chuva do

céu"[417], é porque uma ação é tão racional (subjetivamente racional referente a fins) quanto a outra e para a compreensão das *duas* não é necessário voltar-se a fenômenos irracionais: são ações racionais referentes a fins nas quais os fins e os meios são evidentes ao sujeito. Este é o ponto onde mais se aproxima a motivação subjetiva do indivíduo que age e o sentido da ação tal como compreendido pelo sociológico: nela esse sentido é unívoco e evidente porque a intencionalidade do agente também o é. Diante de uma ação *pura* desse tipo (sempre uma hipótese heurística), o pesquisador não necessita selecionar o que lhe interessa da multiplicidade de motivações subjetivas para construir o sentido da ação: há apenas uma motivação (a racional a fins). Quando essa unicidade motivacional se rompe, perde-se aquela autoevidência primeira[418].

O fato, porém, de a sociologia não lidar apenas com essas ações tipicamente racionais referentes a fins, continua Weber, tampouco significa que ela deva submeter-se a qualquer psicologia. A separação entre as duas ciências se justifica (este é um argumento reiterado por Weber desde os artigos metodológicos contemporâneos à primeira edição de *A ética protestante*) ainda quando da explicação de ações em que se fazem presentes motivações não inteiramente racionais – como em um pânico na bolsa de valores (o exemplo é dele). Diante dessas ações, o sociólogo *deve* levar em conta fatores irracionais. Metodologicamente, ele deve partir do tipo racional, ou seja, do que se esperaria se o sujeito naquela situação agisse de uma forma inteiramente racional em relação a fins, para determinar como ele "*teria* procedido"; o que se desvia desse tipo indica ao pesquisador, no entanto, a presença de motivações irracionais, que assim podem ser tomadas em conta no processo explicativo – sempre com o auxílio das ciências especializadas que com elas lidam, como a psicologia. Isso não significa que esses fenômenos – Weber cita então o exemplo da pulsão sexual – tornem-se o objeto propriamente dito do sociólogo ou que sejam pensados como causa última, fundamental, do evento a ser explicado, mas apenas que eles devem ser considerados na medida em que atravessam as ações racionais típicas[419]. O racionalismo de Weber é, nesse

[417] WEBER, M. *Economia e sociedade: fundamentos da sociologia compreensiva* (Vol. 1). Brasília: UnB, 1994, p.281.
[418] Para uma discussão sobre a diferença entre motivações e sentido da ação, cf. ROSENBERG, M. "Generally Intended Meaning, the 'Average' Actor, and Max Weber's Interpretive Sociology**"**. *Max Weber studies*, Vol. 13, No. 1, 2013, p. 51-56.
[419] Nesse caso, cabe ao sociólogo selecionar as motivações típicas que lhe interessa na construção de um sentido típico para a ação: "O que Weber incorporou em suas pesquisas sociológicas não foi e não podia ser a multiplicidade infinita de motivações internas possíveis de um ator, mas o que ele via como provável e relevante. A esse respeito, a explicação pode começar pelo ator, mas não é redutível à sua 'motivação' uma vez que o cientista social, não o ator, seleciona o que é incorporado e o que é excluído da consideração da 'motivação'" (ROSENBERG, M. "Generally Intended Meaning, the 'Average' Actor, and Max Weber's Interpretive Sociology**"**, p. 54).

aspecto, antes de tudo heurístico e não qualquer tomada de posição substantiva sobre a vida social[420]: a irracionalidade é residual em termos metodológicos, não necessariamente em termos substantivos. Por isso:

> A específica natureza autoevidente do comportamento racional referente a fins não implica, é claro, que se considere a interpretação racional como objetivo da explicação sociológica. Pode-se mesmo defender o contrário, dado o papel que emoções e "sentimentos" "irracionais referentes a fins" [*zweckirrationale*] desempenham nas ações dos indivíduos. Poder-se-ia mesmo citar o fato de qualquer análise compreensiva orientada pela ação racional referente a fins deparar-se continuamente com fins que já não podem ser compreendidos enquanto "meios" para outros fins, mas antes devem simplesmente ser aceitos como finalidades não mais sujeitas à interpretação racional (embora a origem destas possa permanecer como objeto da explicação "psicológica").[421]

Pois é nesse contexto – dessa primazia metodológica, porém não necessariamente social, da ação racional referente a fins – que Weber recorre pela primeira vez ao conceito de desencantamento do mundo. Ele o faz para afirmar que certos comportamentos religiosos desencantados podem ser menos racionais com relação a fins (ou seja, mais irracionais desse ponto de vista) do que ações "mágicas". Enquanto, para Weber, as ações mágicas tendem a comportamentos adequados à ação racional subjetivamente orientada a fins e, portanto, são racionalmente evidentes também ao pesquisador, o progressivo desencantamento do mundo levado a cabo pelas religiões representaria um afastamento dessa racionalidade:

> A ação orientada segundo representações mágicas, por exemplo, tem muitas vezes um caráter subjetivamente muito mais racional com relação a fins do que qualquer comportamento "religioso" não mágico, posto que a religiosidade, à medida que avança o desencantamento do mundo, se vê obrigada a aceitar referências de sentido cada vez mais subjetivamente irracionais com relação a fins (referência "de convicção" ou místicas, por exemplo).[422]

No primeiro instante em que o conceito se faz presente na obra de Weber é notável que seu sentido esteja atrelado a certo diagnóstico da ampliação das possibilidades irracionais da ação social, e não o contrário. Diante desse fato, Pierucci não esconde algum embaraço:

> Confesso que começar por aí me desconcerta um pouco. É como começar a puxar o fio pelo avesso do avesso. Um enunciado que contrasta magia e religião é normal em Weber. Agora, um enunciado que contrasta as duas a fim de ressaltar na religião o que esta apresenta de (cada vez mais) irracional, e realçar na irracionalidade da magia o

---

[420] Como esclarece Ringer: "Tendo projetado o curso da ação que *teria* seguido a finalidade racional, os sociólogos devem traçar a *divergência* entre este e a efetiva 'progressão' do comportamento, já que apenas isso permitirá 'a atribuição causal do desvio e das irracionalidades' relevantes nela" (RINGER, F. *Max Weber's methodology: the unification of the cultural and social sciences*. Cambridge: Harvard University Press, 1997, p.107).

[421] WEBER, M. "Some Categories of Interpretive Sociology", *The Sociological Quarterly*, Vol. 22, No. 2, 1981, p.152.

[422] Recorro aqui à tradução de Pierucci. Cf. WEBER apud PIERUCCI, A. *O desencantamento do mundo: todos os passos do conceito em Max Weber*. São Paulo: Editora 34, 2003, p.47.

> que ela tem de racional, é deveras insólito em Weber. Uma jóia rara, preciosidade inestimável.[423]

É, porém, assim que Weber se volta inicialmente ao conceito de desencantamento do mundo: como um processo que significa antes de tudo perda de racionalidade; ou, em uma formulação que talvez soe anacrônica: para ele, o "jardim encantado" da magia já é racional e o desencantamento porta o irracional. Weber utiliza o conceito de desencantamento do mundo, neste primeiro momento, justamente para lidar com essa quebra da relação unívoca entre a ação e sua finalidade e o decréscimo de racionalidade que corresponde a esse processo. O indivíduo, quando recorria ao feiticeiro para salvar-se "da doença, da pobreza, de todo tipo de penúrias e perigos"[424], levava a cabo uma ação cujo sentido subjetivamente racional era claro – inclusive para o sociólogo, que podia compreendê-lo sem recorrer a fenômenos irracionais, como a uma pulsão sexual; nessa proximidade máxima, direta, entre intencionalidade e ação Weber reconhece decerto uma racionalidade muito local, muito limitada, mas de todo modo pouco porosa a influxos de fatores irracionais. Na primeira edição de *A ética protestante*, Weber define esse racionalismo como um "racionalismo prático", que abarcaria "todo tipo de conduta de vida que reporta conscientemente o mundo aos interesses intramundanos do *eu individual* e a partir deles o julga"[425]; pois é esse apego consciente aos interesses mundanos que se perde progressivamente com o desencantamento do mundo.

Decerto, essa perda de racionalidade deve ser compreendida sempre de um ponto de vista específico: neste caso, o da racionalidade referente a fins. Isso porque na passagem da magia à religião, nesta figura do desencantamento do mundo (há outras), não ocorre uma simples perda, mas também uma progressiva substituição da racionalidade a fins, autoevidente, imediata, por outra, que se afasta daquela imediaticidade primeira dos interesses: seja na figura de uma racionalidade técnica tomada por "objetivamente correta" (como a da ciência), seja na figura de uma racionalidade a valores (que pode acabar estruturando uma ética tomada por válida em si). Essa é a dificuldade do texto que aqui se discute: nele Weber afirma que o desencantamento é, a um só tempo, perda de racionalidade, abertura ao irracional dado o afastamento progressivo da ação das finalidades imediatas, evidentes à compreensão, mas também aumento da racionalidade, pela possibilidade aberta por esse processo para maior abstração e sistematização. De todo modo, por mais que um novo patamar de racionalidade possa com ele ser alcançado, isso se faz em prejuízo – e é esse

[423] PIERUCCI, A. *O desencantamento do mundo*, p.68.
[424] WEBER, M. "Religiões Mundiais: Uma introdução". In: *Ética econômica das religiões mundiais: ensaios comparados de sociologia da religião*. Petrópolis: Vozes, 2016, p.27.
[425] WEBER, M. *A ética protestante*, p.68.

o aspecto enfatizado por Weber em 1913 – da própria racionalidade orientada a fins, daquele imediatismo mágico, interessado, tão localmente voltado para os meios e as finalidades humanas *neste mundo*. Não por acaso, em suas considerações ao final do artigo, Weber extrai desse processo consequências por assim dizer civilizacionais – consequências que serão discutidas posteriormente também em "Ciência como vocação":

> O progresso da diferenciação social e da racionalização, portanto, significa normalmente – embora de modo algum sempre – uma separação cada vez maior entre, por um lado, aqueles afetados pelas técnicas e regras racionais e, por outro, os fundamentos racionais dessas regras, que, em geral, costumam ser mais misteriosas para aqueles por elas afetados do que o sentido do procedimento mágico o é para o "primitivo". A racionalização das ações sociais, portanto, decerto não produz um conhecimento universal de seus condicionamentos e relações, mas engendra antes, normalmente, precisamente o oposto. O "primitivo" sabe infinitamente mais das condições econômicas e sociais de sua existência que o chamado "civilizado" sabe da sua. Tampouco é universalmente verdadeiro que a ação do "civilizado" proceda, em termos subjetivos, de modo mais "racional referente a fins".[426]

Se o "civilizado" perde algo do controle e do conhecimento imediato de sua ação, ele o faz na perspectiva de ganho de uma racionalidade mais "correta" ou valorativamente sustentável, porque mais abstrata e sistemática, e assim "mais de acordo" com as leis da experiência; apesar de não evidente, atual, essa racionalidade se faz presente como "*crença* de que as condições da vida cotidiana civilizada, seja o trem ou o elevador ou o dinheiro ou a corte de justiça ou as forças armadas ou a medicina, são *em princípio* racionais"[427]. Mas com isso se abre também uma janela ao irracional; é por esse motivo que Weber faz essa discussão justamente em meio a um debate metodológico sobre as relações entre a sociologia e a psicologia: é por consequência dessa "vaga irracional" que se instaura com a dissolução do imediatismo da ação racional mágica que Weber se vê obrigado a pensar a relação da sociologia com outras disciplinas – e especialmente com aquelas que lidam com o irracional – para poder dar conta do seu objeto, isto é, a própria ação social.

Para Weber, historicamente, a principal força social que levou as massas a abandonarem a magia, isto é, que impulsionou o desencantamento do mundo nesse sentido específico, não foi externa ao campo religioso – como se poderia imaginar, por exemplo, na ideia de algo como uma "razão científica" incidindo sobre as práticas mágicas. Como ele explica em *Einleitung*, dado o êxito sempre limitado daquela racionalidade mágica referente a fins em dominar a realidade[428], faz-se presente uma demanda não apenas para a satisfação deste ou daquele interesse, mas também para que a própria vida como um todo – e

[426] WEBER, M. "Some Categories of Interpretive Sociology", p.178-9.
[427] Ibid., p.179.
[428] Como comenta Kalberg: "processos mentais que conscientemente se esforçam por dominar a realidade são comuns a todos os tipos de racionalidade" (KALBERG, S. "Max Weber's Types of Rationality", p.1159).

especialmente, mas não apenas, seus momentos de sofrimento – tenha algum sentido. Nesse momento, as profecias e as promessas de salvação são oferecidas por "religiosos profissionais" que portam antes de tudo, não técnicas mágicas para realizar os interesses mundanos, mas um sentido para aquilo que excede a compreensão dos indivíduos. Passa-se então à religião: "Religiosa propriamente dita é a oferta que vem da parte dos profissionais religiosos, via de regra intelectuais, *literati*, que respondem à demanda pragmática com promessas metafísicas"[429]. Com a passagem daquele pragmatismo mágico, daquele racionalismo, por assim dizer, tacanho, às religiões propriamente ditas (e tomam-se aqui as religiões de salvação como tipo-ideal), aquelas finalidades imediatas, autoevidentes, são substituídas pelos bens de salvação e o fim mundano transfigura-se em "promessa metafísica", como teodiceias tanto do sofrimento quanto da fortuna. As religiões de salvação prometem "a seus adeptos a libertação [*Befreigung*] do *sofrimento*"[430] – não a satisfação dos interesses *aqui e agora*, mas a promessa. O desencantamento do mundo é, nesse sentido, um processo levado a cabo antes de tudo pela religião.

O interessante é que, em outro contexto, Weber descreve esse processo de desencantamento do mundo (nessa figura de distanciamento dos indivíduos de seus interesses mundanos) como uma *sublimação*. Em "Uma Consideração Intermediária", Weber fala de "religião sublimada de salvação", no sentido de que as religiões éticas sublimam os interesses mágicos, mundanos e imediatos, na forma de bens de salvação. Ao contrário da magia, as religiões desenvolvem-se como uma "ética racional orientada para bens salvíficos *interiores*, concebidos como meios de redenção", isto é, se afastam "do ritualismo para se sublimar em 'religiosidade de convicção' [*Gesinnungsreligiosität*]"[431]. Ainda mais interessante é o fato de Weber também se referir à "sublimação" como o modo de passagem de motivações puramente afetivas e, portanto, irracionais, para as ações racionais. Em *Economia e Sociedade*, por exemplo, no exato momento em que apresenta sua tipologia clássica da ação social, ele define "sublimação" nesse sentido: a sublimação acontece "quando a ação afetivamente condicionada aparece como descarga *consciente* do estado emocional", podendo levar a uma racionalização a valores ou a fins[432]. A sublimação da ação significa, nesse registro, a quebra da imediaticidade dos afetos em direção a uma "descarga *consciente* do

[429] PIERUCCI, A. *O desencantamento do mundo*, p.81.
[430] WEBER, M. "Uma consideração intermediária: Teoria dos estágios e direções da rejeição religiosa do mundo", p.367.
[431] Ibid., p.367-368.
[432] WEBER, M. *Economia e sociedade* (Vol. 1), p.15.

estado emocional”[433]. Logo, Weber refere-se à sublimação, nesses dois momentos – o primeiro, quando se passa da ação afetiva, irracional, para a ação racional, e o segundo quando, no interior das ações racionais, se passa daquela ação referente a fins univocamente dados a um maior distanciamento entre ação e finalidade –, em seu sentido próprio de elevação das finalidades humanas: do afetivo ao racional e do racional-subjetivo ao racional “correto” ou valorativo – sem que necessariamente isso signifique um maior controle pelo indivíduo dos seus fins (o caso é justamente o oposto).

Esse duplo movimento “sublimador” é relevante porque permite compreender o processo de desencantamento não apenas como uma progressiva elevação dos afetos e das finalidades mundanas, mas também em sua radical incompletude. Isso em dois sentidos. Por um lado, pode-se sempre falar em uma espécie de *desencantamento inacabado*. A insistência dos interesses se faz sentir na própria presença, nunca completamente extirpada, por exemplo, de práticas mágicas no interior das religiões éticas: para Weber, não há religião ética que tenha se livrado completamente da magia. Especialmente entre as massas, menos propícias a se satisfazerem com as meras promessas dos bens de salvação, restam nas grandes tradições religiosas sempre meios mágicos de manipulação direta e imediata deste mundo com vistas à satisfação dos interesses aqui e agora; na magia, que persevera em todas as religiões, tem-se a insistência da racionalidade a fins, dos interesses dos indivíduos neste mundo. Por outro lado, porém, essa incompletude se faz presente não apenas no sentido simples de um desencantamento inacabado; ela também é, por assim dizer, coetânea à sublimação. Isso porque a própria ideia de sublimação, como utilizada por Weber, implica um regime de presença dos interesses mundanos mesmo nos bem de salvação mais elevados: a conduta ética, orientada por convicções, embora não voltada diretamente para a realização desses fins mundanos, acaba por realizá-los indiretamente, como promessa; se a ideia é viver bem, talvez se viva melhor seguindo certos preceitos éticos em vez de permanecer à deriva de fins e afetos imediatos: e não porque nisso estaria em jogo qualquer utilitarismo de longo prazo, mas porque uma verdadeira teodiceia dota a vida de um sentido com o qual ela se torna mais suportável do que buscando local e assistematicamente seus interesses. Troca-se, por exemplo, a possibilidade de cura mágica de uma doença por uma teodiceia que lhe dá sentido. Mas o ponto fundamental é o seguinte: a rigor, para Weber, a *promessa* já é em si uma forma, embora sublimada, de resposta aos interesses mundanos *aqui e agora*. A tese forte de Weber é a de que, de algum modo, um sentido à vida – não apenas para o sofrimento a ela inerente,

[433] Ibid., p.15.

mas a ela como um todo – pode satisfazer aquele interesse por "viver bem neste mundo" em um nível superior do que a luta cotidiana por maximizar uma utilidade pontual aqui e agora. A promessa é ela própria um encaminhamento (sublimado) do interesse de viver bem neste mundo: "aquilo que interessava em primeiro lugar a quem buscava a salvação era justamente um *habitus* no presente *e aqui neste mundo*"[434]. A certeza da salvação, por exemplo, o saber-se um dos eleitos e viver certo de que a libertação do sofrimento lhe espera, decerto é paralela ao afastamento do sujeito da busca mundana pelos seus interesses imediatos; mas, por meio dessa promessa aquele interesse de viver bem neste mundo não é sem mais negado. Embora a salvação seja extramundana, a certeza dela é, por isso, um *interesse ideal mundano* – que insiste, mesmo no interior de um mundo radicalmente desencantado. Em "Religiões Mundiais: Uma introdução":

> Os bens de salvação prometidos e propagandeados pelas religiões, entre si diversos, não devem de modo algum ser compreendidos pelo pesquisador empírico como atinentes apenas ou mesmo prioritariamente ao "outro mundo". Isso sem contar o fato de que um "outro mundo" como endereço de determinadas promessas não faz parte de toda e qualquer religião mundial. Com a única exceção, parcial aliás, do cristianismo e de outras poucas confissões religiosas especificamente ascéticas, os bens de salvação oferecidos por todas as religiões, primitivas ou cultas, proféticas ou não, referem-se antes de mais nada a bens substancialmente intramundanos: saúde, vida longa e riqueza, eram estas as promessas das religiões chinesa, védica, zoroastriana, judaica antiga, islâmica, exatamente do mesmo modo que nas religiões fenícia, egípcia, babilônica e germância antiga, sendo tais promessas dirigidas também aos leigos piedosos do hinduísmo e do budismo. Somente o virtuose em religião: o asceta, o monge, o sufi, o dervixe, aspirava a um bem de salvação "extramundano" comparável ao padrão dos bens intramundanos mais substanciais. No entanto, mesmo esse bem de salvação extramundano não dizia respeito apenas ao *outro mundo*, nem mesmo quando era compreendido desse modo. Antes, posta a coisa no plano psicológico, aquilo que interessava em primeiro lugar a quem buscava a salvação era justamente um *habitus* no presente *e aqui neste mundo*. A *certitudo salutis* puritana, o estado de graça imperdível experimentado no sentimento de sua "comprovação", era o único bem psicologicamente palpável que podia ser alcançado dentre os bens de salvação oferecidos por uma religiosidade ascética feito o puritanismo.[435]

Uma citação como esta deveria bastar para afastar definitivamente qualquer excessiva aproximação entre Weber e a ética kantiana, ao indicar que, embora certamente se possa recorrer à ideia de imperativo categórico como instrumento heurístico, caso limite de certa racionalidade orientada a valores, este tipo a rigor nunca se efetiva na realidade social em sua pureza: para Weber, uma ética de princípios só pode ser tomada como um tipo limite construído para fins metodológicos. Nenhuma ética, por mais abstrata e sistemática que possa

[434] WEBER, M. "Religiões Mundiais: Uma introdução", p.34.
[435] Ibid., p.34.

ser, está imune, por assim dizer, àquela insistência do interesse mundano aqui e agora – figura, sem dúvida, de certo *pathos*. Em outra passagem no mesmo sentido:

> A ação religiosa ou magicamente motivada, em sua existência primordial, está orientada para *este mundo.* As ações religiosa ou magicamente exigidas devem ser realizadas "para que vás muito bem e vivas muitos e muitos anos sobre a face da Terra". Mesmo rituais como sacrifícios humanos, extraordinários sobretudo entre uma população urbana, foram realizados nas cidades marítimas fenícias, sem qualquer expectativa dirigida ao além. (...) A ação ou o pensamento religioso ou "mágico" não pode ser apartado, portanto, do círculo das ações cotidianas ligadas a um fim, uma vez que também seus próprios fins são, em sua grande maioria, de natureza econômica.[436]

Pois bem. É tendo em conta esse complexo contexto teórico no qual o conceito de desencantamento do mundo aparece intrinsecamente vinculado ao de sublimação dos afetos e dos interesses mundanos, e considerando especialmente a insistência destes, ainda quando sublimados, na figura dos bens de salvação, que devem ser compreendidas as passagens nas quais ele é inserido em *A ética protestante* e sua relação com o conceito de prêmios psicológicos. Como na discussão desses prêmios, o conceito de desencantamento do mundo aparece ao fim de uma série de aditamentos à obra nos quais Weber, de novo, responde às críticas que Sombart e Brentano direta ou indiretamente teceram à sua tese. Aqui como lá, Weber propõe uma depuração crítica em torno da singularidade do protestantismo ascético contra sua redução à mera continuidade das éticas judaica e católica. Agora, no entanto, Weber apresenta ao fim desses cotejos não um conceito ainda excessivamente aberto como o de prêmios psicológicos, mas um conceito historicamente determinado, o de desencantamento do mundo. Segundo essas passagens, a singularidade última do protestantismo ascético depende de seu caráter radicalmente desencantado; será esse aspecto desencantado que irá engendrar os prêmios psicológicos específicos que o afasta de outras tradições. Cabe, portanto, bem entender essa "segunda cruzada" teórica.

Não resta dúvida de que, nos ensaios de 1904 e 1905, Weber já propunha uma comparação entre o catolicismo e o protestantismo ascético. Naquele então, não obstante, o cotejo era feito de forma a permitir uma interpretação excessivamente doutrinária – conteudística, por assim dizer – do que estava em jogo. Sobre o católico, comentava Weber:

> [O] católico da Idade Média vivia, do ponto de vista ético, por assim dizer "*von der Hand in den Mund*" {"da mão para a boca"}. Antes de mais nada, cumpria conscienciosamente os deveres tradicionais. As "boas obras" que por acréscimo ele viesse a fazer permaneciam como ações isoladas que ele executava, por exemplo, para

[436] WEBER, M. *Economia e sociedade* (Vol. 1), p.281.

> compensar pecados concretos ou, sob influência dos padres ou então perto do fim da vida, como se fosse um prêmio de seguro.[437]

Na falta de maiores explanações, não parecia ilógico extrair de passagens como esta a conclusão de que haveria uma diferença doutrinária fundamental entre as duas tradições. Ao contrário do sistema axiológico católico, que afirmaria o valor das boas obras de forma isolada, "por acréscimo", permitindo ao fiel viver "da mão pra boca" e pensar as "boas obras" como um contador que busca ações isoladas sempre a fim de compensar pecados também isolados, a doutrina protestante valorizaria uma conduta de vida *metódica* e *sistemática* orientada ao trabalho. A conduta de vida profissional ascética seria consequência dessa maior valorização de condutas ascéticas, em vez daquele "da mão pra boca" católico: "Clara se revela aqui a divergência com relação à *doutrina* medieval"[438], afirma Weber em 1905.

Pois é justamente nesse nível da discussão – e tendo em vista as críticas de Sombart e Brentano – que Weber acha por bem propor alguns "esclarecimentos" na segunda edição de *A ética protestante*. Se o leitor compara a citação acima, mantida no texto de 1920, com a citação a seguir – trecho de uma nota de rodapé aditada justamente à passagem em questão –, fica evidente que um deslocamento da estratégia argumentativa foi realizado entre um momento e outro. Eis a passagem acrescida em 1920:

> É obvio que a *doutrina* oficial católica já na Idade Média também afirmava, por sua vez, o ideal da santificação sistemática da *vida como um todo.* Mas igualmente indubitável é que 1) a práxis eclesial cotidiana, justamente através do seu meio instrumento disciplinar mais eficaz, a confissão, *facilitava* o modo de vida "assistemático" a que se alude no texto, e, além disso, que 2) era inevitável faltar ao catolicismo dos leigos na Idade Média a atitude fria fundamentalmente rigorista e o isolamento todo introvertido próprio do calvinismo.[439]

Com essa passagem, Weber destaca que a diferença entre o calvinismo e o catolicismo, para permanecer apenas nos dois tipos ideais, não é da ordem de uma maior ou menor afirmação de uma doutrina ética *tout court*. Nela, Weber como que aceita as críticas de seus colegas: sim, em termos doutrinários, a ética protestante não representa qualquer rompimento qualitativo em relação à doutrina católica medieval ou judaica – não cabendo afirmar que o puritano teria por valor uma doutrina da "santificação sistemática da *vida como um todo*" enquanto ao católico restaria uma espécie não-ética da "mão para a boca". A diferença entre as tradições religiosas não está aí. Como afirma o sociólogo, a própria "doutrina oficial católica" não se afasta do ideal de organização sistemática, total, da vida.

---

[437] WEBER, M. *A ética protestante*, p.105-106.
[438] Ibid., p.145. [PE, XXI, p.81]. (Grifo meu).
[439] Ibid., p.219-220.

Sendo o catolicismo uma religião ética de salvação, decerto não faltaria a ele esse impulso à sistematização da vida:

> Claro que a ética católica era ética de "convicção". Só que era a *intentio* concreta da ação *isolada* que decidia sobre seu valor. E a ação *isolada* — boa ou má — era lançada como crédito em favor do seu autor, influindo no seu destino eterno e também no temporal. Bastante realista, a Igreja {católica} apostava que o ser humano *não* era um todo unitário e não podia ser julgado de forma absolutamente inequívoca, e sabia que sua vida moral era (normalmente) um comportamento o mais das vezes muito contraditório, influenciado por motivos conflitantes. Claro que ela também exigia dele, como ideal, a mudança de vida em nível de *princípios*.[440]

Se o catolicismo também defende uma ética da convicção, não é nesse nível doutrinário que – agora, em 1920 – estaria a singularidade protestante: todas as duas exigem a "mudança de vida em nível de princípios". Por conseguinte, de modo bastante revelador, enquanto, em 1905, o leitor encontrava no texto a conclusão, citada acima, de que "Clara se revela aqui a divergência com relação à doutrina [*Doktrin*] medieval"[441], esse mesmo leitor, em 1920, se deparará, no mesmo trecho, com a seguinte formulação: "Clara se revela aqui a divergência com relação postura [*Haltung*] medieval"[442]. A divergência aqui já não é mais de *Doktrin*, mas de *Haltung*. A explicação assim se descola de uma descrição positiva da afinidade entre um sistema axiológico e a valorização do trabalho vocacional mundano – já que a valoração da conduta de vida sistemática neste mundo, como alertaram os colegas críticos de Weber, não era de todo inexistente entre tradições religiosas não protestantes. Mas agora, em vez de simplesmente falar de prêmios psicológicos singulares ao protestantismo, Weber é mais concreto; ele se volta para uma descrição das práticas eclesiais e sacramentais:

> Isto: a supressão absoluta da salvação eclesiástico-sacramental (que no luteranismo de modo algum havia se consumado em todas as suas consequências) era o absolutamente decisivo em face do catolicismo. Aquele grande processo histórico-religioso do desencantamento do mundo que teve início com as profecias do judaísmo antigo e, em conjunto com o pensamento cientifico helênico, repudiava como superstição e sacrilégio todos os meios mágicos de busca da salvação, encontrou aqui sua conclusão.[443]

Para Weber, em 1920, o "absolutamente decisivo" na comparação entre o protestantismo ascético e o catolicismo (e, diga-se, o luteranismo) já não é nada da ordem dos valores em si, mas a "supressão absoluta da salvação eclesiástico-sacramental" que teria sido levada a cabo por uma tradição e não por outra. A essa supressão, já descrita, embora pouco enfatizada, nos ensaios de 1904 e 1905, Weber dá o nome de desencantamento do mundo:

---

[440] Ibid., p.106.
[441] [PE, XXI, p.81].
[442] WEBER, M. *A ética protestante*, p.145.
[443] Ibid., p.96.

> O desencantamento do mundo: a eliminação da *magia* como meio de salvação, não foi realizado na piedade católica com as mesmas consequências que na religiosidade puritana (e antes dela, somente na judaica).[444]

Apontei anteriormente como esse recurso inédito, em *A ética protestante*, ao conceito de desencantamento do mundo fez alguém como Tenbruck qualificar uma passagem como esta de "completamente estranha ao restante de *A ética protestante"* uma vez que "a inserção não fazia parte da versão original e nunca poderia ter feito, já que ela rompe com o formato original e sonda dimensões completamente novas"[445]. Aqui, porém, é momento de "sondar", com Weber, essas "dimensões completamente novas" a fim de compreender que seu sentido não é exatamente o de um elemento "completamente estranho" à obra, mas o de um "ganho de conteúdo" que permite uma leitura mais interessante da tese do aquela exegese dominante na weberologia, segundo a qual no centro do argumento de *A ética protestante* estaria antes de tudo uma ação racional puramente orientada a valores. Esse movimento, por sua vez, só é possível quando se pensa o desencantamento do mundo em sua relação com o problema primeiro dos prêmios psicológicos.

Para tanto, vale começar notando o deslocamento de sentido do conceito aqui em jogo. Como visto, em 1913, Weber definia o processo de desencantamento do mundo como o afastamento, levado a cabo historicamente por "profissionais religiosos", entre a ação religiosa e aquela ação racional referente a fins, típica da magia. Esse processo era descrito em sua essência ambivalente por implicar, a um só tempo, uma perda de racionalidade (em relação a fins) e o engendramento da possibilidade de uma racionalidade em outro patamar, agora orientada de forma "objetivamente correta" ou por uma ação ética voltada não a fins imediatos, mas aos bens de salvação, à promessa. Naquele primeiro movimento, da magia à religião, o desencantamento significou a sublimação dos fins mundanos em direção às promessas dos bens de salvação.

Agora é como se o parafuso desse uma segunda volta e a própria ideia de bens de salvação – a própria promessa – fosse submetida ao processo de desencantamento. Em *A ética protestante*, o que se discute não é a simples passagem da magia à religião, mas uma investida ulterior de extirpação completa da primeira na segunda, seja como resquício propriamente mágico, seja em sua figura propriamente sublimada, como bem de salvação. Em *Economia e Sociedade*, Weber assim se refere ao calvinismo:

---

[444] Ibid., p.106.
[445] TENBRUCK, F. "The problem of thematic unity in the works of Max Weber". *The British Journal of Sociology*, Vol. 31, No. 3, 1980, p.320.

> Sua teoria poderia ser resumida como segue: o dogma fundamental do calvinismo estrito – a doutrina da predestinação – exclui, por princípio, que a igreja dos calvinistas seja dispensadora de bens, cuja recepção tenha importância para a salvação eterna daquele que os recebe. Exclui também que a maneira com que se comporta o próprio crente seja de alguma forma relevante para seu destino no Além, pois este já está determinado desde tempos eternos pelo decreto inescrutável e inalterável de Deus.[446]

Naquela primeira volta do parafuso, no desencantamento do mundo da magia às religiões éticas, os fins imediatos eram abandonados em favor dos bens de salvação futuros, da promessa, e de uma imagem de mundo correspondente – isto é, uma teodiceia – que "determinava 'do quê' e 'para quê' se queria (e, não nos esqueçamos, se podia) ser 'redimido'"[447]; abria-se mão da racionalidade imediata referente a fins pela racionalidade sistemática, convicta, de um cosmos pleno de sentido. O calvinismo (tomando-o sempre por tipo-ideal do protestantismo ascético), por sua vez, representa uma religião de salvação que, plenamente desencantada, "sublima" radicalmente até mesmo esses bens de salvação: "Toda intenção de recorrer a bens de salvação mágicos é uma ofensa insensata à ordem fixa feita por Deus: a Igreja não dispõe deste tipo de bens"[448]. Daí a conduta protestante afastar-se não apenas de qualquer hedonismo, mas também quanto de qualquer eudemonismo, isto é, da própria busca de uma vida feliz[449].

O central é que, nesse momento, nessa, por assim dizer, derradeira sublimação, na qual os próprios bens de salvação são "sublimados", não se produzem outros bens mais elevados, mas apenas um vazio; o calvinismo acaba por solapar as próprias bases de qualquer ideia de salvação mundanamente aceitável, no ponto mesmo em que esta se desenvolve em sua maior radicalidade. Se aquele primeiro desencantamento, da magia à religião, já significava um aumento de irracionalidade nos termos das finalidades mundanas em jogo, agora essa irracionalidade atinge outro patamar: com o protestantismo ascético, abandona-se não apenas a satisfação imediata das pulsões sexuais, não apenas o gozo sensível da vida, não apenas os interesses mundanos imediatos, mas a própria ideia de felicidade ainda que em suas figuras sublimadas.

Daí o paradoxo da teodiceia calvinista. Por um lado, é uma das formas mais racionalmente consequentes de teodiceia: segundo Weber, "a reflexão metafísica sobre deus e o mundo suscitada pela necessidade inerradicável de teodiceia" produziu apenas três "respostas racionalmente satisfatória": o karma hinduísta, o dualismo zoroastriano e "o

---

[446] WEBER, M. *Economia e sociedade* (Vol. 1), p.397-398.
[447] WEBER, M. "Religiões Mundiais: Uma introdução", p.37.
[448] WEBER, M. *Economia e sociedade* (Vol. 1), p.398.
[449] WEBER, M. *A ética protestante*, p.46-47.

decreto de predestinação do *deus absconditus*"[450]. Por outro lado, exatamente nesse momento, essa teodiceia deixa de ser uma teodiceia: "a eliminação total do problema da teodiceia e de todas as indagações sobre o 'sentido' do mundo e da vida era algo 'evidente por si só' para o puritano"[451]. No limite, isso significa que a teodiceia consequente, "racionalmente satisfatória", é aquela que acaba por dizer: nada neste mundo faz sentido, tudo é corrupção; nenhum interesse mundano é válido, nem os mais sublimados; de modo que a única forma racionalmente coerente de dar sentido ao mundo é aceitar a "impossibilidade de medir os desígnios divinos com critérios humanos" e renunciar "em fria clareza a um sentido do mundo acessível ao entendimento humano"[452]. Decerto, trata-se de uma teodiceia – afinal, dota-se (ou pretende-se dotar) assim de sentido tanto a felicidade quanto a dor terrenas e as expectativas do além; mas se trata de uma teodiceia tão vazia que resta incapaz de responder à demanda primeira por trás daquela "necessidade inerradicável" por teodiceias, isto é, apaziguar a alma de modo a viver bem neste mundo.

A completa dessacramentalização da religião, esse último estágio do processo de desencantamento do mundo que singulariza o protestantismo ascético, tem por saldo nada mais do que um *Deus escondido*: um objeto de adoração sem dúvida operante, mas tão despojado de qualquer roupagem mundana, tão elevado diante dos interesses mundanos, tão *extra*mundano, que incapaz de sustentar qualquer teodiceia digna do nome. É como se, no processo mesmo de progressivo desencantamento do mundo levado a cabo pela religião, sempre voltada a dotar o mundo de um sentido cada vez mais logicamente coerente e sistemático por meio da sublimação dos afetos e interesses terrenos, se chegasse a um ponto vazio, no qual o fiel devesse satisfazer-se com um *Deus absconditus*, mudo, cego e insensível a suas demandas. Agora, quando se passa das religiões sacramentais a esse Deus e da promessa de salvação à doutrina da dupla predestinação, já não há mais bens de salvação a se visar – não resta qualquer "expiação, esperança da graça, certeza do perdão":

> O puritano genuíno ia ao ponto de condenar até mesmo todo vestígio de cerimônias religiosas fúnebres e enterrava os seus sem canto nem música, só para não dar trela ao aparecimento da *superstition*, isto é, da confiança em efeitos salvíficos à maneira mágico-sacramental. Não havia nenhum meio mágico, melhor dizendo, meio nenhum que proporcionasse a graça divina a quem Deus houvesse decidido negá-la.[453]

O calvinismo é, portanto, a tentativa logicamente mais rigorosa de produzir uma ética religiosa completamente desencantada e, assim, também completamente irracional em

[450] WEBER, M. "Religiões Mundiais: Uma introdução", p.31.
[451] WEBER, M. *A ética protestante*, p.99.
[452] WEBER apud A. *O desencantamento do mundo*, p.95.
[453] Ibid., p.96.

referência a fins; uma religião ética na qual afetos e interesses não aparecem nem como resquício, nem em sua forma sublimada de bens de salvação. O indivíduo, cada vez mais afastado dos fins, cada vez mais próximo está do irracional:

> A forma moderna de racionalização transversal [*Durchrationalisierung*] – intelectual e teleológica, a um só tempo teórica e prática – da imagem do mundo e da conduta de vida teve a seguinte consequência geral: quanto mais progredia essa forma especial de racionalização, tanto mais a religião – do ponto de vista de uma conformação intelectual da imagem do mundo – viu-se empurrada para o irracional.[454]

A dificuldade de entender o movimento que aqui se discute está no fato de que Weber o descreve não exatamente como um desenvolvimento inacabado, mas como uma virada que se produz no próprio momento de sua conclusão. Quando se toca no *total* desencantamento do mundo, na *absoluta* sublimação dos interesses mundanos já sublimados em bens de salvação, o fundamento a partir do qual esse processo toma impulso – o mundo, os interesses mundanos – como que desaparece por baixo de seus pés e resta apenas o vazio. Por isso, não se trata, como defende um comentador, de pensar que o racionalismo puritano seja "menos completamente sublimado como religião de salvação, apesar de sua eliminação da magia e do ritual" dada sua indiferença a valores sublimados como o amor fraternal[455]. O puritanismo desvaloriza esses bens sublimados exatamente na medida em que atinge a maior sublimação possível – tão elevada que o deixa sem solo. O ápice do desencantamento do mundo é, portanto, a exclusão de qualquer afeto ou fim racional mundano (imediato ou sublimado). Se é certo que, para Weber, "os seres humanos, embora sujeitos às leis da natureza, vão além do seu 'estado natural' (*Naturalität*) ao se vincularem aos valores"[456], resta no entanto não esquecer que, ao fim e ao cabo, esse ir além interverte-se em mais aquém. Aquele que abriu mão da racionalidade imanente dos fins por uma racionalidade sistemática do sentido total e da ação ética a ela correspondentes acaba, no fim, tendo de aceitar que o único sentido racionalmente coerente do mundo é aquele que afirma que nada neste mundo tem sentido, já que esta é a única explicação lógica que fica em pé sem ter de recorrer a casuísmos mágicos. Todo sentido é tendencialmente excluído deste mundo para uma instância tão obscura, *abscôndita*, como transcendente. Tudo que é mundano torna-se um "*wastetimes*" e os interesses terrenos, como o prazer em ouvir música, deixam este mundo "dando lugar àquele nada absoluto que mais tarde e ainda hoje se faz notar nos povos anglo-saxões"[457].

---

[454] Ibid., p.38.
[455] KAYE, H. "Rationalization as Sublimation: On the Cultural Analyses of Weber and Freud". *Theory, Culture & Society.* Vol. 9, 1992, p.57.
[456] SCHLUCHTER, W. *Paradoxos da modernidade*, p.84.
[457] WEBER, M. *A ética protestante*, p.263.

Ora, mas se é assim que Weber traça a linha que separa, em última instância, o protestantismo ascético do catolicismo (para ficar nesses tipos), então, de novo, a interpretação kantiana, valorativa, da tese de Weber poderia ser evocada. Afinal, um dos argumentos centrais dessa explicação é o de que a diferença determinante entre o protestante e o católico estaria no fato de o último não ter passado por um completo processo de extirpação dos mecanismos mágicos de salvação e, portanto, de sua conduta restar atravessada por motivações mágicas que solapariam sua potência ética. Por conseguinte, muito embora tanto o catolicismo quanto o protestantismo ascético exijam dos seus fiéis condutas éticas, orientadas por princípios, acontece que apenas o segundo seria capaz de manter essa exigência em sua pureza enquanto tal; apenas ele permitiria a constituição de uma ética da convicção. No católico, por sua vez, a ação racional referente a valores se veria prejudicada pelo caráter insuficientemente desencantado de sua religião que continuaria a proporcionar aos seus fiéis meios mágicos de salvação que burlariam a rigidez totalizante de uma conduta ética. Se a convicção ética é como um punhado de água que se leva na mão, ela não é própria daquele que a todo momento abre os dedos. O protestante típico, pelo contrário, mantém-se puro em sua conduta ética: segue seus princípios de forma tão racional quanto obstinada, afastado de meios irracionais de comprovação. Novamente: de um lado, o católico afetivo; de outro, o protestante, ético-racional.

Embora a oposição pareça logicamente consistente, quando se volta à letra do texto, e em especial às passagens acrescidas em 1920, não é ela que se encontra. Quando Weber descreve as consequências do desencantamento do mundo para o protestante, dessa sublimação dos interesses mundanos que de tão elevada perde o chão, ele não fala exatamente de uma pureza ética, convicta, extirpada de quaisquer interesses ou afetos a contrastar com o católico emotivo. A primeira consequência que Weber extrai do desencantamento do mundo, para o *protestante*, é uma descrição psicológica que está longe de lembrar a sobriedade kantiana; em vez de Kant, o que Weber propõe é uma verdadeira psicopatologia dos sacramentos. Cabe retomar a continuação de passagem já citada acima:

> O desencantamento do mundo: a eliminação da *magia* como meio de salvação, não foi realizado na piedade católica com as mesmas consequências que na religiosidade puritana (e antes dela, somente na judaica). O católico tinha a sua disposição a *graça sacramental* de sua Igreja como meio de compensar a própria insuficiência: o padre era um mago que operava o milagre da transubstanciação e em cujas mãos estava depositado o poder das chaves. Podia-se recorrer a ele em arrependimento e penitência, que ele ministrava expiação, esperança da graça, certeza do perdão e dessa forma ensejava a *descarga* daquela *tensão* enorme, na qual era destino inescapável e implacável do calvinista viver. Para este não havia consolações amigáveis e humanas,

> nem lhe era dado esperar reparar momentos de fraqueza e leviandade com redobrada boa vontade em outras horas, como o católico e também o luterano.[458]

Nessa passagem (sempre da segunda edição), o protestante de Weber não é mais descrito por aquelas *moods* tão marcantes dos ensaios de 1904 e 1905: *melancholy* e *moroseness*. Embora Weber não tenha excluído essa caracterização na edição de 1920, é notável que no trecho acima o protestante seja desenhado com outras cores. Por não ter, à sua disposição, "consolações amigáveis e humanas", nem meios adequados – isto é, legitimados institucionalmente – para a "*descarga* daquela *tensão* enorme"[459], ele não mais é pintado por Weber como aquele indivíduo sóbrio, melancólico, taciturno de outras passagens do texto. Aqui, ao contrário do católico, ele se mostra atravessado por *tensões* sem meios de *descarga*. Todos os bens de salvação e resquícios mágicos que um fiel poderia ainda encontrar nos ritos e tradições católicas, a começar pela confissão – imagens e ritos que de algum modo, mesmo que de forma sublimada, respondiam a seu interesse de viver bem neste mundo –, são perdidos para o protestante e este se encontra alienado de seu próprio mundo; sozinho, já que ninguém neste mundo pode lhe ajudar, e humilhado, já que tudo que ele pode desejar neste mundo é banal e corrupto. Aquele seu interesse mundano, de viver bem neste mundo, encontra-se completamente desprovido de meios e objeto: é agora apenas uma tensão que não encontra meios de descarga. Essa é a verdadeira consequência psicológica do desencantamento do mundo nesta sua última figura.

Weber denominará essa condição psíquica própria ao fiel protestante, em expressão também acrescentada em 1920, de *angústia religiosa* [*religiösen Angstaffekte*][460]. Agora, o protestante é, em vez de sóbrio, antes de tudo um angustiado.

A angústia

Novamente, é certo que nos ensaios de 1904 e 1905 Weber já se referia à "angústia de salvação" que atormentaria o fiel protestante. Voltando-se à figura do protagonista Christian, de *Pilgrim's Progress* de Bunyan, comenta Weber:

> E só quando [Christian; CHP] já está salvo que lhe ocorre a ideia de que seria bom ter a família junto de si. A angústia da morte e do além-túmulo [*Angst vor dem Tode und Dem nachher*] que o atormenta é a mesma que se pode sentir, tão penetrante, em Afonso de Ligório na descrição de Döllinger – a léguas de distância do espírito de orgulhosa intramundanidade a que Maquiavel dá voz quando faz o elogio daqueles cidadãos florentinos – em luta contra o papa e o interdito – para os quais "o amor por

[458] Ibid., p.106
[459] Ibid., p.106.
[460] Ibid., p.102.

> sua cidade natal estava acima da angústia pela salvação de suas almas" [*Angst um das Heil ihrer Seelen*].[461]

Naquela ocasião, Weber fazia seguir a essa passagem uma nota de rodapé, a nota 20, junto à expressão "que se pode sentir, tão penetrante":

> Só que precisamente os *efeitos* dessa angústia em Bunyan e Ligório são caracteristicamente bem diversos: a mesma angústia que instiga este último à tortura de si nos limites do concebível incita o primeiro a uma vida de trabalho viril, sem descanso e sistemática.[462]

Nesses trechos, a oposição entre o protestante e o católico parece estruturar-se – como é próprio à primeira edição – de forma bem linear. Enquanto ao bispo católico Afonso Ligório cabe viver a angústia da morte como uma tortura de si, como um tormento, o segundo – protagonista do livro mais lido de toda literatura puritana – é incitado por ela, sem mais, a uma "vida de trabalho viril, sem descanso e sistemática". Se existe algum tormento nesse personagem, é como se existisse desde sempre como negado: não cabe a ele ficar se torturando por conta de suas dúvidas e angústias sobre o além-túmulo – ele simplesmente leva uma vida sistemática e assim tudo parece resolvido. Weber, portanto, não dá, nesse contexto, qualquer peso teórico para essa discussão: não há aqui uma reflexão sobre a angústia e suas consequências; trata-se, antes, apenas de uma descrição sem desdobramentos para o argumento da tese. Por isso, o sociólogo nem se preocupa em colocar a pergunta sobre o porquê dessa diferença; é como se essa disparidade de traços fosse apenas um elemento a mais na diferenciação entre os dois tipos, sem qualquer implicação explicativa de relevo.

Mas é então que, de novo, um notável movimento se realiza na segunda edição da obra. Ocorre que essa mesma nota é, quinze anos depois, deslocada por Weber para o corpo do texto e ganha a seguinte formulação:

> Só que precisamente os *efeitos* dessa angústia em Bunyan e Ligório são caracteristicamente bem diversos: a mesma angústia que instiga este último à humilhação de si [*Selbsterniedrigung*] nos limites do concebível incita o primeiro a uma luta sem descanso e sistemática com a vida. De onde vem essa diferença?[463]

Logo, ao fim do trecho, agora no corpo do texto, Weber acrescenta uma pergunta retórica bastante singela, mas inexistente no artigo de 1905: *Woher dieser Unterschied?* Por que essa diferença? Ou seja: por que aquela angústia diante da morte e do além-túmulo é vivida pelo bispo católico como a passividade daquele que humilha a si mesmo e aceita, por assim dizer, sua humildade diante do destino, enquanto o puritano transforma essa angústia

[461] Ibid., p.98. [PE, XXI, p.14].
[462] Ibid., p.98. [PE, XXI, p.14].

[463] Ibid., p.98. Grifadas, passagens modificadas da segunda edição.

em luta com a vida? Veja que essa pergunta não se colocava na primeira edição de a *A ética protestante*: em parte porque ali ela não fazia sentido – como pensar a angústia sem o conceito de desencantamento no mundo? –, em parte porque naquela ocasião a resposta de Weber não se direcionava, como agora, a qualquer ideia de prêmios psicológicos. Foi apenas em posse desses conceitos que pôde Weber formulá-la.

Como a angústia freudiana, a angústia em *A ética protestante* envolve certa de presença de tensões. Enquanto um católico, que "tinha à sua disposição a *graça sacramental* de sua Igreja como meio de compensar a própria insuficiência" e que podia recorrer a um padre, "em cujas mãos estava depositado o poder das chaves", "que ele ministrava expiação, esperança da graça e certeza do perdão e dessa forma ensejava a *descarga* [*Entlastung*] daquela *tensão* [*Spannung*]", ao protestante, para quem esses objetos mágicos ou sublimados deixam de existir, "não havia consolações amigáveis e humanas"[464] – a ele resta a angústia.

A confissão católica é tomada, nesse sentido, como meio por excelência – embora de modo algum o único – para essa descarga de tensão da qual é incapaz o protestante ascético. Na falta dela, o "meio usado para a 'ab-reação' periódica da consciência de culpa afetivamente carregada estava removido"[465]. Daí a centralidade que essa discussão toma em 1920. Quando Weber, no artigo de 1905, referia-se ao tema da confissão auricular [*Privatbeichte*] e sua extinção sem pena nem glória no calvinismo, ele, por óbvio, não interpretava esse fenômeno na chave do desencantamento do mundo, mas o abordava pela via de suas consequências para o isolamento do indivíduo em sua solidão: para este não havia a possibilidade de encontrar no pastor ou no próximo um companheiro. A inexistência da confissão entre os protestantes era compreendida como mais um indício da validade daquela máxima: "'homem de confiança', só Deus mesmo"[466]. Assim expunha Weber o problema àquela altura:

> Profunda desconfiança dos amigos, inclusive do amigo mais próximo, é o que aconselha até mesmo o bondoso Baxter, e Bailey recomenda abertamente não confiar em ninguém e não confidenciar a ninguém nada de comprometedor: "homem de confiança", só Deus mesmo. Em nítido contraste com o luteranismo, a confissão auricular contra a qual o próprio Calvino só tinha lá suas reservas porque havia o risco de ser interpretada como se fora um sacramento, nas zonas de maior penetração do calvinismo desapareceu sem fazer barulho. Se bem que a pertença a verdadeira Igreja fosse uma condição necessária inerente à salvação, a relação do calvinista com seu Deus se dava em profundo isolamento interior.[467]

[464] Ibid., p.106.
[465] Ibid., p.97.
[466] Ibid., p.97.
[467] Ibid., p.97. [PE, XXI, p.12-13]

Não por acaso, paralelamente a essa discussão sobre a confissão, no ensaio de 1905 Weber também recorria ao "mandamento de *guardar silêncio*" enquanto um meio bastante eficaz de educação de si[468]. Como discutido no capítulo 1, na descrição da eficácia psicológica do protestantismo na formação daquela personalidade sóbria e constante do seu fiel, desprovida de irregularidades afetivo-pulsionais que o desviassem de suas responsabilidades, o controle de si tem como uma de suas dimensões o controle do uso da palavra; ao punir o uso de "toda palavra vã" ou "toda conversa ociosa" leva-se a cabo uma verdadeira assepsia dos afetos, uma purificação do eu. Na proibição do falar sem pensar, do falar espontâneo e banal, atualiza-se toda a dimensão ascética do controle sóbrio de si. Novamente, dessa educação de si, Weber deduzia (naquele momento) apenas uma personalidade melancólica e taciturna, além de condenada a um "profundo isolamento interior": "Toda relação *pessoal* de caráter puramente sentimental – e portanto não condicionada racionalmente – de pessoa para pessoa incorre muito facilmente na suspeita (...) de cair em divinização da criatura"[469]. As consequências psíquicas que daí ele extraía nada se relacionavam, portanto, com uma discussão sobre os meios de ab-reação da tensão psíquica do fiel, isto é, com o fato de que o católico, diferentemente do protestante, possuir a seu dispor uma instituição religiosamente legitimada para descarregar suas tensões pela fala e assim neutralizar sua angústia religiosa.

Na segunda edição, o uso da palavra passa a ter um sentido completamente diverso, apesar de – como é regra – Weber ter mantido as passagens acima citadas da primeira edição. Se antes a proibição do uso vão, ocioso, da palavra seria responsável, sem mais, pelo caráter soturno e melancólico dos protestantes – características *distensas* –, agora, na edição revista, um elemento impõe-se: instaura-se uma dinâmica psicológica até então inexistente. Em 1920, as consequências psíquicas desse refreio, seja da "palavra vã" seja da confissão legitimada religiosamente, ganham outro peso. Assim, no interior da passagem acima citada sobre o desaparecimento da confissão no protestantismo e seus efeitos para o "profundo isolamento interior" do seu fiel, Weber agrega outro fragmento prenhe de consequências. Reformulado em 1920, o trecho todo resta da seguinte forma:

> Profunda desconfiança dos amigos, inclusive do amigo mais próximo, é o que aconselha até mesmo o bondoso Baxter, e Bailey recomenda abertamente não confiar em ninguém e não confidenciar a ninguém nada de comprometedor: "homem de confiança", só Deus mesmo. Em nítido contraste com o luteranismo [e em conexão com esse estado de espirito], a confissão auricular, contra a qual o próprio Calvino só tinha lá suas reservas porque havia o risco de ser [mal] interpretada como se fora um

[468] Ibid., p.249.
[469] Ibid., p.209.

> sacramento, nas zonas de maior penetração do calvinismo desapareceu sem fazer barulho: [mas foi um acontecimento do maior alcance. Primeiro, como sintoma do tipo de eficácia dessa religiosidade. E, depois, como fator psicológico de desenvolvimento de sua atitude ética. O meio usado para a "ab-reação" periódica da consciência de culpa afetivamente carregada estava removido. Voltaremos a falar mais tarde das consequências para a práxis moral cotidiana. Palpáveis, entretanto, são os resultados disso para a situação religiosa do conjunto das pessoas.] Se bem que a pertença a verdadeira Igreja fosse uma condição necessária inerente a salvação, a relação do calvinista com seu Deus se dava em profundo isolamento interior.[470]

O trecho agregado por Weber é iniciado, pois, com a afirmação de que o desaparecimento da confissão no calvinismo "foi um acontecimento do maior alcance", em evidente contradição com a expressão imediatamente anterior: "desapareceu sem fazer barulho". Agora, para além de seus efeitos na direção do isolamento do fiel, Weber expõe a dimensão propriamente psíquica envolvida nesse processo. Ocorre que sem acesso à confissão, o fiel perde o meio por excelência utilizado para a "ab-reação" periódica das tensões que o atravessa. Não por acaso, é justamente aqui que Weber faz referência ao artigo de Arthur Muthmann publicado em 1907 na *Zeitschrift für Religionspsychologie*, discutido no capítulo anterior. Como visto, Muthmann relacionava naquele artigo a confissão católica com o método de *talking cure* da psicanálise em seu potencial de servir como um meio de ab-reação da tensão psíquica do paciente. Cito novamente uma passagem de Muthmann:

> No real conhecimento das necessidades dos seres humanos da profícua ab-reação, que encontramos também enfatizada por Nietzsche nas raras "naturezas sacerdotais" no sentido popular, a Igreja Católica legitimou uma técnica de ab-reação religiosa – a confissão – e com perspicácia psicológica cultivou também a necessidade de ab-reação.[471]

Ora, se o fim da confissão católica representa, na sociologia da religião de Weber, um dos capítulos mais notáveis do processo de desencantamento do mundo – aqui na figura precisa da "eliminação da *magia* como meio de salvação"[472] –, fica clara então a relação entre o avanço desse processo de desencantamento e o correspondente fechamento das vias tradicionais de ab-reação da tensão psíquica. Para Weber, foi o processo de desencantamento do mundo, ao eliminar esses meios e objetos mundanos, que vedou também as possibilidades tradicionais de ab-reação, de descarga [*Entlastung*] dessa tensão [*Spannung*].

Os termos aqui não são aleatórios: *Abreaktion*, *Spannung* e *Entlastung*, utilizados por Weber[473], são conceitos estruturantes da primeira teoria da angústia de Freud. A própria

---

[470] Ibid., p.97. Entre colchetes, passagem acrescentada em 1920.
[471] MUTHMANN, A. "Psychiatrisch-theologische Grenzfragen. Historisches und Kritisches". *Zeitschrift für Religionspsychologie*. Carl Marhold Verlagsbuchhandlung, 1907, p.64.
[472] WEBER, M. *A ética protestante*, p.106.
[473] Os dois últimos já desde a primeira edição da obra.

definição freudiana da angústia enquanto uma *neurose atual*, isto é, como uma neurose cuja etiologia não diz respeito à ordem da representação psíquica, deve aqui ser relembrada. Como discutido no capítulo anterior, de acordo com essa primeira teoria, a angústia diz respeito a uma dinâmica quantitativa de aumento da excitação somática que, por alguma razão, não encontra objetos adequados de investimento. Ela se diferencia das neuroses de defesa por não envolver elaborações psíquicas, como a conversão ou o recalque, mas permanecer no âmbito pré-psíquico; na verdade, é propriamente essa negatividade que define a angústia nesse momento da experiência teórica freudiana: o fato de haver uma pletora de excitação que não encontra objeto que a permita transpor o limiar entre o somático e o psíquico, resultando em um aumento intolerável da tensão vivenciada como angústia. Os casos clínicos citados por Freud não deixam dúvidas quanto à natureza do fenômeno: trata-se sempre de casos de vidas sexuais, de algum modo, danificadas pela falta de meios de se chegar ao objeto (ou, pode-se dizer, de produzi-lo). Da angústia virginal à angústia no climatério, passando por casos de simples abstinência ou de casais que praticam o coito interrompido, sempre se estaria diante de situações nas quais a excitação somática sexual resta atuante como um *quantum* de energia que, por qualquer razão, não pôde ser elaborado como uma representação psíquica e que, portanto, permanece apenas como uma carga atual. Essa carga não encontra seu mecanismo apropriado de descarga – ou de ab-reação – e produz, assim, a angústia.

Pois também em Weber, a angústia religiosa do protestante é dependente, em sua origem, de uma retenção de tensões (embora não necessariamente sexuais) que já não encontram qualquer objeto de investimento, de *descarga*, e, por isso, permanecem como tais, como *tensão*. No ápice mesmo do processo de desencantamento do mundo, quando mais radicalmente é desvalorizado este mundo e os interesses dos indivíduos nele, mesmo em suas figuras sublimadas, resta apenas um objeto vazio diante do qual, a rigor, nenhuma ligação é possível: resta apenas um *Deus abscontidus* sem qualquer roupagem mundana e, portanto, sem qualquer via que o aproxime deste mundo. Se o desencantamento inicialmente significou uma progressiva sublimação dos fins mundanos, a partir de certo ponto essa sublimação atinge um nível paradoxal na qual ela própria se desfaz, uma vez que os vínculos, mesmo que indiretos, com quaisquer interesses mundanos se perdem. Agora, os interesses mundanos se fazem presentes, por assim dizer, negativamente, como pura tensão, sem objeto próprio (já que se perderam até seus objetos substitutos: os bens de salvação). No último estágio do desencantamento, há uma espécie de radical dessublimação que não significa volta ao mundano, mas simples liberação de tensão psíquica angustiante. Quando o “ser feliz neste mundo” é perdido até em sua última forma sublimada – já que no calvinismo perde-se a

própria possibilidade de certeza de salvação –, não resta senão a angústia. No léxico da primeira teoria freudiana da angústia: pura energia livre, pura tensão livre.

Se esse é o caso, não seria de todo insólito cogitar se a angústia protestante a qual se refere Weber – já que, como visto, este recorre justamente àquela primeira teoria da angústia de Freud – não diria respeito também a certa vida sexual danificada. Nesse caso, note-se, não se estaria muito distante das famosas teses de Karl Abraham[474] e Erich Fromm[475] sobre o caráter sádico-anal do capitalismo. Como é conhecido, apoiando-se em um artigo de 1908, "Caráter e erotismo anal"[476], no qual Freud estabelece uma relação entre traços de caráter como tenacidade, ordem, parcimônia e pontualidade e certa fixação do desenvolvimento da libido na fase anal – daí denominando o conjunto desses traços de "caráter anal" –, esses autores insistiam, no mesmo sentido, em um vínculo entre a psique capitalista e essa fixação patológica da libido na fase anal – fixação em larga medida também causada por uma vida sexual danificada: "Com pessoas de caráter anal, é característico que a necessidade e a satisfação genitais sejam restringidas em maior ou menor grau", fenômeno que é "frequentemente acompanhada por racionalizações moralista e angústias"[477]. Por isso, referindo-se diretamente a Weber e a *A ética protestante*, podia Fromm concluir que a teoria do caráter anal desenvolvida pela psicanálise mostrava-se particularmente adequada para lidar com o problema do espírito capitalista[478]; se este se define pela compulsão a "ganhar dinheiro, acumular posses", não seria mera coincidência o fato de todas essas características também serem expressões daquele caráter sádico-anal descrito por Freud[479].

Embora sedutora, essa hipótese, é claro, não se sustenta. É certo que, em *A ética protestante*, Weber faz referência – e não uma única vez, como já discutido – à vida sexual do protestante. Comentando as pregações de Baxter, Weber, por exemplo, afirma:

> Afinal, a ascese sexual no puritanismo só se distingue em grau, não em princípio, da ascese monástica e, pelo fato de abarcar também a vida conjugal, o alcance daquela é maior do que o desta. Com efeito, também no casamento o intercurso sexual só é lícito porque é o meio desejado por Deus para multiplicar sua glória na forma do mandamento: "Sede fecundos, multiplicai-vos" {Gn 1,28}. Contra todas as tentações sexuais, do mesmo modo que contra as dúvidas religiosas e os escrúpulos torturantes,

---

[474] ABRAHAM, K. "The spending of Money in Anxiety States". In: BORNEMAN, E. (org). *The Psychoanalysis of Money*. Nova York: Urizen Books, 1976.
[475] FROMM, E. *The Crisis of Psychoanalysis: Essays on Freud, Marx and Social Psychology*. Londres: Penguin Books, 1970, p.100.
[476] FREUD, S. "Caráter e erotismo anal". In: *Freud: obras completas. Volume 8*. São Paulo: Cia. das Letras, 2015.
[477] FROMM, E. *The Crisis of Psychoanalysis*, p.100.
[478] Ibid., p.102.
[479] Ibid., p.100.

> além de uma dieta sóbria à base de refeições vegetarianas e banhos frios, receita-se: "Trabalha duro na [tua] profissão".[480]

A repressão da sexualidade protestante sem dúvida pode ser considerada no interior daquele processo de radical afastamento dos indivíduos de seus fins mundanos levado a cabo como desencantamento do mundo. Se se toma por referência "Uma consideração intermediária", não resta dúvida de que um dos aspectos mais notáveis daquele interesse mundano por viver bem neste mundo é sua dimensão erótica: o camponês weberiano, ainda excessivamente vinculado à racionalidade orientada a fins da magia, é também aquele que está mais mergulhado em uma sexualidade não sublimada, imediata[481]. Embora a desvalorização dos interesses mundanos seja pensada por Weber para muito além da esfera erótica, esta aí está incluída.

O sociólogo, no entanto, não deriva imediatamente dessa sexualidade danificada (pelo desencantamento do mundo) qualquer conduta de vida. A bem da verdade, acredito que esse tipo de articulação, tal como proposto por Fromm e Abraham, apareceria a ele antes como mais um daqueles casos de psicologismo diante do qual ele tão insistentemente queria se distanciar. Acreditar que um comportamento social pode ser *derivado* de um caráter psíquico (como se fosse possível derivar comportamentos de um "caráter anal") significaria para a sociologia abandonar seu próprio objeto, isto é, a ação social subjetivamente dotada de sentido. Em *A ética protestante*, a angústia não é causa *imediatamente eficaz* na produção de comportamentos.

Mas se não é de uma relação psicologizante que aqui se trata, qual seria sua natureza? Por que Weber faz essa discussão sobre a angústia do fiel protestante em um livro voltado a compreender sociologicamente a gênese do espírito capitalista e, mais especificamente, em meio a uma discussão na qual ele pretende sustentar a singularidade do protestantismo a partir de certa ideia de prêmios psicológicos? Se não aquela estabelecida pro Fromm e Abraham, qual relação poderia haver entre indivíduos angustiados e a conduta de vida ascética disciplinada da qual o capitalismo tanto necessitou em seus primórdios? Voltando à pergunta formulada pelo próprio Weber: "por que essa diferença?" Por que a angústia incitava o protestante ascético "a uma luta sem descanso e sistemática com a vida" enquanto em outros levava apenas a uma "humilhação de si"? Trata-se do problema da ação subjetiva dotada de sentido diante da angústia. Aqui o leitor se depara com o sociólogo em sua maior potência:

---

[480] WEBER, M. *A ética protestante*, p.144.
[481] WEBER, M. "Uma consideração intermediária", p.387.

não derivando comportamento de leis psicológicas ou de doutrinas, mas compreendendo historicamente a reação típica – de sentido sociologicamente relevante – diante daquelas condições psicológicas. Afinal, não custa uma vez mais lembrar: para Weber, "fatos puramente psíquicos são apenas relevantes para a sociologia compreensiva em seu papel de 'condições' e 'consequências' diante das quais a ação dotada de sentido se orienta"[482]. É então que a sociologia se encontra em seu *habitat*, de modo algum abandonado por se levar em consideração motivações psíquicas na explicação do fenômeno. É nesse momento que Weber propõe a descriminação de dois tipos-ideais de reação: a dos santos e a dos indivíduos comuns.

Ao herói puritano, diante daquela situação de angústia, o que restava? Nada mais que a *sola fides*, sem expectativas, sem promessas, sem tentativas de encontrar sentido para este mundo ou de se apegar a esta ou aquela teodiceia. Esse santo vive *na* angústia, na absoluta falta de fins mundanos, sem expectativas, imediatas ou sublimadas, de viver bem neste mundo. Completamente desiludido, ele apenas tem fé. Os três dias de obstinado silêncio de Abrahão caminhando pelo deserto, em que ele simplesmente acata a absoluta falta de sentido do mundo e abandona qualquer pretensão de ser feliz nele – sacrificando o que tem de mais valioso neste mundo –, tornam-se a regra de toda a vida desses indivíduos. Para esses santos, o salvador é sem mediações: sem necessidades de representantes, imagens mundanas. A rigor, não se pode afirmar que ele está presente, já que nada nem ninguém o presentifica neste mundo; mas tampouco se deve compreender seu caráter *absconditus* como uma simples ausência: acontece que a única forma de presença sem anteparos é essa presença *abscôndita.* O santo aceita Deus sem qualquer representação imagética que Dele o aproxime: nenhum sentido mundano é capaz de assimilá-lo. Para esses heróis, a *sola fides* basta; nesse *salto* do indivíduo na fé em Deus, sem intermediários parciais, simplesmente se ama o absoluto absolutamente obscuro e, desse amor, nada há de interesse mundano. O mundo, pura corrupção, vê-se assim desprovido de qualquer valor. Por isso, para Calvino, apenas e tão somente a fé bastava – uma fé que nem mesmo na forma de um sentimento de graça (como entre os luteranos) se fazia sensível: "Ele rejeita por princípio que nos outros se possa reconhecer, pelo comportamento, se são eleitos ou condenados, presunçosa tentativa de penetrar nos mistérios de Deus"[483]. Nenhum sinal exterior poderia apresentar-se como garantidor da certeza de salvação. A rigor, por isso, aqui não se fala de angústia, mas de fé:

[482] WEBER, M. "Some Categories of Interpretive Sociology", p.153.
[483] WEBER, M. *A ética protestante*, p.100.

> De um lado, torna-se pura e simplesmente um dever considerar-se eleito e repudiar toda e qualquer dúvida como tentação do diabo, pois a falta de convicção, afinal, resultaria de uma fé insuficiente e, portanto, de uma atuação insuficiente da graça. A exortação do apóstolo a "se segurar" no chamado recebido é interpretada aqui, portanto, como dever de conquistar na luta do dia-a-dia a certeza subjetiva da própria eleição e justificação. Em lugar dos pecadores humildes a quem Lutero promete a graça quando em fé penitente recorrem a Deus, disciplinam-se dessa forma aqueles "santos" autoconfiantes com os quais toparemos outra vez na figura dos comerciantes puritanos da época heroica do capitalismo, rijos como aço, e em alguns exemplares isolados do presente.[484]

Na sociologia de Weber, os santos, entretanto, nunca constituem uma massa. São sempre poucos os que merecem esse título, ou aquele de "heróis": decerto insuficientes para serem os verdadeiros portadores de uma conduta de vida tão abrangente como o espírito capitalista. Logo, não é por esses desde sempre heróis que Weber se interessa, mas pela "ampla camada do comum dos mortais"[485] que, sem vocação para santos, acabam, *ao fim e ao cabo*, agindo como tal. Assim, nas passagens que de fato interessam, o sociológico volta-se não para este ou aquele doutrinador ou para este ou aquele santo, mas para essa massa de indivíduos comuns, já que foi esta que tipicamente, de forma sociologicamente relevante, assumiu o espírito capitalista em sua origem. Segundo Weber, o que define esses indivíduos é que, para eles, "não faltou a questão de saber se existiam marcas certeiras com base nas quais se pudesse reconhecer quem pertencia aos '*electi*'"[486] – eles eram, em outras palavras, incapazes de viver naquele silêncio contido próprio dos santos. Eles demandam a certeza de salvação, a certeza de ser um dos eleitos; neles, o interesse mundano – e, deve-se lembrar, a certeza de salvação é, segundo Weber, um interesse mundano ideal – insiste. Nesse fiel, diferentemente dos verdadeiros heróis protestantes (típicos-ideias), o interesse por "viver bem neste mundo" não deixa de operar. Não se podia, portanto, dele esperar a firmeza autoconfiante de alguém como Calvino; diante da angústia da absoluta falta de bens de salvação, a começar pelo bem mais básico, mais fundamental, isto é, a resposta para a questão "Serei eu um dos eleitos?", a busca por sinais exteriores de comprovação insiste:

> Uma vez posta a questão do estado de graça pessoal, contentar-se com o critério a que Calvino remetia e que, em princípio ao menos, nunca foi abandonado formalmente pela doutrina ortodoxa, a saber, o testemunho pessoal da fé perseverante que a graça opera no indivíduo, era no mínimo impossível. Em particular na prática da cura de almas, que vira e mexe se viu às voltas com os tormentos provocados pela doutrina. E se arranjou como pôde com essas dificuldades, de diversas maneiras.[487]

---

[484] Ibid., p.101-102.
[485] Ibid., p.100.
[486] Ibid., p.101.
[487] Ibid., p.101.

É descrevendo essa maneira mundana – média – de como se pôde lidar com aquela angústia da falta de objeto (ou, a rigor, de sua presença vazia) que Weber chega ao núcleo mais decisivo de sua obra – quando toca naquela afinidade entre o desencantamento do mundo, a angústia por ele engendrada e a conduta de vida ascética intramundana. Isso vai, novamente, no sentido contrário da leitura dominante de *A ética protestante*, segundo a qual "quanto mais uma ética se aproxima do ponto de absoluta abrangência e unidade interna e mais prevalece a ação racional orientada a valores, mais poderosos se tornam os prêmios psicológicos postos na ação sistematicamente orientada por fins éticos"[488] – como se o comportamento metódico fosse mais consistente quanto mais a doutrina fosse capaz de impor-se à vida dos indivíduos. Quando Weber se volta aos "comuns dos mortais", é o oposto o que está em jogo: estes, ao contrário de Calvino, têm tudo menos convicção.

Nesse indivíduo médio, atravessado pelo radical desencantamento do mundo que se transfigura em irracionalidade, seus afetos e interesses mais mundanos, o "viver bem neste mundo", insistem, mesmo que agora sem objeto adequado; insistem como angústia. Ele não se satisfaz com a *sola fides*; é incapaz de dar o salto da fé de Kierkegaard ou de Calvino e viver *na* angústia. Sem objeto para a "*descarga* daquela *tensão* enorme", esta lhe parece absolutamente insuportável. Como tensão vazia, esses interesses teimam e por isso, nas passagens acrescentadas à segunda edição, Weber não retoma a ideia de melancolia (presente na primeira edição e mantida na seguinte), mas a de angústia: não é a falta de interesse, de amor pelo mundo, que está em jogo no fiel médio, mas o seu excesso a girar em torno de um objeto que, embora absoluto, sem roupagens terrenas (na verdade, por isso mesmo), mostra-se radicalmente impróprio a responder a eles.

Diante dessa situação, ocorre que – e isso é absolutamente fundamental – esse fiel médio reage, a fim de afastar a angústia, produzindo obsessivamente sinais mundanos de sua salvação; ele *se encena* como um dos escolhidos. Nessa produção de sinais, os anteparos, as mediações imagéticas terrenas se fazem presentes uma vez mais e a angústia é assim ab-reagida. Se o último capítulo do desencantamento é o fim dos bens de salvação, o puritano médio, aquele que de fato foi relevante para o capitalismo em sua origem, não é o herói que sem mais "acata" esse desencantamento, mas aquele que reage a ele *irracionalmente* e *irracionalmente sustenta uma racionalidade específica*. Se o ápice do desencantamento é o desvanecimento do objeto, o indivíduo médio é aquele que obsessivamente procura por esse objeto – seja qual for. Nesse sentido específico, trata-se do oposto do que afirma Tenbruck:

[488] KALBERG, S. "Max Weber's Types of Rationality", p.1167.

"A economia moderna origina-se da pressão da disciplina e não da gratificação dos interesses"[489]; o protestante médio é justamente aquele que se vê atravessado pela pressão por responder a seus interesses, mesmo quando estes aparecem na forma da pura angústia, sem objeto. O "trabalho profissional mundano" torna-se precisamente esse objeto substituto:

> Ora, que o trabalho profissional mundano fosse tido como capaz de um efeito como esse [– que ele pudesse por assim dizer ser tratado como o meio apropriado de uma ab-reação dos afetos de angústia religiosa –] encontra sua explicação nas profundas peculiaridades da sensibilidade religiosa cultivada na Igreja reformada {calvinista} (...).[490]

As obras neste mundo são tomadas então como "o meio técnico, não de comprar a bem-aventurança, mas sim: de perder a angústia de não tê-la"[491]. Como verdadeiro objeto-sintoma, o trabalho vocacional mundano alivia (ou assim se espera) a angústia produzida pela fixação em um objeto mundanamente vazio: esse é o prêmio psicológico singular ao protestantismo ascético. Diante do tormento da angústia, o modo de vida metódico-racional apresenta-se como uma forma de descarga, de ab-reação – como presentificação do objeto, da certeza de salvação, no contexto mesmo de sua absoluta impossibilidade.

De acordo com aquela primeira versão da tese, no centro do argumento de Weber estaria um sistema valorativo orientado pela imediata convicção de que toda a vida deve tornar-se instrumento para o aumento da glória de Deus por meio de uma conduta ascética neste mundo. Por oposição, quando se enfatizam devidamente as passagens acrescentadas à segunda edição, percebe-se que o essencial diz respeito, antes, a uma dinâmica afetiva: de fato, está-se diante de uma "virada axiológica"[492], para usar a expressão de Schluchter, mas a importância dessa virada não pode ser bem compreendida sem que se leve em conta seus pressupostos e consequências psicológicos (a angústia como insistência dos interesses mundanos sem objeto adequado) e, portanto, sem que se reconheça no comportamento ascético mais do que uma mera derivação prática de valores. O trabalho no capitalismo, antes de tudo, alivia certa dor: ab-reage a tensão resultante da absoluta falta (ou, a rigor, presença inadequada, vazia) do objeto, saldo do próprio processo de desencantamento do mundo. Daí o protestantismo ascético trazer consigo um prêmio psíquico inédito, irracional, para o trabalho vocacional neste mundo: este prêmio não se resume a uma mera sensação de dever moral cumprido – afinal, por que ela seria diversa daquela sentida pelo católico? –, mas, antes de tudo, se apresenta como um meio – no caso limite, o único – para *ab-reação da angústia*. A

---

[489] TENBRUCK, F. "The problem of thematic unity in the works of Max Weber", p.341.
[490] WEBER, M. *A ética protestante*, p.102. (Entre colchetes, passagem acrescentada em 1920).
[491] Ibid., p.104. Tradução modificada.
[492] SCHLUCHTER, W. *Rationalism, religion, and domination*. Berkeley: University of California Press, 1989, p.31; SCHLUCHTER, W. *O desencantamento do mundo*, p. 39.

rigidez ética do protestante, seu inigualável racionalismo referente a valores, seu heroísmo santo, se sustenta, a rigor, em uma dinâmica psíquica-irracional na qual o esvaziamento dos objetos se interverte em presença absoluta de (um) objeto (qualquer) que se constitui como dever ético. Isto é: angústia como falta do objeto e, ao mesmo tempo, como sua presença excessiva, obsessiva.

Mas se sustento um comportamento ético porque, por meio dele, obtenho certo alívio da minha angústia, se por meio dele ab-reajo minhas tensões nervosas, pode-se dizer que me oriento ainda em termos éticos? Vê-se claramente que aquela oposição entre o católico atravessado por afetos e o protestante orientado de modo puramente ético não se sustenta. A diferença específica não é essa, mas aquela entre um indivíduo que tem à sua disposição meios sacramentais de ab-reação de sua tensão psíquica e outros que não os dispõem e acabam por ab-reagir essas tensões assumindo um comportamento metódico: sustentando obsessivamente uma ética. São esses os prêmios psicológicos específicos promovidos pelo protestantismo ascético do século XVII, segundo Weber. Para ele, o vínculo específico do fiel protestante com a conduta de vida ascética intramundana é tão irracional, tão não-ética, quanto o do católico com suas instituições sacramentais. Não é que ele se afasta do irracional em direção ao puramente ético, mas que ele passa a sustentar esse "ético" justamente no irracional; ao afirmar que a conduta de vida do protestante ascético se orienta por um imperativo ético sustentado por "prêmios psíquicos" singulares, Weber é qualquer coisa, menos um discípulo de Kant. Afinal, haveria algo mais paradoxal a um kantiano que a ideia de um imperativo ético sustentado por uma paixão? Por um *pathos*? Acontece que é essa paixão, esse *pathos*, que Weber encontra entre os calvinistas, mas não entre os católicos e os judeus de Sombart e Brentano.

O sentido e sua presença obsessiva

Dito isso, uma interpretação bastante comum, presente em autores como Habermas e Aron, também deve ser descartada. Segundo ela, Weber seria, sem mais, um teórico da modernidade como *perda do sentido*; o sociólogo alemão seguiria assim certa experiência niilista, típica de sua geração, mas com a vantagem de fundamentá-la no processo de desencantamento do mundo – cujo ápice, decerto, seria o protestantismo ascético. Com esse processo, que solapa as bases para qualquer instância centralizada doadora de sentido à vida social, "a razão fragmenta-se a si mesma em uma pluralidade de esferas de valor e aniquila

com isso sua própria universalidade"[493]. Diante dessa perda, restaria a Weber ser um intérprete da "conclamação existencial do indivíduo para que se crie a unidade", "com a coragem do desespero, da esperança absurda dos desesperançados"[494]. Aron, coerentemente com essa abordagem, vai ao ponto de descrever Weber como um existencialista *avant la lettre*: sua sociologia levaria a "uma certa filosofia, que na época não se chamava ainda existencialista, mas que pertence ao tipo que, hoje, é assim chamado"[495]. Ciente de que "no interior da sociedade moderna já não se encontra ordenação legítima alguma que possa assegurar a reprodução cultural das respectivas orientações de valor e disposições para a ação"[496], ao mesmo tempo em que cego diante das potencialidades emancipatórias da razão comunicativa, não restaria a Weber ser senão um existencialista amargurado.

Ora, se esse fosse o caso, se Weber fosse uma espécie de existencialista em um mundo desencantado, bastaria vincular a angústia discutida em *A ética protestante* a uma situação sociohistórica de "crise estrutural de sentido"[497] – na forma de uma insuficiência das instituições em dotar as diversas esferas finitas de sentido de uma ordem simbólica compartilhada. Seria então o caso de afirmar que a "carga" de tensão psíquica que não encontra meios e objetos apropriados de ab-reação em um mundo desencantando proviria, para o sociólogo, precisamente daquele resto existencial que permanece como experiência bruta anterior a qualquer simbolização da realidade e a qualquer sentido; aquela tensão não seria senão resultante do aparecimento à superfície da "experiência básica de cada um de nós: eu sei que vou morrer e temo morrer"[498], da qual fala, por exemplo, Alfred Schütz. Algo parecido ao que defende Alan Sica em um livro dedicado ao problema da irracionalidade na obra de Weber: a angústia discutida pelo sociólogo não seria, para ele, senão a "angústia ontológica em face de sua própria mortalidade"[499]. O puritano de Weber, nessa leitura, justamente por não possuir a seu dispor uma teodiceia monopolista e apodítica, se veria diante de uma angústia ontológica que flerta com a anomia social. Weber, seguindo esse argumento em suas consequências lógicas, estaria lidando em *A ética protestante* com uma crise

[493] HABERMAS, J. *Teoria do agir comunicativo: racionalidade da ação e racionalização social*. São Paulo: Ed. Martins Fontes, 2012, p.432.
[494] Ibid., p.432.
[495] ARON, R. *As etapas do pensamento sociológico*. São Paulo: Ed. Martins Fontes, 2002, p.726.
[496] HABERMAS, J. *Teoria do agir comunicativo*, p.433.
[497] BERGER, P.; LUCKMANN, T. *Modernity, Pluralism and the Crisis of Meaning: The Orientation of Modern Man*. Güterstoh: Bertelsmann Foundation, 1995, p.38.
[498] SCHÜTZ, Alfred. *Collected Papers* (Vol. 1). Haia: Martinus Nijhoff Publishers, 1962, p.228.
[499] SICA, A. *Weber, Irrationality, and Social Order.* Los Angeles: University of California Press, 1988, p.161.

existencial como *falta de sentido*[500] ou ainda como puro desamparo simbólico (enquanto verdade ontológica).

É, entretanto, notável um fato: inexiste em Weber qualquer teorização sobre esse suposto estágio "zero" da falta absoluta de sentido. A rigor, Weber nunca se refere (ou nunca com algum peso teórico) a uma situação de anomia social. Ele jamais se aventura naquela zona, no limite pré-social e pré-sociológica, da anomia simbólica; o tema, por exemplo, está completamente ausente das suas extensas monografias sobre as religiões mundiais: em nenhuma de suas análises, Weber parece conceber a ideia de um estágio zero da realidade humana anterior à construção da realidade social como uma realidade dotada de sentido. Também por isso, como se sabe, sua sociologia nunca se voltou para qualquer ideia de "estruturas elementares", como em Durkheim. Como visto, para Weber, a própria magia já é razão, já é pletora de sentido.

É certo que a angústia da qual fala Weber em *A ética protestante* tem a ver com uma crise de sentido e esta envolve a morte e o além-túmulo. Afinal, como discutido, o tema não surge em meio a uma discussão qualquer, mas a partir de uma descrição do processo de desencantamento do mundo em suas consequências irracionalistas para os interesses dos indivíduos neste mundo. Mas o que angustia especificamente o calvinista típico-ideal construído por Weber, no entanto, não é um retorno a qualquer estado de falta de sentido ou de desamparo simbólico: o que o angustia – e essa é sua singularidade – é antes a absoluta inadequação do objeto a ele disponível para o encaminhamento de seus interesses mundanos, daqueles interesses por viver bem aqui e agora, neste mundo. A inadequação desse objeto – sublimado ao extremo paradoxal de um *Deus absconditus* – não se confunde, por conseguinte, com uma falta *tout court* de qualquer sentido. Não se trata de qualquer retorno a um nada vazio com o qual supostamente se pode dar início a uma nova narrativa macrohistórica. O decisivo na explicação weberiana não é a simples "eliminação total do problema da teodiceia" e o vazio de sentido que essa eliminação acarretaria, mas, pelo contrário, a absoluta e incontornável *presença de sentido* que subverte e assim impossibilita essa eliminação. Seu objeto, como sociólogo, não é a angústia, mas as estratégias de ação social adotadas pelos indivíduos como reação a ela: e essas estratégias necessariamente produzem sentido. Se

[500] Decerto, pode-se buscar respaldar essa hipótese em algumas passagens do próprio Weber. Como se sabe, o tema do sentido da morte não é estranho a ele: basta pensar em suas reflexões sobre o papel do cientista no mundo moderno e a recorrência a Tólstoi como aquele que colocou de forma mais radical o problema do vazio de sentido neste mundo: "E porque a morte não tem significado, a vida civilizada, como tal, é sem sentido; pelo seu 'progresso' ela imprime à morte a marca da falta de sentido" (WEBER, M. *Ensaios de Sociologia*. Rio de Janeiro: Zahar, 1979, p.166). Do mesmo modo, na própria *A ética protestante*, como já citado, Weber menciona a "angústia da morte e do além-túmulo" a atormentar o bispo italiano Afonso de Ligório (WEBER, M. *A ética protestante*, p.98).

Weber tão obstinadamente descreve o processo de desencantamento do mundo como progressiva eliminação do sentido do mundo é porque historicamente essa eliminação se faz, no limite, impossível: e é dessa impossibilidade que certa dinâmica psíquica é engendrada. Os interesses mundanos insistem e, diante de um poderosíssimo processo orientado para a extirpação de seu sentido, eles buscam objetos, mesmo que frágeis, mesmo que sintomáticos. Essa é a verdadeira tese de Weber: o "viver bem neste mundo", como sentido inextirpável da vida, pode ser violentado, mas jamais completamente eliminado. Por isso, mesmo lá onde ele analisa a dissolução da teodiceia como estágio mais avançado do desencantamento do mundo, o essencial para ele não é o suposto vácuo de sentido que esse processo produz, mas os novos sentidos que daí se engendram: no caso, não a anomia, mas *a presença obsessiva de sentido buscada no trabalho metódico incansável como um sinal de salvação*. E aqui se revela esse jogo de inversões tão fundamental para a compreensão da tese weberiana: é apenas por meio desse objeto completamente mudo e vazio, absolutamente transcendente, que se instaura uma sistemática santificação da vida em todos os seus detalhes. Paradoxalmente, a absoluta transcendentalização do *Deus absconditus* leva à sua radical presentificação na vida cotidiana:

> Mas, a exemplo do que fazia com seu próprio comportamento, mais tarde o puritano passou a controlar também o de Deus e enxergava seu dedo em cada pormenor da vida. E daí, contrariamente à genuína doutrina de Calvino, sabia por que Deus tomara tal ou qual disposição.[501]

Freud, em seu estudo sobre o "homem dos ratos" e o problema da neurose obsessiva, faz uma ironia a fim de descrever o mecanismo de produção de fobias: este funciona "mais ou menos como nossa polícia, [que] não conseguindo achar o verdadeiro assassino, prende outro em seu lugar"[502]. O calvinista médio do século XVII, à maneira da polícia de Viena, na falta de sinais legitimados de certificação da fé, na falta de meios e objetos próprios a encaminhar seu interesse por viver bem aqui e agora – de sentir-se tranquilo porque um dos eleitos –, não se furta a realizar esse interesse mundano ideal, mesmo que para tanto seja necessário colocar "outro em seu lugar". É rigorosamente isso que acontece quando, na prática de cura das almas, diante da impossibilidade de o fiel comum suportar a dúvida sobre a graça pessoal apenas no "testemunho pessoal da fé perseverante"[503], eleva-se o "*trabalho profissional sem descanso* como o meio mais saliente para se conseguir essa autoconfiança", de modo que "ele, e somente ele, dissiparia a dúvida religiosa e daria a certeza do estado de graça"[504].

---

[501] WEBER, M. *A ética protestante*, p.113.
[502] FREUD, S. "Observações sobre um caso de neurose obsessiva ["O homem dos ratos", 1909]". In: *Freud: obras completas. Volume 9*. São Paulo: Cia. das Letras, 2013, p.36.
[503] WEBER, M. *A ética protestante*, p.101.
[504] Ibid., p.102.

O tempo verbal é, nessa passagem, essencial: "dissiparia". No quadro descrito por Weber, os sinais são sempre, necessariamente, insuficientes; a busca por eles é feita sem qualquer previsão lógico-doutrinária de "ponto de parada". Diferentemente do católico, que, após certo acúmulo de boas obras e do cumprimento de suas obrigações de devoto, pode ter a certeza de que sua entrada no paraíso está garantida, o protestante ascético busca obsessivamente por sinais de sua eleição ao mesmo tempo em que sabe, doutrinariamente, que essa busca está fadada ao fracasso, já que sua predestinação está decidida desde antes de seu nascimento – a rigor, desde antes de o mundo ter sido criado. Não obstante, ele busca por sinais *como se* o que está feito pudesse ser desfeito ou refeito. O mecanismo psíquico aqui em jogo é extremamente interessante. Para lidar com processos como esses, Freud recorreu a um conceito bem específico em suas pesquisas sobre a neurose obsessiva: *ungeschehenmachen*, traduzível por "anulação do acontecido". Nas palavras de Freud:

> Usando essa expressão, aludimos ao papel que essa técnica desempenha não somente na neurose, mas também nas ações mágicas, nos costumes populares e nas cerimônias religiosas. Na neurose obsessiva encontramos a anulação do acontecido primeiramente nos sintomas de dois tempos, em que o segundo ato cancela o primeiro, como se nada tivesse ocorrido, quando, na realidade, ambos aconteceram. A intenção de anular o acontecido é o segundo motivo básico do cerimonial neurótico obsessivo. A primeira é a prevenção, a adoção de medidas para que algo não suceda ou não se repita. Nota-se com facilidade a diferença: as medidas preventivas são racionais, as "anulações do acontecido" são de natureza mágica, irracional. Devemos supor, naturalmente, que essa segunda causa é a mais antiga, tendo origem na atitude animista ante o mundo ao redor.[505]

Em Weber, não parece ser outro o mecanismo psíquico por trás da afinidade eletiva entre a angústia típica calvinista e o trabalho metódico capitalista. Esse tipo de ação retroativa que visa ao (logicamente absurdo) objetivo de modificar algo que já se sabe definido está no centro mesmo da tese de Weber. Na falta de um profeta que lhe anuncie e garanta a salvação, o fiel produz uma espécie de profecia retroativa: a bem-aventurança neste mundo como sinal de uma salvação que já teria ocorrido. Para ele, o sinal basta para garantir a existência daquilo que sinaliza. À espera de uma notícia que nunca chega, de uma certeza que, por definição, não se pode obter, o trabalho profissional mundano funciona como qualquer mecanismo compulsivo, isto é, como uma atividade que "não visa a criar um fim desejado, mas serve para indicar se ocorrerá ou não algo previamente estabelecido, alheio à atuação ou controle da pessoa"[506]:

> Este mecanismo é um aspecto bastante conhecido dos neuróticos compulsivos. Pessoas assim, quando receosas do resultado de um empreendimento ou

[505] FREUD, S. "Inibição, Sintoma e Angústia". In: *Freud: obras completas. Volume 17*. São Paulo: Cia. das Letras, 2014, p.57-58.
[506] FROMM, E. *O medo à liberdade.* Rio de Janeiro: Zahar editores, 1983, p.81.

> acontecimento importante, costumam, enquanto aguardam a solução, contar as janelas das casas ou as árvores da rua. Se o número for par, ela achará que as coisas sairão bem; se ímpar, um sinal de que não terá êxito. Frequentemente esta dúvida não se refere a um incidente particular, mas a toda a vida da pessoa, e a compulsão de procurar "sinais" se apoderará dela.[507]

Não é justamente isso o que faz o protestante ascético? Ele não busca no trabalho vocacional neste mundo uma espécie de ação retroativa capaz de agir sobre um decreto já emitido e que não pode ser modificado? É esse paradoxo lógico que sustenta a infinitude de sua obsessividade. O sinal nunca anula efetivamente o caráter abscôndito de Deus e, como essa produção de sinais nunca basta – afinal esse é o caráter singular do calvinismo do século XVII: a manutenção lado a lado de duas doutrinas absolutamente contrárias, a da *predestinação* e a da *comprovação da fé pelas obras* –, ela deve ser sempre reiterada *ad infinitum.* A certeza é, por isso, sempre fugidia; daí a repetição obsessiva dessa produção de sinais. É porque nenhum sinal basta – dada sua externalidade em relação ao decreto já estipulado – que a ação sempre se repete. De novo em Freud:

> O empenho em desfazer o acontecido tem sua forma atenuada, menos distante do que é normal, na decisão de tratar um evento como *non arrivé* [não acontecido]; mas então nada se faz contra ele, a pessoa não faz caso nem do evento nem de suas consequências, enquanto na neurose procura-se cancelar o passado mesmo, reprimi-lo por via motora. Tal tendência pode também explicar a frequente compulsão à repetição que há nessa neurose, repetição na qual se reúnem várias intenções conflitantes. O que não aconteceu de maneira conforme ao desejo é tornado não acontecido mediante a repetição de outra maneira, e a isso se juntam todos os motivos para se deter nessas repetições.[508]

Nesse aspecto, o comentário de Elisabeth Rottenberg vale muito bem para o protestante de Weber:

> É como se o neurótico obsessivo lesse o "se" do "*als non arrivé*" não como "como se" (...), mas como uma equivalência absoluta; (...) O neurótico obsessivo é, em um sentido bastante real, excessivamente direto, literal. O que já aconteceu deve ser des-acontecido [*unhappened*]: o impossível deve ser feito possível.[509]

No calvinismo, o êxito no trabalho ascético intramundano funciona como esse mecanismo de certeza retroativa, que pretende agir sobre algo já definido e inalterável. Esse é o sentido mesmo do conceito de *sinal* em *A ética protestante*: o trabalho capitalista é "um meio de prever a sina predeterminada"[510]. Por isso, a doutrina da predestinação engendra não o quietismo, mas uma ação compulsiva, sempre repetida, impulsionada por interesses mundanos aos quais falta um objeto adequado, como se o próprio movimento sempre

---

[507] Ibid., p.81.
[508] FREUD, S. "Inibição, Sintoma e Angústia", p.58.
[509] ROTTENBERG, E. *Inheriting the future: legacies of Kant, Freud, and Flaubert.* Standford: Standford University Press, 2005, p.79.
[510] FROMM, E. *O medo à liberdade*, p.82.

fracassado (no caso, fracassado em sua finalidade última de garantir a certeza, de encontrar o objeto) já, em si, produzisse o prêmio psíquico de ab-reagir a tensão psíquica; como um paciente angustiado diante do resultado de um exame feito no dia anterior, mas do qual ele não se sabe o resultado. É algo dessa natureza que está em jogo naquela antinomia doutrinária tão singular ao calvinismo. Afinal, nele, de acordo com a doutrina da predestinação, a eleição já foi feita; é fato consumado. Nada do que se fizer neste mundo pode alterar o que já decretado. Não obstante, essa condição produz uma obsessiva busca irracional (no sentido de ser incompatível com a própria *doutrina da predestinação*) para modificar o que está feito (e não pode ser desfeito) – isto é, desenvolve-se a doutrina da *comprovação da fé nas obras*. Como o obsessivo clínico, que repete insistentemente seus rituais privados a fim de tornar não acontecido o que aconteceu, o Calvinista vê-se diante da sisífica obrigação de adotar uma conduta de vida que retroativamente sinalize o que já está determinado. É como se a eleição divina, já realizada, pudesse ser retroativamente modificada. O fato de isso ser um absurdo doutrinário apenas torna essa tentativa de intervir no que já se deu em obsessividade – ela é repetida ao infinito.

Embora o ascetismo profissional intramundano seja incapaz de "servir como meio de obter a bem-aventurança eterna – já que o eleito permanece criatura, e tudo o que ele faz permanece infinitamente aquém das exigências divinas"[511], ele ainda pode, como comenta Weber, ser "o meio técnico, não de comprar a bem-aventurança mas sim: de perder a angústia de não tê-la"[512]. A angústia religiosa que tanto atormenta o fiel calvinista típico-ideal weberiano atualiza-se nessa *demanda compulsiva por signos de certeza* no trabalho profissional mundano. A tese de Weber resta rigorosamente incompreensível quando se desconsidera esse momento patológico do espírito capitalista.

[511] WEBER, M. *A ética protestante*, p.104.
[512] Ibid., p.104. Tradução modificada.

Considerações finais

Em seu último escrito, finalizado alguns dias antes de sua morte, Weber define a singularidade do capitalismo moderno como uma "organização racional-capitalista do *trabalho* (formalmente) *livre*"[513]. Weber sabia, na contramão de todo liberalismo moderno, que nada havia de inercial nessa racionalização do trabalho; pelo contrário, sua descrição beira o épico ao falar das "muralhas" que se teve de superar nesse processo. De fato, para ele, essa subsunção do trabalho humano a certa racionalização, contra todas as resistências de hábitos tradicionalistas (inclusive daqueles orientados pela maximização do ganho a qualquer custo), foi o verdadeiro feito revolucionário do capitalismo moderno.

Que essa revolução não pudesse ter sido perpetrada por meros interesses utilitaristas dos indivíduos – como ainda hoje insiste a crítica moralista do capitalismo – é também algo claro para Weber. Afinal, a racionalização do trabalho que singulariza o capitalismo moderno é tudo menos fundamentada nos interesses dos próprios indivíduos. No capitalismo moderno, nem o que se produz está diretamente vinculado ao que os indivíduos necessitam nem a forma como se efetiva, como "*trabalho* (formalmente) *livre*", responde a qualquer ideia de bem-estar. Não por acaso, um hedonista só vê nesse cenário algo completamente desprovido de razão, enquanto que um sociológico sensível ao problema da liberdade não pode deixar de reconhecer nessa liberdade formal uma estrada para a "jaula de aço".

Da exclusão da hipótese utilitarista a weberologia hoje dominante conclui que restaria apenas uma explicação valorativa (ou normatizante) para um fenômeno tão irracional (sempre, weberianamente, em um sentido específico) quanto esse. Que a vida humana pôde ter sido "virada de ponta-cabeça" de uma forma tão drástica não foi senão – segue essa estratégia de leitura – resultado do império de uma racionalidade puramente orientada a valores. Por conseguinte, esse império seria mais poderoso quanto mais pura fosse essa racionalidade, isto é, extirpada de tudo que lhe é estranho: interesses, afetos, tradições. Como certo indivíduo do idealismo filosófico moderno, o capitalista seria aquele que age por pura convicção, por valores, por imperativos éticos impolutos.

Em uma crítica a essa leitura dominante, o que se pretendeu demonstrar nesta tese é que a explicação weberiana da gênese do espírito capitalista moderno está longe de se resumir

[513] WEBER, M. "Introdução do Autor". In: *A ética protestante e o espírito do capitalismo*. São Paulo: Pioneira, 2001, p.7. Tradução modificada.

a um mero diagnóstico da elevação dos valores a princípio orientador da ação – embora de modo algum eles estejam excluídos dela. Na sociologia weberiana, a dominante não é a conceitualização do processo de racionalização em si, mas as diferentes formas como *tipicamente* os indivíduos reagem a ele. E essas construções típicas não são deduções lógicas de quaisquer processos macrohistóricos, mas instrumentos heurísticos compostos a partir da decantação de realidades históricas nas quais se faz presente uma pletora de camadas, incluindo uma camada propriamente afetiva.

Como discutido anteriormente, em *A ética protestante*, Weber descreve dois tipos sociologicamente relevantes – para a compreensão da gênese do espírito capitalista – de reação ao processo de racionalização do mundo: por um lado, o tipo dos "santos", daqueles que "heroicamente" assumem o esvaziamento de sentido do interesse e das coisas mundanos e que, vivendo na angústia desse esvaziamento, dão o salto da fé no vazio do *Deus absconditus*; por outro, o do "homem comum", daquele que diante dessa mesma racionalização e das demandas cada vez mais absurdas que ela exige, não demonstra vocação para herói; para este, o desencantamento do mundo, a progressiva irracionalização dos interesses (materiais e ideais) e das coisas mundanas, não é vivido com o heroísmo de um Abrahão que atravessa o deserto em silêncio, mas como tormento psíquico que insiste em expressar-se.

O dimensão trágica dessa tipologia está na compreensão de que é precisamente essa queixa, esse mal-estar do homem comum – que se vê atravessado por interesses mundanos (ele quer viver bem neste mundo, aqui e agora) em meio a uma realidade progressivamente desencantada –, que acaba por ser "ab-reagida" em mais racionalização. É no trabalho ascético, metódico, orientado pela dominação de tudo que lhe é estranho e de si diferente, que esse indivíduo descarrega aquele conjunto de tensões que Weber, na esteira de Freud, diagnostica como angústia. O êxito no trabalho capitalista é seu prêmio psíquico na medida em que é um sintoma, o que por sua vez reafirma o estado de coisas: o angustiado com a crescente falta de sentido do mundo obsessivamente se volta para esse mundo para dotá-lo de sentido, mas de forma a produzir apenas a intensificação desse esvaziamento. Essa "relação interna múltipla" entre desencantamento e dominação do mundo, cuja contraparte psíquica é uma "relação interna múltipla" entre angústia e comportamento obsessivo, está, portanto, no núcleo mesmo de *A ética protestante*.

O destino de Weber – e, certamente, o dos modernos até o presente – foi o de viver numa época na qual "os bens exteriores deste mundo ganharam poder crescente e por fim

irresistível sobre os seres humanos como nunca antes na história"[514]. Perscrutar como essa realidade assim se fez, isto é, como a jaula de ferro se nos tornou nada menos que um destino no qual temos de viver é o que busca sua sociologia. Como se apenas por um trabalho a um só tempo comparativo e evolutivo, que tome cada desenvolvimento como necessário ao mesmo tempo em que paralelo a outros infinitos possíveis – outros caminhos necessários em si – pudesse o sujeito, em um mesmo movimento, assumir para si um destino e dele se afastar, permitindo a reconfiguração do que está historicamente dado e a escolha, decerto sempre paradoxal, de um novo destino, de uma nova predestinação. Apenas esse movimento é capaz de romper com o giro em falso daquele que se vê preso a uma necessidade paralisadora ou a uma busca obsessiva por sinais apaziguantes de sua angústia. Afinal, não resta ao sujeito senão assumir seus demônios; pretender sem mais deles se livrar só o torna assujeitado à sua astúcia. O angustiado calvinista pensado por Weber, típico-ideal do indivíduo moderno, não é senão aquele que se vê diante da absurda condição de se saber predeterminado por um destino que ele é incapaz de assumir como seu. O que o mito do calvinista angustiado – ainda nosso mito – ensina é que precisamente essa negação seca do destino engendra, não sua superação por qualquer ideia de liberdade absoluta, mas o engessamento mesmo desse destino em uma obsessiva vacilação entre sua afirmação cega e tentativas sempre parciais e frágeis de reorientá-lo. Esse indivíduo necessita de sinais que comprove seu pertencimento a esse destino; ele é incapaz de alienar-se nele. E como ele é incapaz dessa verdadeira alienação no destino, resta apenas a má alienação da obsessiva busca por sinais que afirmem o destino como destino.

Voltar a *A ética protestante* na intenção de resgatar de sua letra motivos esquecidos, recalcados, pela tradição crítica – e, por que não, pelo próprio Weber – traz em si algo desse movimento que insiste em afirmar a possibilidade de mutação *a posteriori* de um destino, de um sentido predeterminado, mas nem por isso menos passível de ser *re*determinado. É aqui que a cópula entre crítica e resignação faz-se presente como uma relação absolutamente necessária; fora dela, resta apenas o movimento obsessivo de afirmação de um outro abstrato, modo invertido de se afirmar o mesmo.

[514] WEBER, M. *A ética protestante e o "espírito" do capitalismo*. São Paulo: Cia. Das Letras, 2008, p.165.

Referências bibliográficas

ABRAHAM, K. “The spending of Money in Anxiety States”. In: BORNEMAN, E. (org). *The Psychoanalysis of Money*. Nova York: Urizen Books, 1976.

ADORNO, T. Teoria de la Seudocultura. In: Adorno, T.; Horkheimer, M. (Orgs.). *Sociológica*. Madrid: Taurus Ediciones, 1971.
_____. Acerca de la relación entre sociología y psicología. In: *Teoría crítica del sujeto*. Jensen, H. (Org.). Cidade do México: Siglo Veíntiuno, 1986.
_____.”El psicoanálisis revisado”. In: *Escritos sociológicos I*. Madrid: Akal, 2004.

ARON, R. *As etapas do pensamento sociológico*. São Paulo: Ed. Martins Fontes, 2002.

BAEHR, P.; WELLS, G. “The protestant ethic and the ‘spirit’ of capitalism: editor`s introduction”. In: WEBER, M. *The protestant ethic and the ‘spirit’ of capitalism*. Londres: Penguin Books, 2002.

BENDIX, R. *Max Weber: An Intellectual Portrait*. Londres: William Heinemann Limited, 1960.

BERGER, P.; LUCKMANN, T. *Modernity, Pluralism and the Crisis of Meaning: The Orientation of Modern Man*. Güterstoh: Bertelsmann Foundation, 1995.

BERICAT, E. “Max Weber o el enigma emocional del origen del capitalismo”. *Reis: Revista Española de Investigaciones Sociológicas*, Madrid, v.95. 2001.

BOURDIEU, P. *A economia das trocas simbólicas*. São Paulo: Ed. Perspectiva, 1974.

BRENTANO, L. *Die Anfänge des modernen Kapitalismus*. Munique: Akademie der Wissenschaften, 1916.

CHALCRAFT, D; HARRINGTON, A. (Eds.). *The Protestant Ethic Debate: Max Weber’s Replies to his Critics, 1907–1910*. Liverpool: Liverpool University Press, 2001.

COHEN, J; HAZELRIGG, L.; POPE, W. “De-Parsonizing Weber: a critique of Parsons’ interpretation of Weber’s sociology”. *American Sociological Review*, v. 40, 1975.

COHN, G. *Crítica e Resignação: fundamentos da sociologia de Max Weber*. São Paulo: T.A. Queiroz editor, 1979.
_____. “Como um *Hobby* ajuda a entender um grande tema”. In: WEBER, M. *Os fundamentos racionais e sociológicos da música*. São Paulo: Edusp, 1995.

CROCHIK, J. *Preconceito, Indivíduo e Cultura*. São Paulo: Casa do psicólogo, 2006.

FEUERHAHN, W.; VERDALLE, L. “Apresentação: ciência e visão de mundo”. *Revista Plural*, Vol. 12, 2005.

FISCHER, K. “Kritische Beiträge zu Prof. M. Webers Abhandlung: ‘Die protestantische Ethik und der Geist des Kapitalismus’” [1907]. In: WEBER, M. *Die Protestantische Ethik II. Kritiken und Antikritiken.* (ed.WINCKELMANN, J). Hamburgo: Siebenstern, 1968.
_____. “Protestantische Ethik und ‘Geist des Kapitalismus’: Replik auf Herrn Professor Max Webers Gegenkritik” [1908]. In: WEBER, M. *Die Protestantische Ethik II. Kritiken und Antikritiken.* (ed.WINCKELMANN, J). Hamburgo: Siebenstern, 1968.

FISCHOFF, E. “The Protestant Ethic and The Spirit of Capitalism: The History of a Controversy”. In: HAMILTON, P. (ed.). *Max Weber: Critical Assessments 1*. Vol. 2. Londres: Routledge, 1991.

FREITAS, R. “Weber e o Advento do Novo”. *DADOS – Revista de Ciências Sociais*, Vol. 53, n. 2, 2010.

FREUD, S. “Projeto para uma Psicologia Científica”. In: *Publicações pré-psicanalíticas e esboços inéditos*. Rio de Janeiro: Imago, 1996.
_____. “Sobre os fundamentos para destacar da neurastenia uma síndrome específica denominada ‘neurose de angústia’”. In: *Primeiras Publicações Psicanalíticas*. Rio de Janeiro: Imago, 1996.
_____. “As neuropsicoses de defesa”. In: *Primeiras Publicações Psicanalíticas*. Rio de Janeiro: Imago, 1996.
_____, “Recordar, repetir e elaborar”. In: *Freud: obras completas. Volume 10*. São Paulo: Cia. das Letras, 2010.
_____. “Observações sobre um caso de neurose obsessiva [“O homem dos ratos”, 1909]”. In: *Freud: obras completas. Volume 9*. São Paulo: Cia. das Letras, 2013.
_____. “Inibição, Sintoma e Angústia”. In: *Freud: obras completas. Volume 17*. São Paulo: Cia. das Letras, 2014.
_____. “Atos obsessivos e práticas religiosas”. In: *Freud: obras completas. Volume 8*. São Paulo: Cia. das Letras, 2015.
_____. “Caráter e erotismo anal”. In: *Freud: obras completas. Volume 8*. São Paulo: Cia. das Letras, 2015.

FREUD, S.; BREUER, J. *Estudos sobre a histeria*. São Paulo: Cia. das Letras, 2016.

FROMM, E. *The Crisis of Psychoanalysis: Essays on Freud, Marx and Social Psychology*. Londres: Penguin Books, 1970.
_____. *O medo à liberdade.* Rio de Janeiro: Zahar editores, 1983

GOLDMAN, H. “Weber’s Ascetic Practices of the Self”. In: LEHMANN, H; ROTH, G. (eds.). *Weber’s Protestant Ethic: Origins, Evidence, Contexts*. Cambridge: Cambridge University Press, 1995.

HABERMAS, J. *Teoria do agir comunicativo: racionalidade da ação e racionalização social*. São Paulo: Martins Fontes, 2012.
_____.*O discurso filosófico da modernidade*. São Paulo: Martins Fontes, 2002.

HELLPACH, W. *Nervosität und Kultur*. Berlim: Verlag von Johannes Räde, 1902.
_____. *Grundlinien einer Psychologie der Hysterie*. Leipzig: Verlag von Wilhelm Elgelmann, 1904.
_____. “Sozialpathologie als Wissenschaft”. In: *Archiv für Sozialwissenschaft und Sozialpolitik.* Vol. XXI. Tübingen: Verlag von J. C. B. Mohr, 1905.

HENNIS, W. *Max Weber: Essays in reconstruction*. Londres: Allen & Unwin, 1988.

HOUAISS, A. *Dicionário Houaiss da Língua Portuguesa*. Rio de. Janeiro, Ed. Objetiva, 2001.

KALBERG, S. “Max Weber’s Types of Rationality: Cornerstones for the Analysis of Rationalization Processes in History”. *The American Journal of Sociology*, Vol. 85, No. 5, 1980.
_____. *Max Weber: readings and commentary on modernity*. Oxford: Blackwell Publishing, 2005.

KAYE, H. “Rationalization as Sublimation: On the Cultural Analyses of Weber and Freud”. *Theory, Culture & Society.* Vol. 9, 1992.

LEHMANN, H. “The Rise of Capitalism: Weber versus Sombart”. In: LEHMANN, H.; ROTH, G. (eds.). *Weber’s protestant ethic: Origins, Evidence, Contexts*. Cambridge: Cambridge University Press, 1995.

MACKINNON, M. “The longevity of the thesis: a critique of the critics”. In: LEHMANN, H; ROTH, G. (eds.). *Weber’s Protestant ethic: Origins, Evidence, Context*. Cambridge: Cambridge University Press, 1995.

MARCUSE, H. “Industrialização e capitalismo na obra de Max Weber”. In: *Cultura e Sociedade*. São Paulo: Paz e Terra, 1998.

MUTHMANN, A. “Psychiatrisch-theologische Grenzfragen. Historisches und Kritisches”. *Zeitschrift für Religionspsychologie*. Carl Marhold Verlagsbuchhandlung, 1907.

OAKES, G. “Four Questions Concerning *The Protestant Ethic*”. *Telos*, vol. 81, 1989.

PARSONS, T. “Revisiting the classics throughout a long career”. In: RHEA, B. (ed.). *The future of the sociological classics*. Londres: George Allen and Unwin, 1981.

PARSONS, T; SHILS, E. *Toward a general theory of action.* Cambridge: Harvard University Press, 1962.

PIERUCCI, A. *O desencantamento do mundo: todos os passos do conceito em Max Weber*. São Paulo: Editora 34, 2003.
_____. “Apresentação”. In: WEBER, M. *A ética protestante e o “espírito” do capitalismo*. São Paulo: Cia. Das Letras, 2008.

RACHFAHL, F. “Kalvinismus und Kapitalismus” [1909]. In: WEBER, M. *Die Protestantische Ethik II. Kritiken und Antikritiken.* (ed.WINCKELMANN, J). Hamburgo: Siebenstern, 1968.
_____. “Nochmals Kalvinismus und Kapitalismus” [1910]. In: WEBER, M. *Die Protestantische Ethik II. Kritiken und Antikritiken.* (ed.WINCKELMANN, J). Hamburgo: Siebenstern, 1968.

RICOEUR, P. *Freud: Una Interpretación de la Cultura*. México D.F.: Siglo XXI Editores, 1990.

RINGER, F. *Max Weber’s methodology: the unification of the cultural and social sciences*. Cambridge: Harvard University Press, 1997.

ROSENBERG, M. “Generally Intended Meaning, the ‘Average’ Actor, and Max Weber’s Interpretive Sociology**”**. *Max Weber studies*, Vol. 13, No. 1, 2013.

ROTTENBERG, E. *Inheriting the future: legacies of Kant, Freud, and Flaubert.* Standford: Standford University Press, 2005, p.79.

ROUDINESCO, E.; PLON, M. *Dicionário de psicanálise*. Rio de Janeiro: Zahar, 1998.

SCHLUCHTER, W. *The Rise of Western Rationalism*. Berkeley: University of California Press, 1981.
_____. *Rationalism, religion, and domination*. Berkeley: University of California Press, 1989.
_____. *Paradoxos da modernidade: cultura e conduta na teoria de Max Weber*. São Paulo: Editora Unesp, 2011.
_____. *O desencantamento do mundo: seis estudos sobre Max Weber*. Rio de Janeiro: Ed. UFRJ, 2014.

SCHÜTZ, A. *Collected Papers* (Vol.1). Haia: Martinus Nijhoff Publishers, 1962.

SELL, C. *Max Weber e a Racionalização da Vida*. Petrópolis: Vozes, 2013.
_____. "Vaivém autenticamente humano: a sociologia do catolicismo em *A ética protestante e o 'espírito' do capitalismo*". In: SENEDA, M.; CUSTÓDIO, H. *Max Weber: religião, valores, teoria do conhecimento*. Uberlândia: UDUFU, 2016.

SICA, A. *Weber, Irrationality, and Social Order*. Los Angeles: University of California Press, 1988.

SOMBART, W. *Der moderne Kapitalismus*. Leipzig: Duncker & Humblot, 1902.
_____. *Le bourgeois: contribution a l'histoire morale et intellectuelle de l'homme économique moderne*. Paris: Payot, 1926.
_____. *Os judeus e a vida econômica*. São Paulo: Editora Unesp, 2014.

STRONG, T. "Weber and Freud: vocation and self-acknowledgement". *Canadian Journal of Sociology*, Vol. 10, n.4, 1985.

TENBRUCK, F. "The problem of thematic unity in the works of Max Weber". *The British Journal of Sociology*, Vol. 31, No. 3, 1980.

WEBER, M. "Die Protestantische Ethik und der 'Geist' des Kapitalismus". In: *Archiv für Sozialwissenschaft und Sozialpolitik*, Vol. XX. Tübingen: Verlag von J. C. B. Mohr, 1904.
_____. "Die Protestantische Ethik und der 'Geist' des Kapitalismus II: Die Berufsidee des asketischen Protestantismus". In: *Archiv für Sozialwissenschaft und Sozialpolitik*, Vol. XXI. Tübingen: Verlag von J. C. B. Mohr, 1905.
_____. *The protestant ethic and the spirit of capitalism.* Londres: Butler and Tanner Ltd., 1950.
_____. "Kritische Bemerkungen zu den vorstehenden 'Kritischen Beiträgen'" [1907]. In: *Die Protestantische Ethik II. Kritiken und Antikritiken.* (ed.WINCKELMANN, J.). Hamburgo: Siebenstern, 1968.
_____. "Bemerkungen zu der vorstehenden 'Replik'" [1908]. In: *Die Protestantische Ethik II. Kritiken und Antikritiken.* (ed.WINCKELMANN, J.). Hamburgo: Siebenstern, 1968.
_____. "Antikritisches zum 'Geist' des Kapitalismus" [1910]. In: *Die Protestantische Ethik II. Kritiken und Antikritiken.* (ed.WINCKELMANN, J.). Hamburgo: Siebenstern, 1968.
_____. "Antikritisches Schlusswort zum 'Geist des Kapitalismus'" [1910]. In: *Die Protestantische Ethik II. Kritiken und Antikritiken.* (ed.WINCKELMANN, J.). Hamburgo: Siebenstern, 1968.
_____. *Metodologia das Ciências Sociais*. São Paulo: Ed. Cortez, 1973.
_____. *Ensaios de Sociologia*. Rio de Janeiro: Zahar, 1979.
_____. "Some Categories of Interpretive Sociology". *The Sociological Quarterly*, Vol. 22, No. 2, 1981.
_____."A 'objetividade' do conhecimento nas ciências sociais". In: Weber: Coleção Grandes Cientistas Sociais. São Paulo: Ed. Ática, 1986.
_____. *Economia e sociedade: fundamentos da sociologia compreensiva* (Vol. 1). Brasília: UnB, 1994.
_____. "Carta à Else Jaffé de 13 de setembro de 1907". *Revista Plural*, Vol. 12, 2005.
_____. "Introdução do Autor". In: *A ética protestante e o espírito do capitalismo*. São Paulo: Pioneira, 2001.
_____. "Voluntary Associational Life (Vereinswesen)". *Max Weber Studies*, Vol. 2, n. 2, 2002.
_____. *A ética protestante e o "espírito" do capitalismo*. São Paulo: Cia. Das Letras, 2008.
_____. "Religiões Mundiais: Uma introdução". In: *Ética econômica das religiões mundiais: ensaios comparados de sociologia da religião*. Petrópolis: Vozes, 2016.
_____. "Uma consideração intermediária: Teoria dos estágios e direções da rejeição religiosa do mundo". In: *Ética econômica das religiões mundiais: ensaios comparados de sociologia da religião*. Petrópolis: Vozes, 2016.