

# ANTERO DE QUENTAL E MAX WEBER

## DUAS PERSPECTIVAS SOBRE O PAPEL DOS VALORES CULTURAIS NO DESENVOLVIMENTO ECONÓMICO-SOCIAL

Rafael Comes Filipe

Assessor Principal do Ministério da Educação e Professor Associado  
da ULHT

### Resumo

Para Antero de Quental (1842-1891), no seu diagnóstico das causas da decadência dos povos peninsulares, a figura do “atraso” resume a fatalidade que perseguiu a nação portuguesa durante a segunda metade da sua existência. Insurgindo-se contra esse estado de coisas, Antero impulsiona uma atitude de rutura com o passado e de adopção de uma “alma moderna”. Para tanto, preconiza um «programa» que integre as conquistas da modernidade que levaram as outras nações da Europa à dianteira da civilização: a *liberdade moral*, a elevação da *classe média*, instrumento do progresso nas sociedades modernas, e a indústria, que substitui a força pelo trabalho e a guerra de conquista pelo comércio.

Max Weber (1864-1920), em contrapartida, ao traçar o aparecimento do *homo œconomicus* moderno com a consequente renúncia à universalidade *fáustica* do homem, e o “desencantamento do mundo” pela ciência moderna, põe a nu os limites e o esgotamento do projecto da modernidade.

A sociedade portuguesa contemporânea deve adoptar simultaneamente estes dois diagnósticos e convertê-los numa dupla exigência: na formulação de alguns objectivos de desenvolvimento, cabe-lhe ainda cumprir o projecto da modernidade, colhendo inspiração em Antero; na concretização desses objectivos, deve partir do princípio de que o projecto da modernidade já esgotou as suas virtualidades, como Weber foi dos primeiros a compreender.

### Abstract

According to Antero de Quental (1842-1891), the figure of «backwardness» summarizes the fatality which has plagued the Portuguese nation throughout the second half of its existence. Rebelling against this situation, Antero promotes an attitude of rupture with the past and the adoption of a modern soul. To attain this goal, he commends a “program” integrating the conquests of modernity which promoted the other European nations to the vanguard of civilization: *moral liberty*, the rising of the *middle class*, as an instrument of progress in modern societies, and industry, which substitutes force through work and war through commerce and business activity.

Max Weber (1864-1920), on the other hand, while tracing the emerge of the modern *homo œconomicus* – with the consequential renunciation to the faustian universality of man and the «disenchantment of the world» through modern science – uncovers the limits and the exhaustion of the project of modernity.

Portuguese contemporary society should adopt simultaneously these two diagnosis and convert them into a double demand: while formulating some developmental goals, it has *still* to fulfil the project of modernity, drawing some inspiration from Antero; while rendering

these goals concret, it must start with the recognition that the project of modernity has already exhausted its virtualities, as Weber was one of the first to understand.



### O Diagnóstico de Antero

Ao sustentar, num livro estimulante<sup>1</sup>, que, nestes finais do século xx, a ideia capaz de justificar o esforço colectivo dos portugueses «não pode ser a de um Portugal acientífico, a de uma sociedade contra a ciência», João Caraça conclui desta forma: «assim, introduzir uma componente científica e tecnológica na cultura portuguesa contemporânea constitui a tarefa essencial do presente». Antes de assim concluir, o autor invoca a noção de atraso que tem perseguido, com fatalidade, a nação portuguesa durante a segunda metade da sua existência<sup>2</sup>. Mas não faltaram aqueles que se insurgiram contra esse estado de coisas e que impulsionaram uma atitude de rotura com o passado e de adopção de uma «alma moderna». E, a propósito, João Caraça refere o caso de Antero de Quental, citando-o, quando este afirma na célebre conferência de 1871 sobre as *Causas da Decadência dos Povos Peninsulares nos Últimos Três Séculos*: «(...) a Europa culta engrandeceu-se, nobilitou-se, subiu sobretudo pela ciência: foi sobretudo pela falta de ciência que nós descemos, que nos degradámos, que nos anulámos<sup>3</sup>».

Segundo António José Saraiva, a conferência de Antero — que iremos, de seguida, analisar um pouco mais em pormenor — não tem grande originalidade, reconhecendo-se aí o pensamento de Herculano,

que dava como causa da decadência nacional «o absolutismo e o fanatismo», isto é, a centralização monárquica e a inquisição<sup>4</sup>. E, pouco mais adiante: «Para Herculano Portugal acabou ao mesmo tempo que a dinastia de Avis, e os descobrimentos (como para Sá de Miranda) foram uma causa de decadência»<sup>5</sup>.

Descontada a falta de originalidade<sup>6</sup>, poderá, no entanto, reconhecer-se no trabalho de Antero a realização de um síntese bastante elaborada das «causas da decadência», tema que Alexandre Herculano abordou abundantemente, mas sem carácter sistemático, nos volumes da *História da Origem e Estabelecimento da Inquisição em Portugal* e em artigos de opinião dispersos.

Aos olhos de Antero, a decadência dos povos peninsulares nos últimos três séculos (estávamos em 1871) é um facto incontestável e evidente da história de Portugal e Espanha. A Península, «durante os séculos xvii, xviii e xix, apresenta-nos — segundo Antero — um quadro de abatimento e insignificância, tanto mais sensível quanto contrasta dolorosamente com a grandeza, a importância e a originalidade do papel que desempenhámos no primeiro período da Renascença, durante toda a Idade Média, e ainda nos últimos séculos da Antiguidade»<sup>7</sup>. Contrastando com esses períodos, os Peninsulares terão sido nos últimos três séculos: «sem vida, sem liberdade, sem riqueza, sem ciência, sem invenção, sem costumes»<sup>8</sup>. E Antero interroga-se, depois, sobre as causas dessa decadência, de que, só então, no final do século xix, Portugueses e Espanhóis se estariam a erguer a custo. Essa interrogação leva-o a examinar os fenómenos que se deram na Península ao longo do século xvi, na transição da Idade Média para os Tempos Modernos, «em que aparecem os germens, bons e maus, que mais tarde, desenvolvendo-se nas sociedades modernas, deram a cada qual o seu verdadeiro carácter»<sup>9</sup>. E prossegue Antero — no que se nos afigura, pelo tipo de abordagem científica, ser já uma antecipação da «compreensão» weberiana: «Se esses fenómenos forem novos, universais, se abrangerem todas as esferas da actividade nacional, desde a religião até à indústria, ligando-se assim intimamente ao que há de mais vital nos povos — estarei autorizado a empregar o argumento (neste caso, rigorosamente lógico) *post hoc, ergo propter hoc*, e a concluir que é nesses novos fenómenos que se devem buscar e encontrar as causas da decadência da Península»<sup>10</sup>.

<sup>1</sup> Caraça, João (1993). *Do Saber ao Fazer: Porquê Organizar a Ciência*, Lisboa, Gradiva, p. 186.

<sup>2</sup> Caraça, João, op. cit., p. 185.

<sup>3</sup> Caraça, João, op. cit., p. 185.

<sup>4</sup> Saraiva, António José (1995). *A Tertúlia Ocidental — Estudos sobre Antero de Quental*, Oliveira Martins, *Eça de Queiroz e outros*, Lisboa Gradiva, p. 44.

<sup>5</sup> Saraiva, António José, op. cit., p. 45.

<sup>6</sup> «Talvez essa falta de originalidade não seja assim tão líquida. Dois conceituados especialistas de Alexandre Herculano, Cândido Beirante e Jorge Custódio, matizam o seu juízo: O tema da decadência vai, talvez por influência de Herculano, ser acarinhado, de igual forma, por Antero de Quental, nas «Causas da Decadência dos Povos Peninsulares» (*Um Alexandre Herculano — um homem e uma ideologia na construção de Portugal (antologia)*, Livraria Bertrand, 1978).

<sup>7</sup> Quental, Antero de (1979). *Causas da Decadência dos Povos Peninsulares*, Lisboa, Ulmeiro, p. 14.

<sup>8</sup> Quental, Antero de, op. cit., p. 14.

<sup>9</sup> Quental, Antero de, op. cit., p. 29.

<sup>10</sup> Quental, Antero de, op. cit., p. 30.

Ora esses fenómenos capitais são em número de três e de três espécies: *um moral*, outro *político* e outro *económico*. O primeiro é a *transformação do catolicismo* pelo Concílio de Trento: o segundo, o estabelecimento do *absolutismo* pela ruína das liberdades locais: o terceiro, o *desenvolvimento das conquistas longínquas*. Estes fenómenos, em conjunto, configuram os grandes aspectos da vida social: o *pensamento, a política e o trabalho*, em relação aos quais se terá operado na Península, no século XVI, uma revolução «funestíssima», em tudo contrastante com os três factos capitais que, noutras nações da Europa, as levaram à dianteira da civilização, a saber: a *liberdade moral*, conquistada pela Reforma ou pela filosofia: a elevação da *classe média*, instrumento do progresso nas sociedades modernas: a *indústria*, finalmente, que substitui a força pelo trabalho e a guerra de conquista pelo comércio. Na Península, particularmente em Portugal, o catolicismo de Trento, «para quem a razão humana e o pensamento livre são um crime contra Deus»<sup>11</sup>, vem consagrar o oposto da *liberdade moral*, cerceando o livre exame e a consciência individual. Por outro lado, o absolutismo, ao estear-se na aristocracia e ao governar em proveito exclusivo desta, estorva ou impede por completo o desenvolvimento da *classe média*. Finalmente, o prolongamento das conquistas e da respectiva mentalidade, antipática ao trabalho e ao comércio, não é favorável ao desenvolvimento da *indústria*.

Mas Antero hierarquiza de alguma forma estes factores de decadência, ao referir a importância decisiva das transformações operadas no âmbito da Contra-Reforma: «Assim, enquanto as outras nações subiam, nós baixávamos. Subiam elas pelas virtudes modernas: nós descíamos pelos vícios antigos, concentrados, levados ao sumo grau de desenvolvimento e aplicação. Baixávamos pela indústria, pela política. Baixávamos, sobretudo, pela religião»<sup>12</sup>.

Este *sobretudo* merece particular atenção, pois situa, claramente, a causa primeira da série de fenómenos que vimos analisando no campo do imaternal – da cultura, dos valores culturais e religiosos, das mentalidades, em suma. Essa religião que «nos fez baixar» será propriamente, para Antero, não o cristianismo, não o espírito evangélico, mas o catolicismo, que, «na sua forma definitiva, imobilizado e intolerante, data do século XVI»<sup>13</sup>. A «máquina» montada por Roma – ao arripio dos interesses de uma «reforma sincera, liberal, em harmonia com as exigências da época»<sup>14</sup>, que as Igrejas nacionais (católicas) reclamavam – vai condenar primeiro no céu o homem para o sujeitar depois na terra. E aí temos o pecado original, dogmaticamente estabelecido como tara hereditária da humanidade e de cada um, de cuja definição o Concílio de Trento fez «o prólogo dos seus trabalhos». Daí se segue também, com naturalidade, a condenação sem apelo da razão humana, com os seus corolários no mundo católico: o

homem deve ser um corpo sem alma e a sua vontade não passa de uma sugestão diabólica. Precisa-se igualmente o dogma da eucaristia, vibrando-se o anátema sobre quem não crer na *presença real* de Cristo no pão e no vinho consagrados. O divino coloca-se no absurdo, o que faz entrar o cristianismo no caminho da idolatria, segundo Antero. A confissão, por outro lado, ao ser erguida, pela mediação do padre, em único meio da alma comunicar com Deus, funda o poder oculto e misterioso do confessor e do *director espiritual*, que passa a ser o chefe secreto das famílias. Cumulando o lamentável edifício, a imposição de um catecismo vai «deformar e torturar» as gerações nascentes, comprimindo-as nos moldes estreitos duma doutrina seca, formal, escolástica e subtilmente ininteligível»<sup>15</sup>. Particularmente na Península, «a educação jesuítica faz das classes elevadas máquinas ininteligentes e passivas: do povo, fanáticos corruptos e cruéis»<sup>16</sup>, alheando «o espírito peninsular do grande movimento da ciência moderna, essencialmente livre e criadora»<sup>17</sup>. Para Antero, é essa a causa principal da decadência dos povos peninsulares, a mais *universal*, a que operou na transformação da alma peninsular em tão íntimas profundidades que as revoluções ocorridas não adregam atingir: «Há em todos nós, por mais modernos que queiramos ser, há lá oculto, dissimulado, mas não inteiramente morto, um beato, um fanático ou um jesuíta!»<sup>18</sup>.

Ao actuar principalmente sobre a «vida moral», esta causa como que condiciona todas as outras – o *absolutismo*, que vai influir sobretudo «na vida política e social», e as *conquistas*, que levam ao envilecimento do trabalho manual, pelo engano de uma «falsa glória» – e Antero cita, a propósito, Adam Smith: «o capital adquirido pelo comércio e pela guerra só se torna real e produtivo quando se fixa na cultura da terra e nas outras indústrias. Há, pois, uma concatenação interna, «alguma coisa de fatal», neste processo obediente à «lei da evolução histórica» (...) que «tira as consequências dos princípios uma vez introduzidos na sociedade. Dado o catolicismo absoluto, era impossível que se lhe não seguisse, deduzindo-se dele, o absolutismo monárquico. Dado o absolutismo, vinha necessariamente o espírito aristocrático, com o seu cortejo de privilégios, de injustiças, com o predomínio das tendências guerreiras sobre as industriais»<sup>19</sup>.

E Antero remata, dizendo que, se as causas apontadas cessaram em grande parte, nem por isso persistem menos os seus efeitos morais, que se traduzem, caracterizando-nos entre os povos da Europa, numa «Indiferença universal pela filosofia, pela ciência, pelo movimento moral e social moderno, este adormecimento sonâmbulo em face da revolução do século XIX»<sup>20</sup>. E, pouco mais adiante: «Fomos os Portugueses intolerantes e fanáticos dos séculos XVI, XVII e XVIII: somos agora os

<sup>11</sup> Quental, Antero de, op. cit., p. 31.

<sup>12</sup> Quental, Antero de, op. cit., p. 31.

<sup>13</sup> Quental, Antero de, op. cit., p. 32.

<sup>14</sup> Quental, Antero de, op. cit., p. 35.

<sup>15</sup> Quental, Antero de, op. cit., p. 42.

<sup>16</sup> Quental, Antero de, op. cit., p. 46.

<sup>17</sup> Quental, Antero de, op. cit., p. 46.

<sup>18</sup> Quental, Antero de, op. cit., p. 49.

<sup>19</sup> Quental, Antero de, op. cit., p. 65.

<sup>20</sup> Quental, Antero de, op. cit., p. 65.

Portugueses indiferentes do século XIX»<sup>21</sup>. Portugal é, então, pela inércia de todos esses factores, uma sociedade que se compraz em ser uma aristocracia de pobres ociosos, em vez de querer ser uma democracia próspera de trabalhadores<sup>22</sup>. Da educação que nos demos nesses três séculos decorrem todos os nossos males presentes. Resta tirar uma conclusão: «Somos uma raça decaída por ter rejeitado o espírito moderno: regenerar-nos-emos abraçando francamente esse espírito»<sup>23</sup>.

Antecipando o que iremos explanar mais detidamente, podemos dizer que o «espírito do capitalismo», que Max Weber estudará, é um elemento decisivo do «espírito moderno», que colectivamente rejeitámos.

## II

### Max Weber e «O espírito do capitalismo»

Se, como salienta Óscar Lopes, a influência do marxismo no pensamento social de Antero foi despicienda – «meramente ocasional e indirecta»<sup>24</sup> –, cremos que bastará uma leitura atenta da conferência que vimos comentando para o confirmar. De facto, como vimos, Antero privilegia um fenómeno «moral» na explicação da decadência dos povos peninsulares, logo um fenómeno «superestrutural», que, segundo a vulgata marxista, será sempre derivado e determinado, nunca determinante. E é nesse ponto, precisamente, que julgamos surpreender na leitura crítica anterior da nossa Modernidade uma singular analogia ou mesmo uma parecença profunda com a metodologia weberiana, que leva à investigação e à definição de um «*espírito*» do capitalismo – o espírito dessa «organização racional capitalista do trabalho (formalmente) livre»<sup>25</sup> de que, fora do Ocidente, só se encontraram vagos esboços. E Max Weber aponta o objecto da sua investigação: «(...) numa história universal da civilização, o problema central – mesmo de um ponto de vista puramente económico – não será para nós, em última análise, o desenvolvimento da actividade capitalista enquanto tal, diferente de forma consoante as civilizações: aqui aventureira, ali mercantil, ou orientada para a guerra, a política, a administração; mas antes o desenvolvimento do capitalismo de empresa burguês, com a sua organização racional do trabalho livre. Ou, para nos exprimirmos em termos de história das civilizações, o nosso problema será o do nascimento da classe burguesa ocidental com o seus traços distintivos»<sup>26</sup>. Circunscrevendo mais de perto este objecto,

Weber adianta: «se o desenvolvimento do racionalismo económico depende, de uma maneira geral, da técnica e do direito racionais, depende também da faculdade e das disposições que o homem tem para adoptar certos tipos de *conduta* práticos. Quando estes últimos tropeçaram em obstáculos espirituais, o desenvolvimento do comportamento económico racional deparou também com graves resistências interiores. No passado, as forças mágicas e religiosas, bem como as ideias de obrigação moral que nelas assenta, sempre se contaram entre os mais importantes elementos formadores da conduta»<sup>27</sup>. Na sequência destas considerações, Weber formula, então, a interrogação central da sua pesquisa: «de que maneira certas crenças religiosas determinam o aparecimento de uma «*mentalidade económica*»: por outras palavras, o «*ethos*» de uma forma de economia?»<sup>28</sup>. A resposta vai ele procurá-la na elucidação das relações entre o espírito da vida económica moderna e a ética racional do protestantismo ascético. No entanto, convém sublinhar que Weber encara a Reforma numa perspectiva matizada, fora de triunfalismos alheios ao espírito científico, lembrando «um facto demasiado esquecido: a Reforma não significava, certamente, a eliminação da dominação da Igreja na vida de todos os dias, antes constituía a substituição da antiga por uma nova forma de dominação, significava a substituição de uma autoridade extremamente afrouxada, praticamente inexistente na época, por uma outra que penetrava todos os domínios da vida pública ou privada, impondo uma regulamentação da conduta infinitamente pesada e severa»<sup>29</sup>. Tal é, segundo Weber, particularmente o caso do calvinismo, cuja autoridade (em Genebra, no século XVI, e nos Países Baixos, na Inglaterra e na Nova Inglaterra, no século XVII) representaria para nós a forma mais absolutamente insuportável de controlo eclesiástico sobre o indivíduo»<sup>30</sup>. E, mais adiante: «O velho protestantismo dos Lutero, dos Calvino, dos Knox, dos Vaet não tinha francamente nada a ver com o que hoje se chama «*progresso*». Era o inimigo declarado de todo o género de aspectos do modo de vida que o sectário mais extremista não poderia hoje dispensar»<sup>31</sup>.

Por «*espírito do capitalismo*» vai Weber entender um «*indivíduo histórico*», ou seja, «um complexo de relações presentes na realidade histórica que reunimos, em virtude da sua significação cultural, num todo conceptual»<sup>32</sup>.

<sup>21</sup> Quental, Antero de, op. cit., p. 66.

<sup>22</sup> Quental, Antero de, op. cit., p. 67.

<sup>23</sup> Quental, Antero de, op. cit., p. 68.

<sup>24</sup> Lopes, Óscar (1983), *Antero de Quental. Vida, Legado de uma utopia*, Lisboa, Editorial Caminho, pp. 37, 38.

<sup>25</sup> Weber, Max (1985), *L'éthique protestante et l'esprit du capitalisme*, Paris, Presses Pocket, p. 15.

<sup>26</sup> Weber, Max, op. cit., pp. 17 e 18.

<sup>27</sup> Weber, Max, op. cit., pp. 20 e 21.

<sup>28</sup> Weber, Max, op. cit., p. 21.

<sup>29</sup> Weber, Max, op. cit., p. 31.

<sup>30</sup> Weber, Max, op. cit., p. 31.

<sup>31</sup> Weber, Max, op. cit., p. 41.

<sup>32</sup> Weber, Max, op. cit., p. 43. A tradução francesa, que adoptámos, reproduz, neste ponto, o texto alemão: «Wenn überhaupt ein Objekt auffindbar ist, für welches der Verwendung jener Bezeichnung irgendein Sinn zukommen kann, so kann es nur ein «historisches Individuum» sein d. h. ein Komplex von Zusammenhängen in der geschichtlichen Wirklichkeit, die wir unter dem Gesichtspunkte ihrer Kulturbedeutung begrifflich, zu einem ganzen zusammenfassen».



Este fenómeno significativo, tomado no seu carácter individual próprio, é o *espírito do capitalismo moderno*, cujo *summum bonum* se pode exprimir assim, a partir do exemplo célebre do sermão pragmatista de Benjamin Franklin, que Weber largamente comenta: *ganhar dinheiro, sempre mais dinheiro, evitando rigorosamente os prazeres espontâneos da vida*. O dinheiro é tomado como um fim em si, ao ponto de surgir como inteiramente transcendente à «felicidade» do indivíduo ou à «vantagem» que este possa ter em possuí-lo. O ganho – o lucro – torna-se o fim que o homem se propõe, não lhe estando mais subordinado como meio de satisfazer as suas necessidades materiais. Esta «inversão» do que chamaríamos o estado de coisas natural é manifestamente, para Weber, um dos *leitmotive* característicos do capitalismo, mas exprime, ao mesmo tempo, uma série de sentimentos intimamente ligados a certas representações religiosas modernas (luteranas, sobretudo calvinistas, metodistas, pietistas e anabaptistas). Ganhar dinheiro é, na ordem económica moderna, o resultado, a expressão de competência no exercício de uma profissão (*Beruf*). O dever cumpre-se no exercício duma profissão (*Berufspflicht*) – tal é a ideia característica da «ética social» da civilização capitalista moderna. Este modo de vida deverá, além disso, para Weber, exprimir uma concepção comum a grupos humanos na sua totalidade. Mais, um tal estado de espírito, para o qual o trabalho é uma «vocação» (*Beruf*), não é um «produto da natureza», mas o «resultado de um longo, de um perseverante processo de educação»<sup>33</sup>. Todo o trabalho de Weber vai consistir em surpreender a conexão entre a adaptação ao capitalismo moderno e determinados factores religiosos, cujo expoente máximo se encontra nas igrejas e seitas protestantes. Assim, «o problema maior da expansão do capitalismo moderno não é o da origem do capital, é o do desenvolvimento do espírito do capitalismo. Por todo o lado onde este se expande, por toda a parte onde é capaz de agir por si mesmo, *cria* o seu próprio capital e as suas reservas monetárias – os seus meios de acção – mas o inverso não é verdadeiro»<sup>34</sup>. Contrariamente ao sentimento moral de épocas inteiras – S. Tomás qualificava de *turpitude* a procura do lucro e, para Antonino de Florença, a aquisição em si mesma era, no fundo, um *pudendum*, que só podia ser tolerado em razão das necessidades da vida terrena –, há um pano de fundo de ideias que leva agora a considerar esta actividade, aparentemente dirigida apenas para o lucro, como uma *vocação*, relativamente à qual o indivíduo sente uma *obrigação moral*. «Pois – para Weber – foram ideias que conferiram à conduta do empresário «novo estilo» o seu fundamento ético e a sua justificação»<sup>35</sup>.

33 Weber, Max, op. cit., p. 63.

34 Weber, Max, op. cit., p. 71.

35 Weber, Max, op. cit., p. 78.

A este respeito, falar, como os marxistas, de «reflexo» das condições «materiais» sobre a «superestrutura ideal» seria um puro absurdo, no entender do nosso autor. O facto absolutamente novo – lembra-o ele, ao analisar a noção de *Beruf* em Lutero – é a consideração, puro produto da Reforma protestante, de que o dever se realiza nos negócios temporais, constituindo mesmo a actividade moral mais alta que o homem possa impôr-se neste mundo. A actividade quotidiana, penetrada por este ascetismo, revestia, assim, uma significação religiosa. Para compreendermos esta absoluta *novidade*, basta que comparemos esta *Stimmung* (estado de alma) com a concepção contemplativa de um Pascal e dos jansenistas, que viam em toda e qualquer actividade mundana apenas malícia e vaidade, desprovida de qualquer valor intrínseco. O primeiríssimo resultado da Reforma foi, pois – em contraste marcado com as concepções católicas tradicionais –, «aumentar consideravelmente as recompensas (*Praemien*) de ordem religiosa que proporcionava ao fiel o seu trabalho quotidiano, realizado no âmbito de uma profissão, e fazer disso um objecto de moral»<sup>36</sup>. Se a «salvação das almas» era a preocupação maior dos austeros reformadores, o que Weber quer sobretudo elucidar são os efeitos da Reforma sobre a cultura, enquanto consequências imprevistas, não *desejadas*, da obra dos reformadores, por forma a fazer compreender como as «ideias se tornam forças históricas eficazes»<sup>37</sup>. O seu objectivo é, assim, tão-só precisar a parte que cabe aos factores religiosos, dentre a complexidade dos incontáveis factores (*Einzelmotive*) históricos que contribuíram para o desenvolvimento da nossa civilização moderna, especificamente orientada para o mundo terreno. Interessa-lhe, por conseguinte, particularmente, a significação do dogma da predestinação face às suas consequências (*Wirkung*) culturais e históricas. Na sua inumanidade patética, esta doutrina marcou toda uma geração e engendraria, em cada indivíduo, o sentimento de uma espantosa *solidão interior*. A recomendação da actividade profissional converte-se em derivativo da angústia. O trabalho ao serviço da utilidade social impessoal exalta a glória de Deus. O estado de graça atesta-se, agindo *ad maiorem Dei gloriam*, enquanto o horror da idolatria da criatura dirige a energia do «eleito» para o campo da actividade objectiva (impessoal). Libertadas pela doutrina da predestinação, as energias activas do eleito transformam-se em esforços para racionalizar o mundo. Em oposição à fuga quietista para fora do mundo de um Pascal e ao sentimento puramente interior da piedade luterana, deparemos, então, com esses «santos» conscientes de si que são os mercadores puritanos de ténpera de aço dos tempos heróicos do

36 Weber, Max, op. cit., pág. 94.

37 Weber, Max, op. cit., pág. 102.

Para Julien Freund, tradutor e comentador abalizado de Max Weber, estas consequências imprevistas configuram o «paradoxo das consequências», em seu entender «a mais importante descoberta feita no domínio das ciências sociais no decurso deste século» (Freund, Julien (1990) *Etudes sur Max Weber*. Genebra, Librairie Droz, p. 89).

capitalismo, de que ainda existiam exemplares isolados nos dias de Max Weber.

O ascetismo calvinista e metodista (puritano) era um *ascetismo no mundo*, ao contrário da sua variante medieval. O «desencantamento» (*Entzauberung*) do mundo – a eliminação da magia enquanto técnica de salvação – foi levado mais longe pelo puritanismo (e, antes deste, pelo judaísmo) do que pelo catolicismo. O católico tinha à sua disposição a absolvição da sua Igreja para compensar a sua própria imperfeição. O sacerdote era um mago que realizava o milagre da transubstanciação. Era possível recorrer a ele, com arrependimento e contrição. Ao administrar os sacramentos, ele dispensava a redenção, a esperança da graça, a certeza do perdão, garantindo, assim, o *descarregar* duma monstruosa tensão, a que o seu destino condenava o calvinista sem evasão ou adoçamento possíveis. Este não dispunha de semelhantes consolos, amistosos e humanos, nem podia esperar compensar as suas horas de fraqueza e de dissipação por uma maior boa vontade. «O Deus do calvinismo – diz-nos Weber – reclamava não boas obras isoladas, mas uma vida inteira de boas obras erigidas em sistema. Fora de questão estava o vaivém católico, autenticamente humano, entre pecado, arrependimento, penitência, absolvição, seguidos de novo pelo pecado; também fora de questão estava tirar do conjunto da vida um saldo susceptível de ser compensado por penitências temporais, ou expiado através das graças da Igreja»<sup>38</sup>.

A vida do «santo» era exclusivamente dirigida para um fim transcendente: a salvação. Precisamente por esta razão, era uma vida totalmente *racionalizada* neste mundo e dominada por um fim único: aumentar na terra a glória de Deus.

Consuada a desvalorização (*Entwertung*) radical dos sacramentos com as seitas baptistas e os calvinistas de estrita observância, o mundo terreno acha-se definitivamente desencantado (*Entzauberung*), – e a única saída psicológica é a prática do ascetismo no interior desse mesmo mundo. O trabalho, a profissão (*Beruf*) e o seu exercício passam a ser o fim mesmo da vida, fixado por Deus. O fenómeno da divisão do trabalho e das ocupações na sociedade fora interpretado por S. Tomás, entre outros, como uma emanação directa do plano divino do universo. Mas o lugar atribuído a cada um neste cosmo é uma consequência *ex causis naturalibus*, e é fortuito. Já para Lutero, a inserção dos homens em classes e profissões, decorrente da ordem histórica objectiva, se tornara numa emanação directa da vontade divina. A estabilidade da profissão, recomendada pela sua importância ascética, «transfigura eticamente a especialização moderna do trabalho (*Fachmenschentum*), tal como a interpretação providencialista das oportunidades de lucro transfigura o homem de negócios»<sup>39</sup>. E aí temos, então, a aprovação ética do sóbrio e burguês *self-made man*.

O capitalismo puritano é, em suma, uma organização burguesa do trabalho. E Max Weber resume assim tudo o que dissera até então: «(...) o ascetismo protestante, agindo no interior do mundo, opôs-se com grande eficácia ao usufruto espontâneo das riquezas e travou o *consumo*, especialmente de objectos de luxo. Em contrapartida, teve como efeito psicológico desembaraçar das inibições da ética tradicionalista o desejo de *adquirir*. Rompeu as cadeias (que entravavam) semelhante tendência para adquirir, não só legalizando-a, mas também (...) considerando-a como directamente desejada por Deus»<sup>40</sup>. Em nota sobre as motivações burguesas que levam à acumulação das riquezas, pode ler-se: «O princípio do ascetismo: «Deves renunciar, deves renunciar» (*«Entsagen sollst du, sollst entsagen»*) transformava-se debaixo dos nossos olhos num positivo e capitalista: «Deves enriquecer, deves enriquecer» (*«Erwerben sollst du, sollst erwerben»*), que na sua irracionalidade pura e simples, é uma espécie de imperativo categórico. Para os puritanos, o móbil é a glória de Deus e o dever pessoal, e de maneira alguma a vaidade do homem: e, nos nossos dias, o dever exclusivo para com a «profissão»<sup>41</sup>.

A avaliação religiosa do trabalho sem descanso, contínuo, sistemático, numa profissão secular, como meio ascético mais elevado e prova mais segura de regeneração e de fé autêntica, representou, assim, a *mais poderosa alavanca que se possa imaginar* para a expansão dessa concepção da vida a que Weber deu a designação de *espírito do capitalismo*. Se o travão imposto ao consumo se liga à procura desenfreada do lucro, o resultado só pode ser um: «O capital forna-se pela poupança forçada ascética»<sup>42</sup>. E Weber cita, a propósito, Eduard Bernstein: «O ascetismo é uma virtude burguesa». Mas, mais decisiva ainda do que a acumulação de capital, é a *racionalização ascética do conjunto da vida económica*. Nas colónias da Nova Inglaterra, poderá citar-se, como exemplo do que vimos dizendo, a oposição entre o Norte puritano, onde, pela poupança forçada de cunho ascético, abunda sempre o capital à procura de investimento, e, por outro lado, as condições imperantes no Sul. Outro exemplo, que Weber aponta, é o da Holanda, onde, apesar do país só ter estado submetido a um calvinismo estrito durante sete anos, «a absoluta simplicidade de costumes dos círculos mais estritamente religiosos, que ia a par da posse de enormes riquezas, levou até ao exagero o gosto pela acumulação capitalista»<sup>43</sup>. Atingimos, assim, o limiar do aparecimento do homo *oeconomicus* moderno. Os profundos movimentos religiosos desencadeados pela Reforma – e cuja importância para o desenvolvimento económico radicava na influência *educativa* do seu ascetismo – só exerceram, em geral, um efeito pleno sobre a

38 Weber, Max, op. cit., pp. 134 e 135.

39 Weber, Max, op. cit., p. 198.

40 Weber, Max, op. cit., p. 209.

41 Weber, Max, op. cit., p. 209.

42 Weber, Max, op. cit., p. 212.

43 Weber, Max, op. cit., p. 212.

*economia*, como seria de esperar, quando começou a decrescer a vaga do entusiasmo religioso. A raiz religiosa atrofiava-se, cedendo o lugar à secularização utilitária. O ardor da demanda do reino de Deus vai diluir-se gradualmente na fria virtude profissional e acaba por dominar o princípio «to make the most of *both* worlds» limitando-se a boa consciência a ser um dos meios de levar uma vida burguesa confortável. E Weber diz, a propósito: «O que o século xvii, tão vivo do ponto de vista religioso, sobretudo legou à época seguinte, sua herdeira utilitarista, foi precisamente uma boa consciência espantosa, digamos mesmo farisaica, no que toca à aquisição do dinheiro, na medida em que esta se fizesse pelas vias legais»<sup>44</sup>. Weber generaliza essa nova condição do homem moderno: «Limitar-se a um trabalho especializado, e renunciar desse modo à universalidade fáustica do homem, tal é a condição de toda a actividade frutuosa no mundo moderno; assim, nos nossos dias, «acção» e «renúncia» condicionam-se fatalmente uma à outra»<sup>45</sup>. Completando o «desencantamento do mundo», este conhecimento do estilo de vida burguês, ou, melhor, da sua ausência de estilo, tinha para Goethe, lembra-o Max Weber, o sentido de um adeus, de renúncia a uma idade de opulenta e bela humanidade, que não se poderá repetir, tal como não se poderá repetir o florescimento de Atenas na Antiguidade. E Weber explicita ainda mais a nossa moderna condição, nestes termos: «O puritano queria ser um homem *atarefado* — nós somos *forçados* a sê-lo. Pois, quando o ascetismo consumou a sua transferência da cela dos monges para a vida profissional e começou a dominar a moralidade secular, foi para participar na edificação do cosmo prodigioso da ordem económica moderna»<sup>46</sup>.

Para os puritanos, a preocupação com os bens exteriores devia pesar sobre os ombros dos «santos» como um manto ligeiro que a todo o momento se pode rejeitar. A fatalidade, porém, transformou esse manto numa gaiola de aço. Hoje — salienta Weber — o espírito do ascetismo escapou-se dessa gaiola — talvez, definitivamente.

Seja como for, o capitalismo vencedor já não tem necessidade desse apoio, dado que assenta numa base mecânica. E cito Weber, mais uma vez: «Ninguém sabe ainda quem, no futuro, habitará a gaiola, nem se, no fim deste processo gigantesco, surgirão profetas inteiramente novos, ou então um poderoso renascimento dos modos de pensar e dos ideais antigos, ou ainda — no caso de nada disso acontecer — uma petrificação mecânica, ornamentada com uma espécie de vaidade compulsiva. Em todo o caso, para os «últimos homens» deste desenvolvimento da civilização, poderiam tornar-se verdadeiras estas palavras: «Especialistas sem visão e voluptuosos sem coração — este «nada» imagina ter atingido um grau de humanidade até agora nunca alcançado»<sup>47</sup>. É com estes

acentos nietzscheanos, entre sombrios e profeticamente melancólicos, que Max Weber termina o seu ensaio<sup>48</sup>.

### III

#### Antero de Quental e Max Weber nossos contemporâneos

Ao falar de Portugal e o desafio da pós-modernidade, apresenta Boaventura de Sousa Santos a seguinte tese principal: «a *sociedade portuguesa é uma sociedade semiperiférica. A especificidade e complexidade das suas condições económicas, sociais, políticas e culturais criam uma dupla exigência: (1) na formulação de alguns dos objectivos de desenvolvimento deve proceder como se o projecto da modernidade não estivesse ainda cumprido ou não tivesse sequer sido posto em causas: (2) na concretização desses objectivos deve partir do princípio (para ela de algum modo mais vital do que para as sociedades centrais) de que o projecto da modernidade está historicamente cumprido e que não há a esperar dele o que só um novo paradigma pode tornar possível*»<sup>49</sup>.

É este um programa para o «bom uso das ideias» amplamente conforme com o que vimos expondo, podendo Antero e Weber servir-nos de referência para cumprirmos a «dupla exigência» de que fala Sousa Santos. Assim, Antero, pela lucidez do seu diagnóstico, poderá levar-nos a acabar — e usamos a terminologia de Boaventura de Sousa Santos — com os *monopólios de interpretação* (designadamente da Igreja), que foi a realização histórica do *paradigma da modernidade*, uma vez que

<sup>48</sup> A referência aos «Últimos homens» é uma clara alusão ao «*último homem*» que Zarathustra anuncia à multidão, no Prólogo de *Assim Falava Zarathustra*: «Você, pois, falar-lhes do mais desprezível que há: ora, isso é o último homem. E, pouco mais adiante: «A Terra, então, já se tornou pequena, e sobre ela saltita o último homem, que torna tudo pequeno. A sua espécie é inextinguível, como o pulgão: é o último homem quem vive mais tempo. «Inventámos a felicidade», dizem os últimos homens, piscando os olhos». Uma última citação: «Nenhum pastor e um só rebanho». Todos querem o mesmo, todos são iguais. Quem tiver um sentimento diferente vai voluntariamente para o manicómio. «Antigamente, toda a gente era dóida», dizem os mais astutos, piscando os olhos». (citações extraídas de *Assim Falava Zarathustra*, tradução, excelente, de Paulo Osório de Castro. Círculo de Leitores. Obras Escolhidas de Nietzsche, IV, 1996, pp. 17 e 18). Para Philippe Raynaud, «...I Weber pertence bem à posteridade de Nietzsche: a finalidade da história parece ser, nele, menos a de emancipar a humanidade da tradição, ou a de restituir ao Espírito as obras da cultura, do que a de arruinar a ilusão da reconciliação», mostrando o carácter insuperável das antinomias que definem a condição histórica, E acrescenta Raynaud: «Desta inspiração nietzscheana decorrem, sem dúvida, vários temas maiores da reflexão de Weber: impossibilidade de ultrapassar completamente o «perspectivismo» inerente à consciência histórica, dissociação do ideal de autonomia e da referência à Razão, oposição da lógica anónima da história e da acção histórica dos grandes indivíduos. Do mesmo modo, a atitude política de Weber pode, quanto a certos pontos, ser aproximada da de Nietzsche: crítico dos ideais humanitários, convencido da necessidade da política de força, quer, não obstante, conservar os ideais europeus e é tão hostil quanto o autor da primeira *Consideração inactual* à confusão nacionalista entre força e cultura. (Philippe Raynaud, *Max Weber et les dilemmes de la raison moderne*, PUF, 2, ed., 1996, pp. 207 e 208).

<sup>49</sup> Sousa Santos, Boaventura de, (1994), *Pela Mão de Alice — o social e o político na pós-modernidade*, 2 edição, Edições Afrontamento, p. 84.

<sup>44</sup> Weber, Max, op. cit., p. 217.

<sup>45</sup> Weber, Max, op. cit., p. 223.

<sup>46</sup> Weber, Max, op. cit., p. 224.

<sup>47</sup> Weber, Max, op. cit., pag. 225.



«a sociedade portuguesa tem ainda de cumprir algumas das promessas da modernidade»<sup>50</sup>. Antero, ao sensibilizar-nos para o nosso atraso em relação à modernidade, ainda hoje nos poderá positivamente interpelar para que façamos da introdução de uma decisiva componente científica e tecnológica na cultura portuguesa contemporânea – como quer João Caração – a tarefa essencial do nosso presente colectivo.

Max Weber poderá ajudar-nos a cumprir, em contrapartida, a segunda «exigência» referida por Sousa Santos, pois a sua teorização é profeticamente precursora do que já se consumou nas sociedades centrais: o esgotamento do projecto da modernidade.

Nosso contemporâneo é, pois, Max Weber, por muitas e variadas razões. Em primeiro lugar, talvez, pela sua concepção da verdade científica. Para Weber, a ciência positiva e racional faz parte integrante do processo histórico de racionalização, apresentando duas características que ditam a significação e o alcance da verdade científica. Estes dois traços específicos são o *inacabamento essencial* e a *objectividade*. Esta última implica a rejeição dos juízos de valor – o homem de ciência observa com o mesmo desprendimento o charlatão e o médico, o demagogo e o estadista. Por sua vez, o inacabamento é, para Weber, uma característica fundamental da ciência moderna. Ao contrário de Durkheim ou de Auguste Comte, Weber nunca evocaria o tempo (futuro) de uma sociologia edificada como sistema completo de leis sociais, ou a representação de um quadro fechado e definitivo de leis fundamentais. Em segundo lugar, e será aqui que se anuncia precocemente algum do nosso pós-modernismo, a sociologia política de Max Weber, como diz Raymond Aron, «desemboca numa interpretação da sociedade presente, tal como a sua sociologia da religião numa interpretação das civilizações contemporâneas. O que singulariza o universo em que vivemos é o desencantamento do mundo. A ciência habitua-nos a ver apenas, na realidade exterior, um conjunto de forças cegas que podemos pôr à nossa disposição, mas já nada resta dos mitos e dos deuses com que o pensamento selvagem povoava o universo. Neste mundo despojado dos seus encantos e cego, as sociedades humanas desenvolvem-se no sentido de uma organização sempre mais racional e burocrática»<sup>51</sup>. Neste contexto em que a alienação espreita, o que importa

acima de tudo salvar, dizia Max Weber e lembrava-nos Raymond Aron<sup>52</sup>, são os direitos do homem, que dão a cada um a possibilidade de viver uma existência autêntica fora do lugar que ocupa na organização racional. Nosso contemporâneo será, afinal, Max Weber, segundo Raymond Aron, à maneira de todos os grandes pensadores cuja alma é ao mesmo tempo tão rica e tão ambigua que cada geração a lê, a interroga, a interpreta de uma maneira diferente»<sup>53</sup>.

<sup>50</sup> Sousa Santos, Boaventura de, op. cit. p. 88.

<sup>51</sup> Aron, Raymond 19671. *Les étapes de la pensée sociologique*. Paris, Éditions Gallimard, p. 563. O tema Weberiano do desencantamento – se tem antecedentes em Hölderlin e nos românticos Ingleses, p. ex., e se se prolonga em Rilke e em Heidegger, neste caso com originalidade filosófica – vem sendo objecto de tratamento crescente e de desenvolvimentos fecundos na mais recente literatura especializada. Tal é o caso, p. ex., de um dos livros mais ricos e profundos que acabam de ser publicados sobre a chamada *mundialização ou globalização* – *L'Homme mondial – les sociétés humaines peuvent-elles survivre?* (Arléa, 1996), de Philippe Engelhard – que se propõe compreender a coincidência de três lógicas hoje em acção no planeta: – *A mundialização da economia*, como última consequência da modernidade ocidental: o questionamento do Estado-providência e, portanto, do Estado-Nação, que, no Norte, confirma, de certo modo, o fim do político; finalmente, «o longo processo de erosão e por vezes de destruição brutal da maior parte das culturas, ao Norte e ao Sul, que começou desde o século XV e que bem poderia entrar na sua fase terminal com a mundialização da comunicação» (sublinhado nosso), p. 171.

A este propósito, Engelhard refere-se, explicitamente, ao desencantamento weberiano, ao afirmar que, particularmente no Ocidente, se deu um *desmoronamento da cultura*, com a consequente

*perda de sentido*. Os Ocidentais perderam, efectivamente, os códigos e o sentido que resultavam das suas culturas tradicionais. «A arte e a ciência poderiam ter constituído o prolongamento daquelas, mas, por um certo número de razões, tal não foi o caso, excepto para uma elite (p. 527). Sob a ameaça do rolo compressor da não-cultura planetária da comunicação, da mercantilização e da tecnologia» (p. 533) assiste-se, no Ocidente, «à perda de qualquer simbólica real e ao desmoronamento das regras sociais, sem que subsista mesmo, a não ser superficialmente, aquele mínimo de coexistência fundada num pacto social democrático» (p. 534). E Philippe Engelhard conclui assim: «Max Weber via na modernidade o advento da razão». O que ele chama o desencantamento é a expressão de uma nostalgia intensa da perda das culturas tradicionais europeias, O nosso mundo não é o acabamento da razão, mas a sua *perversão* (p. 546).

<sup>52</sup> Paris, Éditions Gallimard, p. 563.

<sup>53</sup> Aron, Raymond, op. cit., p. 570.