

Subcapítulo 2.2

Religião, Responsabilidade Individual e Ética Profissional

Para entender as alterações por que passaram as instituições educativas e assistenciais nos Estados resultantes da recomposição (sob a égide da Igreja Romana) do espaço político do ocidente europeu, e compreender as mudanças no modo como o pessoal dessas instituições encarava a sua actividade, há que ter em consideração o movimento de protestantismo religioso que levou à constituição de numerosas congregações independentes de Roma, e que esteve associado a uma transformação das relações de poder e da actividade económica nos continentes europeu e americano no sentido da racionalização dessa actividade com vista à acumulação de capital e à mobilização da vontade e energia de toda a população em função da multiplicação desse capital acumulado, levando a ver de outro modo a multidão de indigentes mais ou menos (e por diversas razões) incapacitados para o trabalho produtivo e que durante grande parte da Idade Média tinham tido o seu lugar na sociedade definido no quadro da economia simbólica da salvação.

A crítica teológica ao modo como a Igreja Romana exercia o poder temporal desviando-se ou pervertendo a sua missão espiritual convergiu, no século XVI, com uma agudização da oposição entre a autoridade da Igreja e o modo como reis e príncipes, interpretavam os interesses dos Estados que governavam em diversas escalas de território, e ainda com a emergência e o aumento de poder económico de grupos sociais que viram nas críticas dos teólogos a fundamentação para o questionamento de uma ordem social que parecia imóvel e que a Igreja Romana legitimara até então. Lutero e Calvino (e antes deles já os baptistas) passaram, da crítica ao modo como a Igreja Romana exercia o poder temporal, à crítica mais geral do modo como o clero fazia a mediação do povo cristão com a divindade e de como os valores espirituais tinham deixado de reger a acção dos homens (DUMONT, pp. 62/63 e 68) ¹. Do modo como o clero fazia a intermediação com a divindade resultava um declínio do sentido de responsabilidade dos homens que nas suas rotinas quotidianas não sentiam tão pesada e continuamente o juízo divino, remetido este para a entrada na vida eterna e para o «Juízo Final». Procuraram, por isso, um retorno ⁽²⁾ a práticas das primeiras comunidades cristãs e retomaram algumas das problemáticas dos «Padres da Igreja»: o movimento religioso baptista tem uma relação evidente com a doutrina de Tertuliano sobre o baptismo, tomando daí uma das suas designações; a influência da doutrina de

¹ Tal como vinham fazendo desde o século XI/XII vários movimentos heterodoxos eliminados como heresias; mas em vez de se abrirem a influências ideológicas orientais como o maniqueísmo, os «heréticos» da Reforma recuperaram problemáticas muito vivas nos primeiros tempos do cristianismo, tratados nas doutrinas de Agostinho sobre a cidade de Deus e sobre a graça da salvação, ou na doutrina de Tertuliano sobre o baptismo (que já aqui foram referidas no Subcapítulo 2.1 secção a), e insistiram na necessidade de inspiração na leitura dos textos sagrados.

Entre os movimentos “heréticos” estavam os cátaros mas também muitos outros movimentos religiosos geralmente designados por milenaristas que, com base na expectativa do regresso do Messias, afirmavam a eminência da realização na terra de uma justiça divina que terminaria com as desigualdades sociais (Cf. Raoul VANEIGEM, 1986). Estas orientações continuaram a manifestar-se nos séculos XVI e XVII (Cf. tb. DUMONT, 1992, pp. 87/88, sobre a revolta dos camponeses liderados por Müntzer e sobre o programa político dos *levellers* durante a revolução republicana inglesa; este autor mostra também -- p. 103 -- como essa problemática chega à revolução francesa), tendo sido fortemente combatidas pelos luteranos e militarmente esmagados pelo poder político que tomava o partido da Igreja Reformada (Cf. Lucien FEBVRE, 1976). Mesmo no contexto de algum pluralismo na interpretação da «mensagem de Cristo» e dos textos sagrados, afirmava-se a ideia de que havia interpretações ilegítimas.

² Como fazem todos os movimentos de reforma religiosa. Cf. GOODY (1987).

Agostinho sobre a salvação com base na vontade onnipotente de Deus é retomada na doutrina calvinista da predestinação e nas suas versões mais atenuadas³; e o papel, já aqui referido no subcapítulo anterior, que Agostinho concebia para a igreja como continuadora da obra redentora do Cristo pode ser visto como estando na base da concepção que Calvino tinha da relação da igreja com o mundo⁴.

Quer para DUMONT (1992, pp. 62 e 64), que segue Troeltsche, quer segundo Weber⁵, Calvino leva às últimas consequências as críticas de Lutero à Igreja Romana e a muita da sua doutrina, mas chegando a uma concepção da relação entre Igreja e Estado substancialmente diferente (idem, pp. 63 e 67): enquanto Lutero advoga a separação completa destas entidades⁶, Calvino “aceita a unificação [entre o espiritual e o temporal] obtida pela Igreja no plano político” (idem, p. 68)⁷, pretendendo utilizar esse campo político-social, unificado sob a égide da Igreja, para realizar o «Reino de Deus» na Terra – para redenção desta obra divina e glorificação do criador (idem, p. 66 e 64). Teologicamente, a principal crítica incidiu na Igreja como instituição de salvação e nos seus rituais e sacramentos⁸, sendo-lhe contraposta a “auto-suficiência do indivíduo-em-relação-com-Deus” (idem, p. 68⁹).

³ Cf. WEBER, 1983, pp. 90, 91, 108, 109, 112-113 e AGOSTINHO de Hipona, *Confessioni* (1991, p. 397), Livro X, § 29.40 e ss. pp. 196-200, ed. 1991; VIII, 11.29; nota 113 e nota 5, em pp. 351 e 352; e IX. 1.1 em p. 150, e 3.5 em p. 152, sobre o condono dos pecados, e ainda 13.35, em p. 171, em que valoriza a misericórdia divina, realização da absoluta vontade de Deus -- que a ideia de predestinação e certo modo condiciona ao levá-la ao extremo). Pelo menos nesta obra de Agostinho não se encontra uma diferenciação de eleitos e de condenados *a priori* (VII, 6. 10, n 21, IX 1.1, n 5,), mas sim a noção de que em todos os homens existe em potência uma obra divina que cada um deve procurar levar a cabo, se bem que para isso continue a depender de uma ajuda divina que deve implorar, como faz Agostinho no final dos § 4.5 e 31.42. do Livro X. O carácter paradoxal desta salvação que depende da invocação de uma divindade que para ser invocada tem que ser encontrada e conhecida sem equívocos e sem soberba, e portanto, pela graça da fé, está patente desde o primeiro parágrafo: “[...] há que invocar-te antes de te louvar? E há que invocar-te antes de te encontrar? Como se pode invocar-te sem te conhecer? Corre-se o risco, sem o saber, de invocar uma coisa por outra, e cair no equívoco. Ou, antes de mais, há que invoca-te para te encontrar? Mas como invocarão aquele em quem ainda não acreditaram? E como crer se ninguém o anuncia? Louvará Deus quem dele sente a falta [Nesta obra de Agostinho são profusamente repetidas passagens dos textos bíblicos e dos textos apostólicos, como é aqui o caso da *Carta de Paulo aos Romanos* e do *Salmo do Abandono*.] Porque quem o procura encontrá-lo-á e quem o encontra louvá-lo-á. Quero procurar-te meu Senhor, invocando-te, e invocar-te crendo em ti.: porque o anúncio de ti nos foi dado. Invoca-te Senhor a minha fé – aquela que tu me deste, que a humanidade do teu filho e o ofício de quem te anuncia me inspiraram.” O paradigma da graça do encontro é a revelação a Paulo de Tarso na estrada para Damasco; paradigma de conversão que AGOSTINHO (1991) retoma, de forma mais sofrida e elaborada nas suas *Confissões*, sobretudo no Capítulo VIII (p. 148).

⁴ Cf. DUMONT, 1992, pp. 49-53 sobre A Cidade de Deus e o programa agostiniano para a Igreja Romana, e pp. 67/68, sobre a república teocrática calvinista; e ainda, Weber, 1983, p. 119 sobre a submissão voluntária e controlo policial moral dos indivíduos pelas seitas, que podem ser consideradas como formas enfraquecidas da república teocrática calvinista, pp. 102.

⁵ Cf. WEBER, 1983, pp. 91/92, 96/97, 110 e 123, e ainda notas em pp. 149, 154 e 158.

⁶ Cf. DUMONT, 1992, pp. 79 e 87.

⁷ Seria melhor dizer político-social: Calvino parte do campo político-social produzido pela Igreja.

⁸ De facto, articulam-se aí as dimensões teológica e socio-política das críticas protestantes no século XVI. Para além dos aspectos caricaturais das indulgências há que ter em conta a economia simbólica da miséria, da esmola e da exibição ritual do sacrifício, que aqui foi caracterizada no subcapítulo anterior.

Do ponto de vista teológico, o sacramento da confissão, com a possibilidade de absolvição dos pecados pelo padre, em nome de Deus, é posta em causa e considerado um sacrilégio por ser contraditória com a absoluta superioridade da vontade divina e o valor do Juízo Final em que todas as acções (mais correctamente, a totalidade da vida) seriam julgadas por Deus independentemente das absolvições feitas pelos padres em seu nome. Só uma concepção de Deus como magnanimemente misericordioso e compadecido e o lugar central atribuído na doutrina ao sacrifício redentor de Jesus Cristo, podia fazer com que um tal sacramento (que, como refere Foucault, só foi instituído em 1215 no concílio de Latrão) fosse credível. – Cf. pp. 148, 109 e 165 nota 132 sobre suspensão da absolvição entre os pietistas católicos.

À ideia da salvação pelas obras e à imagem de um Deus misericordioso e compadecido pelos homens, sempre disposto a perdoar os pecadores sinceramente arrependidos¹⁰, é contraposta a noção da insondável vontade de Deus na concessão, a cada homem, da graça que permite a salvação¹¹, fácil de perder pelo pecado e impossível ou difícil de obter pelas obras humanas¹², excepto no quadro de uma completa e constante devoção que só a própria graça divina permite (Cf. WEBER, 1983. p.91). Esta noção tinha sido sublinhada por Agostinho. Mas, para ele, a conversão dos ímpios ou o acto de contrição era um sinal da concessão da graça¹³, à tranquilidade resultante da qual a insondabilidade e majestade da vontade divina, que era afirmada teoricamente, não constituía um óbice, pois a partir daí estava-se inteiramente nas mãos de Deus e era próprio do estado de beatitude, resultante da graça, a confiança ou a despreocupação com o julgamento que a divindade fazia sobre a humilde pessoa que inteiramente se entregava à glorificação do «Senhor»¹⁴. Enquanto que para Calvino, a absoluta incapacidade que os homens tinham para entender os desígnios divinos estava na base da angústia humana pela salvação.

A diferença entre as concepções de Agostinho e as de Calvino é mais nitidamente psicossociológica do que teológica, e resulta de diferenças nos contextos históricos. Enquanto que as conversões referidas por Agostinho em *Confessiones*, bem como o seu acto de contrição pessoal (que é o essencial da trama narrativa da sua obra autobiográfica), ocorrem no contexto de um movimento social de livre conversão de cidadãos romanos a um cristianismo que emerge como uma novidade (Livro VI), portador de uma verdade que surge como uma revelação acessível num acto de profunda transformação pessoal que, embora só alcançável pela graça divina, é procurada intensamente pela razão no meio de um conflito de vontades e desejos (Livros VI, VII e VIII), e, uma vez alcançada, pela graça da revelação, a renúncia ao eu voluntarioso e pecador, o abandono a Deus Senhor era suficiente, desde que se continuasse a ter a graça da iluminação pela divindade (Livro X) e no retiro para um convívio quase exclusivamente entre beatos (Livro IX) – a obediência a Deus pelo abandono da vontade própria surgiu a Agostinho como a via para a revelação da

WEBER fala a este propósito de “fim do grande processo histórico-religioso de desencantamento do mundo” (1983, p. 92). Este processo, em que se desfaz a ligação entre pessoas e coisas (que já aqui foi caracterizada com a ajuda de Mauss – Cf. DURKHEIM em FEVR, 1985, p. 630 e MAUSS, 1985), e em que são rejeitados todos os meios mágicos na procura da salvação, teve início, segundo Weber (Cf. tb. Benny Lévy em *Le Livre et les livres*), no judaísmo antigo e no pensamento científico helénico. Cf. tb WEBER, p. 99 e 154, notas 70 e 71, onde considera que tb Lutero não queria acabar totalmente com a magia sacramental.

⁹ Cf. WEBER, 1983, pp. 93/94 e 117-118

¹⁰ Cf. AGOSTINHO, *Confessiones*, Livro IX. 3.5 em p. 152, sobre o perdão (*condono*) dos pecados, e ainda 13.35, em p. 171, em que valoriza a misericórdia divina, realização da absoluta vontade de Deus; Cf. WEBER, 1983, p. 99. e “Catecismo da Igreja católica”

¹¹ Cf. AGOSTINHO, p. 115 em que valoriza a realização da absoluta vontade de Deus e 13.35, em p. 171, em que valoriza a misericórdia divina) (Cf. AGOSTINHO, *Confessiones*, ed 1991, VI 16.24, X, 4.5, 29.40, 31.45 e n 12.

¹² Cf. DUMONT, 1992, p. 64 sobre Lutero que “substituía a justificação pelas obras pela justificação pela fé”, com WEBER pp. 91, 108 e 114 (cf. 90 para os calvinistas), 149 nota 43 sobre a evolução de Calvino, tb 151 nota 52; 153 nota 68 sobre concessão de efeito de boas acções, 157 nota 96. Cf Baxter em p. 187 sobre *probability of mercy* (perdão). Igreja luterana tb. se desenvolveu como instituição de salvação (cf p. 158) , mas permaneceu uma religião da salvação não sacramental, tal como o budismo, ou o jensenismo (p. 148, 145 nota 34) ou o judaísmo, p. 148, nota 20.

¹³ O reconhecimento de uma vida de pecado a que se renuncia após o encontro com a verdade do cristianismo – a radical assunção, pela criatura humana, da responsabilidade pela sua natureza, pelos seus afectos e as suas inclinações era, para Agostinho, o início da libertação e era efeito da graça divina; cf. comentário de R. de Monticelli, em AGOSTINHO, *Confessiones*, 1991, p. 351.

¹⁴ Cf. DUMONT, 1992, p. 64 e WEBER, 1983, p. 114 e 108, e tb. pp. 90, 151, 148, 157 nota 92 e p. 151 sobre *fide efficax*, 157 nota 96 e 158 nota 105, 149 nota 43 sobre a evolução de Calvino.

verdade e como a forma mais avançada da obediência à lei divina¹⁵. Já nas sociedades europeias do século XVI, todos os homens nascem cristãos e, embora cristãos, continuam pecadores, limitando-se o clero a fazer uma contenção colectiva das transgressões à lei de Deus, mal as mantendo nos limites necessários para a coesão social (e daí as distinções que vão sendo feitas entre pecados mortais e veniais, ou entre *praecepta* e *concordia*¹⁶). É neste contexto que, para um clero que visa outro papel para a igreja, e para grupos sociais que aspiram à ascensão social e ao reconhecimento da dignidade das suas pessoas, surge o problema da distinção dos que levam uma vida justa, bem como a necessidade de revalorização dos princípios espirituais e da utilização do poder temporal da Igreja para submeter os ímpios à vontade divina, corrigindo uma ordem social injustificada e pondo toda a sociedade a trabalhar em prole do único bem: a glória de Deus. Neste contexto, a intensificação da angústia em relação à salvação da alma surge como uma motivação mais eficaz do que a procura da verdade divina (ou o desejo de encontrar Deus, a falta que se sinte de Deus – embora para os baptistas a questão da revelação da verdade continue a ser essencial¹⁷) para assegurar a obediência quotidiana às leis de Deus¹⁸. É por isso que, na doutrina de Calvino, a ideia de que o acesso à salvação depende essencialmente da vontade divina toma a forma extrema da crença na predestinação. Enquanto que Agostinho (final do livro VIII) descreve a superação do conflito de vontades que o atravessavam como um suave abandono da vontade própria e submissão à vontade divina que permite a revelação da verdade de Deus, numa dialéctica subtil entre vontade e abandono, Calvino entende a submissão a Deus como um acto de vontade e de disciplina, e que a vontade só pode ser exercida na disciplina.

DUMONT (1983, ed. port. de 1992, pp. 61-68), seguindo Troeltsche, chama a atenção para a relação entre as concepções que Calvino desenvolve de predestinação, de vontade e de cidade cristã (entendida por ele como domínio de Deus, e da igreja, sobre a vida terrena dos homens e sobre a sociedade). À doutrina da predestinação está associada uma concepção de Deus como uma entidade distante, com maiores semelhanças com a divindade do *Antigo Testamento* do que com a divindade-feita-homem em Jesus Cristo¹⁹. “Deus é [para Calvino] essencialmente vontade e majestade” (*idem*, p. 63). Segundo DUMONT (*idem*, p. 64), Calvino levou às últimas consequências a ideia da completa impotência dos homens frente à onnipotência divina²⁰, separando, ao mesmo tempo, a acção terrena do reconhecimento dos méritos

¹⁵ Cf. HOBBS em *Do Cidadão: Fundamentos Filosóficos do Governo e Sociedade*, cap. XVIII e cf. DUBET (2001) sobre “programa institucional” nos subcapítulos 3.7 e 3.8, desta tese de doutoramento.

¹⁶ Cf. WEBER, 1983, p. 53.

¹⁷ Cf. WEBER, 1983.

¹⁸ WEBER (1983, p. 177) faz notar que, para os calvinistas (?), “a ausência de desejo não era alcançada na terra precisamente porque isso não corresponderia à vontade divina”. E em DUMONT (1992, p. 64) pode ler-se uma citação de Choisy, segundo o qual “a honra de Deus está salva quando o homem se verga à sua lei, seja a sua submissão livre ou forçada”. Para Calvino, os indivíduos que procuram a certeza da salvação são o instrumento da vontade de Deus na Terra (no mundo dos homens, entre os homens). Para a certeza da salvação e para a eficiência no exercício da vontade divina é necessária a disciplina moral.

¹⁹ Cf. DUMONT, 1992, p. 67 sobre biblicismo abstracto; cf. WEBER, 1983, p. 103 e 151 e sobre concepções de Deus nas religiões judaica (ver WEBER, 1983, pp.103 e 126) e muçulmana (p. 159, nota 107 de W). Para Calvino a morte do Filho de Deus é considerada “de um ponto de vista secamente legalista, como a reparação de uma ofensa à honra de Deus” (DUMONT, 1992, p. 66) e alguns puritanos do sec. XVII afirmaram que “Deus só enviou o filho à terra para redimir alguns eleitos” (WEBER, 1983, p. 143 nota 19).

²⁰ Cf. DUMONT, 1992, p. 64 sobre Lutero que “substituiu a justificação pelas obras pela justificação pela fé”, com WEBER, 1983, p. 108 e 114 (cf 90 para os calvinistas), 149 nota 43 sobre a evol de Calv, tb 151 nota 52; 153 nota 68 sobre concessão de efeito de boas acções, 157 nota 96, 98 sobre a crítica à “santificação pelas obras”. Cf Baxter em p. 187 sobre *probability of mercy* (perdão). Igreja luterana tb. se desenvolveu como inst de salvação (cf p. 158), mas permaneceu uma religião da salvação não sacramental, tal como o budismo, ou o jansenismo (p. 148, 145 nota 34) ou o judaísmo, p. 148, nota 20.

Cf W. p. 173 sobre a razão natural que não sabe absolutamente nada de Deus, com as teses de Occam (WEBER, 1983, 173 e 97).

humanos por Deus (Cf. WEBER, 1983, p. 90). O cumprimento da lei, as acções em benefício dos homens e a aplicação dos homens no trabalho deviam servir unicamente para glorificar Deus ²¹.

Troeltsche pôs em evidência esta singular concepção que Calvino tinha de Deus e que corresponde à inclinação que este teólogo tinha para a acção e o exercício da vontade promulgando regras e exigindo de si próprio e dos outros o seu estrito cumprimento. Na expressão de DUMONT (1992, p. 63), Calvino “encontra-se possuído pela vontade de agir no mundo e afasta por meio de raciocínios coerentes as ideias feitas que disso poderiam impedi-lo”. Dumont entende que “ao mesmo tempo, o Deus de Calvino é o arquétipo da vontade, onde podemos ver a afirmação individual do próprio homem como vontade e, para além disso, a mais forte das afirmações do indivíduo, se necessário enquanto oposto ou superior à razão.” (DUMONT, p. 63), e, diversamente de Troeltsche, vê na doutrina calvinista uma intensificação do individualismo embora com a total conversão do «indivíduo-fora-do-mundo» no «indivíduo-no-mundo» ²² sob condição da total submissão deste à divindade.

A insondável vontade divina investe certos homens com a graça da eleição e condena outros como réprobos. A tarefa do eleito é trabalhar para a glorificação de Deus no mundo [a construção, neste mundo, da cidade de Deus], e a fidelidade a essa tarefa será o sinal e a única prova da eleição [²³]. Assim o eleito exerce [e exercita] sem descanso a sua vontade na acção. [...] Estou a tentar, sem dúvida muito imperfeitamente, captar o complexo de submissão e de exaltação do eu presente na configuração das ideias e dos valores de Calvino. (DUMONT, p. 64)

Poder-se-ia dizer, nos termos de Dumont, que a espiritualidade como valor englobante deixa de ser remetida para outro mundo fora do tempo e passa a ser afirmada em todos os momentos da vida terrestre. Em vez do ascetismo ser a forma de se fazer santo resguardando-se do mundo, são todos os homens que, procurando os sinais da salvação pela capacidade de conduzir (no mundo) uma vida santa, devem actuar no mundo para glória de Deus; operando no mundo e entre os homens como obras de Deus que ambos

²¹ Troeltsche faz notar que também a concepção da Igreja por Calvino se situa no quadro da predestinação: “Não é a Igreja que faz dos crentes aquilo que são, mas os crentes que fazem da Igreja aquilo que ela é.” (Schneckenburger *cit. in* DUMONT, através de Troeltsche). O que distingue a Igreja calvinista de uma seita é ser pensada por ele sempre como identificada com a sociedade global: “A vida no seu todo, a Igreja, a família e o estado, a sociedade e a economia, todas as relações privadas e públicas deviam ser modeladas pelo Espírito Divino e pela Palavra Divina comunicados pelos ministros da Igreja (e eventualmente confirmados pelo Consistório onde os leigos se encontram representados)” (DUMONT, 1992, p. 67). A Igreja deixa de ser, para Calvino, uma instituição de graça e salvação mas permanece como “instrumento de disciplina agindo sobre os indivíduos (tanto sobre os eleitos como sobre os réprobos, porque na prática é impossível distingui-los)” (*idem*), deve dominar o governo político da cidade, que deve continuar a ser o seu “departamento de polícia” (nos termos que já vimos são utilizados por Figgis): “No plano dos factos, a Igreja era agora o órgão através do qual os eleitos deviam reinar sobre os réprobos e cumprir a sua tarefa para maior glória de Deus” (p. 67)

Foi esta concepção que, num primeiro momento levou à agudização das guerras entre confissões cristãs, mas como já aqui foi referido, essas guerras e a proliferação de igrejas das mais diversas confissões acabariam por levar ao reconhecimento da liberdade de consciência, à tolerância de cultos e à separação entre confissões religiosas e Estado.

²² Cf. início do subcapítulo 2.1.

²³ Em rigor (cf. WEBER, 1983, p. 92 sobre a formulação extrema da crença, que é aqui referida um pouco mais à frente) alguns homens seriam agraciados com a capacidade de resistir ao pecado e a força de ânimo para servir Deus em todos os momentos e seria a realização dessa capacidade a permitir a salvação eterna. Mas a total obediência e serviço da divindade não garantem por si só esa salvação. A constatação de quanto é difícil levar uma vida absolutamente justa terá levado a pensar que os raros que o conseguem possam ser os eleitos. (Cf mais à frente o comentário ao texto transcrito por Weber)

são e que, por obediência a ele e sua glória, devem ser (redimidas) resgatadas do uso que o homem delas faz contra as intenções do seu único supremo criador²⁴.

Dumont entende que é assim transposta para a consciência individual a dicotomia hierárquica entre os valores mundanos e os valores espirituais que reconhece em toda a história da relação da Igreja Romana com a sociedade cristã e os seus poderes temporais (que constituiu a referência central do subcapítulo anterior).

Até então, com efeito, o indivíduo era obrigado a reconhecer no mundo um factor antagónico, um outro irredutível que não podia suprimir mas apenas subordinar, englobar [25]. Esta limitação desaparece com Calvino, e descobrimo-la de certo modo substituída por uma submissão muito especial à vontade divina. Se tal é a génese daquilo a que Troeltsche e Weber chamaram «ascetismo-no-mundo», seria preferível inverter os termos e falar de uma intramundanidade ascética ou condicionada. [...] Dir-se-ia que em vez de achar num outro mundo o refúgio que nos permite desembaraçar-nos melhor ou pior no meio das imperfeições deste, decidimos encarnar em nós próprios esse outro mundo, na nossa acção decidida sobre este. [26]” (DUMONT, 1992, pp. 64/65)

Esta é também uma das principais conclusões a que Dumont chega com o seu estudo da evolução do cristianismo tendo em vista identificar os principais passos da constituição da ideologia individualista que caracteriza a modernidade: pela “aplicação sistemática às coisas deste mundo de um valor extrínseco imposto” e pela “identificação da nossa vontade com a vontade de Deus”, constrói-se “o modelo do artificialismo moderno em geral” em que o homem se concebe como «senhor e dono da natureza» e

²⁴ Cf. DUMONT, 1992, p. 66 , mas tb p. 45; cf WEBER, 1983, pp. 94, 96-97, 104 e 109, 123-124, 129.

Mas, sobretudo na recepção do calvinismo no norte da Europa e na América, não esquecer a separação entre a lógica do mundo terrestre e a espiritualidade na relação com Deus, tal como Occam definiu esses dois campos. “Em Calvino o amor recua e a razão aplica-se apenas a este mundo [e mesmo assim subordinada à vontade de servir Deus – radicalização da tese de Occam?]” (DUMONT, 1992, p. 63; cf. WEBER, 1983, p.97).

²⁵ Cf. DUMONT, 1992, p. 45.

²⁶ Dumont refere um comentário de Weber a uma conferência de Troeltsche em que aquele “opunha «as formas de sentimento religioso recusando o mundo» ao «sentimento religioso calvinista que descobre a certeza de ser filho de Deus na prova de si próprio consistente em triunfar no mundo dado e ordenado», e opunha ainda a «comunidade» de amor acósmico característica da Igreja Oriental e da Rússia à «sociedade» ou «formação da estrutura social numa base egocêntrica» (DUMONT, 1983, p. 65, nota, citando Weber por intermédio de Benjamin Nelson, *in Weber on Church, Sect and Mysticism.*). Dumont considera , com Benjamin Nelson, que o reconhecimento do misticismo-no-mundo devia ser mais explícito, colocando a tónica mais sobre a intramundanidade do que sobre o ascetismo. Seria então preferível falar-se de “intramundanidade ascética”.

É também pela intramundanidade ascética que Dumont explica, a recessão, em Calvino, dos aspectos místicos e afectivos tão presentes em Lutero. (“Para Lutero, Deus era ainda acessível à consciência individual por meio da Fé, do amor e, em certa medida, da razão” (DUMONT, 1992, p. 63) (Cf. Agostinho e cf Lutero em WEBER, 1983, p. 108 e 114 (cf 90 para os calvinistas), 149 nota 43 sobre a evol de Calv, tb 151 nota 52; 153 nota 68 sobre concessão de efeito de boas acções, 157 nota 96. Cf Baxter em p. 187 sobre *probability of mercy* (perdão). Igreja luterana tb. se desenvolveu como inst de salvação (cf p. 158) , mas permaneceu uma religião da salvação não sacramental, tal como o budismo, ou o jensenismo (p. 148, 145 nota 34) ou o judaísmo, p. 148, nota 20). “Em Calvino o amor recua e a razão aplica-se apenas a este mundo [radicalização da tese de Occam? Ou contra ela?]” (DUMONT, 1992, p. 63).

Para DUMONT (p. 66), Calvino retoma o programa de Agostinho: ”o reino de Deus á agora algo que a pouco e pouco se constrói na terra graças ao esforço dos eleitos”; e os indivíduos que procuram a certeza da salvação são o instrumento da vontade de Deus na Terra (no mundo dos homens, entre os homens). Mas noutras formulações, para Calvino, Deus sempre reinou sobre as coisas deste mundo, há é que corrigir os danos introduzidos pelos homens (cf D. pp. 87, 66, 259/260). “Para quem quer que enfrente sem descanso os homens e as instituições tais como são, o estado de natureza ou de inocência, a distinção entre Leis da Natureza absoluta e relativa, não passam de vãs especulações.” (DUMONT, 1992, p. 66). (atenção às diferenças de Occam)

Sobre a ascese no mundo, ver WEBER, 1983, pp. 30, 95, 97, 99-102 e p. 144 nota 23: o luteranismo era apodado de individualista por não conhecer uma regulamentação ascética da vida.

”a extramundandade se concentra agora na vontade individual” (Cf. DUMONT, 1992, p. 65, citando Descartes) (Mais do que a razão, é a vontade associada a um valor transcendente que organiza o mundo). É por isso que no seu entender:

O artificialismo moderno enquanto fenómeno excepcional na história da humanidade só pode compreender-se como uma consequência histórica longínqua do individualismo-fora-do-mundo dos cristãos. E que aquilo a que chamamos o moderno «indivíduo-no-mundo» tem em si próprio, escondido na sua constituição interna, um elemento não percebido mas essencial de extramundandade (p. 65).

Esta extramundandade estaria, portanto, segundo Dumont, também subjacente à “racionalidade dos modernos” caracterizada por Weber²⁷. A ética profissional que este historiador alemão coloca na origem de um novo espírito do capitalismo não se teria, portanto, libertado do seu fundamento doutrinário⁽²⁸⁾ nem se teria banalizado no mundo²⁹.

Dumont, até certo ponto na linha de Weber⁽³⁰⁾ e de Troeltsche, responde assim à questão paradoxal da salvação das tentações do mundo, (que em vez de ser conseguida pelo isolamento do mundo) que passa a ser procurada no mundo³¹. Para o antropólogo francês, o desencantamento e a luta contra a relação mágica com a divindade, e contra o papel mediador da igreja, tem algo a ver com a ideia de que a relação dos homens com as coisas (a grande obra de Deus, e portanto, numa relação directa com Deus, através da qual os homens se podem avaliar uns aos outros pela sua honestidade mas também pelo seu sucesso empresarial³²) deve subordinar a relação entre as pessoas, com todas as mediações e vínculos sociais que essa relação implica e libertando-se desses vínculos⁽³³⁾. Porque “é necessário que as relações entre o homens sejam subordinadas [às relações entre os homens e as coisas] para que o sujeito individual seja autónomo e «igual»” (DUMONT, 1992, p. 23), a libertação dos vínculos que resultam das relações tradicionais foi mesmo um dos objectivos das movimentações sociais do protestantismo religioso, primeiro, e veio a ser, depois, na revolução francesa, um ponto de convergência entre “o cristianismo revolucionário dos protestantes ingleses na

²⁷ Na conclusão do ensaio sobre a ética protestante, (WEBER, 1983, p. 136) pode ver-se como este autor alude a este facto, embora vagamente, ao escrever”, num contexto em que assinala um desenvolvimento mecânico do capitalismo que “a ideia do «dever profissional» ronda pela nossa vida como um fantasma dos conteúdos religiosos do passado”. Esse desenvolvimento seria mecânico pelo seu processo, mas também por ter-se libertado da sua referência religiosa. E é aí que Dumont parece divergir de Weber, insistindo, pelo contrário, na continuidade dessa referência (da transcendência do sagrado como referência).

²⁸ Cf. WEBER, 1983, pp. 33-39, 136, p. 175 sobre a honestidade puritana ser uma legalidade formalista; mas tb p. 31, noutro sentido.

²⁹ Cf. tb. Hughes, aqui no Subcapítulo 2.5.

³⁰ Como se verá na análise que Weber faz desta questão, no puritanismo, mais do que a salvação, que não depende só do sujeito, importa a procura psicológica da *certitudo salutis*.

³¹ Ver como Dumont trata isto e relacionar com relações entre pessoas e coisas que subordina relações entre pessoas, no quadro de autonomização da moral em relação à religião e da economia em relação à política e ao social em geral; sendo (para Weber) a deontologia profissional a única ligação – cf DUBET, 2001, sobre papel do sujeito ao unificar na sua experiência da vida profissional exigências contraditórias que resultam de lógicas de acção que se dissociaram com o declínio dos programas institucionais.

³² Ver em Weber, necessidade de confirmação/*confirmatio* (que era tb uma *conformatio*) na igreja dos eleitos, dos santos, como meio para a *certitudo salutis*.

³³ Esses vínculos, que aqui foram caracterizados no capítulo 1 com base nos estudos de Mauss, foram-se transformando no seu significado político ao longo da idade média e, serviram no século XVIII para uma última tentativa de justificar a monarquia – ver como BOLTANSKY E THÉVENOT (1991) tomam como referência para a definição da “cidade doméstica”, a obra de Bossuet.

Cf. CASTEL, 1995, sobre as discussões na Constituinte durante a Revolução Francesa e, em geral o tema do “anti-tradicionalismo”.

América” e “o ateísmo revolucionário dos *sans-coulottes* franceses” (Thomas Paine, citado por DUMONT, 1992, p. 102 ³⁴) -- mas essa emancipação não apontava para a mesma direcção em cada um desses contextos.

A conclusão de Dumont sobre a passagem do indivíduo-fora-do-mundo ao indivíduo-no-mundo permite chamar a atenção para o **carácter abstracto do indivíduo** que o individualismo moderno implica, e leva a colocar, desde já, a questão da crise de identidade que lhe está associada. Na medida em que são postos em causa os factores de identidade tradicionais, alguns ideólogos procuram valorizar outros factores possíveis, ligando-os à nova doutrina. É assim que pode ser entendida a valorização das actividades económicas como tarefa atribuída pela divindade aos homens, que, iniciada por Lutero, encontrou grande recepção em todas as correntes doutrinárias protestantes ³⁵, até se tornar um dos factores identitários fundamentais nos séculos XIX e XX ³⁶.

Outra forma de responder a este problema da identidade e da coesão social talvez possa ser encontrada nalguns desenvolvimentos de carácter pietista das doutrinas de Agostinho, Lutero e Calvino (³⁷), e nas doutrinas e práticas das igrejas baptistas que valorizam o controlo da consciência enquanto sede da revelação individual de Deus (WEBER, 1983, p. 117/118) ³⁸. Já aqui se viu como foi essencial, no protestantismo, a crítica à Igreja como instituição de salvação, à qual foi contraposta a “auto-suficiência do indivíduo-em-relação-com-Deus” (DUMONT, 1992, p. 68 ³⁹).

Resultou daí uma muito maior responsabilidade individual na interpretação dos textos sagrados e na manutenção da coesão social com base na livre obediência de cada homem às leis divinas (⁴⁰); o que convergiu com a ideia da legitimação dos poderes que se constituem na sociedade por delegação dos indivíduos ⁴¹, desenvolvida durante o século XIV na sequência de doutrinas do século XIV como as de Guilherme de Occam e de Marsílio de Pádua ⁴²; e, conforme os *levellers* fizeram notar durante a revolução

³⁴ Cf. CASTEL, 1995, pp. 277 e 753.

³⁵ Como se verá com mais detalhe um pouco mais à frente na 1ª secção deste subcapítulo.

³⁶ Cf. DUMONT, 1992, p. 94/95.

³⁷ Cf. WEBER, 1983, pp. 106, 143, 144 sobre jensenismo e onde cita Eduard Dowden “A mais profunda comunhão (com Deus) é encontrada não em instituições ou corporações ou igrejas, mas no interior (*secrets*) de um coração solitário”.

³⁸ Diálogo com a consciência individual (o que abre para Hegel, mas ver tb Grim sobre Mauss, e final de Dumont)

³⁹ Cf. WEBER, 1983, pp. 93/94 e 117-118.

⁴⁰ E na legitimação dos poderes que se constituem na sociedade por delegação dos indivíduos (cf. DUMONT, 1992, pp. 86).

Cf. DUBET (2001) sobre Toqueville e Elias.

Leis que são princípios gerais com um carácter abstracto, susceptíveis de interpretações diversas em contextos concretos e difíceis de aplicar no quotidiano (como já aqui se mostrou no Subcapítulo 2.1 com a ajuda de Dumont e Jack Goody) (Cf tb. WEBER, 1983, p. 182). Como difíceis de interpretar e aplicar são os códigos de leis redigidos e organizados pelos sacerdotes, em que as diversas normas são hierarquizadas por princípios gerais que escapam aos leigos – Cf J. GOODY, 1987, pp. 28-32, 104, 184-189.

Tenha-se presente que, para Jack Goody, o ascetismo (cf. GOODY, 1987, pp. 32, 42 e 79) é essencialmente o resultado do carácter mais abstracto/descontextualizado das prescrições morais tal como são definidas pelas “religiões de conversão” que assentam em textos escritos sacralizados (dos quais constam sentenças a que é atribuída uma origem divina, mas que incluem também narrativas da origem da sociedade humana e de acontecimentos históricos, doutrina religiosa e moral e modos de realizar os rituais) e estão destacadas do modo de vida de um povo constituído culturalmente (cf. pp. 19-21 e 27-29); textos sagrados (e tradições interpretativas assentes em textos escritos que constituem doutrinas) que estabelecem fronteiras de crença.

⁴¹ Cf. WEBER, 1983, p. 177, nota 204 – ver aqui Dumont no final do Subcapítulo 2.1.

⁴² Cf. DUMONT, 1992, pp. 86; e cf. WEBER, 1983, pp.16, 32, 50, 177 e 196 sobre a criação de instituições políticas livres pelos puritanos.

inglesa no século XVI, implica a igual liberdade dos indivíduos e mesmo um nivelamento de muitas das suas condições ⁴³.

Mais do que no calvinismo, é entre os baptistas, e as confissões religiosas que Weber lhes considera próximas ⁴⁴, que este autor assinala de forma mais clara esta dimensão de autonomia do indivíduo na interpretação da lei de Deus e da mensagem de Jesus, considerando que “o enorme significado que a doutrina da salvação baptista conferia ao controlo da consciência enquanto revelação individual de Deus imprimiu um carácter à sua inserção na vida profissional ...” (WEBER, 1983, p. 118) ⁴⁵. Passando ao lado da descrição que Weber faz de algumas características distintivas, destaca-se aqui que a fé, como condição para levar uma vida justa, é entendida, nestas confissões, como o resultado de uma “apropriação interior” da obra redentora de Jesus Cristo, “a qual resultava da revelação individual por influência do espírito de Deus” e só por ela se seria verdadeiramente criado, ou recriado, como irmão do Cristo (*idem*, p. 115). Procurando levar uma vida na imitação de Jesus de Nazaré e das primeiras comunidades cristãs ⁴⁶, buscavam “a validade da palavra não enquanto documento escrito mas enquanto força actuante do Espírito Santo no quotidiano dos crentes” (*idem*, p. 116). Por isso, as seitas baptistas, no entender de Weber, “levaram o «desencantamento religioso do mundo» às suas consequências mais profundas: só a «luz interior» da revelação constante capacitava para a verdadeira compreensão da revelação bíblica de Deus” (*idem*, p. 116). Segundo este autor, o desencantamento e ruptura radical com os sacramentos não deixaram aos baptistas outra saída em termos de costumes que não fosse o ascetismo secular; e o carácter sectário resultante de se conceberem como um grupo de regenerados impunha uma conduta irrepreensível aos seus membros (cf. WEBER; 1983, p. 117); sendo “os efeitos da polícia moral das seitas, baseada na submissão voluntária”, muito diferentes dos “efeitos do policiamento autoritário dos costumes” numa igreja em que se agrupam todos os membros de uma comunidade que simplesmente professam uma mesma crença religiosa (como as «igrejas oficiais» calvinistas, luteranas ou católica ⁴⁷) (*idem*, p. 119): “também a regulamentação

⁴³ Cf. DUMONT, 1992, pp. 88/89 e 102/103. Como já se viu no Subcapítulo 2.1, Dumont sublinha que o individualismo que caracteriza as sociedades resultantes do processo de modernização europeu e norte americano não é “um traço isolado por muito importante que seja” mas sim uma “configuração” em que atributos dos indivíduos, como a igualdade, a liberdade de consciência e a propriedade privada de bens, estão implicados, e em que o indivíduo como valor está presente mesmo em conceitos que aparentemente se lhe opõem, como o de nação (Cf. pp. 21 e 22, mas tb pp. 235, 254, e 258/9). A este propósito é também relevante a sua observação de que: “é necessário que as relações entre os homens sejam subordinadas [às relações entre os homens e as coisas] para que o sujeito individual seja autónomo e «igual»” p. 259; Cf. tb. pp. 21/22, e pp. 235, 254.)

⁴⁴ WEBER (1983, p. 115) fala de “comunidades religiosas cuja ética parte de princípios diferentes dos da doutrina reformada.” Ver. tb. p. 170 e 171.

⁴⁵ Ver WEBER, 1983, p. 180, nota 116 sobre o sacerdócio universal e a liberdade de consciência das mulheres entre os baptistas.

⁴⁶ WEBER (1983) assinala também algumas semelhanças com a “vida simples” de S. Francisco – cf. p. 116 e 171.

⁴⁷ Em resultado das políticas de tolerância religiosa adoptadas em muitos Estados europeus na sequência das guerras religiosas do século XVI, multiplicaram-se e proliferaram as congregações religiosas com as mais diversas confissões cristãs. E muitas delas acabaram por evoluir no sentido da restrição da participação na comunidade religiosa aos que tinham um comportamento meritório (WEBER, 1983, p. 219, nota 23, p. 220/221, nota 25, sobre o controlo pelos concelhos de leigos, p. 224 nota 40, e outras referências entre as pp. 207 e 212) (Para os baptistas essas restrições tinham estado desde sempre na base da sua agregação, mas mesmo assim isto era um problema – cf p. 219, nota 23). Essas congregações passaram a ser congregações de pessoas cuja qualificação religiosa era controlada autogestionariamente, ou seja, eram concebidas como seitas e não como igrejas universais em que se reuniam todos os homens que vivendo num mesmo território partilhavam as mesmas crenças (Cf. WEBER, 1983, pp. 102/103, 115, 129-134, 205-211; e p. 156/7, notas 91 e 93, p 143, nota 21 e p. 149, nota 47, p. 176, nota 201, p. 219, notas 23 e 24, p. 223, notas 38 e 39; tb: cartas de confirmação, 223, direitos e critérios de exclusão, 107, 117,170, 219,

eclesiástica do ascetismo [...] no caso de se desenvolver dum modo predominantemente policial, implicava um comportamento exterior definido mas, em certas circunstâncias, bloqueava os impulsos subjectivos para a conduta metódica” (*idem*, p. 119).

Dum ponto de vista psicológico [...], o carácter metódico da ética baptista baseava-se sobretudo na ideia de «aguardar a acção de Deus» [...]: o objectivo dessa espera silenciosa é a superação de tudo o que há de instintivo e irracional, das paixões e subjectividades do «homem natural». Este deve calar-se para ouvir a voz de Deus. [...] Quando da penetração do baptismo no mundo profissional secular, a ideia de que Deus só fala onde a criatura se cala significa, literalmente, uma educação do indivíduo no sentido de pesar serenamente os seus actos e da prática atenta do exame de consciência. (WEBER, 1983, p. 117)

WEBER considera (1983, p. 101⁴⁸) que, desde as práticas ascéticas nos conventos cristãos do ocidente na Idade Média, e por vezes mesmo na Antiguidade, o modo de vida monástico era organizado racionalmente “com o fim de superar o *status naturae*, libertar o homem dos instintos irracionais e subtraí-lo à dependência do mundo e da natureza, submetê-lo à supremacia da vontade planificada, sujeitar as suas acções a um autocontrolo firme e à avaliação do seu alcance ético [⁴⁹], deste modo educando o monge enquanto trabalhador ao serviço do reino de Deus ...” e, no essencial não encontra diferenças em relação ao ideal de vida prático do puritanismo que preparou os seus aderentes para serem como monges propagandistas da fé, a não ser as maiores dificuldades resultantes do contexto e as implicações que teve na vida dos homens comuns em sociedade (cf. p. 120)⁵⁰.

O ascetismo puritano – como qualquer ascetismo «racional» – trabalhava para tornar o homem apto a afirmar, face às suas «emoções», os seus «motivos constantes», em particular aqueles que o ascetismo lhe inculcava. Trabalhava por assim dizer, na formação da sua «personalidade», no sentido formal e psicológico do termo. (*idem*, p. 101)⁵¹

A regulamentação metódica da vida quotidiana levada a cabo por muitos grupos puritanos respondia às dificuldades de interpretação e de cumprimento quotidiano da lei divina e das leis humanas⁵², mas não eliminava a responsabilidade individual; quanto

145, 172). A liberdade de escolha confessional e a liberdade de consciência que pressupunha, favorecia as conversões e as actividades proselitistas tanto quanto os isolamentos sectários. Qualquer destas dinâmicas colocava as igrejas em concorrência (cf. WEBER, 1983, p. 122, nota 10 na p. 216, e nota 21 na p. 218/219 e notas 36 e 37 na p. 223.).

⁴⁸ Cf. tb. WEBER, 1983, p.156, nota 85, sobre Baxter.

⁴⁹ *Ethos* que Weber vê, pela intermediação dos movimentos puritanos, prolongado no “autocontrolo reservado característico dos melhores *gentleman* ingleses e anglo-saxónicos de hoje” (p. 101).

⁵⁰ Entre os católicos, para além de antigas práticas monásticas (WEBER, pp. 100-101), as correntes pietistas (cf. WEBER, 1983, p. 144, nota 24), fazem quase o mesmo, mas mantendo o papel da igreja e restringindo a aplicação de tais programas de formação a elites. Enquanto os baptistas e a generalidade do movimento protestante abrangem um leque mais vasto de grupos sociais que corresponde à burguesia daquele tempo (que não é a burguesia como classe a que o proletariado se opõe como um bloco no século XIX, após a revolução industrial) (cf. WEBER, 1983, p. 111/112, 193, 224). Na Igreja católica, uma política semelhante viria a ser adoptada pelos jesuítas, alargando progressivamente o leque dos grupos sociais a quem aplicavam os princípios de formação da consciência baseada num tal programa institucional. (Cf. WEBER, 1983, sobre Cister, p. 100, e sobre Pascal, p. 97)

⁵¹ Em WEBER, 1983, p. 129, pode ver-se uma referência à “forte interiorização da personalidade”, que pode ser relacionada com a questão da harmonia entre personalidade cultural e estrutura social, que será tratada no subcapítulo 2.6.

Sobre a ascese no mundo, ver WEBER, 1983, pp. 30, 95, 99-102 e p. 144 nota 23: o luteranismo era apodado de individualista por não conhecer uma regulamentação ascética da vida (cf p. 105).

⁵² Cf. nota 96, p. 157 de WEBER, 1983.

mais não fosse, porque na sequência das guerras religiosas do século XVI e da proliferação de confissões, em resultado das políticas de tolerância religiosa adoptadas em muitos Estados europeus e sobretudo nas suas colónias norte-americanas, a escolha confessional era um exercício de liberdade efectiva, quer essa escolha fosse feita exclusivamente com base na liberdade de consciência, quer tivesse em conta outros interesses relacionados com a criação de novas formas de vida quando alguém se estabelecia noutra território.

Além disso, porque a obediência à divindade impunha o trabalho entre os homens -- embora para redenção e glória da obra do supremo criador do mundo -- havia que interpretar as leis feitas pelos homens de modo a não transgredir as leis divinas, e este era um trabalho recorrente ⁵³. Um dos produtos dessa articulação foi o desenvolvimento de **éticas profissionais**, sobretudo nas actividades ligadas ao comércio e empresariais ⁵⁴; actividades profissionais por excelência para os puritanos (Cf. WEBER, 1983, p. 134.), por serem aquelas em que, fazendo trabalhar um grande número de outros homens, melhor se podia contribuir para a glorificação de Deus; mas estas eram também as actividades onde mais facilmente se enriquecia, o que, dando lugar a conflitos (⁵⁵) com as exigências de ascetismo, esteve na origem de desenvolvimentos da ética profissional que veremos na secção 2 deste subcapítulo ⁵⁶.

Da análise que faz, em *As Formas Elementares da Vida Religiosa* (1912) ⁵⁷, da origem dos elementos impessoais da personalidade, e que desenvolve na conclusão a propósito da origem social dos conceitos, dos valores universais e da vida lógica ⁵⁸, Durkheim conclui que a participação dos indivíduos na vida social os torna mais capazes de pensar e de agir por conceitos (⁵⁹) e que a vida social, à medida que se

⁵³ Cf. WEBER, 1983, p. 281, notas 231 e 232.

⁵⁴ Para os *Quakers* (baptistas), diversamente dos calvinistas, o que Deus exige não é o trabalho mas sim o trabalho profissional racional. E o grau em que uma profissão agrada a Deus é definido por “critérios éticos e de utilidade dos bens a produzir para a «colectividade»” (Weber, p. 124/125); embora, como Weber insiste em esclarecer (p. 176, nota 198), defendendo-se de algumas críticas, também o puritanismo calvinista tem um “impulso racional» condicionado pela ascese”. Noutras notas (Weber, 1983, p. 167 e 189/190) mostra como a ascese protestante tinha predilecção pelo empirismo racionalizado fundado nas matemáticas e valoriza o papel destas doutrinas no desenvolvimento da investigação científica, da técnica e do ensino técnico.

⁵⁵ Ver WEBER, 1983, pp. 54 (Cromwell), p. 56 (Lutero), p. 84 (Tomás de Aquino), p. 121 (Baxter e Calvino), p. 132 (Wesley), p. 134 (Zinendorf, e tb os baptistas), p. 176, notas 200 e 201, p. 178, nota 210 (Spener), e p. 182, notas 232 e 235, p. 190, nota 271, p. 191, nota 273 p. 195, nota 208.

⁵⁶ VER WEBER, 1983, p. 37, sobre o capitalismo, que educa por selecção.

Ver tb p. 54

⁵⁷ No capítulo VIII. Cf. Durkheim, 1985, p. 389. Já em DTS abordava esta questão como se pode ver em Durkheim, 1991, pp. 74-75.

⁵⁸ Nas pp. 619-625 ou 616-636, DURKHEIM (1985) fala da “vida social como uma fonte importante da vida lógica”.

⁵⁹ Durkheim, em *As Formas Elementares da Vida Religiosa* (1912: ver ed. port. de 1960, p. 623) escreveu que: “Pensar logicamente, é sempre, em alguma medida, pensar de uma maneira impessoal”, ou seja, com o indivíduo que pensa “elevando-se acima do seu ponto de vista próprio” (*idem*, p. 635).

“O que nós temos da sociedade temo-lo em comum com os nossos companheiros. É por isso necessário que nós sejamos tanto mais personalizados quanto mais somos individualizados. Os dois termos não são de modo nenhum sinónimos: num certo sentido, eles opõem-se mais do que se implicam. A paixão individualiza-se, contudo, faz-nos seus servos. As nossas sensações são essencialmente individuais; mas nós somos tanto mais pessoas quanto mais estamos libertos dos sentidos, mais capazes de pensar e de agir por conceitos.” (p. 389). Cf. tb. DURKHEIM, 1991 (*DTS II*), pp. 74-75 e 201/202. Cf. WEBER, 1983, p. 94/5 sobre o dualismo indivíduo ética que não existia para o calvinismo.

Na p. 196 de DTS pode ler-se: “Vê-se quanto é inexacto defini-la [a moral], como se faz frequentemente, pela liberdade; ela consiste antes num estado de dependência. Longe de servir para emancipar o indivíduo, para o libertar do meio que o circunda, ela tem, pelo contrário, por função essencial fazer dele a parte integrante de um todo [da edição port de 1991, consta a palavra modo

complexifica e envolve mais indivíduos e grupos sociais, gera necessariamente conceitos, categorias e classificações⁶⁰: primeiro para organizar esses conceitos e a vida colectiva que se desenvolve com base neles nos pequenos grupos sociais, mais tarde, na medida em que esses grupos que inicialmente se concebiam como a totalidade da sociedade se descobrem parte de mais vastos conjuntos humanos, organizando-se segundo princípios que se destacam das primitivas organizações sociais e dos seus costumes, e portanto ainda mais abstractos⁶¹.

Se em nós há algo, ou muito, de impessoal é porque em nós há muito de social, e “como a vida social compreende simultaneamente realizações e práticas essa impessoalidade estende-se naturalmente tanto às ideias como aos actos” (DURKHEIM, 1985, p. 636) E de forma extremamente sintética, o argumento de Durkheim é: “Pois que o mundo que o sistema total dos conceitos exprime é o que representa a sociedade, só esta pode fornecer-nos as noções mais gerais segundo as quais ele deve ser representado” (p. 630)

Pode ver-se em *A Lógica da Escrita e a Organização da Sociedade* (GOODY, 1986, ed. port. de 1987, pp. 27-32, 104, 184-189) como são difíceis de interpretar e aplicar os códigos de leis redigidos e organizados pelos sacerdotes em que as diversas normas são hierarquizadas por princípios gerais que escapam aos leigos⁶²; como

em vez de todo] e, por consequência de tirar alguma coisa à liberdade dos seus movimentos. Encontram-se, por vezes, é verdade, almas que, sem deixar de ser nobres, não toleram, todavia, a ideia desta dependência. Mas é que elas não compreendem as fontes de onde decorre a sua própria moralidade, porque essas fontes são demasiado profundas.” Durkheim foi procurá-las nas formas elementares da vida religiosa, que analisa no livro a que dão o título. Em *FEVR*, Habermas mostra como a “força moral” é algo de totalmente irreflectido, enquanto a moral individual é uma concepção abstracta (Cf. 1960, p. 197). Cf SARTRE (1960a QM) sobre liberdade e ver Habermas vs Gadamer sobre a *phronesis* (em *MC GEE*), que implica reflexão sobre a tradição (cf tb Dubet e *FEVR* p. 389 sobre o conceito). Voltar-se-á à questão com Habermas sobre Hegel.

⁶⁰ Cf. p. 629-634; cf. tb. *DTS* p. 74.

⁶¹ Cf. p. 635/636. Durkheim chama a atenção para a teorização que Kant faz desta relação entre a razão pura e a razão prática como dois aspectos diferentes da mesma faculdade: “O que, segundo ele faz a sua unidade, é que elas são ambas orientadas para o universal. Pensar racionalmente, é pensar segundo leis que se impõem à universalidade dos seres razoáveis; agir moralmente, é conduzir-se segundo máximas que possam, “sem contradições, ser estendidas à universalidade das vontades” (DURKHEIM, 1985, p. 635).

(DUBET, 2001, *L'individu et le sujet* – cap 1): “C’est aussi cette différenciation sociale continue qui participerait de l’installation du monothéisme), puisque les individus devraient croire en un seul dieu qui, comme l’explique Tocqueville, soit à la fois unique et personnel, en un dieu qui rende compatibles la division du travail, l’égalité fondamentale des individus et l’unité de la vie sociale. Dans cette modernité, les acteurs ne sont plus guidés par des codes, mais par des valeurs de plus en plus universelles et capables de convenir à chaque rôle et à leurs exigences particulières. Les devoirs intériorisés sont remplacés par des convictions. L’individu doit être orienté par sa propre boussole, mais encore faut-il que celle-ci indique le même nord que celle des autres.”

⁶² Na medida em que as suas normas devem ser aplicadas a mais do que um grupo ou sociedade, e porque a escrita “encoraja a descontextualização ou generalização de normas” (GOODY, 1987, p. 28) (Não sendo transmitida face a face no contexto de uma vivência cultural, a mensagem escrita tem que abstrair de situações particulares.), estas normas são formuladas de um modo tão geral e abstracto que se torna muito difícil obedecer-lhes sem qualquer relativização. Enquanto que em relação à violência, ou mesmo ao homicídio, a generalidade das “religiões locais” (GOODY, p. 27) regula de modo mais preciso a sua ocorrência quanto maior a distância ao grupo familiar (Mauss e Beuchat, no estudo sobre os esquimós, referem-se à tolerância em relação ao homicídio no seio do clã, enquanto que grande número de estudos etnográficos (nomeadamente Evans-Pritchard em GOODY, p. 28) descreve o modo rigoroso como é regulado o uso de violência entre clãs de uma mesma tribo ou de tribos mais ou menos aliadas, e o uso da violência não só é tolerado como é claramente prescrito em situação de guerra), OS mandamentos primordiais das “religiões éticas” (Tylor em GOODY p. 27) tomam a forma de sentenças como “não matarás” ou “não mentirás”, que têm que ser entendidas, em rigor de lógica, como abrangendo a situação em que se está perante a necessidade de matar um inimigo em guerra, ou dizer a verdade a um adversário, mesmo sob risco de expor as suas fraquezas. Goody considera, por isso, que “torna-se difícil, talvez impossível, a qualquer indivíduo ou grupo viver à altura desta espécie de moral universalista ou obrigação ética” (p. 32). Estas prescrições morais “não podem ser seguidos à letra” (p. 42) (Cf WEBER, 1983, p. 182.)

GOODY (p. 27), a esse propósito, cita também Parsons, da introdução que este faz a *Wirtschaft und Gessellschaft* de Weber sobre a orientação universalista que aumenta a prontidão para a adaptação a

surgiram especialistas da sua interpretação e adequação às condições do dia a dia; e como passou a haver uma disputa em torno das interpretações legítimas⁶³.

E em Divisão do trabalho Social II:

Não há nada de mais fixo do que regras abstractas, que podem ser livremente aplicadas, de maneiras muito diferentes [⁶⁴]. [...] Além disso, não tem já, nem o mesmo ascendente, nem a mesma força. [⁶⁵...] Estes princípios gerais não podem passar aos factos senão com o concurso da inteligência. Ora, uma vez desperta a reflexão, não é fácil refreá-la. [...] Começa-se por considerar alguns artigos de fé fora de toda a discussão, depois a discussão estende-se até eles. [...] e qualquer que seja a maneira por que sofram esta prova, perdem nisso uma parte da sua força. É que ideias reflectidas não têm nunca o mesmo poder que os instintos... (DURKHEIM, 1991, pp. 74 e 75)” (⁶⁶)

DURKHEIM (1991, p. 182) faz referência aos economistas e ao seu contributo para a ciência da moral⁶⁷, ao assinalarem o carácter espontâneo da vida social, ao mostrarem que “a força não pode senão fazê-la [a sociedade] desviar da sua direcção natural” e que, normalmente ela resulta, “não de arranjos exteriores e impostos mas de uma livre elaboração interna” -- Como se aquela força fosse exterior à sociedade. Critica-os no entanto por entenderem a liberdade como “um atributo constitutivo do homem”, deduzindo-a do “conceito de indivíduo em si” e supondo-a “intacta desde o estado de natureza, abstraindo de toda a sociedade”; sociedade, de onde, “para os “economistas”, só poderá vir “uma regulação que impeça que as liberdades concorrentes não sejam nocivas umas às outras”. Ao que Durkheim contrapõe que “...a própria liberdade é o produto de uma regulamentação⁶⁸. [...] o que constitui a liberdade é a subordinação das

papéis especializados e definidos abstractamente e que seria promovida por um “sistema jurídico universalista” / um “estado jurídico-racional”, para o qual estas religiões teriam aberto o caminho com o “universalismo ético, isto é «a insistência no tratamento de todos os homens pelos mesmos padrões impessoais generalizados»”

Quanto ao movimento de individualização, pode concluir-se que segundo Jack GOODY (1987), este seria impulsionado fundamentalmente pela ideia da igualdade das consciências colocadas directamente perante os princípios éticos emanados da divindade e pela responsabilidade individual na interpretação de regras formuladas abstractamente como princípios, e seria posteriormente desenvolvido por uma série de tecnologias (a da escrita, que em larga medida reforça as tecnologias do eu referidas por Foucault), de instituições como a confissão/absolvição e a doação (desde a forma de sacrifício até à escritura de doação de terras e outros bens de raiz), de práticas administrativas como os censos, os registos de propriedade ou os testamentos (cf. pp. 34, 77, 99-101, 171-176), e de responsabilidades associadas a actividades profissionais (divisão do trabalho) (p.179), em que o estatuto está cada vez mais associado à função (à tarefa social entendida como uma atribuição sagrada, *Beruf*).

⁶³ Cf. tb. GOODY, 1987, pp. 33-38, 42, 54-56, 61 e 81.

⁶⁴ Cf. Durkheim sobre “o conceito” e GOODY (pp. 19-21, 27-29) sobre “religiões éticas” (Tylor) e a importância que aí têm a escrita e a abstracção

⁶⁵ Ver Goody sobre os dissidentes que constituem tradições críticas e o carácter ideológico dessas religiões.

⁶⁶ Cf BERGER E LUCKMANN, 1973, sobre a conservação de universos simbólicos.

⁶⁷ Nas pp. 193 e ss. (DURKHEIM, 1991) pode ver-se como este filósofo/sociólogo conclui que o conjunto das condições de solidariedade social é a moral: porque, quer a norma que impõe que os homens se assemelhem (cf. p. 68; e rel com questão da igualdade e referências de Mauss no estudo dos esquimós), quer “a norma” (cf. p. 198/199) que os obriga a especializar-se, têm um valor moral.

⁶⁸ DURKHEIM (1991, pp. 158 e ss.), explica porque é que uma divisão do trabalho que fosse “anómica” não levaria à complementaridade das diferentes funções (tb pp. 58 e 52), devendo ser considerada uma forma anormal de divisão do trabalho. E simultaneamente, afirma a necessidade de regulamentação da divisão social do trabalho, e chama a atenção para o facto de esta regulamentação derivar normalmente do processo de divisão. Na p. 205, pode ler-se que “a divisão do trabalho não põe em presença indivíduos, mas funções sociais (...) [que] não pode deixar num estado de indeterminação, e [que] de resto elas determinam-se a si próprias”. Por outro lado, a solidariedade que está associada à divisão do trabalho não resulta da adscrição dum indivíduo a uma tarefa mas da liberdade dos indivíduos escolherem a actividade que mais lhes convenha. (sob risco de a solidariedade ser imperfeita e dar lugar a lutas intestinas entre classes sociais – cf. pp. 169 e 171). -->

forças exteriores às forças sociais.” (pp. 182/3) ⁶⁹. E passa à análise de uma forma anormal da divisão do trabalho relacionada com a falta de regulamentação.

A liberdade de interpretação que é afirmada pelo protestantismo pressupõe um quadro de interpretação em que a liberdade só existe na obediência e submissão à divindade, na abdicação de uma vontade própria e não na livre afirmação desta ⁷⁰. Mais do que pôr o acento na liberdade deveria fazer-se incidir a atenção na responsabilidade, embora esta implique logicamente a liberdade. Depois de exercida a liberdade de obedecer ou não a Deus de que pode resultar a condenação, os homens que optaram pela obediência são livres de interpretarem os princípios da lei divina da forma que lhes seja permitida pelo entendimento com que foram agraciados por Deus. Mas respondem por essa interpretação, em primeiro lugar, perante a sua consciência que é o lugar da revelação da verdade de Deus, em segundo lugar perante a sociedade, mormente através da sua congregação religiosa, mas sobretudo, de uma forma fundamental e decisiva,

Questão ou tema da harmonia entre personalidade, cultura e estrutura social, que deve ser tratado mais à frente, mas que Durkheim só aflora em DTS, fixando-se no pressuposto ideológico da coincidência entre as capacidades e as posições sociais ocupadas por cada um.

Cf. tb p. 176 e ss. 182/3: onde explica pq é que “a verdadeira liberdade individual (que “não existe na natureza”) não consiste na supressão de toda a regulamentação, mas é [pelo contrário] o produto de uma regulamentação”, salvaguardando princípios de justiça (pp. 174,184, 204) por cujo respeito passa a solidariedade nas “sociedades superiores”.

Segundo DURKHEIM (1991, p. 195/6): “é moral, pode dizer-se, tudo o que é fonte de solidariedade, tudo o que força o homem a contar com outrem, a pautar os seus movimentos por outra coisa diferente dos impulsos do seu egoísmo, e a moralidade é tanto mais sólida quanto estes laços são mais numerosos e mais fortes. Vê-se quanto é inexacto defini-la, como se faz frequentemente, pela liberdade; ela consiste antes num estado de dependência. (Encontram-se, por vezes, é verdade, almas que, sem deixar de ser nobres, não toleram, todavia, a ideia desta dependência. Mas é que elas não compreendem as fontes de onde decorre a sua própria moralidade, porque essas fontes são demasiado profundas.” Durkheim vai procurá-las nas formas elementares da vida religiosa, que analisa no livro a que dão o título. Cf. Sartre sobre liberdade em QM e ver Habermas vs Gadamer sobre a *phronesis*, que implica reflexão (cf. tb Dubet, 2001, e DURKHEIM, 1985, FEVR p. 389 sobre o conceito). Voltar-se-á à questão no Subcapítulo 2.4, com Habermas sobre Hegel.

A sociedade é uma condição necessária da moral, “não é uma simples justaposição de indivíduos que trazem, ao entrar nela, uma moral intrínseca” (196). Em FEVR, Durkheim mostra como a “força moral” é algo de totalmente irreflectido. (a moral individual é uma concepção abstracta (197).

⁶⁹ DURKHEIM (1991, pp. 196) fala da especialização como dever. “Vê-se quanto é inexacto defini-la [a moral?], como se faz frequentemente, pela liberdade; ela consiste antes num estado de dependência. Longe de servir para emancipar o indivíduo, para o libertar do meio que o circunda, ela tem, pelo contrário, por função essencial fazer dele a parte integrante de um todo [da edição port de 1991, consta a palavra modo em vez de todo] e, por consequência de tirar alguma coisa à liberdade dos seus movimentos”.

⁷⁰ A propósito da liberdade de consciência, DUMONT (1992) escreve algo de semelhante a uma das ideias em que, como se verá, DUBET (2001) assenta a sua crítica ao programa institucional e a explicação do declínio deste em resultado das contradições da modernidade: “o indivíduo como valor (social) exige que a sociedade delegue nele uma parte da sua capacidade de fixar os valores. [...] Mas] a ausência de prescrição que torna a escolha possível é [...] portanto] de facto governada por uma prescrição mais alta” (DUMONT, 1992, p. 259).

Pode assim falar-se (como faz DUBET (2005) na sequência das reflexões de Rawls sobre a moderna filosofia do direito) em liberdade com base na obediência e em obrigação de ser livre. E (como faz igualmente Dubet) deduzir do carácter paradoxal destas formulações a necessidade de programas institucionais para a formação da personalidade segundo princípios abstractos, de modo a assegurar a harmonia entre personalidade, cultura e estrutura social teorizada pela sociologia desde Durkheim (cf. DTS, ed port de 1989, vol. II, pp. 193-195 e 198-202) a Parsons (cf. DUBAR, 1997).

WEBER (1983, p. 129) fala de “forte interiorização da personalidade”, o que pode ser relacionado com o que DUBET (2001) escreve sobre o programa institucional e com o que escreve DUBAR (1997) sobre a harmonia entre personalidade, cultura e estrutura social. Cf. tb WEBER, 1983, p. 37 e 101, e 95.

Diálogo com a consciência individual (o que abre para Hegel, mas ver tb GRIM, 2000, sobre Mauss, e final de DUMONT, 1992).

perante Deus. A definição de um interesse ou bem comum, tem portanto como referência um bem comum que é Deus, o Bem em absoluto ⁷¹.

Na doutrina calvinista, esta concepção moral encontra-se com a crença na onipotência divina e leva à ideia de que “o mundo está destinado apenas e exclusivamente a servir à auto glorificação de Deus” (WEBER, 1983, p. 94), e de que os predestinados são os seus instrumentos na Terra para que a organização social seja moldada segundo os mandamentos divinos. O trabalho profissional, assim como qualquer benefício que a acção de um homem possa levar a outros homens, deve servir unicamente para glorificar Deus (*idem*, p. 145, nota 31 ⁷²), não tendo qualquer valor o que é feito por «amor ao próximo» ⁷³, contrariamente à doutrina de Lutero. É mesmo verberada toda a confiança na ajuda e amizade humanas (⁷⁴) e a glorificação da criatura é considerada um atentado à glória de Deus ⁷⁵. Na acção sobre os outros, não importam os benefícios que sejam efectivamente por eles colhidos, mas somente o trabalho realizado com a intenção de glorificar Deus ⁷⁶. O serviço a «Deus Senhor», que durante a Idade Média era o paradigma para o serviço a senhores terrenos, torna-se de tal modo predominante, ou mesmo exclusivo, que todas as subordinações entre homens enfraquecem e deveriam mesmo ser eliminadas. É com este pano de fundo ideológico que se desenvolve a tendência dos puritanos para a contestação da autoridade real e o anti tradicionalismo social ⁷⁷, desde a guerra de libertação do domínio absbúrguico nos Países Baixos, à revolução inglesa e à génese de Estados nas colónias da Nova Inglaterra. Mas, ao mesmo tempo, é toda a actividade específica de cada homem, desenvolvida entre os seus semelhantes por imperativo divino (profissão, ou *Beruf*), que passa a ter um carácter impessoal. Todas as interacções humanas tendem a ser impessoais, mesmo na família, mesmo entre pais e filhos. Só no domínio da

⁷¹ A definição de um interesse geral, tem portanto como referência um bem comum que é Deus, o Bem em absoluto (cf. WEBER, 1983, pp. 177-178, notas 203 e 209, p. 181, nota 227). No subcapítulo seguinte, chamar-se-á a atenção para o facto de Rousseau voltar a sediar esse bem comum no mundo social, mas sem poder prescindir totalmente da ideia de transcendência desse bem comum, dessa vontade geral da sociedade, daí a ideia de religião civil ou racional (cf. Saint-Simon, para quem “a ideia de Deus não é mais do que a ideia de inteligência humana generalizada” -- Saint-Simon, citado em DUMONT, 1992, p. 105). (E assim se pode começar a compreender o contexto ideológico em que *Durkheim escreve as Formas Elementares da Vida Religiosa* com que se iniciou este capítulo. Contexto que será analisado mais detalhadamente no subcapítulo seguinte). Mas também a necessidade de um programa institucional para formar cidadãos capazes de interpretarem esse interesse comum, de o separarem dos seus interesses particulares e de participarem na formação da vontade geral (Cf. DUMONT, 1992, p. 87 sobre a vontade sobrenatural que se expressa através dos desejos mais íntimos dos homens e sobre a revolução como aplicação da verdade sobrenatural às coisas terrenas; o que pressupõe a crença em que “melhorar a vida do homem na terra faz parte das intenções de Deus e de que os homens [pelo menos os que obedecem a Deus] podem compreender os fins de Deus e cooperar com ele na sua realização” – é esta lógica que leva o movimento de camponeses liderado por Muntzer a exigir a condição de santos aos revolucionários)

A concepção desenvolvida por Rousseau da vontade geral e do interesse comum da sociedade e do bem comum da humanidade que Rousseau desenvolveu é uma das referências do comunismo, quer babeufiano, quer marxista, e pode ser relacionada com o modo como Marx parte/utiliza do conceito feuerbachiano de “ente-espécie” para definir a alienação nos Manuscritos de 1844 (cf. DURKHEIM, 1985, FEVR p. 629). (Ver apontamento sobre Marx e o interesse comum em subcap 6 (juntar críticas à noção de interesse comum que faz na *Ideologia Alemã*)

⁷² Cf. tb p. 178, notas 209 e 210.

⁷³ Cf. WEBER, pp. 135, 174, 181.

⁷⁴ Cf. WEBER, p. 93 e p. 144, nota 26, p. 153, nota 68.

⁷⁵ Cf. WEBER p. 181 e 95.

⁷⁶ Isso está bem patente no modo como é concebida a acção missionária (cf. p. 146, nota 35), em que a conversão, não dependendo, para os calvinistas, senão da vontade de Deus, não tem importância, mas somente a grandeza da obra realizada na proclamação da doutrina.

⁷⁷ Sobre o anti tradicionalismo dos puritanos, cf. WEBER, 1983, pp. 17, 27, 30, 40, 124, 131, 135, 213.

consciência, sede da relação directa com Deus, se desenvolve a personalidade. Mas como se verá na Secção 2.1.3, o sentido de responsabilidade que assim se forma, e a necessidade psicológica da confirmação pelos correligionários de que se leva uma vida justa, fazem com que esse sentido de responsabilidade seja transferido para as relações sociais; enquanto o imperativo de moldar a organização social segundo os mandamentos divinos leva os puritanos a criar instituições jurídicas e políticas ⁷⁸.

Perante movimentos ideológicos que acentuam o carácter impessoal e abstracto do dever de solidariedade e fraternidade entre os homens, é difícil decidir se promovem a ruptura dos laços entre os homens que formavam o sistema de alianças nas sociedades de base comunitária e na sociedade feudal, ou se, confrontados com a desagregação desse sistema tradicional de alianças (que aqui foi caracterizado essencialmente com a ajuda de Mauss), se limitam a substituir princípios de solidariedade resultantes da vivência quotidiana e orgânica da religiosidade por princípios tendencialmente abstractos e conceptuais de solidariedade (como teoriza Durkheim na Conclusão de *A Divisão do Trabalho Social*) ⁷⁹.

Weber conclui a secção que dedica às bases religiosas do ascetismo secular, escrevendo que: “Esta racionalização da conduta no mundo com vista ao futuro extra-terreno foi o efeito da concepção da profissão como vocação, que o protestantismo ascético tinha” (WEBER, 1983, p. 120). Embora seja discutível que se possa estabelecer aqui uma relação de efeito, a organização racional de toda a existência com base em valores extra-terrenos foi associada à concepção da profissão como vocação ⁸⁰, a qual teve implicações no modo como as pessoas experimentam a sua actividade profissional, mormente nas profissões relacionais ou de trabalho sobre outrem, e na organização da actividade económica, que ainda hoje se fazem sentir na experiência profissional em numerosos sectores (cf. WEBER, 1983, p. 136), e que serão postas em evidência no desenvolvimento desta tese.

⁷⁸ Cf. WEBER, 1983: pp.16, 32, 50, 177 e 196 sobre a criação de instituições políticas livres pelos puritanos; p. 157, nota 96 sobre a acusação aos calvinistas de serem «escravos da lei e sem liberdade», feita pelos luteranos, que consideram a lei como uma norma ideal impossível de atingir (cf. Goody); p. 196, nota 202, sobre o respeito que huguenotes, holandeses, e mais tarde ingleses tinham pela lei e pelos padrões de honestidade nos negócios; e p. 175, sobre a natureza legalista da honestidade puritana.

⁷⁹ WEBER (1983, p. 228) lembra que também o judaísmo antigo e as primeiras comunidades cristãs se afirmaram contra o significado social do «parentesco»; Cf. DUBY (1980); e CASTEL, 1995, pp. 60, 63, 93 (contra a esmola), 97 e 309 (já no quadro da modernidade) sobre as sucessivas rupturas dos laços de solidariedade típicos da domesticidade, e como a Igreja, a partir do século IX, procurava substituí-los construindo um *analogon*. Sobre a atitude dos puritanos em relação à esmola cf. WEBER, 1983, p. 153, nota 68 e p.183, nota)

⁸⁰ A profissão é entendida aqui como a actividade pela qual cada homem assegurava as condições materiais, mas também sociais, da sua existência.

2.1.1. Da organização social em corpos profissionais à realização pessoal na profissão/*Beruf*

No entender de WEBER (1983, pp. 52- 60, 75/76, 77, 80/81, 84 e 95) a utilização que Lutero fez do termo *Beruf*, aplicando-o às tarefas sociais definidas que Deus chamaria cada homem a desempenhar (⁸¹), está relacionada com o início do reconhecimento social de uma vasta gama de actividades realizadas por homens livres especializados ⁸². A este propósito, Weber começa por uma afirmação muito discutível, e discutida ⁸³, sobre a inexistência entre os povos católicos de um termo correspondente ao *Beruf* alemão ⁸⁴, o mesmo acontecendo com os povos da Antiguidade Clássica. Entre estes, apenas encontra uma palavra utilizada com sentido análogo no hebreu. Trata-se, segundo Weber (*idem*, p. 74, nota 53), de uma palavra que significaria originalmente «tarefa» e que seria utilizada quer em funções sacerdotais, quer para referir funções na organização burocrática do reino de Salomão ⁸⁵, como a fiscalização do trabalho, ou trabalhos agrícolas e artesanais, ou mesmo funções comerciais. Esta palavra teria perdido, ainda na Antiguidade, a sua inicial conotação religiosa e era utilizada para designar todo o tipo de actividades que hoje designamos por profissões ⁸⁶. No latim medieval esta palavra seria traduzida também por *pensum*, no sentido de tarefa. Ainda segundo Weber:

A ocupação contínua de um homem, o seu trabalho, que é também (normalmente) a fonte dos seus rendimentos, o fundamento económico duradouro da sua existência, tudo o que se exprime em alemão por «*Beruf*», designa-se em latim, à parte a incolor «*opus*», e com um conteúdo ético pelo menos aparentado ao da palavra alemã, quer por *officium* (de *opificium*, a princípio eticamente incolor, mas mais tarde, por exemplo em Séneca, *De beneficiis*, 4, 18, com o significado de *Beruf*), quer ainda por *munus* – que deriva das tarefas obrigatórias nas antigas comunas civis – quer finalmente por *professio*. Este último termo era igualmente utilizado – o que é característico – com o sentido de deveres públicos, estando provavelmente ligado a declarações de impostos dos cidadãos. (*idem*, p. 75, nota 53 – negrito introduzido pelo autor desta tese)

⁸¹ *Beruf* é um termo que etimologicamente está ligado a vocação, a um chamamento divino, e que Lutero associa a “uma situação estabelecida na vida” que deve ser vivida como a resposta a uma vontade divina especificamente dirigida a cada indivíduo, um destino pessoal, com base na ideia de chamamento para realizar um trabalho definido.

⁸² Este reconhecimento e valorização do trabalho, ou de certos tipos de trabalho, será uma novidade pelo menos nas sociedades europeias que se formaram a partir das sucessivas invasões do Império Romano e da assimilação dos invasores, sobretudo por via da cristianização, e de muitos povos que viviam nas margens daquele império. Cf. WEBER, 1983, p. 179, nota 213.

⁸³ Ver GIDDENS (1985) em Introdução à edição inglesa de *Ética Protestante*.

⁸⁴ Weber faz referência ao sentido de “«chamamento» interior para qualquer coisa” da palavra *vocación* que “por analogia com o ofício eclesiástico” apresenta uma conotação que corresponde em parte à palavra alemã”, «*Beruf*», mas entende que “nunca é utilizada no sentido externo” desta palavra. De facto a palavra moderna nas línguas latinas para traduzir *Beruf*, quando aplicada fora do contexto religioso, é profissão, mas o termo vocação tem um lugar de relevo na rede semântica de significados da palavra profissão; muito particularmente nas profissões que historicamente resultaram da laicização de actividades que começaram por se desenvolver e constituir especializações no âmbito de instituições reguladas pelas Igrejas, como são as que estão no foco desta tese, bem como as que estão em torno desse foco, como as ligadas à assistência social e aos cuidados médicos e de enfermagem.

⁸⁵ Que Goody diz ser edificado segundo o modelo egípcio.

⁸⁶ Mas Weber refere que na antiguidade foi também utilizado com o sentido geral de «deveres» -- nomeadamente em obras dos filósofos estoicos; e nos textos hebraicos de Jesus Sirac, corresponderia ao cumprimento dos mandamentos de Deus, mantendo portanto algo do seu sentido original. Estes termos de Sirac foram traduzidos na vulgata por *opus* mas também por *locus*, o que, no entender de Weber, “significa mais ou menos «posição social»”.

Esta longa citação de uma nota justifica-se porque permite ligar a etimologia de palavras ainda em uso nos países latinos às actividades e aos tipos de relações sociais próprias das sociedades que Mauss caracterizou pelo sistema de *ofertas com retribuição diferida*, e daquelas que segundo este autor teriam evoluído para um direito de contrato ainda marcado por uma tradição resultante do sistema de ofertas e em que a interdependência entre os homens, os contratos que estabeleciam e a subordinação que estava na base da coesão social, ainda eram fundamentadas na religião. A filologia sugere que as acções desenvolvidas ao serviço do rei, tal como o pagamento de impostos, tinham um carácter sagrado, e através do rei ou de organizações sacerdotais visavam ou eram justificadas por um bem comum por estes administrado ⁸⁷.

Weber (*idem*, p. 75) faz notar que o termo *professio* foi, mais tarde, aplicado às «profissões liberais, tomando “nesse domínio bastante restrito”, uma acepção semelhante à de *Beruf*. Enquanto o termo *ars* seria “utilizado na época medieval para os ofícios manuais ” (*idem*) ⁸⁸. O seu argumento fundamental ao sublinhar a originalidade do uso que Lutero faz de *Beruf* (*idem*, p. 52) consiste em comparar as traduções da *Bíblia Sagrada* em línguas românicas com a tradução pelo teólogo alemão. Os termos correspondentes a «vocação» e «chamamento» são utilizados unicamente para traduzir “o apelo à salvação eterna do Evangelho, a *vocatio* da vulgata” (*idem*, p. 75), e “não se aplicam às tarefas profanas” (*idem*, p. 76) ⁸⁹.

Talvez induzido em erro pelo uso restrito (às profissões liberais) que na língua inglesa se faz do termo *profession*, Weber não reconhece um uso antigo deste termo, e só na tradução, por *Beruf*, que Lutero faz do termo hebraico usado por Sirac, vê um acoplamento entre o sentido religioso de «chamamento» e as actividades em que os

⁸⁷ Cf. as referências que já aqui foram feitas à obras de Mauss sobre o direito romano e saxónico, de Duby sobre a Idade Média, e de Goody relativamente ao Egipto e à Mesopotâmia da Antiguidade.

⁸⁸ Dubar (1995), numa obra em que procura fazer o estudo das identidades profissionais superando a separação entre profissões e ocupações ou ofícios, tradicional na sociologia das profissões, chama a atenção para que: “As artes liberais e as artes mecânicas, os artistas e os artesãos, os intelectuais e os trabalhadores manuais provinham de um mesmo tipo de organização corporativa que assumia a forma de ‘ofícios juramentados’ nas ‘cidades juramentadas’, onde ‘se professava uma arte’. Foi só com a expansão e a consolidação das Universidades e a criação de cursos para leigos que as artes liberais e artes mecânicas começaram a dissociar-se, chegando a uma oposição entre: -- as ‘profissões’ derivadas das ‘*septem artes liberales*’ que se ensinavam nas Universidades e ‘cujas produções pertenciam mais ao espírito que à mão’ (*Grande Encyclopédie*); -- os ‘ofícios’ derivados das artes mecânicas ‘onde as mãos trabalham mais do que a cabeça’ (J.-J. Rousseau) e que se desvalorizam na sociedade do Antigo Regime a ponto de a *Encyclopédie* lhes dar a definição seguinte no século XVIII: ‘ocupações que exigem a utilização dos braços e que se limitam a um dado número de operações mecânicas’.” (DUBAR, 1997, p.124)

Mas faz também notar que “a par da oposição ofício/profissão, subsistia o reconhecimento de uma profunda similitude: a ‘dignidade e a qualidade’ de um ‘estado juramentado’ socialmente legítimo e pessoalmente incorporado graças à ‘eficácia simbólica dos ritos sociais’⁸⁸” (DUBAR, 1997, p.124, citando Heilbron, 1986).

⁸⁹ Weber faz notar também que as palavras hebraicas usadas por Jesus Sirac relacionadas com «tarefa», que atrás foram referidas, foram traduzidas em francês por *office* ou por *labeur* (na tradução calvinista), e em castelhano por *obra*, por *lugar* ou por *posto*, nas traduções protestantes recentes. Weber faz referência ao sentido de “«chamamento» interior para qualquer coisa” da palavra *vocación* que “por analogia com o ofício eclesiástico” apresenta uma conotação que corresponde em parte à palavra alemã”, «*Beruf*», mas entende que “nunca é utilizada no sentido externo” desta palavra. De facto a palavra moderna nas línguas latinas para traduzir *Beruf*, quando aplicada fora do contexto religioso, é profissão, mas o termo vocação tem um lugar de relevo na rede semântica de significados da palavra profissão; muito particularmente nas profissões que historicamente resultaram da laicização de actividades que começaram por se desenvolver e constituir especializações no âmbito de instituições reguladas pelas Igreja, como são as que estão no foco desta tese, bem como as que estão em torno desse foco, como as ligadas à assistência social e aos cuidados médicos e de enfermagem.

homens se especializam para participarem na vida social económica; não reconhecendo na etimologia de palavras como ofício, ministério, profissão ou emprego (com origem em *implicare*) qualquer sentido religioso. Independentemente da perda do eventual sentido religioso de ofício como serviço ao rei, à comunidade, ou a alguém para com quem se tem uma dívida (sagrada), como na *corvée*, e do sentido latino que, de modo pouco claro, Weber refere para *profissio* como estando ligada aos impostos, a palavra profissão esteve na Baixa Idade Média claramente ligada às actividades organizadas em corporações e regidas por regulamentos jurados religiosamente.

Mas estas questões linguísticas não prejudicam o essencial do argumento de Weber no que se refere ao sentido que o luteranismo e em geral o protestantismo dão ao exercício continuado de uma actividade com fins económicos como “uma tarefa imposta por Deus” (*idem*, p. 52)⁹⁰. O facto linguístico da expansão do uso das palavras *Beruf* e *calling*⁹¹, ou outras palavras de línguas saxónicas com as mesmas origens, é indicador da importância do conceito. Somente, tal como noutros aspectos das teses que Weber avança em *A Ética Protestante*, as diferenças entre os países católicos e protestantes não são tão nítidas como por vezes pretende; embora em muitos outros pontos, como já aqui se assinalou, ele encontre continuidades, cruzamentos e até inversões de tendências⁹².

Etimologia e contexto histórico de formação das profissões na Europa medieval

Vários historiadores⁽⁹³⁾ e sociólogos⁽⁹⁴⁾, entendem que as profissões (liberais) e os ofícios (artesanais) têm uma origem comum nas corporações que foram sendo criadas em número crescente desde o século XI ao século XV, e encontram aí a origem etimológica do termo profissão. Já se viu, no Subcapítulo 2.1 que DUBAR (1997) chama a atenção para que. “as corporações eram “corpos e comunidades” tanto no sentido moral como no sentido legal do termo e que os seus membros estavam unidos por laços morais e por um respeito às regulamentações pormenorizadas dos seus estatutos”, e que “O acto essencial que interligava os membros da corporação consistia num juramento religioso solene”: “Dizer-se do ofício de um artesão que era a sua profissão denotava um compromisso ou um juramento público solene” (Sewell, 1980, citado por DUBAR, 1997). Assim:

Fazer a aprendizagem de um ofício não consistia apenas em adquirir a habilidade necessária para exercer uma actividade adulta. Era também entrar numa comunidade moral com motivações profundas, uma comunidade de homens que tinha prestado um juramento solene de fidelidade, e que sendo filhos espirituais de um santo patrono o veneravam em conjunto no dia da sua festa. (DUBAR, 1997, p.125)

⁹⁰ Segundo WEBER (1983, p. 178, nota 210) Spener, um pietista luterano, afirmava que “o exercício de uma profissão é a celebração de um culto”. No entender de Raul Iturra, a concepção que Durkheim tem do trabalho é a de realização de um ritual. Descontado o ateísmo inerente ao republicanismo de Durkheim, pode reconhecer-se uma proximidade entre as duas concepções.

⁹¹ Cf. pp. 53 e 76/7 nota 55, e p. 80-81.

⁹² Cf. tb. Giddens em Introdução à edição inglesa de *Ética Protestante* (1985, pp. xxiii e xxv).

⁹³ Cf. LE GOFF (“Métier et profession d’après les manuels des confesseurs du Moyen Âge”, in *Pour un Autre Moyen Âge* Paris, Gallimard, 1977), *Mercadores e Banqueiros na Idade Média*, (1956) ed. port. de 1982, e os *Intelectuais na Idade Média*, 1984, DUBY, 1979, e, *O Tempo das Catedrais* (p. 191), todos franceses, mas também Sewell (*Gens de métier et révolutions*, Paris, Aubier, 1983), 1980, e Heilbron, 1986; José Matoso, 1993, em *O Essencial Sobre a Cultura Medieval Portuguesa*, p. 50, faz referência à escassez de conhecimento aprofundado sobre esta matéria em Portugal até aos estudos de Ana Beirante nos anos 90 sobre os compromissos das confrarias.

⁹⁴ Nomeadamente, alguns daqueles que forma consultados na preparação desta tese de doutoramento: DUBAR, 1997, DUBET, 2001. Ver tb. CASTEL, 1995, pp. 180-187 e 207.

É este juramento, ou “profissão de fé” que está na origem do termo “profissão”. E esta etimologia não é uma mera curiosidade histórica⁹⁵. Desvanecida no contexto da organização industrial do trabalho em que este é reduzido à condição de mercadoria paga por um salário, ressurgiu nas profissões liberais e nas definições funcionalistas e interaccionistas simbólicas de profissão (nomeadamente pelo lugar central que Parsons atribui à “relação entre profissão e valores” e pelo papel do “sagrado” na teorização de Hughes sobre as profissões). A relação entre profissão e valores é igualmente central na análise que François Dubet faz da “experiência do trabalho sobre outrem” realizado nas instituições de ensino, formação profissional e hospitalares, bem como no serviço social, que é a sua referência inicial.

Mas tem que se ter em consideração que foi no contexto de um equilíbrio instável entre sociedade feudal, instituto da realeza e ordem simbólica mediada pelo clero, que parte substancial da actividade produtiva tomou a forma “profissões”.

A actividade social assim organizada, permitiu a um número crescente de homens emancipar-se de uma ordem social em que grupos de guerreiros através de uma rede de vassalagens e guerras intermitentes assegurava o domínio sobre os recursos da quase totalidade das florestas e campos agrícolas da Europa, cultivados estes pela grande massa de camponeses servilizados e confinados às suas glebas, cujo trabalho era socialmente desvalorizado. Essa relativa emancipação decorria, contudo, no quadro da ordem simbólica medieval; em que a hierarquia dos homens se inseria numa hierarquia cósmica, com uma “corte celestial” que presidia aos destinos do mundo e fornecia o modelo para a ordem na terra (cf. a decomposição da hierarquia em múltiplos pequenos degraus de tal modo que a luz divina a todos engloba)⁹⁶. A emergência de uma nova ordem social baseada nas trocas entre homens livres em cada cidade renascida de uma antiga *civitas* ou burgo relativamente autonomizado por um rei ou poderoso senhor, bem como na rede de cidades resultante do incremento dessas trocas num espaço mais vasto, foi assim tutelada pelo rei como figura que prefigurava o Estado – e, portanto, uma nova ordem jurídica -- e pelos clérigos que administravam

⁹⁵ Pode ver-se, no Subcapítulo 3.1 desta tese, referências a análises de Dubet sobre vocação, Parsons sobre a relação entre profissões e valores, e o conceito de sagrado na teorização de Hughes sobre a profissão: “*licence*” e “mandato” constituem as bases da “divisão moral do trabalho” que define como sendo “o processo pelo qual diferentes funções valorizadas por uma colectividade são distribuídas, entre os seus membros, por grupos, categorias e indivíduos, em simultâneo”. Segundo Hughes, sendo objecto de conflitos essenciais, esta divisão do trabalho implica uma hierarquização das funções e uma separação entre funções essenciais (sagradas) e funções secundárias (profanas). Trata-se, diz o autor, “da transferência legítima, pela sociedade, de uma parte das suas funções sagradas a um subconjunto reconhecido. São sobretudo as relações que implicam a projecção do mal, do maldito, do doente --- em resumo do *tabu* -- sobre os “profissionais” legitimados para se responsabilizarem pelo saber em causa e mantê-lo em segredo” (Hughes *cit. in* DUBAR, 1997).

Esta definição de profissão pode abranger um conjunto considerável de actividades: basta que um problema social com que elas lidem tenha sido reconhecido socialmente como “sagrado” e que o segredo ou o tabu seja entregue (mandato) a um grupo constituído segundo regras e processos socialmente definidos (licença). “Assim, tudo o que diz respeito à coesão comunitária, aos ritos de passagem” e às relações entre tempos individuais e tempos sociais (nascimentos, mortes, casamentos...) deve ser confiado a “profissionais” que vão guardar o segredo sobre as significações “reais” da sua “missão” simbólica” (Dubar, 1997). Isto aplica-se ao trabalho em educação especial, como se pode ver no Capítulo 4, com particular relevância no que se refere à construção do sentido, ao que GRIM (2000) designa por “antropogénese”, e a gestão da caução social das aquisições, ou, mais geralmente, a atribuição de “grandeza”, no sentido de BOLTANSKI E THÉVENOT (1991). “Deste modo, a própria natureza do saber do «profissional» está no cerne da ‘profissão’ [Cf. nos subcapítulos 3.7 a 3.9, as referências às análises de Dubet e de Couturier sobre a «relação»]: trata-se de um segredo social confiado pela autoridade a um grupo específico, que o autoriza e o mandata para trocar sinais de transgressão pelas marcas de reintegração social e de reabilitação moral” (DUBAR, 1997). “No caso de as regras da arte não terem sido respeitadas, o papel da organização é desembaraçar-se das ‘ovelhas ranhosas’, dos falsários e dos incompetentes: eles não souberam ‘gerir’ o cerne da sua relação com o cliente que é de ordem simbólica (manipulação do tabu) e que se deve apoiar na confiança e no respeito estrito das regras profissionais (‘deontologia’). A justificação científica é apenas, nesta problemática, uma cortina de fumo” (DUBAR, 1997).

⁹⁶ Cf. DUBY, 1980, e CASTEL, 1995, pp. 177-185, 209-210, 213.

localmente a ordem simbólica em nome de uma Igreja una, sedeadada em Roma, mas simultaneamente difusa e dispersa pelas antagónicas redes de senhorios feudais e de cidades. As universidades foram uma das formas que tomou nas cidades o novo equilíbrio entre grupos sociais e uma ordem assente na lei escrita, o que reclamava uma participação de leigos na administração de uma nova ordem simbólica⁹⁷.

É neste contexto que nascem as múltiplas interpretações dos princípios religiosos do cristianismo e das leis humanas que levaram às formulações doutrinárias baptistas, luteranas e calvinistas de que aqui se vêm analisando algumas implicações éticas e sociais. Com Lutero, consolidou-se a passagem do trabalho como degradação a evitar, ao trabalho como cumprimento de um destino definido pela divindade (Mas também o trabalho, profissão, ou tarefa social atribuída pela divindade, como base para a definição da posição na sociedade). Ver-se-á, nas secções que se seguem, como se passou da realização pessoal (e do investimento subjectivo) na ocupação destinada por Deus pela via da reprodução cultural no seio da família, à procura por cada um da sua «vocação» e ao dever de maximização dos recursos energéticos e intelectuais de cada indivíduo e da natureza ao serviço da optimização do mundo segundo a racionalidade ascética. E como, no contexto dessa racionalidade ascética, a maximização no emprego dos recursos de cada um acelera a multiplicação e acumulação de capital (e a multiplicação dos recursos que está na origem da ideia de progresso⁽⁹⁸⁾), ela implica, nos termos de Marx, a “exploração do trabalho pelo capital”⁹⁹. Mas a análise dessa temática só será desenvolvida no Capítulo 2.5.

⁹⁷ Cf.: G DUBY em *Guerreiros e Camponeses* e em *O Tempo das Catredrais*, e MEONI (2001) sobre o fresco de Lorenzetti intitulado O Bom e o Mau Governo; e Le Goff em *Os Intelectuais na Idade Média. Ver tb. Abelardo e os golhardos com a sua concepção alternativa de universidade, mais aberta ao ensino das artes liberais e menos controlada pela igreja.*

⁹⁸ Cf. Dumont (1992) sobre a concepção desenvolvida por Agostinho e os primeiros cristãos, da Igreja como progresso da obra de Deus tendendo para realização do Reino de Deus na Terra.

⁹⁹ Cf. tb Weber, 1983, p. 181. Em WEBER, 1983, p. 195, nota 299, pode ler-se: “É lícito perguntar em que medida a «alegria» que o artesão medieval punha na sua «criação» pessoal, com que tanto nos encheram os ouvidos [cf. HABERMAS, 1990, sobre Ficht e Shiley], interveio como factor psicológico importante. Em todo o caso, o ascetismo despiu o trabalho desse prazer terreno – hoje o capitalismo destruiu-o definitivamente – e dirigiu-o para o além. O exercício de uma profissão é enquanto tal, desejado por Deus. O carácter impessoal do trabalho moderno, o seu absurdo e ausência de alegria, do ponto de vista do indivíduo, é aqui também tranfigurado religiosamente.”

WEBER (1983, p. 137) aponta como caminho a seguir no desenvolvimento do seu estudo da influência do racionalismo resultante da ética protestante no modo como a economia foi dominando toda a vida social, a análise da evolução histórica do ascetismo laico, desde a idade média até à sua “dissolução histórica num puro utilitarismo” (137), e “a análise da sua relação [do racionalismo resultante do protestantismo ascético] com o racionalismo iluminista (nota 306) e os seus ideais de vida e influências culturais e, por fim com o desenvolvimento do empirismo filosófico e científico (cf nota 146 na p. 167), com o desenvolvimento técnico e com os ideais espirituais [?]”.

2.1.2. Doutrinas protestantes e ética puritana

Não se vai discutir aqui o papel histórico que WEBER (1983¹⁰⁰) atribui à ética protestante na emergência de uma nova forma de capitalismo (¹⁰¹) caracterizada pela “racionalização”¹⁰², mas dá-se grande relevo à caracterização dessa ética e do contexto ideológico e histórico em que se desenvolveu (em que foram formuladas as suas principais máximas); porque o puritanismo inglês nascido do calvinismo (WEBER, pp. 89, 112) é considerado por Weber como “a fundamentação mais consequente do ideal de profissão” (*idem*, p. 121¹⁰³), e porque DUBET (2001), ao analisar o “programa institucional” que se desenvolveu na modernidade e ao considerar o programa das instituições republicanas como uma reconversão do “programa” das instituições cristãs, atribui um papel de charneira às concepções protestantes, e nomeadamente à noção de vocação -- a qual, quer entre católicos, quer entre protestantes, estaria na base das modernas profissões laicas na área da educação, da assistência e dos cuidados de saúde (essas profissões seriam a laicização das vocações).

De modo geral, Weber assume uma atitude metodológica de não abordar a ética protestante pela vertente das disputas doutrinárias (Cf. pp. 24, 32 e 88) e, no quadro que traça (*idem*, pp. 87-120) das principais correntes doutrinárias do protestantismo ascético e das suas evoluções, sublinha os múltiplos cruzamentos de ideias e tendências (*idem*, pp. 87, 88, 106, 108) e o modo como convergiram para fundamentar uma ética profissional que era idêntica nos seus aspectos essenciais¹⁰⁴. No dizer daquele autor: “As diferenças

¹⁰⁰ A obra de Weber aqui analisada é *A Ética Protestante e o Espírito do Capitalismo*, publicada pela primeira vez em 1905 e republicada (acrescentada de muitas notas resultantes do debate em torno do artigo original) em 1920, no âmbito de uma edição, que ficou incompleta, dos ensaios de Weber sobre sociologia da religião. À 1ª ed. em Portugal, de 1983, a que aqui se faz referência para as citações foi acrescentado um artigo sobre as seitas puritanas na América também editado na *Gesammelte Aufsätze zur Religionssoziologie*, o qual será também aqui analisado. Na edição em língua inglesa de 1930 preparada por Parsons, este incluiu a Introdução de Weber à publicação da Coleção de Ensaaios sobre a Sociologia da Religião. Porque, neste subcapítulo, a maior parte das referências a Weber dizem respeito a essa edição portuguesa da obra (1983), esta nem sempre é indicada pela data. Quando é feita referência à edição inglesa esta é indicada pela data da 15ª publicação em Inglaterra (1985), que inclui uma Introdução por Giddens em 1976 a que já aqui foram feitas algumas referências

¹⁰¹ Fazendo essa discussão sem recurso a outros autores, para além dos que têm vindo a ser convocados, poder-se-ia cf. WEBER (1983, pp.15-17 e nota 2 na p. 21, e tb. pp. 39, 50-52, 127-128, 137, 167, 172, 194), com GOODY (1986, pp. 204 e 82, 97, 126/7 e 132). Cf. tb. GIDDENS em Introdução à edição inglesa de *Ética Protestante* (1985), pp. xviii, e xxiii a xxvi.

Ver também WEBER (p.137, 111/112, 37, 192 ...) sobre as doutrinas e os princípios éticos do protestantismo que evoluíram com as transformações sociais e p. 71 sobre a influência dos diferentes grupos sociais no espírito do capitalismo e na organização da produção.

¹⁰² Sobre o valor (o termo pode ser tomado aqui no sentido que Dumont lhe dá) que Weber atribui a esta noção, veja-se o modo como (1983, p. 66) acolhe positivamente a crítica que Brentano lhe dirige: “a «racionalização e a disciplina» que o ascetismo laico impôs ao homem” é, “de facto” – corrobora Weber, “uma «racionalização» para um «modo de vida irracional»” .

¹⁰³ Cf. WEBER, 1983, pp. 121 e ss; e cf. tb. pp. 93, 94, 99/100, 108, 110; 112-114 sobre a *certitudo salutis* como sentimento imediato da graça (alegre certeza) metodicamente provocado, no metodismo.; cf pp. 107, 96 sobre relação com optimismo, confiança, combate, enriquecimento e realização de si na actividade económica.

Cf. GIDDENS em Introdução à edição inglesa (1985, p. xxiv).

¹⁰⁴ Weber assinala também, na Europa Continental, um movimento de convergência de muitos grupos confessionais na Igreja Reformada Luterana, provavelmente por ser esta a confissão religiosa protestante que mais assegurava, através de um corpo de teólogos a coerência doutrinária e tradições de pensamento, e provavelmente por ser a que melhor correspondia à evolução política que ocorreu na Europa.

Cf. a leitura que GIDDENS (1985, p. xiv) faz da obra desta obra de Weber segundo a qual: “Os elementos de autocontrolo ascético nas actividades do mundo estão certamente presentes noutras seitas puritanas mas sem o dinamismo do calvinismo. O seu impacto, sugere Weber é principalmente na

dogmáticas [...] imbricavam-se das maneiras mais variadas” e “máximas éticas parecidas foram justificadas com bases dogmáticas diferentes” (p. 88) ¹⁰⁵. Considera contudo (p. 89) “que o enraizamento inicial desses dogmas não apenas deixou traços profundos na ética «não dogmática» posterior, como só através do conhecimento do corpo de pensamentos inicial se compreende como essa moralidade estava ligada ao pensamento obsessivo no além...”. E também ele, tal como Troeltsche e Dumont, reconhece que a ideia da predestinação, pela sua influência nos processos históricos ¹⁰⁶,

formação de uma atitude moral que incentiva a disciplina moral dos níveis baixos e médios da organização económica capitalista. ‘As virtudes favorecidas pelo pietismo’ por exemplo, eram as do ‘ oficial fiel, clérigo, trabalhadora ou serviçal doméstico’ (p. 139)”. Esta citação de Weber insere-se num parágrafo que na tradução em português, mostra algo diferente: “... podem-se apontar as virtudes que o pietismo cultivava, com a condescendência permissiva de Deus, na pessoa do funcionário, empregado, operário ou artesão«fiéis» à sua actividade, assim como no patrão patriarcal, de condescendência piedosa e satisfeita (bem ao estilo de Zizendorf)” (p. 111). Embora assinala que , “comparativamente [com o pietismo sentimental de inspiração luterana] o calvinismo aparece como mais ligado ao espírito do empresário burguês capitalista” (p. 112), Weber chama a atenção, na nota 153, para aspectos do calvinismo e modos de vida a ele associados que são inerentes a níveis baixos e médios da actividade empresarial. Weber refere-se ao papel do puritanismo na disciplinação dos trabalhadores por conta de outrem mas não especificamente no quadro do calvinismo. O pietismo a que se refere naquela passagem é o que se inspira no sentimentalismo próprio do luteranismo alemão, ao qual Weber atribui um papel no desenvolvimento do espírito do capitalismo substancialmente diferente do das seitas puritanas. E, entre estas, reconhece aos baptistas e, sobretudo aos Quakers (ver pp. 124 e 125), um papel tão importante como aos calvinistas; só não considerando tão importante o contributo do metodismo, talvez precisamente porque, valorizando alguns aspectos de natureza mais religiosa do que ética, o considera um desenvolvimento, “a versão anglo-americano correspondente ao pietismo continental” (p. 112). Na p. 133 refere-se aos “trabalhadores sóbrios, conscienciosos e invulgarmente aplicados que acreditavam firmemente ser o trabalho um fim designado por Deus” (ideia que desenvolve nas notas 293, 298 e 299) , mas não relaciona isso com nenhuma corrente doutrinária em particular, e logo de seguida faz notar que holandeses (presumivelmente calvinistas) valorizavam a necessidade ligada à pobreza como a principal motivação trabalhar por conta de outros, convicção que estaria na origem da “teoria da «produtividade» dos salários baixos” (p. 133), de cariz “utilitarista”.

Na secção seguinte, ver-se-á que Weber coloca a questão dos diferentes contributos para diferentes aspectos da organização capitalista provenientes de vários grupos sociais ligados (talvez diferentemente) às várias correntes doutrinárias do protestantismo, mas não aprofunda a questão nesta obra. (De nota 78:) Faz notar (p. 71, nota 44) que “por um lado, a técnica da empresa capitalista e, por outro, o espírito «profissional» que confere ao capitalismo a sua energia expansiva” podem ter tido origem em diferentes grupos sociais. Mais geralmente, pode mesmo avançar-se para a hipótese (não explorada por Weber nesta obra) de que diferentes grupos sociais, com diferentes ideologias mais ou menos inspiradas em doutrinas religiosas, tenham contribuído de diversos modos para a organização capitalista da produção. Podem ver-se esboços desta ideia nas pp. 42, 133 e 195, nota 293, em que se refere aos “trabalhadores sóbrios, conscienciosos e invulgarmente aplicados que acreditavam firmemente ser um trabalho um fim designado por Deus”. Esta realidade pode estar na origem das funções de supervisão e vigilância nas organizações e posições nas empresas, em que é inerente a confiança e a autoridade, nas quais Weber se viria a basear para introduzir a autoridade como parâmetro na caracterização dos espaços sociais. Cf. Castel. pp. 183-199 e 205, sobre a aliança táctica entre a realeza e os artesãos e sobre o papel dos mercadores na organização da produção pelos artesãos Tb CASTEL, 1992., p. 203 sobre Marx . Cf. DUBAR, 1997, pp. 146/7 sobre a dupla fonte de poder e a organização profissional do trabalho. Mais tarde, alguns operários com ideologias de inspiração marxista participam de um movimento semelhante embora num quadro diferente de valores sociais.

¹⁰⁵ No século XVIII viria mesmo a ser afirmada uma religiosidade e uma ética sem dogmas, que estaria na base do metodismo: Cf. WEBER, pp. 112 e 169.

¹⁰⁶ Destaca entre outras as repercussões na cisão da igreja inglesa (A High Church, a Igreja Anglicana chefiada pelo monarca): Esta doutrina “era tida como aquilo que no calvinismo fazia perigar o estado, pelo que foi combatida oficialmente” no reinado de Jaime I (Weber, p. 89; ver tb. nota 8). Após a revolução inglesa de 1640, esta doutrina foi afirmada nos grandes sínodos. Weber transcreve alguns artigos da *Westminster Confession* de 1647, dos quais se reproduzem aqui alguns: “Capítulo 3, nº 3: Deus, para revelação de sua majestade, e por sua própria determinação predestinou (*predestinated*) alguns homens à vida eterna e outros destinou (*foreordened*) à morte eterna. Nº 5: àqueles que do género humano estão destinados à vida, Deus, antes de ser dada uma razão ao mundo, segundo o seu desígnio eterno e decisão íntima e o arbítrio da sua vontade, trouxe para junto de Cristo eternamente, e isto por misericórdia e amor, e não porque a previsão da fé ou das boas acções ou da perseverança numa das duas, ou qualquer outra coisa nas criaturas o levassem a tal, como condição ou causa, mas tudo em louvor da sua graça soberana. Nº 7: Agradou a Deus ordenar que os restantes do género humano, a quem o conselho

é “o dogma mais característico” da doutrina calvinista e de todas as que dela derivaram, tendo sido um dos aspectos doutrinários a ter mais consequências para a prática quotidiana dos costumes, mais influência (pelos seus efeitos psicológicos) também na moral e nas práticas quotidianas.

Na sua forma extrema, o dogma da predestinação terá dado lugar, segundo WEBER (p. 92), à crença em que “a graça de Deus, já que as suas decisões estão irremediavelmente tomadas, não pode ser perdida pelos que a receberam, nem adquirida por aqueles a quem foi negada”; e Weber acrescenta: “[...] criam-se santos seguros de si mesmos” (cf. p. 96) ¹⁰⁷. Ele faz notar que “a ideia calvinista da abjecção das criaturas podia, tomada no seu aspecto emocional -- por exemplo, o sentimento de ser um verme -- paralisar a energia na vida profissional”, mas, por um processo de inversão psicológica, a angústia face à alta probabilidade de não ser um eleito ¹⁰⁸, esteve na origem de importantes transformações na “prática quotidiana dos costumes” (p. 93), e de uma ética profissional. E, por isso, faz “o rastreio das motivações psicológicas criadas pela crença” (p. 88; cf. tb.152).

Num artigo de um texto doutrinário aprovado num dos sínodos realizados em Inglaterra durante a revolução de 1640/1660, citado por Weber, está bem explicitada a relação entre predestinação e pecado:

No que toca aos homens maus e ímpios, a quem Deus elimina e empederna enquanto juiz justo pelos pecados passados, a esses retira-lhes não apenas a sua bênção, com que teria iluminado o seu espírito e tornado acessível o seu coração, mas por vezes também as faculdades que têm, e põe-nos em contacto com coisas das quais a sua corrupção faz uma ocasião de pecado e abandona-os ainda aos seus próprios prazeres, às tentações do mundo e ao poder de Satanás, pelo que se dá que eles próprios ficam empedernidos, até pelos próprios meios de que Deus se serve para abrandar outros (WEBER, p. 90)

Tal como para Agostinho, mas sublinhando o carácter repressivo e de condenação predestinada, mais do que o sentido de graça na revelação da verdade com que se recompensa a procura, a capacidade de resistir à tentação do pecado ou de levar uma vida longe dessas tentações é assim a primeira forma que assume a graça divina. E é por sentir e exercitar essa capacidade que quem acredita na predestinação e vive na angústia de não ser um dos eleitos pode ter algum sinal de ser um predestinado; sem poder esperar obter o perdão por virtude de acções de remediação e da sua fé ¹⁰⁹.

insondável da sua vontade o leva a atribuir ou não a graça, conforme lhe parece, para glorificação do seu poder onipotente sobre as criaturas, caíssem em desonra e cólera pelos seus pecados, para louvar a sua justiça gloriosa.”

E no Capítulo 5, nº 6 é ainda mais explícita a relação entre predestinação e pecado: “No que toca os homens maus e ímpios, a quem Deus elimina e empederniu enquanto juiz justo pelos pecados passados, a esses retira-lhes não apenas a sua bênção, com quem teria iluminado o seu espírito e tornado acessível o seu coração, mas por vezes também as faculdades que tem, e põe-nos em contacto com coisas das quais a sua corrupção faz uma ocasião de pecado e abandona-os ainda aos seus próprios prazeres, às tentações do mundo e ao poder de Satanás, pelo que se dá que eles próprios ficam empedernidos, até pelos próprios meios de que Deus se serve para abrandar outros” (WEBER, p. 90) A capacidade de resistir à tentação do pecado é assim a primeira forma que assume a graça divina. E é por sentir e exercitar essa capacidade que quem acredita na predestinação e vive na angústia de não ser um dos eleitos pode ter algum sinal de ser um predestinado; sem poder esperar obter o perdão por virtude da sua acção e da sua fé.

¹⁰⁷ Embora, como Weber também refere (pp. 95 e 109), alguns líderes religiosos assumam a impossibilidade de reconhecer os eleitos (e a si mesmo como eleito).

¹⁰⁸ “Em cada quarenta, um”, segundo Bayly, que WEBER cita na p. 220.

¹⁰⁹ Numa nota na p. 147, Weber analisa e refuta a ideia de que a predestinação fosse uma doutrina de teólogos, que passava ao lado da massa dos membros de congregações calvinistas.

Independentemente da adesão a uma formulação extrema da crença ou a uma formulação mais próxima da de Agostinho, só a condução de uma vida completamente sem pecado e inteiramente dedicada a servir e glorificar a divindade podia dar alguma tranquilidade em relação à possibilidade de salvação. Essa era, nos termos da época, a *certitudo salutis* que procuravam todos os que tinham tal crença ¹¹⁰. Não podendo psicologicamente aceitar a ideia de ser um condenado, sem com isso correr o risco de se degradar ainda mais, e não sendo fácil levar uma vida de total obediência a leis abstractas ⁽¹¹¹⁾ e de inteira dedicação à glorificação do senhor num trabalho incessante em que qualquer repouso para além do necessário podia ser entendido como pecado (WEBER, p. 177), todos os que de algum modo partilhavam uma tal crença viviam na angústia de um isolamento interior profundo e obsessionados com a própria salvação (WEBER, p. 94); até mesmo a desconfiança de não se ser um predestinado era rejeitada como tentação do diabo porque representava falta de fé e portanto insuficiência do efeito da graça divina (p. 96). Desvalorizados o arrependimento e as acções que visavam o bem dos outros homens ¹¹², o trabalho profissional incessante ¹¹³, pelo qual se participava na organização do universo social cujo aperfeiçoamento devia ser obra colectiva ao serviço da glória de Deus, surgia como o meio eficaz de reduzir a angústia e assegurar-se da salvação ¹¹⁴. Já não bastava a fé. Era necessário que essa fé fosse eficaz no serviço da glória de Deus, pelo aperfeiçoamento e engrandecimento da sua obra terrena ¹¹⁵; esta concepção da fé recebeu na época a designação de *fides efficax* (WEBER, 98 e 151 nota 53). “O Deus do calvinismo exige aos seus fiéis não obras isoladas mas uma vida inteira de boas acções” (WEBER, 1983. 99/100 ¹¹⁶), por isso “todo o modo de vida tinha que ser organizado segundo um método consequente”, o que deu lugar às designações de «precisistas» e de «metodistas» para alguns dos seus seguidores que mais sistematicamente procuravam organizar uma vida na obediência e serviço à divindade; tanto mais difícil quanto tinha que ser levada a cabo sem qualquer renúncia ao mundo, antes agindo entre os homens para tornar a sociedade digna do seu criador.

Já aqui se fez referência ao modo como os baptistas concebiam o trabalho como uma via para produzir uma profunda transformação da personalidade que preparasse para a revelação individual de Deus (Cf. WEBER, pp. 116-118 e 178, nota 209). Segundo WEBER (p. 124/125), para os *Quakers*, diversamente dos calvinistas, o que Deus exige não é simplesmente o trabalho mas sim o trabalho profissional racional; no entanto, como Weber procura demonstrar ao longo de todo o ensaio sobre a ética protestante (e insiste em esclarecer numa nota que acrescenta -- p. 176, nota 198 -- defendendo-se de algumas críticas e mal entendidos), também o puritanismo calvinista tem um “«impulso racional» condicionado pela ascese” ¹¹⁷.

¹¹⁰ Cf. WEBER, 1983. pp.95/96; e tb. p. 148 nota 41 e p. 150 nota 49.

¹¹¹ Cf. GOODY, 1987, e WEBER (p. 157, nota 96) sobre as polémicas entre luteranos e calvinistas.

¹¹² Cf. WEBER, pp. 91, 93, 99 e 108.

¹¹³ Cf. WEBER, pp. 94, 96 108, 110, 122, 129.

¹¹⁴ Cf. WEBER, pp. 94, 108, 110; tb 136— conclusão; 122 sobre o cristianismo sobre o trabalho como expiação e como meio de salvação, desde sempre; p. 84, sobre a prova do cristão na sua profissão (comprovação); e p. 180: Zinzendorf sobre o amor ao trabalho como motivação para a vida.

¹¹⁵ WEBER. pp. 95, 98 124-125, 129.

¹¹⁶ Cf. tb. p. 53 sobre a rejeição da diferença entre pecados mortais e veniais.

¹¹⁷ Cf. WEBER, 1983, pp. 95, 105 e 124, e p. 191 nota 277, 192, nota278, 193/ nota 286, e p. 197, nota 308

WEBER (1983, p. 129) faz notar a “uniformização do estilo de vida” que daí resultou, e cujos efeitos se fazem sentir até hoje, quer nos aspectos económicos, quer culturais, sobretudo nos países onde o protestantismo ascético foi mais influente. No Subcapítulo 2.4 pode ver-se como esse princípio de uniformização teve influência na formação do que CASTEL (1995) designa por “sociedade salarial” e, no

Weber chama a atenção para a importância dos desenvolvimentos pietistas da doutrina de Calvino, nomeadamente pelo facto de a tónica posta na «*praxis pietatis*»⁽¹¹⁸⁾ se tornar tão forte que “a ortodoxia dogmática passou para segundo plano” (p. 106; cf. tb. p. 169, nota 164). Os pietistas tinham mesmo “uma grande desconfiança pela igreja dos teólogos” (*idem*), bem como por todas as especulações filosóficas⁽¹¹⁹⁾ aproximando-se da vivência sentimental da religião (que era mais característica do luteranismo do que do calvinismo), e procurando, com uma exacerbação do ascetismo fruir, já na Terra, “a comunhão com Deus em toda a sua beatitude” (Weber, p. 107); o que os levava por vezes a formar comunidades, ou «conventículos» ou «*ecclesiolae*», fechados às influências do mundo, e a ter a convicção de que “a mais profunda comunhão [com Deus] é encontrada não em instituições ou corporações, ou igrejas, mas no interior (*secrets*) de um coração solitário” (Eduard Dowden, *cit in* Weber, p. 143). No entanto, faz notar WEBER (p. 107-110), quando o culto dos sentimentos não atingia esse efeito extremo, “o pietismo puritano continuou a tentar alcançar a salvação no seio do mundo profissional secular [e] o seu efeito prático foi um controlo ascético ainda mais estrito da conduta profissional e uma consolidação religiosa da moral profissional mais acentuada do que a dos puritanos comuns” (p.107), dos quais sempre procuraram diferenciar-se. Isto na medida em que a «*praxis pietatis*» e a «luta expiatória», que alguns acreditavam dar o possibilidade de beneficiar da única oportunidade de salvação com que Deus agraciava cada um dos homens, era objecto duma programação racional⁽¹²⁰⁾.

O metodismo, que é considerado por Weber como “a versão anglo-americana correspondente ao pietismo continental” (p. 112)¹²¹, recebeu essa designação pela sistematização «metódica» com que organizava a vida quotidiana em função da crença na possibilidade de ter na terra uma vida santa (p. 112), pela procura racional da perfeição (p. 114). Mas, contrariamente ao calvinismo, procurava a conversão pela via sentimental e um estado de “alegre certeza” da salvação de cada crente, pelo menos com o avançar para o fim da vida, à medida que o crente comprova a si mesmo e aos outros “que o pecado já não tem qualquer poder sobre ele», sublinhando, sobretudo John Wesley, que a graça podia ser perdida, por pecado de soberba em relação a uma conduta justa que não procurasse simultaneamente, pela exacerbação da fé, o sentimento do estado de graça (p. 113). E, “diferentemente do pietismo continental, sempre visou uma intervenção no seio das massas, especialmente em território americano” (*idem*).

Considerando que, depois de abandonada a doutrina da predestinação, o metodismo conferiu um sentido religioso à conduta ascética, Weber conclui, talvez erradamente (ou porque o seu objectivo estava demasiado centrado na explicação de como um ascetismo que valorizava o extramundano podia estar na origem de um ascetismo que levava à racionalização da actividade económica e ao enriquecimento pessoal), que esta confissão nada trouxe de novo para o desenvolvimento da vocação profissional (p. 114). Tal como o próprio Weber dá a entender no último capítulo da obra (e na sua referência inicial a Benjamin Franklin), a moral puritana permanece como um *ethos* profissional mesmo para além da influência religiosa das formulações

Capítulo 5, como é necessário tê-lo em conta na análise do conceito de «normalização» aplicado às políticas sociais para pessoas com incapacidades e para a denominada política de «inclusão».

¹¹⁸ Cf. p. 144, nota 26, e pp. 159-164.

¹¹⁹ Cf. pp. 97 e 110, p. 162, nota 113, e p.167 sobre a sua atitude em relação à ciência.

¹²⁰ Cf. WEBER. pp. 109.

¹²¹ Este movimento religioso desenvolveu-se na Inglaterra em meados do século XVIII, não reivindicando nenhuma doutrina teológica específica.

doutrinárias e crenças religiosas que estiveram na sua origem¹²², e isso é particularmente visível na América devido ao papel que essas confissões e a sua organização em seitas tiveram na organização social e política das colónias e dos estados americanos de que estiveram na origem. O metodismo pode ser considerado uma etapa nesse processo de laicização da moral puritana¹²³.

Weber faz notar (pp. 131 e 132 e p. 188) que o calvinismo mais estrito não foi dominante na Holanda mais do que durante sete anos e que entre os *Quakers* havia os que falhavam perante as tentações da riqueza, acabando muitos puritanos enriquecidos por negar os antigos ideais. Mas insiste em explicar a evolução do capitalismo por uma lógica interna do puritanismo (¹²⁴) que se manteve, embora transformando os seus pontos de aplicação, no decorrer de um relativamente longo processo histórico de aplicação do ascetismo à vida laica, em que o inicial fervor religioso enfraqueceu, acabando por se perder as ligações da ética à doutrina (os fundamentos religiosos da ética¹²⁵), deixando a própria ética de ser uma reflexão sobre o modo de vida e resumindo-se ao respeito de algumas máximas como regras de vida honesta e úteis aos negócios¹²⁶; ao ponto de a honestidade puritana ser considerada uma “legalidade formalista” (p. 175)¹²⁷.

No desenvolvimento da análise que faz da obra de um grande propagandista da ética puritana na segunda metade do século XVII, Richard Baxter, Weber assinala a valorização das “motivações individualistas da aquisição racional e legal, fruto da capacidade e iniciativa individual” (p. 135¹²⁸).

Com efeito, se o puritano vê em todos os aspectos da vida a mão de Deus, quando se lhe depara uma oportunidade de lucro, é porque Deus lá terá as suas razões para isso. O dever do cristão crente é corresponder a essa vontade e tirar proveito da situação. «Quando vos indica um caminho em que possais mais do que noutro, sem prejuízo para a vossa alma ou para a de outros e sem fugir às leis, e vós o recusardes mantendo-vos no caminho menos lucrativo, estais a negar um dos fins da vossa vocação, recusais-vos a ser administradores (*stewart*) de Deus e a receber as suas dádivas que deveriam ser utilizadas em seu favor quando ele o exigisse». (WEBER, p. 125, citando Baxter de *Christian Directory*)¹²⁹.

¹²² Na p. 133/133, pode ler-se que “estes poderosos movimentos religiosos [...] só desenvolveram toda a sua força económica [...] após superado o auge do entusiasmo puramente religioso”.

¹²³ Ao metodismo deveria ser reconhecido um papel nesta evolução pela rejeição das doutrinas e a valorização de regras de vida. Embora também os *quakers* tenham passado por um processo semelhante, cujos traços essenciais se vai de seguida destacar da obra de Weber.

¹²⁴ Cf. pp. 124 /125, 130, 133 e 174

¹²⁵ O próprio Wesley, teorizador do metodismo no Sec. XVIII, o admite, e é mesmo dessa constatação que parte para a elaboração da sua doutrina mais ética do que religiosa (ver Weber, p. 132/133).

¹²⁶ Ver tb pp. 103, 158 e 157, sobre contabilidade e negociação da salvação através do autocontrolo e da racionalização de toda a actividade (fundamentalmente económica), como em Baxter (*habitus* de poupança de autocontrolo do *hexis* corporal).

Na p. 126, Weber refere-se à evolução de muitos puritanos perante as ambiguidades com que se iam confrontando no Antigo Testamento, “por um lado eliminaram-se as prescrições que não era possível integrar na vida moderna, por outro lado, criava-se uma margem para o fortalecimento de um espírito de legalidade sóbria e honrada, própria da ascese secular do protestantismo, através de inúmeras passagens da ética do antigo Testamento”.

¹²⁷ Ver pp. 179, 103/4 e 157.

É da análise de um texto de Benjamin Franklin, em que essas regras estão expressas e em que é explicada a sua utilidade para os negócios, que Weber (p. 33-35) parte nesta obra para análise da influência das doutrinas protestantes e da ética profissional puritana na formação do “espírito do capitalismo”.

¹²⁸ Cf. p. 36/37.

¹²⁹ Este “interesse de Deus” podia inclusivamente justificar lucros particularmente elevados: cf. nota 233 na p.182.

E sublinha (p. 129) o “peso arrepiante” que domina a vida em resultado das “obrigações do homem para com a propriedade que lhe foi entregue, à qual tem que se submeter enquanto encarregado ou até «máquina de lucro» [...] a responsabilidade de a manter e aumentar “mediante um trabalho incansável, para glória de Deus”. Quando Weber (p. 122) analisa mais cuidadosamente as posições das doutrinas éticas puritanas em relação ao enriquecimento, faz notar que “o que é realmente condenável do ponto de vista moral é apoiar-se na propriedade, gozar a riqueza, o ócio e o prazer carnal dela resultantes, sobretudo o desvio da aspiração a uma vida «santa»” (p. 122) ¹³⁰.

O ascetismo secular protestante actuou com toda a força contra o usufruto ilimitado da propriedade e limitou o consumo, especialmente de artigos de luxo. Por outro lado, libertou a aquisição de propriedade, no seu aspecto psicológico, das inibições da ética tradicionalista [¹³¹], despedaçou as cadeias que entravavam a sede de lucro, não apenas legalizando-o, mas considerando-o (num sentido figurado) como preceito divino. [...] Não se pedia a mortificação ao proprietário, mas a utilização dos seus bens para coisas necessárias e úteis na prática. (p. 129/130) ¹³²

Esta nova concepção do uso da propriedade e da relação com a natureza (¹³³) esteve na base do assinalável contributo dos puritanos para o desenvolvimento da

¹³⁰ Ver tb. pp. 125 e 130/131, e nota 202 na p. 177, p. 182, p. 190, nota 271, e as notas 279, p. 192, e 298, p. 195, sobre os usos da riqueza e a obrigatoriedade de investimento.

Sobre a questão do enriquecimento, ver tb. p. 176, notas 200 e 201, p. 178, notas 209, 210, e p. 182, notas 223 e 225, p. 186 (o sucesso revela a bênção divina – cf. WEBER, p. 186, a propósito do judaísmo e mais geralmente Mauss, conforme já aqui foi visto), p. 190, nota 271, p. 191, nota 273 p. 195, nota 208).

Baxter em p. 121,

¹³¹ Refere-se às vinculações entre objectos e pessoas que aqui vimos com a ajuda de Mauss. Veremos no subcapítulo seguinte como David Hume teoriza uma nova ordem social a partir da colocação no mercado de toda a propriedade de modo a que o desejo que outros têm de a possuir os leve a trabalhar para a transferir para si, assim como a «grandeza», a «felicidade», o «mana», ou a «graça», dos que já eram «grandes» e «respeitados» por serem ricos.

¹³² Um pouco à frente, quase a concluir o capítulo, Weber afirma que “Aquilo que a época religiosamente agitada do sec XVII deixou à sua herdeira utilitarista foi sobretudo uma boa consciência – podemos dizer tranquilamente, uma consciência farisaica – no que toca à aquisição de capital, desde que fosse adquirido legalmente. (...) Tinha-se formado um *ethos* profissional especificamente burguês. Com a consciência de estar em estado de graça e com a bênção de Deus, o empresário burguês, no caso de se manter nos limites da correcção formal, de a sua acção ética não revelar manchas e de o uso da riqueza não ser inconveniente, podia (e era obrigado a isso) prosseguir os seus interesses económicos [com] a certeza apaziguadora de que a distribuição desigual dos bens deste mundo era obra da divina providência e que tanto essa distribuição como a atribuição da graça divina perseguia fins desconhecidos do homem. (p. 133)” Há que assinalar aqui um recuo de Weber em relação a formulações que reconhecem uma articulação mais elaborada na justificação das desigualdades sociais e o contributo dos empresários para um mundo mais conforme os mandamentos divinos, fazendo trabalhar um grande número de homens.

¹³³ Na expressão de DUMONT (1992, p. 63), Calvino “encontra-se possuído pela vontade de agir no mundo e afasta por meio de raciocínios coerentes as ideias feitas que disso poderiam impedi-lo”. Dumont entende que “ao mesmo tempo, o Deus de Calvino é o arquétipo da vontade, onde podemos ver a afirmação individual do próprio homem como vontade e, para além disso, a mais forte das afirmações do indivíduo, se necessário enquanto oposto ou superior à razão.” (D. p. 63), e, diversamente de Troeltsche, vê na doutrina calvinista uma intensificação do individualismo embora com a total conversão do «indivíduo-fora-do-mundo» no «indivíduo-no-mundo» (Cf. início do subcapítulo 4) – sob condição da total submissão deste à divindade.

Esta é também uma das principais conclusões a que Dumont chega com o seu estudo da evolução do cristianismo tendo em vista identificar os principais passos da constituição da ideologia individualista que caracteriza a modernidade: pela “aplicação sistemática às coisas deste mundo de um valor extrínseco imposto” e pela “identificação da nossa vontade com a vontade de Deus”, constrói-se “o modelo do artificialismo moderno em geral” em que o homem se concebe como «senhor e dono da natureza» e “a extramundandade se concentra agora na vontade individual” (Cf. DUMONT, 1992, p. 65, citando Descartes) (Mais do que a razão é a vontade associada a um valor transcendente que organiza o mundo).

Cf. GIDDENS em Introdução (1985, p. 179 e notas manuscritas)

ciência, da técnica e do ensino técnico¹³⁴, e levou a transformações na cultura material. Weber explica (pp. 129/130) como se passou da obrigação de uma extrema frugalidade a uma noção eticamente definida de vida confortável⁽¹³⁵⁾ e como a ética puritana está na base da uniformização dos modos de vida, que este sociólogo associa ao interesse capitalista na padronização («*standardization*») da produção, mas que está igualmente na base das transformações sociais e políticas que nos países do norte da Europa levaram à constituição do que Castel designa por “sociedade salarial”, politicamente orientada pela «socialdemocracia» e que a grande maioria dos políticos europeus continua a apresentar como «modelo social» a perseguir – não obstante a economia ter deixado, há muito e com o beneplácito senão mesmo com o aplauso desses políticos, de se orientar pelo «valor de uso»¹³⁶.

Weber torna claro que a doutrina que leva ao dever de trabalhar para glória de Deus está na base da «utilidade impessoal» do trabalho e da “estrutura finalista do mundo económico” (p. 181), e relaciona a doutrina puritana sobre a vocação com uma “explicação providencialista do mundo económico” (p. 123) que tem importantes especificidades em relação à interpretação tomista da Lei Natural. Para Tomás de Aquino, tal como para Martinho Lutero, o mundo tinha que ser aceite tal como era. Para os puritanos podia ser melhorado. Mudá-lo de modo a torná-lo mais consentâneo com os mandamentos de Deus era mesmo o principal dever de todo o cristão – assim era entendido o 1º Mandamento do *Decálogo*. E era considerada uma bênção de Deus o enriquecimento em consequência de uma vida de trabalho e poupança¹³⁷, com os lucros sempre investidos em empresas⁽¹³⁸⁾ que levem o maior número possível de pessoas a conduzir as suas vidas na obediência à divindade, que o trabalho promove.

O carácter providencial da interligação dos interesses económicos privados assumiu outros matizes nas concepções puritanas. O fim providencial da organização profissional reconhecia-se, muito à maneira do esquema de interpretação puritano, pelos seus frutos. Baxter abandona-se a explanações sobre estes interesses que fazem lembrar em mais

¹³⁴ Cf. nota 146 na p. 167 e nota 267 na p. 189/190. Esta relação dos grupos puritanos com o desenvolvimento da ciência e tecnologia, que Merton desenvolveu num artigo publicado em 1938, tem sido objecto de controvérsia, tal como GIDDENS assinala na sua introdução à edição inglesa (1985, p. xxii).

¹³⁵ “O conceito de «*confort*» abarca caracteristicamente o grupo de fins utilitários eticamente permitidos. E não é por acaso que vemos aparecer nos quakers, mais cedo e de forma mais aperfeiçoada, a conduta de vida correspondente a esse conceito. [...] Ao brilho e à aparência da pompa cavalheiresca que, apoiada numa economia insegura [Pode ver-se no Subcapítulo 2.3 a diferença que Boltanski e THÉVENOT, 1991, estabelecem entre as cidades e os mundos mercantil e industrial, e que permitiria esclarecer algumas ambiguidades e oscilações de Weber na caracterização dos grupos sociais protagonistas do puritanismo e das oposições de interesses sociais subjacentes a estes movimentos religiosos – tal como permitiria estabelecer algumas diferenciações no interior do puritanismo ou de algumas das suas evoluções], preferia a elegância sórdida à simplicidade sóbria, estes opõem como ideal o conforto límpido e sólido do «home» burguês.” (p. 130). Ver notas 270 e 276 nas pp.190 e 191, para caracterizar esse estilo de vida baseado no conforto e não na ostentação.

¹³⁶ Cf. Baudrillard em *L’Echange symbolique et la mort*. (Veremos no Capítulo 5 desta tese como esta “normalização” e essa sociedade salarial estão na base dos conceitos de inclusão e de «normalização» que marcam as políticas para as pessoas com discapacidades na segunda metade do século XX.)

¹³⁷ Cf. WEBER, pp. 98, 108, 130 134; e p. 186, a propósito do judaísmo e mais geralmente Mauss, conforme já aqui foi visto no subcapítulo 2; mas tb p. 36/37, numa perspectiva mais economicista. Contra o entendimento católico de que se devia amar o próximo mais do que a si mesmo, muitos autores puritanos sublinham o dever de se amar a si próprio e defendem que quem sabe empregar melhor para a glória de Deus aquilo que possui, não o deve partilhar com o próximo (cf. WEBER, nota 231 na p. 182) – cf Boltanski e Thévenot, 1991, sobre Hume

¹³⁸ Ver tb. pp. 125 e 130/131, e p. 182, nota 234 (ascetismo e poupança), p. 190, nota 271, e as notas 279, p. 192, e 298, p. 195, sobre os usos da riqueza e a obrigatoriedade de investimento. Cf. DURKHEIM, *DTS II*, 1991, pp.127-135 e 193, sobre o progresso que, sendo um efeito se torna “um fim, um ideal”, da actividade económica.

de um ponto o conhecido elogio de Adam Smith à divisão do trabalho. A especialização das profissões, ao permitir a destreza (*skill*) do trabalhador leva ao aumento quantitativo e qualitativo do rendimento do trabalho, servindo assim o bem comum (*common best*). (p. 124)

A procura do «*common best*» é guiada, no essencial, por finalidades que estão para além da satisfação das necessidades terrenas dos homens¹³⁹; mas a procura do bem comum deve ser entendida como visando, antes de mais, uma dimensão espiritual: fazer trabalhar disciplinada e aplicadamente o maior número possível de homens era suposto contribuir para que estes levassem uma vida mais conforme os mandamentos de Deus, com maior contenção e longe das tentações – é tendo presente esta prioridade dos valores espirituais que se deve entender a nota 203 na p. 177, onde Weber cita Baxter: “...o trabalho é o fim moral tanto quanto natural do poder ... É a acção que melhor serve e honra Deus ... O bem-estar público ou o bem para muitos há que ser avaliado como superior ao nosso próprio bem” (traduzido da citação por Weber, onde se pode ler: “... work is the moral as well as the natural *end of the power* ... It is the *action* that God is most served and honoured by ... *The public welfare or the good of the many* is to be valued above our own”¹⁴⁰).

O resultado a nível global foi uma autonomização do sistema económico – que o puritanismo preparou e que, de algum modo, com a matriz ideológica “utilitarista”⁽¹⁴¹⁾ que nele teve origem e com a sua matriz cultural de autocontrolo e autocontenção, continua a legitimar, e a alimentar gerando atitudes que o capitalismo selecciona¹⁴².

O que é essencial para Weber na contribuição do puritanismo para o desenvolvimento do capitalismo, não é tanto a acumulação de capital que o ascetismo proporciona, quanto o dever de investimento segundo uma finalidade que está para além das necessidades terrenas dos homens¹⁴³. Não é uma mera racionalidade na relação de meios com fins, mas o facto de esses fins serem exteriores à sociedade humana, que deve ser sublinhado. Isto sem esquecer as consequências que o puritanismo teve para o modo de organizar a produção e a vida económica, nomeadamente através de uma ética profissional do empresário que lhe impunha a honestidade e o rigor no cálculo de retribuições e expectativa de lucros¹⁴⁴.

¹³⁹ Cf. WEBER, p. 135 sobre “auto-afirmação compulsiva” e “paixões competitivas” – tv a dinâmica de poder dos homens uns sobre os outros e sobre a natureza (cf. Dumont atrás sobre artificialismo e pp. 177 e 167).

¹⁴⁰ Ver tb. WEBER, p.146, nota 34, p. 178, nota 209, e p. 181, nota 227, onde fica claro como se deve trabalhar e amar o próximo só para glória de Deus.

¹⁴¹ WEBER, p. 36/37, p. 181 e nota 298 na p. 195...: mas nesta tese são dadas boas razões para preferir designá-la por *maximalista*.

¹⁴² Cf. p. 37 onde Weber faz notar que o capitalismo educa por selecção; cf p. 70; Cf. WEBER. p. 47, sobre “a imaginação de todo um povo que foi dirigida para grandezas puramente quantitativas” (cf BOLTANSKI E THÉVENOT, 1991, sobre “cidade u” – *cité industriel*); e WEBER. p. 50/51 sobre “o trabalho ao serviço de uma organização racional de fornecimento à humanidade de bens materiais” (cf. David Hume sobre uma ordem social que assenta no desejo de alcançar a grandeza pela posse de bens que podem ser adquiridos por compra num mercado, e que Boltanski e Thévenot consideram como a filosofia política de uma “cidade m” – *cité marchande*), mas também “ao serviço dos melhoramentos comunais” como os que Benjamin Franklin enaltece em Filadélfia (numa lógica que Boltanski e Thévenot considerariam, quase certamente, como sendo a da “cidade u” – *cité industriel*).

¹⁴³ Mas cf. WEBER, 1983, p. 50/1

¹⁴⁴ Cf. WEBER, nota 302 na p. 196 – Cf. Adam SMITH, 1999/1976). É num último capítulo em que analisa o papel das seitas na sociedade americana que Weber exemplifica alguns desses aspectos.

2.1.3. (In)Dignidade do trabalho e realização de si na profissão

Que relações será possível estabelecer entre estes desenvolvimentos ideológicos analisados por Weber, estas transformações nos costumes, e as profundas transformações socio-económicas que ocorreram na Europa desde o século XV? Tendo envolvido mais ou menos profundamente indivíduos de vários grupos sociais, que relações se podem encontrar entre a especificidade das doutrinas das confissões religiosas que aqueles seguem e as posições sociais desses grupos? E mesmo, entre a evolução dessas doutrinas, das éticas que delas são deduzidas, e as dinâmicas das posições sociais, as dinâmicas sociais associadas às aceleradas transformações económicas e políticas? Não haverá mesmo uma influência (se não uma determinação) dessas posições socio-económicas nas transformações dos costumes e nas éticas religiosamente fundamentadas (ou inspiradas) que justificam e organizam os modos de vida? – Modos de vida que, no entanto, parecem pela primeira vez ser objecto e resultado de reflexão por grupos sociais tão diversificados e relativamente extensos.

A hipótese que Weber explora em *A Ética Protestante e o Espírito do Capitalismo* é a de que foram os desenvolvimentos ideológicos do cristianismo nos séculos XVI a XVIII a estar na origem das profundas transformações no modo de vida de alguns grupos sociais, e a ter grande influência na totalidade da vida em alguns países europeus, determinando a sua história política e social e marcando a história política de toda a Europa e América (Cf. WEBER, 1983, pp. 58-59). E essas doutrinas religiosas estariam na origem das transformações nos modos de vida (para não dizer que os determinavam) porque faziam com que estes fossem reflectidos e organizados em função de éticas deduzidas dos princípios religiosos e das dinâmicas de afirmação, expansão e consolidação das confissões dissidentes da Igreja Romana. Esta foi a conclusão a que Weber chegou com bastante plausibilidade – embora para além, ou aquém, da análise das motivações sociais e políticas das dissidências religiosas neste século, ou do que tenha sido a dinâmica social da história do cristianismo desde as dissidências do século XII, e sem qualquer análise das transformações do contexto social e político desde a sua emergência e expansão no Império Romano, de que foram aqui analisados alguns aspectos com a ajuda de Dumont, Duby, Dumezil e Foucault, ou das dinâmicas estruturais ligadas ao Estado, à sua administração, ao registo escrito da lei e à economia, como aqui se viu que faz Goody. (Não obstante os estudos de Weber anteriores a 1905 terem incidido precisamente sobre as leis de comércio na idade média e da posse da terra na Roma Antiga.)

Numa época marcada pela novidade da tese marxista que diferencia a economia como dimensão infraestrutural da história, Weber assume a possibilidade de haver uma correlação, ou melhor, um complexo de relações que se desenvolve historicamente¹⁴⁵,

¹⁴⁵ Com esta formulação em que se faz a síntese de uma série dispersa de afirmações de WEBER (nomeadamente, pp. 15, 17-18, 37, 59/60, 71, 111/112, 137, 191/2, 196 e 221) fica-se, possivelmente, demasiado próximo de uma concepção do materialismo histórico que ele não partilha completamente. Na p. 37, encontra-se uma significativa observação, em que um biólogo não pode deixar de ver uma possível inspiração de Darwin: “O capitalismo, que conseguiu nos nossos dias o domínio da vida económica, educa e cria assim, pela *selecção* económica, os sujeitos económicos – empresários e trabalhadores – de que necessita. Mas podemos aqui apreender os limites do conceito de «selecção» como meio de explicação dos fenómenos históricos. Para que os tipos de vida e de concepção profissional, adaptados às características do capitalismo, pudessem ser «seleccionados», ou seja, pudessem sobrepor-se a outros, tiveram de começar por *nascer*, e isto não apenas nos indivíduos isolados, mas como concepção ao nível dos *grupos* humanos. Cf a aversão de Durkheim à ideia da determinação pela esfera económica. É este nascimento, assim, que tem que ser verdadeiramente explicado. Falaremos mais adiante das concepções ingénuas do materialismo histórico segundo as quais as «ideias» apareceriam como «reflexo»

entre os aspectos económicos e ideológico-culturais. Começa por escrever (p. 59): “o estudo que se vai seguir poderá, nas suas modestas proporções, constituir uma contribuição para a compreensão da maneira como, na História, as «ideias» se tornam eficazes”. Mas logo acrescenta: “apenas procurámos precisar a parte que cabe aos factores religiosos de entre a complexidade de factores históricos que determinam o desenvolvimento da nossa cultura moderna, especialmente orientada para os assuntos temporais” (p. 59 ¹⁴⁶), e assume que:

Perante a enorme complexidade de influências recíprocas entre as bases materiais, as formas de organização sociais e políticas e o conteúdo espiritual das épocas reformadoras, só poderemos proceder começando por procurar determinar se são perceptíveis, e em que pontos, «afinidades electivas» [¹⁴⁷] entre diversas modalidades de fé religiosa e a ética profissional. Com isto, e simultaneamente, iremos analisar, na medida do possível, de que modo e em que *direcção* o movimento religioso, em consequência dessas afinidades electivas, actuou sobre o desenvolvimento da civilização material. (WEBER; 1983, p. 60).

Reconhecendo porém, na conclusão do ensaio, que ficou por “trazer à luz a maneira como o ascetismo protestante, por seu lado, foi influenciado na sua evolução pelo conjunto das condições sociais e culturais, e em especial, económicas” (*idem*, p. 137) ¹⁴⁸. Mas enquanto que é claro como os aspectos doutrinários teológicos podem, em boa

ou «superestrutura» das situações económicas.”; Cf Iturra lição que chama a atenção e descreve mais detalhadamente o modo como se faz essa selecção do *H. economicus*

Cf. tb p. 191 nota 277.

Cf. GIDDENS em introdução a edição inglesa (1985, pp. x, xii, xix, xxi e xxiv). Na p. xvii dessa introdução, e considerando o desenvolvimento dos estudos de Weber sobre sociologia da religião, em que sociedades indianas e chinesas são tomadas como termos de comparação, Giddens destaca seis dos factores sócio-económicos cruciais na emergência do capitalismo moderno:

1. “A separação da empresa capitalista do mundo doméstico” – que podemos relacionar com a ruptura mais geral com os vínculos tradicionais e com o destacamento dos indivíduos em relação à sua propriedade que devia ter um carácter abstracto, tal como preconiza D. Hume (Ver aqui Subcapítulo 2.3) e que Giddens, na sequência da análise de Marx sobre o dinheiro nos Manuscritos de 1844, também considera essencial (Cf GIDDENS, 1991, pp. 16 e sq.);
2. “O desenvolvimento das cidades no ocidente”, com um “elevado nível de autonomia política” (tal como aqui se viu no Subcapítulo 2.1 no contexto das análises de Dumont e Duby sobre o ressurgimento do que restava das *civitas* romanas e o desenvolvimento nos novos burgos de uma actividade económica e política com base na tradição do direito romano);
- 3 “A racionalização da prática judicial” com base nessa tradição do direito romano;
4. O desenvolvimento nessa base de “Estados-nação”, e de uma administração burocrática a cargo de funcionários profissionais e a adopção deste modelo de organização pelas próprias empresas económicas, permitindo um quadro geral de administração que permitia a coordenação de toda a economia capitalista;
5. A utilização e aperfeiçoamento de livros de contabilidade com “dupla entrada”;
6. Finalmente, e seguramente o mais importante na perspectiva de Marx, como Giddens assinala, a formação de uma “massa de trabalhadores livres”, ou seja desvinculados dos compromissos das sociedades hierárquicas, mas desprovidos de quaisquer recursos com os quais assegurar independentemente a sua subsistência e a das suas famílias, a não ser a sua “força de trabalho”, reconhecida como uma propriedade e cuja utilização pelos detentores de meios de produção se viam obrigados a contratar em troca de salários fixados segundo a lógica dos mercados de coisas (cf. DUMONT, 1992, p. 23? - aqui p. 7: “é necessário que as relações entre o homem sejam subordinadas [às relações entre os homens e as coisas] para que o sujeito individual seja autónomo e «igual»”).

¹⁴⁶ Cf. WEBER, 1983, p. 51.

¹⁴⁷ Pode ver-se em BERGER E LUCKMANN (1967/73), a propósito dos processos de legitimação e da interacção entre os “universos simbólicos” e a *reprodução* da realidade social, um desenvolvimento desta concepção, que no essencial tem origem em Goethe (reprodução e não simplesmente construção, digo eu, para salientar o carácter historicamente produzido e reproduzido, pelo homem, dessa realidade, mas ao mesmo tempo o seu carácter «inconsciente» no sentido de não ser objecto de uma reflexão que constitui um ponto de vista, de certo modo exterior, para uma acção estratégica sobre a sociedade).

¹⁴⁸ Isto para além de várias referências ao facto de as doutrinas e os princípios éticos do protestantismo ascético, assim como as normas organizativas das congregações, terem evoluído com as transformações

medida, explicar os éticos e mesmo a passagem ao ascetismo no mundo, só muito indirectamente (¹⁴⁹) aqueles aspectos doutrinários podem explicar a valorização do enriquecimento pessoal na vida ascética conduzida no mundo – e, como fundamentação da atribuição de grandeza aos homens, muitas doutrinas protestantes, rejeitavam-na mesmo muito acesa e combativamente enquanto pecado de idolatria ¹⁵⁰, sobretudo os “*general baptists*” (p. 170). (Embora menos radicalmente, também os luteranos (*idem*, p. 111) sempre foram mais críticos em relação à acumulação de riqueza do que viriam a ser os Quakers e outros puritanos, como se verá no final desta secção. ¹⁵¹)

Composição social dos movimentos protestantes ascéticos

Vários aspectos da crença na predestinação podem ser relacionados com a composição social dos movimentos ascéticos, bem como com algumas importantes implicações sociais das doutrinas religiosas do protestantismo. A composição social dos movimentos ascéticos pode ser relacionada com vários aspectos da crença na predestinação bem como com algumas importantes implicações sociais das doutrinas religiosas do protestantismo. Assim, Weber assinala (em nota 47 de p. 149) que chegou a ser formulada (até 1740, só depois tendo sido proibida por Estados Gerais calvinistas) “a concepção do estado de graça como uma espécie de qualidade social” (com algumas semelhanças com o grupo dos ascetas na antiga igreja) (¹⁵²). E noutras notas (p. 195), refere-se à analogia que era encontrada entre a predestinação de alguns e a repartição dos bens (nota 294), e à explicação que alguns puritanos davam para que Deus deixasse tantas pessoas na pobreza: “porque não saberiam resistir às tentações que a riqueza traz consigo” (nota 295) ¹⁵³. Mas ao longo do ensaio, Weber é pouco claro e oscilante ¹⁵⁴, no que se refere à relação entre a especificidade da posição de grupos sociais e a evolução dessas posições, as confissões que seguem ou fazem surgir, as doutrinas que adoptam, as éticas que delas deduzem e, finalmente (como nesta secção se analisa), as transformações de sentido e os afrouxamentos que sofrem os princípios e máximas éticas quando a original motivação religiosa se desvanece ou é completamente perdida e a lógica económica se sobrepõe -- tal como ele próprio reconhece, e teoriza como movimento social fundamental dos últimos duzentos anos. Mesmo assim, está claro nesta sua obra que foram grupos sociais emergentes ou em ascensão (¹⁵⁵) que

sociais e económicas (ver p. 176, nota 201, p. 220/221, nota 25, p. 191/2 nota 277, p. 224 nota 40, e p. 225, nota 42).

¹⁴⁹ Cf. WEBER, 1983, pp. 130, 194-195, notas 290 e 292, 294 e 298, ver tb pp. 156 e 176.

¹⁵⁰ Cf. WEBER, p. 121, p. 181, nota 227, p.190, nota 271.

¹⁵¹ Cf. GIDDENS (1985) em Introdução a EPEC, p. xxiii

¹⁵² Ver tb. nota 261, p. 188.

¹⁵³ Weber faz várias referências ao facto de as restrições na admissão à seita ou à plena participação na vida religiosa da comunidade passar por critérios claramente sociais, cujo controlo era reivindicado pelas comunidades para os concelhos, em que eram representadas por leigos anciãos: cf. pp. 205-211, p. 176, nota 201, pp. 188, nota 261, e notas 24 e 25, p. 220; ver tb. notas 37- 42; e nota 21, p. 143: “os independentes escoceses e ingleses, muito puritanos, propunham-se [...] não baptizar os filhos dos condenados declarados (p. ex. os filhos dos bêbados)”. Também não pode passar sem uma referência que a abolição da escravatura negra fosse considerada como um «atentado contra a providência» (p. 223 nota 37).

¹⁵⁴ Cf. pp. 111/112 com 193, nota 286; ver tb. pp. 27-30, 130/131 e 135, 178, nota 211, p.191/192, nota 277, p. 196, nota 300; e p. 224, nota 40.), ou mesmo contraditório (Cf. pp. 26 e 137 com pp.191-193, notas 277 a 281; ver tb. nota 261, p. 189.

¹⁵⁵ Cf. pp. 26, 54 e 131/2.

protagonizaram ou foram mais directamente envolvidos nessas movimentações sociais (religiosas, mas também assumidamente culturais, políticas e económicas ¹⁵⁶).

Todas as fontes contemporâneas consideram os sectários puritanos, baptistas, *Quakers*, menonistas, etc., como pertencentes, por um lado, a classes desprovidas de meios ^[157] e, por outro, a camadas de pequenos capitalistas, opondo-os assim à aristocracia dos grandes comerciantes tal como aos aventureiros da finança. Mas foi precisamente dessas camadas de pequenos capitalistas e não das mãos dos magnatas (monopolistas, fornecedores do Estado, credores do Tesouro, empresários coloniais, *promoters*, etc.) que nasceu o que constitui o carácter do capitalismo ocidental: a organização burguesa do trabalho industrial sobre a base da economia privada.” (WEBER, 1983, p. 193, nota 286)

Faz ainda notar (p. 71, nota 44) que “por um lado, a **técnica** da empresa capitalista e, por outro, o **espírito** «profissional» que confere ao capitalismo a sua energia expansiva” podem ter tido origem em diferentes grupos sociais ¹⁵⁸.

O calvinismo foi historicamente um dos educadores do «espírito capitalista» ^[159]. Mas por exemplo na Holanda [...], os grandes financeiros não eram, de um modo geral, partidários do calvinismo de observância estrita [...] A *pequena e média* burguesia em ascensão, classe onde se situavam os empresários, era aqui como noutros lados a portadora «típica» da ética capitalista e da religião calvinista. (*idem*, p. 71)¹⁶⁰

¹⁵⁶ Cf. pp. 54, 134/135, p.167, nota 146, p. 277, nota 204, e notas 261 e 262 nas pp.188/189, e notas 279 a 285 nas pp. 192/193.

¹⁵⁷ Na nota 40 da p. 224, é feita referência à participação dos artesãos nestes movimentos. Mas esse dado deve ser confrontado com os dados de CASTEL (1995) que aqui se reportam um pouco à frente em *A obrigação de trabalhar e a indignidade do trabalho*.

¹⁵⁸ O destaque a negrito é da responsabilidade do autor desta tese. Weber dedica toda uma secção (pp. 32-52, esp 37/38, 40) a esclarecer o que entende por esse “espírito”, depois de já nas pp. 14-16 ter procurado distingui-lo da “técnica”.

¹⁵⁹ Cf. p. 37 (o capitalismo educa por selecção), e p. 70

¹⁶⁰ Pode ver-se tb. WEBER; 1983, pp. 26-31, 37-38, 111/112, 130/131 e 135, p. 189, nota 261, p. 224 nota 40.

Mais geralmente, pode mesmo avançar-se para a hipótese (não explorada por Weber nesta obra) de que diferentes grupos sociais, com diferentes ideologias mais ou menos inspiradas em doutrinas religiosas, tenham contribuído de diversos modos para a organização capitalista da produção. Podem ver-se esboços desta ideia nas pp. 42, 133 e 195, nota 293, em que se refere aos “trabalhadores sóbrios, conscienciosos e invulgarmente aplicados que acreditavam firmemente ser um trabalho um fim designado por Deus”. Esta realidade pode estar na origem das funções de supervisão e vigilância nas organizações e posições nas empresas, em que é inerente a confiança e a autoridade, nas quais Weber se viria a basear para introduzir a autoridade como parâmetro na caracterização dos espaços sociais. Cf. CASTEL, 1995, pp. 183-199 e 205, sobre a aliança táctica entre a realeza e os artesãos e sobre o papel dos mercadores na organização da produção pelos artesãos Ver tb. CASTEL, 1995, p. 203, sobre Marx. Cf. DUBAR, 1997, pp. 146/7 sobre a dupla fonte de poder e a organização profissional do trabalho. Mais tarde, alguns operários com ideologias de inspiração marxista participam de um movimento semelhante embora num quadro diferente de valores sociais.

Para compreender o papel que Weber atribui aos puritanos nas transformações económicas, tem que se estar atento à diferença entre o dever luterano de perseverança na tarefa mais ou menos especializada que a cada um foi destinada por Deus para serviço do bem comum ¹⁶¹, procurando na fé a verdade e esperando a salvação, e o dever calvinista de trabalhar sem desperdício de tempo, como expiação ¹⁶², tudo fazendo unicamente para glorificação do supremo criador, sem qualquer glorificação das criaturas. E, sobretudo, à diferença entre o dever calvinista de trabalhar para glória de Deus (¹⁶³) e sem qualquer possibilidade de conhecer os seus desígnios (p. 173, nota 183), e o dever, mais geralmente puritano, de se especializar numa profissão (pp. 123, 125, 135) e fazer trabalhar o maior número, racionalizando e otimizando o mundo ¹⁶⁴ (e os recursos de cada um ¹⁶⁵) para glória do seu supremo criador (p. 122), e enriquecendo por consequência, ou tendo mesmo o dever de enriquecer trabalhando e fazendo trabalhar os outros ¹⁶⁶.

Com o desenvolvimento económico no século XVII, e ainda mais claramente no século XVIII, a mudança de emprego passou a ser bem vista, para que cada um através da procura activa da vocação/chamamento/*calling/Beruf* que lhe estaria destinada, desse o melhor uso às suas capacidades, libertando os méritos e potencialidades com que «o supremo criador» o teria agraciado e permitindo levar ao máximo as potencialidades da humanidade, «para glória do Senhor» ¹⁶⁷.

O carácter providencial da interligação dos interesses económicos privados assumiu outros matizes nas concepções puritanas. O fim providencial da organização profissional reconhecia-se, muito à maneira do esquema de interpretação puritano, pelos seus frutos. Baxter abandona-se a explanações sobre estes interesses que fazem lembrar em mais de um ponto o conhecido elogio de Adam Smith à divisão do trabalho. A especialização das profissões, ao permitir a destreza (*skill*) do trabalhador leva ao aumento quantitativo e qualitativo do rendimento do trabalho, servindo assim o bem comum (*common best*). (WEBER, 1983, p. 124).

¹⁶¹ Cf. WEBER, 1983, p. 78, e p. 182, nota 233. Sobre a perseverança individual na posição (em maior ou menor medida, herdada) que Lutero sublinhava como dever do cristão, ver Weber, 1983, pp. 54, 56 e 134, e nota 224 na p. 181 (sobre a posição de Spener).

¹⁶² Cf. p. 179, nota 214 e 178, nota 210. (O trabalho como expiação, na medida em que com a Queda foram impostas necessidades ao homem, é uma ideia judaico-cristã mais geralmente afirmada. A especificidade dos calvinistas está na insistência em que não só a humanidade em geral, mas cada homem em particular deve expiar os seus pecados, e o pecado original, pelo trabalho, e que qualquer abandono ao lazer a à recreação é reincidir no pecado)

¹⁶³ Cf. p. 176, nota 200, e p.146, nota 34.

¹⁶⁴ Sobre a racionalização ascética da vida económica, ver pp. 124/125 e 129-133, p. 181, nota 227, e p. 192. Sobre o imperativo de maximização dos recursos de cada um, propriedade material ou aptidões orgânicas do homem como capital, ver pp. 36/37, onde Weber refere, a propósito de Benjamin Franklin, o imperativo de “valorização da sua força de trabalho pessoal”.

¹⁶⁵ Cf. WEBER, p. 183, nota 237.

¹⁶⁶ *Idem*, p. 125, p. 191/192, notas 273 e 277, p. 195, nota 298, p. 182, notas 231 e 233.

¹⁶⁷ Cf. WEBER, p. 196, (p. 183, nota 237), p. 181, nota 224, e p.182 nota 232, sobre a mudança de emprego e pp. 123-125, sobre a ideia de procura activa da vocação, aceite pelos baptistas. Já aqui se referiu que Weber torna bem claro que para os *Quakers* (baptistas), diversamente dos calvinistas, o que Deus exige não é o trabalho mas sim o trabalho profissional racional. E o grau em que uma profissão agrada a Deus é definido por “critérios éticos e de utilidade dos bens a produzir para a «colectividade»” (WEBER, p. 124/125). Cf. p. 135 sobre o dever de especialização.

E o empresário passou a ser o profissional por excelência¹⁶⁸, o que implicava a possibilidade de “combinar vários *callings*” (p. 125).

Com a tradução por *Beruf* das referências bíblicas às tarefas com que cada um contribuía para o funcionamento da sociedade, o luteranismo reconhecia uma igual dignidade (pelo menos perante a divindade) de todos os tipos de actividade humana legítimos e socialmente úteis¹⁶⁹. E, embora com diferenciações mais ou menos acentuadas, todo o protestantismo ascético tendia a reconhecer alguma dignidade a qualquer tipo de trabalho feito para expiação dos pecados dos homens (como o cristianismo sempre entendera o trabalho manual – cf. CASTEL, 1995, p. 207 sobre o trabalho nas corporações.), e para glorificação de Deus¹⁷⁰ (o que era uma novidade no cristianismo, quando aplicado a actividades manuais realizadas em contextos seculares), assim como a sua obrigatoriedade para todos os homens e cada um¹⁷¹. Com a influência que os puritanos viriam a ter na organização da actividade produtiva e o lugar central que a economia foi tendo na sociedade, o trabalho passou assim a ter um lugar central na sociedade¹⁷².

Mas às diversas actividades humanas nunca foi reconhecida igual dignidade social. E para alguns propagandistas puritanos, nem mesmo perante Deus. Por exemplo, para Baxter, (cujos textos Weber analisa) (cf. p. 121 e p. 182, nota 234) “na série (decrecente) das ocupações gratas a Deus, imediatamente após as profissões intelectuais vem o *husbandman* [¹⁷³] e, somente depois dele, numa barafunda confusa, os *mariners, clothiers, tailors, etc.*” (p. 191/2 nota 277). Durante toda a Idade Média o trabalho dos camponeses fora desvalorizado simbolicamente, não obstante assentar nele o modo de vida, quer do clero, quer dos guerreiros, e mesmo dos que nas cidades e burgos se foram especializando em tarefas artesanais a partir do século XII¹⁷⁴. E se muitos dos que trabalhavam nos campos tinham, por efeito de guerra ou conquista, estatutos de servidão, mesmo os camponeses independentes foram, durante largos períodos, reduzidos a uma condição económica que pouco se diferenciava da dos servos e a um estatuto social igualmente inferiorizado, em consequência do regime de enfeudamento e de exacções dos cobradores de impostos¹⁷⁵. A ideologia desenvolvida

¹⁶⁸ Cf. WEBER, pp. 36/37, 124, 125, 134, 195 e 184, nota 240; sobre o máximo de racionalização, o dever de enriquecer fazendo trabalhar os homens para glória de Deus, e (p. 195) sobre a exploração dos outros (a acumulação de riqueza/capital para comprar/impôr trabalho) que é justificada pelo interesse de glorificar Deus e redimir a sua obra que é o mundo, fazendo trabalhar o mais possível o maior número e fazendo-os obedecer à vontade divina (Cf. p. 64 de Durkheim DTS II.). Ver tb W. p. 50 e 53.

Cf WEBER, p. 149 em que faz referência a Baxter sobre o trabalho profissional, e pp. 156 e 153, p. 127 (Baxter sobre o pecado como tudo o que vai contra a razão divina, mesmo as boas obras que não visam exclusivamente a glorificação de Deus), p.146, nota 34, p. 177-178, sobre a perda de tempo como pecado por não se estar a trabalhar para a glória de Deus; 181 trabalhar e amar o próximo só para glória de Deus [cf p. 65 de D?: triunfar no mundo numa base egocêntrica, porque poucos são os predestinados 1/40 (p. 220), cf. notas 21, 47 e 91 p. 156, sobre o sucesso que é indicador da bênção divina; p. 186 e 194 (é lícito tornar-se religioso para se ser rico); p. 125,130-133, 213. A exploração (p. 195) dos outros (a acumulação de riqueza/capital para comprar/impôr trabalho) é justificada pelo interesse de glorificar Deus e redimir a sua obra que é o mundo, fazendo trabalhar o mais possível o maior número e fazendo-os obedecer à vontade divina (p. 64 de D.); p. 191 de «deves renunciar» para «deves enriquecer»; e ainda, pp. 125, 218 nota 20, 129-133 -- racionalização ascética da vida económica.

¹⁶⁹ Cf. pp. 53/54, 56, 134, nota 60 da p. 81, e nota 224 na p. 181 (sobre a posição de Spenser).

¹⁷⁰ Cf. p. 181, nota 227.

¹⁷¹ Cf. WEBER, pp. 81, e pp. 177/179, notas 208-214, p. 180/1, nota 222.

¹⁷² Cf. CASTEL, 1995 sobre a indignidade do assalariamento, que se mantém até ao fim do século XIX. Ver pp. 176, 180, 225 sobre a hierarquização de actividades.

¹⁷³ Administrador ou empresário agrícola. (Não traduzido na edição portuguesa.)

¹⁷⁴ Cf. DUBY, 1980, pp. 138-141, CASTEL, 1995, p. 207 e p. 179 onde cita Duby p. 265.

¹⁷⁵ Cf. DUBY, 1980, pp. 185 e 188-192.

pela nobreza manteve essa desvalorização do trabalho manual, em especial do trabalho camponês, durante muitos anos, mesmo para além da dissolução dos regime feudal ¹⁷⁶. Entre os protestantes, o trabalho no campo era valorizado em diferentes graus e de diferentes maneiras: enquanto Lutero, de quem Weber lembra a origem camponesa, e os místicos alemães do seu tempo, “dão valor igual a todos os tipos de ocupação” (WEBER, p. 81, nota 60), os puritanos do século XVII, valorizam o efeito salutar da competição citadina e desconfiam de todos os que vivem nos campos, quer por mais facilmente caírem no pecado de preguiça, quer por “o camponês ser pouco qualificado para uma conduta racional” (*idem*, p. 178, nota 211). E no século XVIII, quando a agricultura volta a ser um importante ramo de actividade económica, é a figura do “agricultor «racional» que é valorizada ¹⁷⁷.

A obrigação de trabalhar

A desvalorização do trabalho ao ponto do trabalhador ser considerado indigno não se aplicaria tanto aos camponeses em geral, quanto aos que, nas regiões rurais como nas cidades, estavam reduzidos à prestação dos serviços mais variados e ocasionais em troca de algum alimento ou salário, que durante grande parte do ano, quando não havia trabalho para lhes «dar» ¹⁷⁸, assumia a forma de esmola ou de protecção aos que estavam próximos de uma casa nobre ou de camponeses abastados. Mas também indivíduos que, tendo já tido um ofício, se viam obrigados, devido à recorrência dos períodos de crise económica, a deambular pelos campos e cidades, procurando trabalho e confundindo-se muitas vezes com a multidão de indigentes crónicos e dos vagabundos; e sofrendo a mesma repressão que estes – repressão que começando pelo banimento das cidades e burgos ¹⁷⁹, chegou à pena de morte e passava frequentemente pela condenação às galeras e a outros trabalhos forçados ¹⁸⁰ –, e o mesmo desprezo que aqueles ¹⁸¹. Um certo tipo de trabalho irregular e pouco qualificado realizado por pessoas que não conseguiam “inscrever-se nas relações dominantes de trabalho” (CASTEL, 1995, p. 174 ¹⁸²) estava associado a uma condição de pobreza que facilmente resvalava para a miséria (*idem*, p. 175). E a pobreza, como dizia Baxter, “é o sintoma de uma preguiça culpável” (Weber, p. 195, nota 294)

Robert CASTEL (em *Les Metamorphoses de la question sociale* ¹⁸³, 1995, pp. 174-175 ¹⁸⁴) considera que as representações sociais (¹⁸⁵) daquela época (¹⁸⁶)

¹⁷⁶ Cf. DUBY, 1980, pp. 182-183, e DUBAR (1997), e CASTEL (1995) p. 205-207 e 208 citando Loyseau (1610), e 208/9 nota sobre Halbwegs. Mas noutro sentido tb Le Goff e os franciscanos que valorizam o trabalho manual – ver Castel, p. 207.

¹⁷⁷ Cf. WEBER. p. 131: “Os puritanos tinham a agricultura em grande respeito, pois consideravam-na um dos ramos mais importantes da actividade económica, contribuindo grandemente para a fé (ver Baxter). Mas esse respeito não era dirigido ao *landlord*, mas sim ao *yeoman* e ao *farmer*; e, no sec. XVIII, ao agricultor «racional», e não ao *Junker*”.

¹⁷⁸ Cf Baudrillard em *L'échange symbolique et la mort*.

¹⁷⁹ Só em 1764 o *banissement* foi reconhecido, em França, como uma solução inconsistente a nível nacional, dando lugar a um reforço das medidas de reclusão para organizar o trabalho desses indigentes - p. 145; em Inglaterra as leis dos pobres começam a ser decretadas por Isabel I, no final do sec XVI – pp. 82, 90 e 214

¹⁸⁰ Cf. CASTEL, 1995, pp. 146-148, 151 (em Inglaterra, em 1545, previa a prestação de trabalho escravo a favor do detrador de quem não trabalhasse durante mais de três dias); tb. 212-213).

¹⁸¹ Cf. CASTEL, 1995, pp. 75, 59, 89, 131-143, 153-157, 174 (“impossibilidade de se inscreverem nas relações dominantes de trabalho”), 238, 264, 266, 271/2, 333, 475) (294, 753). (sem trabalho por mais de seis meses—p. 143).

¹⁸² Ver tb. pp. 132, 152, 161 e 177.

¹⁸³ Obra que já aqui foi apresentada nas suas linhas gerais no Subcapítulo 2.1.

assentavam na distinção entre pessoas de ofício¹⁸⁷ e pobres¹⁸⁸, sendo pobre “sinónimo de trabalhador” (cf. p. 271), e a pobreza uma condição necessária para obrigar essas pessoas ao trabalho¹⁸⁹.

Os pobres existem num Estado, como as sombras num quadro: fazem um contraste necessário, de que a humanidade geme por vezes, mas que honra os planos da Providência.

[...] É portanto necessário que haja pobres; mas de maneira nenhuma que haja miseráveis: estes não são senão a vergonha da humanidade, aqueles pelo contrário entram na ordem da economia política. Por eles, a abundância reina nas cidades, aí se podem encontrar todas as comodidades, e as artes florescem, etc. (P. Hocquet, *La médecine, la chirurgie et la pharmacie des pauvres*, Paris, 1740, cit. in CASTEL, 1995, p. 175)

A pobreza devia distinguir-se da miséria, porém, na realidade, uma “vulnerabilidade de massa” (175, 257 e ss.) impedia que fosse traçada “uma linha de separação nítida entre «os pobres» e «os miseráveis»” (CASTEL, 1995, p. 175)¹⁹⁰. O século XVIII é marcado pelo início da dissolução de uma das linhas de separação entre o trabalho indiferenciado feito à margem das relações dominantes de trabalho e o trabalho regulamentado nas profissões ou por relações contratuais. Essa linha era constituída pelo salário. Segundo a *Encyclopédia*, salário designava naquela época a retribuição de jornaleiros e

¹⁸⁴ Castel refere-se nestas páginas sobretudo a França, mas também em alguma medida em Inglaterra – cf. p. 212/214.

¹⁸⁵ Recorre-se aqui ao conceito desenvolvido por MOSCOVICI (1984 e 1989). JODELET (1984 e 1989), DOISE (1989a e 1989b) e outros, por facilidade de linguagem e porque em rigor é aplicável a esta realidade. Não porque Castel use o termo.

¹⁸⁶ Só na viragem para o sec. XX essa situação se teria alterado, e somente em alguns Estados europeus e americanos.

¹⁸⁷ Cf. CASTEL, 1995, p. 208 sobre o desdobramento do 3º Estado. Cf. p. 253: “Tudo se passa como se no fim do Sec. XVIII dois modelos arcaicos de exercício do poder se perfilassem ainda como pano de fundo da relação salarial. Eles têm a ver com dois tipos muito contrastados de populações. Um (formado pelos desafiados) é caracterizado por uma liberdade sem ligações mas sem suportes, que há que fixar à força. O outro (os herdeiros dos *corveables* [os herdeiros dos prestadores de serviços no regime feudal – cf. pp. 177-178 e 240-246 sobre as *corvées* na origem do salário]) está inscrito nas tutelas tradicionais que há que manter”(cf. CASTEL, 1995, p. 207 e 209/210.)

Sobre a origem do assalariamento ver tb. pp. 180, 189, 194 e 200.

¹⁸⁸ A distinção entre *métier* e profissão liberal, igualmente importante, far-se-ia segundo outras linhas de demarcação (Cf. secção sobre etimologia).

¹⁸⁹ Cf. CASTEL, 1995, p. 258, nota 1; tb. pp. 208, 302, 334-335

¹⁹⁰ “Enriquecer ou arruinar um pobre, isto é um trabalhador manual (*un manoeuvrier*), são a coisa mais fácil, estão separadas por um fio.” Esta é a expressão que CASTEL (1995, p. 175) encontra na correspondência dos controladores gerais das finanças com os intendentés das províncias, reunida por Boislisle em 1874.

Esta questão é aprofundada por CASTEL (1995) num capítulo (p. 257 e ss.) que introduz a questão do regime contratual. Na p. 258 faz notar que se hoje é difícil definir “limiares” de pobreza, ainda o é mais para épocas tão distantes de nós, em relação às quais se deveria falar de “limiares de indigência”. Mesmo assim refere algumas cifras que podem dar uma ideia mais quantitativa destas realidades. Cita um artigo de R. Gascon sobre a pobreza nos séculos XVI e XVII (in M Mollat, *Études sur l’histoire de la pauvreté* pp. 274 e sq) segundo a qual e Lyon “uma família de quatro pessoas devia gastar mais de quatro quintos dos seus recursos na compra de cereais para fazer pão”. A fracção da população vivendo abaixo deste limiar estaria entre o terço e metade (p. 262, referindo C. Liss e H. Soly, *Poverty and Capitalism in Pre-Industrial Europe*, e C. M. Cipolla, *Before the Industrial Revolution*. Enquanto o número de indigentes assistidos nos municípios cidadãos variava entre 5 e 10%, mas o seu número podia quintuplicar em anos de maiores dificuldades (CASTEL, 1995, pp. 260-261, referindo vários autores), 29 anos críticos entre 1470 e 1550, segundo R. Gascon. E segundo P. Leon, *Économies et sociétés préindustrielles*, “na véspera da revolução, 88% do orçamento dos operários parisienses mais pobres era ainda destinado à compra de pão” (ver CASTEL, 1995, p. 264).

mercenários (CASTEL, 1995, p. 236 e p. 249). O salário marcava a primeira linha de indignidade no trabalho.

A expansão do contrato de trabalho com assalariamento, mas em que é a pessoa que «se aluga» (cf. Castel, 1995, pp. 173, 246/247) e não tanto a força de trabalho, que as modernas filosofias políticas e do direito enaltecem (¹⁹¹), alargou progressiva mas aceleradamente a todo o trabalho manual a indignidade do salário. O assalariamento começa historicamente por situações como as dos companheiros nas corporações de ofícios, de serviços prestados para além da *corvée*, ou da contratação de trabalho artesanal entre os camponeses e os mercadores ¹⁹². Mas a relação de assalariamento que se instala nas zonas de mais fraca legitimidade (cf. p. 226) caracteriza gradualmente a grande maioria das relações de trabalho ¹⁹³. CASTEL (1995, p. 226 e ss. ¹⁹⁴) refere-se a uma gama muito vasta e heterogénea de relações salariais e, mesmo sem pretender ser exaustivo, alinha mais de uma dezena de situações que caracteriza: desde os «mestres» das corporações de ofícios que, sem reservas para amortecer as flutuações de mercados nacionais e internacionais cada vez mais competitivos, se viam reduzidos a trabalhar para outros, frequentemente para um mercador, mas que vendiam a sua mercadoria e não ainda a sua força de trabalho; passando pela situação dos «companheiros», que cada vez menos chegavam a «mestres», tendo mesmo que defender o acesso às suas posições, ou estabelecendo-se por conta própria contra os regulamentos e sofrendo aí uma situação de semi-clandestinidade e de concorrência com artesãos que iam chegando à cidade oriundos de zonas rurais, acabando frequentemente a trabalhar para mercadores; pelos “domésticos e servidores” que se encontravam em situações muito diferentes mas que geralmente muito tinham a perder com a dissolução dos laços domésticos e a passagem ao assalariamento e à prestação ocasional de serviços, onde se encontravam com uma grande diversidade de outros servidores que antecipavam as variadas condições modernas de «empregados», desde grumetes de serviços administrativos e de lojas e armazéns a escriturários e balconistas que, embora não trabalhando com as mãos nem tendo trabalhos muito pesados e desprezando os trabalhadores manuais, são pobres e mesmo mais pobres do que alguns operários qualificados – destes grupos de empregados, que em França só foram categorizados e hierarquizados no Directório, Castel aproxima a maioria dos «servidores do Estado»; pelos que podem ser considerados uma elite de operários qualificados, frequentemente recrutados no estrangeiro, trabalhando nas manufacturas do rei e nas concentrações industriais, ao lado de uma massa de trabalhadores sem qualificação, constituída em grande parte por mulheres e crianças a quem era imposto um regime semelhante ao dos «hospitais» e «ateliers» onde se fazia trabalhar os indigentes (cf. p. 251); até aos operários dos mais diversos sectores da actividade cidadina ¹⁹⁵, nomeadamente na construção e nos transportes, «*hommes de peine et de mains*» (Cf. *Encyclopédia*, citada em CASTEL, 1995, p. 249.), ou mulheres que trabalhavam como lavadeiras, costureiras, etc., que não passavam por qualquer aprendizagem, que geralmente se alugavam ao dia e que constituíam a massa do subproletariado urbano; e, nas zonas rurais, por coureiros (ou

¹⁹¹ Cf. CASTEL, 1995, p. 254 e aqui o próximo subcapítulo e o capítulo seguinte.

¹⁹² Sobre a origem do assalariamento, ver CASTEL, 1995, pp. 180, 189, 194-200.

¹⁹³ Cf. pp. 226 e 250: os sectores de mais rápido crescimento como o proletariado e o artesanato rural estão também entre os mais miseráveis, e o primeiro, pela sua não domiciliação e pela ruptura com todas as pertenças tradicionais, é acompanhado de novas formas de vigilância e de enquadramento autoritário.

¹⁹⁴ Castel tem aqui como referência principal a França. Em Inglaterra, os processos e os ritmos de transformação foram um pouco diferentes, mas a problemática é no essencial a mesma: Cf. CASTEL, 1995, pp. 198-199, 212-217 e Adam SMITH (1999/1776).

¹⁹⁵ Cf. CASTEL, p. 239: Cinco trabalhadores por empregador nas cidades, maior percentagem nas grandes concentrações industriais – cf. dados de Adam SMITH (1776/1991), em relação a vários países europeus)

foreiros) que para assegurar a sobrevivência da família, ou alugavam uma parte do seu tempo, uns de forma pouco constante em indústrias instaladas em zonas rurais, outros de forma sazonal para outros camponeses ou nas cidades, o que os obrigava a migrações regulares, ou ainda, na melhor das hipóteses, organizavam toda a família para um trabalho artesanal que contratavam com mercadores que lhes forneciam a matéria prima e lhes escoavam os produtos¹⁹⁶; e, ainda nas zonas rurais, pelos trabalhadores agrícolas empregados como domésticos, e pela massa, talvez mais miserável do que o subproletariado urbano¹⁹⁷, dos que dependiam totalmente de trabalhos sazonais, obrigados a grande mobilidade e em risco de serem reprimidos como vagabundos¹⁹⁸.

Para aqueles que eram obrigados a participar com uma força de trabalho pouco diferenciada – único recurso ou factor de produção que lhes era reconhecido como próprio –, numa sociedade que assumia o trabalho como um valor – só subordinado ao engrandecimento da nação e, acima de tudo, à glorificação de Deus –, a individualização, com a ruptura das interdependências da ordem social hierárquica e doméstica (senhorial) que implicava, tinha efeitos principalmente negativos, a começar pela precarização das condições de existência, e sem que ao seu trabalho fosse reconhecida igual dignidade. Mesmo na relação contratual, em que os indivíduos estariam formalmente em condições de igualdade (Cf. DURKHEIM DTS II, 1991, pp. 179-181), a desigualdade de condições era (e continua a ser) tal que frequentemente se apresentavam a «pedir trabalho», e quem lhes proporcionava oportunidades para trabalhar (apropriando-se do produto desse trabalho) era «patrão», ou «patrocinador» no caso dos artesãos a quem era fornecida a matéria prima e a quem era assegurado o

¹⁹⁶ Ver CASTEL, 1995, p. 183-199 e 205, sobre o papel dos mercadores na organização da produção nas zonas rurais. Ver tb. p. 203 sobre as posições de Marx e Weber sobre esta temática. Ver Iturra., sobre o estudo de Weber na Pomerânia. CASTEL (1995) mostra, ao longo dos capítulos II e III (ver nomeadamente pp. 198-199, 212 e 216), como o acoplamento entre obrigações de trabalhar e de domiciliação garantidas pelos «estatutos do trabalho» e pelas «leis dos pobres» produziam uma “força de trabalho cativa” (p. 215) que era utilizada pelo sistema de *putting-out* (a produção feita pelos artesãos rurais de uma forma organizada pelos mercadores) tendo permitido em Inglaterra explorar ao máximo as possibilidades de organização do trabalho pré-industrial, levou aí mais cedo aos limites a capacidade de exploração deste tipo de força de trabalho e à necessidade de mecanização (p. 199). Ver DUBAR (1995, p. 146) sobre as razões que levaram muitos empresários a preferir a concentração da produção: essencialmente para melhor controlar os ritmos de trabalho. E cf. WEBER (1983), pp. 40-41 e 43.

Também pode ser considerada a possibilidade de um maior escoamento de população excedentária para as colónias americanas, sendo aí possível a muitos artesãos desenvolver a sua actividade evitando as pressões e limitações que na Europa os ameaçavam de cair na miséria ou, pelo menos, na dependência económica dos mercadores.

¹⁹⁷ Ver Brito CAMACHO, *Memórias e Narrativas Alentejanas*, Lisboa, Guimarães Editores, 1988 (selecção de textos feita por Óscar Lopes, a partir de *Quadros Alentejanos*, 1925, e de *Gente Rústica*, 1927), sobre criados, maiorias, ganhões e jornaleiros (pp. 118-122). E ver, em *Histórias de Ganhões* (PROJECTO ESCOLAS ISOLADAS – Concelho de Estremoz, 1998) histórias de vida de trabalhadores rurais recolhidas em Portugal nos anos 90, do século XX, no âmbito do Projecto Escolas Isoladas.

¹⁹⁸ “O recurso ao assalariamento parcial ou total, assinala quase sempre uma degradação, mesmo por comparação a situações já miseráveis: o camponês proprietário de uma courela (*tenancier*) que tem que alugar uma parte do seu tempo ao camponês mais rico ou tecer para o mercador...” (CASTEL, 1995, p. 176); “domésticos e servidores” que libertados dos laços de dependência doméstica, em que beneficiavam de “uma das condições mais felizes entre o baixo povo” (p. 228), passam a uma situação de assalariamento que é também uma precarização; e todos os que saindo de regimes de trabalho regulamentado ou de trabalho contratado em condições de inferioridade (cf. DURKHEIM, 1991) só encontravam como alternativa regimes de trabalho forçado (p. 211).

Podiam acrescentar-se muitas outras condições só aparentemente com alguma autonomia como a dos rendeiros com regimes tão gravosos como os da fanga, de que Alves Redol dá de forma romaneada um testemunho etnográfico ainda no Sec. XX.

escoamento dos produtos. Reconstitui-se assim, de certo modo, uma relação de dependência, mas agora muito mais precária¹⁹⁹.

Castel, no Capítulo V da obra que em que analisa as transformações da questão social e a sua ligação à questão do trabalho²⁰⁰, caracteriza essa nova tutela patronal durante o século XIX²⁰¹. E na conclusão, chama a atenção para “a existência de formas de *individualismo negativo* que se obtém por *subtração* em relação ao encastramento em colectivos” (CASTEL, 1995, p. 751) em que se “associa a independência completa do indivíduo e a sua completa ausência de consistência” (*idem*, p. 752); e de que “o vagabundo representaria o paradigma” como “puro indivíduo” que “não pertence senão a si mesmo” e que “não pode inscrever-se em nenhum colectivo” mas que “por esse facto, é completamente desprovido” (*idem*, pp. 752-753) e “a tal ponto individualizado que está sobre-exposto: ele destaca-se do tecido cerrado das relações de dependências e interdependências que estruturavam então a sociedade” (*idem*, 753)²⁰². “Individualismo «negativo» porque se declina em termos de falta – falta de consideração, falta de segurança, falta de bens assegurados e de bens estáveis” (*idem*, p. 753) que em tudo seria o negativo do “individualismo conquistador”, ou “individualismo de mercado, [...] que desenvolveu a figura de um indivíduo senhor das suas empresas, obstinado na prossecução dos seus interesses e desconfiado de todas as formas colectivas de enquadramento” (*idem*, p. 752, referindo A. Fox, *History and Heritage*), que se impõe como “individualismo «positivo» [...] procurando recompor o conjunto da sociedade sobre uma base contratual” e que vai “exigir aos indivíduos desprovidos que ajam como autónomos” (*idem*, pp. 753/754).

DUBET (2001, p. 309) chama a atenção para três tradições na maneira de conceber o trabalho identificadas por Mèda, em *La fin du travail*. Uma seria como contrato e teria em A. Smith uma das suas mais claras formulações. O trabalho seria aí um valor central como a origem de todas as riquezas, mas também porque seria a única propriedade de qualquer indivíduo, mesmo dos mais desprovidos. De facto, para D. Hume e A. Smith, mesmo os que não herdaram terra, um estatuto ou qualquer outra forma de fortuna, têm pelo menos a força de trabalho que é “o seu bem próprio”, “o trabalho do seu corpo e a obra das suas mãos” como escreveu Smith na *Riqueza das Nações*; ou na formulação de Tocqueville, “*Le proletaire se possède lui-même, parce qu’il possède sa force de travail*”.

¹⁹⁹ Pode ver-se no Subcapítulo 2.4 desta tese o que BAUDRILLARD (1976), escreve sobre isto.

²⁰⁰ Ver sobretudo CASTEL, 1995, pp. 378-382, sobre a teoria das «capacidades» de Guizot, e pp. 388-9 e 408-417, sobre Le Play, e ainda, embora com maior incidência em políticas assistenciais, pp. 398-402.

²⁰¹ Castel põe em evidência ao longo de toda essa obra como as políticas de tomada a cargo dos que não conseguem evitar cair, ou sair, da indigência oscila entre a massificação segregadora e o acompanhamento de proximidade; que será retomado em meados do Sec. XIX face às consequências da concentração industrial, passando pelo controlo estreito das atitudes (e pelo endoutrinamento moral – cf. p. 377) e pela responsabilização das pessoas pela sua própria situação de miséria (Cf. p. 402 cf. tb. DUBET, 2001, Capítulo. 10): Ver CASTEL, 1995, pp. 385-389, sobre Guizot e a sua *Société de morale chrétienne*, onde convergem também o constitucionalista Duque de La Rochefoucauld-Liancourt, Constant, Tocqueville e Girando; pp. 396-402, sobre o Barão de Girando e a sua concepção do papel do assistente social tratada em *Le Visiteur du pauvre*, iniciando a corrente da *scientific charity* que se expandiu nos EUA a partir de 1920, mas que não prescindiu, em França, das instituições de carácter colectivo (*idem*, p. 401); pp. 407-412, sobre o legitimista Armand Melun com a sua *Société d’économie charitable* e a sua legislação das caixas de poupança e socorro mútuo controladas pelos patrões, e sobre o politénico Le Play (*idem*, pp. 388-389 e 489) com a sua *Société d’économie sociale* (CF. Caillé e o M.A.U.S.S.) e as suas monografias de famílias operárias; ou ainda (Castel, 1995, p. 417), já depois da Comuna de Paris, Émile Cheysson e o papel do “engenheiro social”.

²⁰² CASTEL (*idem*, p. 753) faz notar que o interesse desta figura está no facto de ser uma posição limite de uma gama de situações com diferentes tipos de relação salarial e pré-salarial cujo lugar é igualmente indefinido numa sociedade como a que tem vindo a ser descrita.

Um segundo modo de conceber o trabalho resultaria do modelo de auto-effectivação humana das filosofias de Hegel e de Marx ²⁰³. Segundo Dubet esta concepção seria mais antropológica do que política ²⁰⁴. Mas HABERMAS (1990) crítica os fundamentos antropológicos da teoria da *praxis*. Embora, como se verá no Subcapítulo 2.4, Hegel estabeleça uma relação entre o trabalho como contrato e como institucionalização do reconhecimento mútuo e o trabalho como realização de si, Dubet não parece aperceber-se dessa relação.

Le travail cesse d'être "abstrait", cesse d'être une simple force de travail mesurable, pour devenir l'expression par excellence de la créativité humaine. Il est la manifestation pratique des capacités humaines de contrôler la nature, l'objectivation de l'esprit, qui n'est plus situé ni dans les lois de la nature ni dans une âme hors du monde, mais dans l'action elle-même. Le sujet ne se reconnaît pour soi que dans son travail et dans ses relations à autrui médiatisées par le travail ou considérées elles-mêmes comme un travail de reconnaissance. [...] Plus on s'approche d'une activité rationnelle et maîtrisée, plus on tend vers cette objectivation, parce que le monde ainsi produit devient pleinement humain. Et en transformant le monde, le sujet se transforme, se produit lui-même, se reconnaît dans ses oeuvres. (DUBET, 2002)

Uma terceira dimensão do trabalho teria a ver com a solidariedade que lhe está associada. Acerca do "trabalho como solidariedade", escreve Dubet:

Le travail crée des liens fonctionnels de dépendance et, plus concrètement, donne accès à des droits et à des protections. Karl Polanyi et Robert Castel, plus tard, ont montré que, de ce point de vue, le pur marché du travail était une fiction puisque ce marché est toujours encadré et enchâssé, qu'il donne accès à des droits sociaux, qu'il engendre des solidarités débordant très largement les seuls liens concrets des travailleurs entre eux". (*idem*)

Esta vertente do trabalho poderia corresponder à dimensão associativa e emancipadora de que precisamente CASTEL (1995, pp. 406 e 420-428) mostra a dinâmica que leva à procura de auto-organização do trabalho e à organização revolucionária, mas Dubet limita essa dimensão às «lutas corporativistas», ou quando muito ao sentido de companheirismo no trabalho. Também aqui é patente o cruzamento com a dimensão contratual. Castel mostra (²⁰⁵) como os trabalhadores só superaram "a friabilidade da ordem contratual" (*idem*, p. 755) através da contratação colectiva que lhes permitiu "adquirir um **estatuto**, isto é um valor acrescentado em relação à estrutura puramente contratual da relação salarial" dependendo "a identidade dos assalariados da uniformidade dos direitos que lhes são reconhecidos" (*idem*, p. 755) – o próprio Dubet passa por aí na análise que faz, num artigo de 2005, dos impasses lógicos e sociais que estariam associados à contratação colectiva e que são inerentes aos princípios de justiça,

²⁰³ Cf. DUBET, 2002, p. 309, e tb. Habermas (1990 e 1987) em *O Discurso Filosófico da Modernidade*, e em *Ciência, Tecnologia e Ideologia*, aqui analisados no Subcapítulo 2.4.

A questão da realização de si no trabalho será abordada no Subcapítulo 2.4, sobre a eticidade no trabalho e na interacção, mas só Subcapítulo 2.5 será aprofundada.

²⁰⁴ Dubet entende que Weber, na *Ética Protestante e o Espírito do Capitalismo*, não dá ao trabalho um estatuto antropológico específico, "il le conçoit comme un moment central de la rationalisation éthique et de la modernité au moment où il devient une forme d'accomplissement religieux dans le monde. [...] D'autre part, il n'est pas raisonnable d'opposer " l'individualisme contemporain " à cette anthropologie du travail pour la simple raison que, plus les individus recherchent leur épanouissement et leur authenticité, plus ils attendent du travail qu'il les comble de ce côté. Plus ils attendent du travail, plus ils critiquent ses conditions de réalisation."

²⁰⁵ Sobretudo no Capítulo VII e nas pp. 750-758, recorrendo à obra de A Supiot, *Critique du droit de travail*, Paris, PUF, 1994.

liberdade e igualdade em que se pretende fundamentar a sociedade “capitalista democrática”²⁰⁶.

Reabilitação para o trabalho ou trabalho como reabilitação

As políticas de repressão dos vagabundos, que chegavam ao decreto e à execução da pena de morte (CASTEL, 1995, p. 146), eram acompanhadas de medidas mais suaves e com intenções recuperadoras/reabilitadoras para os mendigos que eram menos suspeitos de desafiliação social, o que passava, como CASTEL (*idem*, pp. 96-97) mostra e aqui já se referiu na secção anterior, pelos critérios de relativa invalidez e de proximidade e pertença à comunidade ou a grupos sociais bem definidos (com a consequente necessidade de matrícula, classificação e controlo de domiciliação e bom comportamento). Segundo este autor (*idem*, p. 65), “não é exacto datar do Renascimento ou da Reforma o início de uma transformação da assistência inspirada pela preocupação de gerir racionalmente a pobreza”²⁰⁷. Castel (*idem*, p. 80) critica aqueles segundo os quais teria sido em consequência do “enfraquecimento dos valores cristãos”, da «laicização», e da “emergência de novas exigências sociais e políticas”, que teria ocorrido um “endurecimento da atitude para com os pobres, considerados como um empecilho e uma população potencialmente perigosa que era agora necessário classificar, administrar e conter por meio de regulamentos rigorosos”. Aquilo que Geremek considera como «uma nova política social» no início do século. XVI não é para CASTEL (*idem*, p. 81) senão uma “sistematização” do movimento iniciado em meados do século XIV. A questão social passou a ser uma questão de relação com o trabalho, mais do que uma questão de ajuda, mas isso estava subjacente desde o século XIV (*idem*, p. 66)²⁰⁸.

Mas essa “sistematização” traz algumas novidades, ou torna claros alguns princípios.

Este relançamento é ocasionado por uma conjuntura económica e social desfavorável: crises de subsistência, aumento do preço dos produtos alimentares, subemprego ligado a uma forte retoma do crescimento demográfico após a hecatombe devida à peste, reestruturações agrárias, crescimento anárquico das cidades. Os factores de dissociação social, perceptíveis desde havia pelo menos dois séculos, fazem-se sentir brutalmente. A pobreza é objecto de um largo debate público alimentado pelas controvérsias do Renascimento e da Reforma, de que o sucesso da obra de Juan Luis Vives, *De subventionem pauperum* [1525], é o melhor testemunho. Entre 1522 e meados do século, umas dezenas de cidades europeias tomam um conjunto congruente de disposições. Estas políticas municipais assentam em alguns princípios simples: exclusão dos estrangeiros, estrita proibição da mendicidade, censo e classificação dos necessitados, desdobramento de ajudas diferenciadas correspondendo a diversas categorias de

²⁰⁶ O contributo da análise que CASTEL (1995) faz do que designa por “sociedade salarial” (sobretudo nos capítulos VI e VII), é importante para avaliar todo o alcance social desta dimensão do trabalho.

²⁰⁷ : Esta gestão racional da pobreza é simultaneamente: 1) uma gestão da ordem pública – cf CASTEL, 1995, pp. 152, 156, 158, 165-166; 2) uma gestão simbólica do trabalho como pagamento de uma dívida social -- p. 167, p. 275-277, sobre o dever de trabalhar “para se libertar da dívida social” -- que, de certo modo, prolonga a dívida para com a divindade e o tributo devido ao vencedor numa guerra, no caso europeu, os grupos sociais que se tornam dominantes em resultado da última invasão – sobre esta questão, ver CASTEL, 1995, pp. 177-178, 207, 209, 240-246 e cf. Baudrillard, 1976) uma gestão da mão de obra, frequentemente excedentária, mas reconhecida como essencial desde o Sec. XIV – cf. CASTEL, 1995, pp. 111, p. 166, p. 258, nota 1, ou pp. 175, 208, 302, 334-335 e p. 215/216 (“uma população mediocremente mantida em períodos de subemprego” e controlada por uma legislação do trabalho que impedia a subida de preços nos períodos em que havia falta de trabalhadores).

²⁰⁸ Cf. CASTEL, 1995, pp. 75, 111, 294, 753.

beneficiários [...] cuidados e ajudas aos doentes e inválidos, mas também colocação das crianças pobres em aprendizagem. (*idem*, pp. 81/82)

Castel sublinha a novidade de ser organizada de modo estável a ajuda a categorias de indigentes capazes de trabalhar, desde que domiciliados, e que vão ser desenvolvidas um pouco por toda a Europa no século XVII, mas sobretudo em Inglaterra com as «leis dos pobres» numa orientação da política estatal que se prolongou até ao século XIX (*idem*, p. 82 e 83, nota 2, p. 90 e pp. 212-216), embora sempre objecto de grandes disputas – de que o momento mais conhecido é a polémica em torno das teses de Malthus sobre o crescimento populacional. Mas o século XVII é marcado pela “«grande reclusão» dos mendigos implantada também ela à escala europeia” em consequência do relativo falhanço das políticas municipais face ao crescimento das cidades (*idem*, p. 83). Castel assinala no entanto que esta nova política está na continuidade dos princípios assumidos no século anterior²⁰⁹: “os pensionistas do *Hôpital général* são menos separados da comunidade do que deslocados, isto é recolocados num espaço *ad hoc* onde continuam a ser tomados a cargo” (p. 84). E faz notar que só são admitidos aí os mendigos domiciliados, «membros vivos de Jesus Cristo» embora «membros inúteis ao Estado»²¹⁰, sendo excluídos os «vagabundos», considerados mais dessocializados e perigosos e em relação aos quais se agravam as medidas policiais repressivas e as condenações (enquanto que, logo à primeira detenção, os indigentes não domiciliados são condenados em perpetuidade às galeras ou aos «trabalhos forçados» nas obras públicas (147-148²¹¹), os domiciliados só o são à terceira detenção, após se terem mostrado reiteradamente rebeldes às instituições «caritativas»²¹². Outra componente da população visada são as crianças órfãs e os filhos de mendigos, o que reforça a intenção «pedagógica» destas instituições, como faz notar Castel.

Este autor faz notar também que as *técnicas* que se desenvolvem nestas instituições “representam uma estratégia de inclusão e não de exclusão” (*idem*, p. 87):

A disciplina do *Hôpital général*, o trabalho forçado intervalado com orações incessantes, a aprendizagem, a ordem e a regularidade são as receitas bem conhecidas de que Erwing Goffman sistematizará a lógica [em *Asylum*] e que deve permitir ao recluso após

²⁰⁹ CASTEL (1995, p. 84/85) refere que o Bridewell é fundado em Londres, em 1547, e entende que este constitui o modelo para as *workhouses*. Refere também que o Rasphaus em Amesterdão é da mesma época, enquanto que em Itália já antes existiam instituições semelhantes fundadas pelos municípios em colaboração com a igreja. A Aumônerie Générale de Lyon e o Hôpital Saint-Laurent são fundados pouco depois, no final do sec XVI, início do XVII (cf. tb., sobre as motivações para esta política em França, CASTEL, 1995, pp. 219/220). Já o Hôpital Général de Paris, estudado por Foucault, é de 1657. Segundo Castel, todos eles seguem os mesmos princípios de relativa segregação de população e correcção das suas atitudes sociais pelo trabalho combinado com práticas religiosas.

Numa nota (p. 183, nota 239), WEBER (1983) considera as *workhouses* como uma realização dos protestantes no final do século XVII e refere a oposição destes às leis segundo as quais as autoridades municipais deviam dar emprego aos desempregados e ajudar os pobres. Faz também referência à oposição dos sínodos holandeses às licenças de mendicidade, que provavelmente seriam resultantes da política de domiciliação dos indigentes. Castel não analisa as possíveis diferenças entre protestantes e católicos ou as influências do puritanismo nas políticas dos Estados onde tinham mais peso demográfico, limitando-se a assinalar (CASTEL, 1995, pp. 92-95) a existência tensões entre as orientações de “uma economia «cristã» inspirada na caridade” e de “uma economia «laica» da assistência comandada por exigências gestionárias” (*idem*, p. 93).

²¹⁰ Nos termos do Edital de Luís XIV de 1657.

²¹¹ Em Inglaterra, em 1545, foi decretada a prestação de trabalho escravo a favor do denunciante de quem não trabalhasse durante mais de três dias (CASTEL, 1995, p. 151).

²¹² Cf. os Editais de Luís XIV, em CASTEL, 1995, pp. 86 de 87); Castel faz notar que é muito mais pesada a exclusão do encerramento do que a exclusão pelo encerramento numa instituição «*charitable*» (p. 86)

este período de reeducação retomar o seu lugar na comunidade de origem e passar a ser «um membro útil ao Estado» [...] O internamento não é um fim em si mesmo. É a concretização de uma estratégia de correcção consistindo num primeiro tempo em fazer um corte com o meio social a fim de se poder num segundo tempo reeducar o mendigo válido e num terceiro tempo reinseri-lo. (idem, p. 87/88)

Estão aqui considerados os principais princípios que BERGER E LUCKMANN (1967/1973) identificam nos processos de ressocialização, voluntários ou impostos, que são os de todos os projectos de reabilitação (de inadaptados)²¹³

A conclusão que Castel retira da consulta de memórias, relatórios e correspondência da época (²¹⁴) é que “o *Hôpital général* não ressocializou a «nação libertina e preguiçosa» dos indigentes válidos”, mas, “pelo menos” proporcionou condições de sobrevivência, embora miseráveis, aos “mais miseráveis entre os miseráveis”: “velhos e velhas sem qualquer outro recurso, tontos e loucas (*des fous et des folles*), crianças abandonadas, desviantes mal aceites” (CASTEL, 1995, p. 149). Em 1764, quando em França foi reiterada e reforçada a condenação por vagabundagem, tiveram que ser criados novos «depósitos de mendicidade» pois as galeras, a que foram condenados, 1132 mendigos entre os anos de 1768 e 1772, não podiam absorver os 111 836 encarcerados por vagabundagem no mesmo período, para cuja utilização na construção de diques, pontes, estradas e outros trabalhos públicos as autoridades não se conseguiam organizar²¹⁵. É citado um balanço feito em 1732, pelos reitores da Charité de Lyon, “que foram dos raros responsáveis a investir realmente nas «manufacturas de hospitais»”, segundo os quais: “o trabalho das manufacturas não vale tanto pelo lucro

²¹³ No Capítulo I (Un paradoxe résolu) de *Le déclin de l'institution*, obra de Dubet a que já aqui foi feita referência, pode ler-se: “La longue critique des institutions a fini par imposer l'image de simples machines à conformer et à discipliner, à détruire toute individualité [Cf Dubar sobre socialização, aqui no Subcapítulo 2-6]. Pour toute une génération, celle de Mai 68 [Cf. BOLTANSKI E CHIAPELLO, 1999 – é preciso comparar os de 68 com os que vieram a seguir e o que foi feito de 68 em termos de recuperação pelo “Novo Espírito do Capitalismo” ao debate sobre “os filhos de Rousseau” e aos novos ideais e práticas de derresponsabilização educativa (ver a crítica à escola que só considera o aluno e não a pessoa – esquecendo que o aluno seria um sujeito em reconstrução), que neste capítulo são tratados como precedência (essencialista) do sujeito, contra as ideias existencialistas (a questão do projecto, do campo dos possíveis e da autoemancipação e revelação em BERGER E LUCKMANN (1973) e em ARENDT (1958 e 1961) em SARTRE (1960) e tb em Pineau (1983, 1988), cf FILIPE, 1999) – cf. tb. LOPES (1999) sobre o construcionismo social e GOMES (2001) sobre crítica ao construcionismo, metacognição e autonomia], le mot «institution» a évoqué l'asile décrit par Goffman et la machinerie du système panoptique de la prison des Lumières exhumée par Foucault [Mas Foucault é importante para caracterizar o “novo” modo de estar nestas profissões] Dans les deux cas, l'institution a été réduite à un système de contrôle total des corps et des âmes, a un système de pur dressage (não são a mesma coisa!) visant la destruction de toute subjectivité autonome [f 68, Rousseau e a cidade da inspiração – cf. por outro lado BOLTANSKI E CHIAPELLO (1999) e Couturier (2004 e 2005) sobre epistema performativo liberal e a sua realização do sujeito]. Enquanto que DUBET (2002) entende que “Ces textes et bien d'autres, moins connus et souvent moins brillants, ont contribué à instaurer une vulgate anti-institutionnelle appliquée à l'école «caseme» ou à l'hôpital «totalitaire»”.

Dubet em *L'individu et le sujet* [Cf. tb. TOURAINE, 1997] “Ce n'est rien enlever à la force de ces critiques et à leur bien-fondé et ce n'est pas être naïf de rappeler que, dans le programme institutionnel cette volonté de contrôle procède toujours d'un projet plus large, celui de révéler ou de restaurer un sujet. C'est d'ailleurs ce que Foucault a bien perçu en considérant que la promotion du sujet est la voie de l'assujettissement. L'asile et la prison veulent détruire l'ancien individu pour faire émerger un nouveau sujet, soit par l'alchimie comportementale de la psychiatrie, soit par la mécanique morale des châtiments élaborée par Beccaria contre la torture au XVIIIe siècle.”

²¹⁴ Ver pp. 88, 149-151, 167-169.

²¹⁵ A cifra dos que faleceram durante esse internamento nesses mesmos quatro anos, é de 21 836. Como fonte, CASTEL (1995, p. 150) refere A. Vexliard. Fechados por Turgot em 1775, estes «depósitos» foram reabertos por Napoleão em 1808. Castel refere-se, nas pp.143, 163, 220-224, a outras razões, para além das dificuldades de organização, que faziam com que nesses «depósitos» e nos «hospitais» nunca tenha havido verdadeiramente trabalho produtivo, e que hoje são consideradas como a problemática do subemprego.

quanto pelas vantagens de ocupar utilmente alguns pobres válidos reclusos”. E Castel conclui: “O belo projecto de fazer frutificar a força de trabalho dos indigentes válidos do reino transformou-se, em suma, em empresa de ergoterapia para alguns mendigos inofensivos a cargo dos hospitais” (*idem*, p. 221).

Mas este regime definia uma bitola para o salário, que segundo uma memória citada por CASTEL (*idem*, p. 150) devia ser calculado “acima da prisão e abaixo do soldo do exército”²¹⁶. Este autor sintetiza assim o significado que podia ter a insistência em medidas que cada vez mais visivelmente não alcançavam os objectivos que assumiam:

Estigmatizando ao máximo o vagabundo, obtinham-se os meios regulamentares e policiais para fazer face aos tumultos pontuais ocasionados pela proporção reduzida dos vagabundos verdadeiramente perigosos. Isto podia também sem dúvida ter algum peso sobre o que fazia então as vezes de um mercado de trabalho tentando constranger os inactivos a empregar-se a não importa qual preço e fazendo baixar assim os salários. Mas constituía sobretudo um paradigma com função dissuasiva e preventiva dirigida a todos os outros indivíduos na margem da sociedade, e que visava mais além em direcção às populações ameaçadas pela miséria e a instabilidade. (*idem*, p. 167)²¹⁷

Castel (sobretudo nas pp. 212-218) analisa estas políticas que ligavam a questão social e a questão do trabalho, no quadro da política de absolutismo real que esteve na origem do Estado moderno, chamando a atenção para o facto de a questão do trabalho ter sido considerada (a partir de meados do Sec. XVI) um «*affaire d'État*» (*idem*, p. 217; tb. 149). Para além da repressão da vagabundagem por motivos de ordem pública e de gestão do trabalho como valor simbólico numa economia do domínio, tratava-se de fazer do Estado o iniciador da mobilização geral das capacidades de trabalho do reino (*idem*, p. 218)²¹⁸.

Mas, sobretudo em França, esta política falhou; em parte porque não promovia a especialização da força de trabalho, ameaçando mesmo a sobrevivência dos artesãos (*idem*, p. 220)²¹⁹. Só no estertor do *Ancien Regime*, Turgot introduziu a necessidade de

²¹⁶ Como aqui já foi referido, “foi calculado que, na véspera da revolução, 88% do orçamento dos operários parisienses mais pobres era ainda destinado à compra de pão” (ver CASTEL, 1995, p. 264, segundo P. Leon, *Économies et sociétés préindustrielles*).

Sobre as políticas de controlo dos salários, pode ver-se CASTEL, 1995, pp. 111, p. 166, p. 258, nota 1, ou pp. 175, 208, 302, 334-335 e p. 215/216.

Cf. CASTEL, 1995, p. 218, sobre o decreto de Francisco I, em 1545, e p. 224, sobre os critérios para o cálculo das ajudas e dos recursos a distribuir na assistência.

²¹⁷ E Castel cita uma carta dirigida pelo controlador geral aos intendententes em que esta lógica seria bem evidente ao recomendar sobretudo a detenção dos mendigos inválidos, pois “esses, não podendo realmente trabalhar não haveria meio de os impedir de mendigar” e porque, “vendo que eram presos mesmo os inválidos, todos os outros se amedrontariam” (p. 167) CASTEL, 1995, p. 275 e 277, sobre o dever de trabalhar “para se libertar da dívida social”.

²¹⁸ Tomando à letra uma declaração de Francisco I em 1545, a obrigação de trabalhar imposta pela lei, implicava que o Estado assumia o dever de encontrar trabalho para todos os que dele necessitassem: CASTEL (1995, p. 214) refere a obrigação, definida nas leis inglesas da mesma época, de cada paróquia mobilizar os recursos, nomeadamente matéria-prima, que permitissem dar emprego a todos os que aí estavam domiciliados. Esta questão permaneceu em aberto, tendo sido arduamente discutida nas assembleias constituintes durante a Revolução Francesa – onde o princípio foi negado –, colocando-se de novo, de forma aguda, após cada convulsão social; e só após a Guerra Mundial terminada em 1945 deu lugar a políticas sociais e de trabalho visando o pleno emprego. Durante o século XVIII a questão não se colocava tanto, como viria a acontecer nas assembleias constituintes, enquanto direito ao trabalho, quanto como necessidade de utilizar a força de trabalho para o engrandecimento da nação e a força do Estado nas relações internacionais, nomeadamente em relações comerciais cada vez mais competitivas.

²¹⁹ Também em Inglaterra a especialização industrial era incipiente (Ver WEBER, 1983, p. 182 sobre a especialização estar mais adiantada na Itália) e, segundo CASTEL, 1995 (nota de p.199, onde cita

fazer uma classificação das populações visadas por esta política de mobilização da força de trabalho não regulamentada pelos estatutos dos ofícios, e de as distribuir por diferentes tipos de obras (*idem*, p. 223, nota). No entender de Castel, até à Revolução, os «ateliers de trabalho», e para além dela, os «ateliers de socorro», juntavam-se aos «hospitais» e à dura repressão da vagabundagem num “paradigma de regularização de uma organização do trabalho dominada pelo princípio de obrigação” (*idem*, p. 224). No que concerne a Inglaterra, Castel mostra, ao longo dos capítulos II e III, como o sistema de *putting-out* (a produção feita pelos artesãos rurais de uma forma organizada pelos mercadores) pressupunha a existência de uma “força de trabalho cativa” (*idem*, p. 215) que era garantida pelas obrigações de trabalhar e de domiciliação, mantida num estado de necessidade que oscilava entre a subsistência miserável assegurada pelas «leis dos pobres» em períodos de subemprego e a pobreza resultante dos baixos salários controlados por uma legislação que impedia a subida de preços nos períodos em que havia falta de trabalhadores (*idem*, pp. 111 e 215/216).

Para explicar esta situação de impasse, quer na perspectiva dos trabalhadores pobres, quer do Estado que pretende melhor utilizar a sua capacidade de trabalho, Castel avança com a tese de que “para além e frequentemente contra as exigências técnicas da produtividade do trabalho [...] a proeminência do constrangimento está inscrita profundamente no plano da governabilidade destas sociedades” (*idem*, p. 205) A lógica socio-política duma economia do domínio²²⁰, sobrepõe-se à lógica estritamente económica da produção²²¹.

Viu-se com a ajuda de Castel, como a ordem social era regulada por um “código coercivo do trabalho” (CASTEL, 1995, p.212) que entre o trabalho regulamentado e o trabalho forçado não deixava nenhum espaço para o trabalho «livre». Poderia ser-se tentado a pensar que uma das hipóteses de Weber em *A Ética Protestante e o Espírito do Capitalismo* seria que alguns puritanos, mais ou menos voluntariamente, (com a valorização do investimento de si no trabalho) teriam criado o espaço para esse trabalho «livre», pelo menos como possibilidade. Ma, da conjugação dos dados de Weber e de Castel, resulta claramente que essa possibilidade estava limitada a uma actividade que visava a máxima acumulação de lucros e a imposição ao maior número de um trabalho cuja finalidade os transcendia. Os puritanos teriam, no entanto contribuído para uma transformação do carácter coercivo do trabalho e para a transformação de uma ordem social baseada na economia do domínio numa ordem social baseada num crescimento ilimitado da produção²²².

(In)capacidade para o trabalho, exclusão social e reabilitação pelo trabalho

Embora possa ter havido, e continue a haver, tensões entre as políticas públicas baseadas no valor da caridade e numa “economia «cristã»” (*idem*, pp. 92-95) e as políticas de gestão da pobreza que visam o controlo de uma reserva de mão de obra, ambas tinham em vista a governabilidade social (*idem*, p. 205²²³). Então como agora, o exercício do poder pela classe dominante oscila entre considerar grande número de

Coleman), esse atraso não tinha sido completamente recuperado no sec XVII. Este tipo de dados aumenta a probabilidade de ter sido grande a pressão no sentido da especialização (com base no domínio pelos artesãos de técnicas com base científicas) exercida pelos puritanos (Ver, 1983, nomeadamente pp. 50 e 53 e nota da p. 167; cf. tb. em DTS p. 174, sobre a necessidade de libertar todos os méritos de cada um, e (p. 196) sobre a especialização como dever.)

²²⁰ Cf. CASTEL pp. 205-211 e 301 e Duby, já aqui analisado; Cf tb a conclusão do subcapítulo 1.2.

²²¹ Cf. BAUDRILLARD (1976), sobre a superação dos valores de uso e de troca na lei estrutural do valor

²²² Na leitura do que Foucault escreveu em *Cuidado de Si*, pode ver-se como ele identifica uma alteração na lógica do poder que passou a valorizar a vida – Ver aqui o Subcapítulo 3.2.

²²³ Cf. tb. pp. 106, 301, 334, 479 e 679.

organismos humanos como empecilhos e subprodutos da máquina natural-orgânica, desqualificando-os socialmente a uma condição sub-humana, e mobilizar toda a sua energia e capacidades, o que implica o reconhecimento pleno de todos os organismos da espécie como parceiros com iguais direitos na ordem política e social, e o reconhecimento de responsabilidades assistenciais da sociedade organizada em Estado para com eles, e especialmente para com aqueles de entre eles que, de forma transitória ou permanente têm discapacidades para produzir ou participar na vida social, ou sejam dependentes da sociedade nos aspectos mais básicos da sua existência enquanto organismos socialmente reconhecidos como homens.

Castel, no seu estudo da evolução da questão social, nunca aprofunda a problemática específica dos indivíduos com discapacidades (insistindo antes no papel que a invalidez desempenhou na ocultação da pobreza, e miséria, resultante de muitos não poderem participar plenamente na sociedade através do seu trabalho). Faz, no entanto, referência a duas propostas de políticos com particular sensibilidade à questão social, as quais podem ser tidas em conta na consideração dos problemas resultantes das diferentes capacidades para a produção e mesmo das discapacidades para a participação na sociedade. Uma referência é feita à classificação, por iniciativa de Turgot, de aptidões das populações assistidas e subempregadas (CASTEL, 1995, p. 223, nota), outra é feita aos contributos de J. Bentham em *Esboço de uma Obra em Favor dos Pobres*, onde alarga a uma população mais vasta que no *Panoptico* (*idem*, p. 253), a sua proposta de “estabelecimentos com uma tecnologia panoptica e uma divisão das tarefas [...] para assegurar o rendimento do trabalho ao qual serão constrangidos tanto os inválidos como os válidos em função das suas capacidades”. A menor capacidade para o trabalho aparece aqui mais uma vez associada à desviância social; e a suspeita de que por detrás da invalidez estão estratégias para fugir ao dever de trabalhar continua presente. Mas a ideia de que todos são reabilitáveis socialmente pelo trabalho é bem clara.

Há que chamar a atenção para a dificuldade em fazer corresponder entre diferentes épocas as populações de inválidos para o trabalho e que a sociedade toma a seu cargo como dependentes. Até ao século XVIII não se fazia uma distinção nítida entre desviância e doença mental ou mesmo o que no século XX foi designado por deficiência intelectual²²⁴. Estavam seguramente categorizados cegos e surdos, ou mais exactamente, para respeitar a percepção da época, «mudos» e «surdo-mudos», «manetas», «coxos», – e mesmo em relação a estes, como aos «corcundas» e anões, as representações sociais associavam malignidade e malícia²²⁵. Havia em vários idiomas latinos a designação de «cretino» que talvez distinguisse o que viria a ser designado por «deficiência intelectual moderada», mas que já teria um uso ofensivo que tornava difícil a identificação de uma categoria. E, quase certamente, designações como «tonto» ou «tolo», para além de uma aplicação muito vaga, não serviam para identificar as características que viriam a ser associadas, sobretudo com os testes e as escalas de inteligência no início do século XX, a pessoas com resultados afastados da “média” mais do que “um desvio padrão”²²⁶ («debilidades mentais» e «deficiências intelectuais ligeiras»): muitas dessas pessoas levariam uma vida que não exigia as competências que

²²⁴ CASTEL (1995, seguindo R. Lenoir, em *Les exclus*, Paris, Le Seuil, 1974) chama a atenção para a indeterminação da categoria de «excluídos», que em 1974 abrangia em França, 2 a 3 milhões de deficientes (*handicapés*) físicos ou mentais, mais de 1 milhão de inválidos idosos e 3 a 4 milhões de «inadaptados sociais» (1995, p. 679). Sobre o uso dos termos «*handicapé*» e «inadaptado», ver GRIM (2000).

²²⁵ Ainda hoje essa associação se faz, ou há dela vestígios, por exemplo ao utilizar o termo “torpe”, para classificar caracteres morais.

²²⁶ Entendido como conceito estatístico.

hoje são avaliadas em tais testes e, se a sua pertença social lho possibilitava, seriam perfeitamente adaptadas. Eram os «tontos» inadaptados, e em grande parte por isso mesmo, perturbadores do quotidiano social, que eram estigmatizados e confundidos com todas as desviâncias mal toleradas – facilmente instrumentalizáveis por «banidos» para junto dos quais seriam remetidos. Por outro lado, os problemas que hoje se consideram perturbações da saúde mental de pessoas idosas e pessoas com más condições de vida, eram considerados comportamentos e situações naturais, inerentes a essas condições. Enquanto que não sobrevivia durante muito tempo a maior parte dos que, devido a problemas congénitos, se assemelhavam aos que, durante o século XX, viriam a ser tomados a cargo por instituições sociais e de saúde mental. O mesmo se passava com organismos humanos com síndromas congénitos, como por exemplo a Trissomia 21²²⁷, para falarmos do que tem maior incidência, e que ainda em meados do sec. XX raramente chegavam à idade adulta: não só pelas condições de vida como também pela facilidade com que contraíam doenças infecciosas difíceis de debelar sem antibióticos. Os aperfeiçoamentos da medicina e dos serviços de saúde, a começar pelos cuidados pré e perinatais, estão na origem do facto de as sociedades mais desenvolvidas economicamente se confrontarem hoje em dia e cada vez mais com um grande número de pessoas totalmente dependentes, em resultado de a medicina e a assistência conseguirem assegurar a sobrevivência e uma relativamente longa duração de vida a organismos humanos em que se combinam as mais variadas lesões, disfunções e malformações.

Só a partir do século XIX os indivíduos com malformações ou disfunções congénitas⁽²²⁸⁾ começaram a ser objecto de atenção específica nas políticas sociais e assistenciais; e mesmo assim sob a designação comum de «inadaptados», em que sobretudo o que hoje se consideram disfunções neurológicas ou mentais estavam muito próximas do que eram consideradas patologias morais – as quais, na melhor das hipóteses, eram atribuídas a patologias sociais. Por isso, incidem nesse século as referências que se encontram, relativas às primeiras etapas da história da assistência e educação de indivíduos com incapacidades.

Há várias referências e estudos que incidem sobre a mitologia e dados histórico-etnográficos que constam de textos clássicos, mas são escassas as referências ao período que vai do Império Romano à Revolução Francesa. Para ter uma ideia do que foram, durante esse longo período, as condições de vida dos seres humanos com incapacidades congénitas (e, portanto, considerados hoje como necessitando de diligências educativas específicas), tem que se recorrer aos dados históricos gerais sobre as condições de vida e o lugar na sociedade de «aleijados» e «indigentes» (quase sempre

²²⁷ Ou Síndrome de Dawn, que começou por ser designado, no século XIX, por mongolismo, no âmbito de uma concepção racista do desenvolvimento humano.

²²⁸ Procura-se com estes termos de origem médica, neutralizar o mais possível a referência a uma realidade objectiva cuja designação é objecto de muitas manipulações que visam a representação social dessa realidade e que vão até ao ponto de ocultarem o seu carácter de realidade e a origem orgânica dos problemas que colocam à sociedade, nível orgânico onde são classificadas como patologias, e associadas a processos considerados patológicos. No limite o conceito de patologia pode ser discutido e em muitos casos deve sê-lo. Mas essa operação social de neutralização desse tipo de diferença, não passa por pôr em causa o conceito de patologia. No entanto, a terminologia médica está ela própria envolvida nessa problematização social – cf. as definições e classificações de disfunção, deficiência e desvantagem, as suas classificações médicas e a evolução da terminologia no Sistema de Classificações (OMS 1989 e 2003). Mais uma vez se chama aqui a atenção para a problemática específica da dependência da ajuda de outros para a satisfação de necessidades básicas contínuas, que resulta de elevados graus de lesão ou disfunção no organismo humano, e que estão muito para além de noções como a “discapacidade” para a “participação na sociedade” ou a “desvantagem” na competição aguda e generalizada que é inerente ao funcionamento das sociedades modernas.

amalgamados como já se viu no Subcapítulo 2.1), conjugados, por um lado, com o que se pode supor ser a continuidade de representações expressas na mitologia, e por outro, com as representações subjacentes ou expressas em dispositivos criados durante o século XIX e nas discussões de que há registo relativas a esse período.

Assim, num congresso sobre a educação de crianças surdas que decorreu em Milão no final do século XIX, está patente a ideia de que os surdos devem adquirir e, na medida do possível, usar a linguagem oral e aceder ao seu registo escrito, devendo ser-lhes totalmente proibido o uso de qualquer expressão gestual²²⁹. Nas disposições desse congresso (que é uma referência agora muito utilizada pela negativa, na história da educação – Cf. MELO, 1984), está subjacente uma ideia que se pode atribuir, em parte, aos gregos, pela identificação que faziam da razão com a linguagem, e em parte ao valor da razão no século XVIII. Sendo suspeitos de não dispor totalmente da razão, os surdos eram aproximados aos «tontos», mas, dando sinais de uma capacidade de entendimento e tendo uma vivacidade de expressão de que aqueles não dispunham, eram suspeitos de malignidade. A sua educação moral era, portanto, fundamentalmente correctiva e repressiva. Em DIAS (1995), encontram-se referências a uma atitude semelhante na educação de cegos. Isso pode ser relacionado com a matriz ideológica da educação moral associada à assistência desde a baixa idade média e a que já se fez referência no Subcapítulo 2.1, em que era essencial evitar a desafiliação moral dos assistidos, sempre suspeitos de estarem a fugir à condenação ao trabalho imposta por Deus à humanidade após a Queda. Um dado histórico-etnográfico que pode levar igualmente a pensar a relação entre a malformação e a disfuncionalidade, por um lado, e a problemática moral, por outro, é a associação entre a marcha claudicante e a deficiência moral patente por exemplo em Édipo e que era motivo de suspeita em relação ao imperador Cláudio. Perante a convergência de dados de tão diferentes épocas, é razoável assumir que esta associação entre a «deficiência física» e a «deficiência moral» tenha sido uma constante na história europeia e que fosse essencial na assistência e educação/reabilitação de «indigentes», «aleijados», cegos, surdos e «tontos», sempre suspeitos de simulação e de desafiliação moral. Grim mostra como esta associação está relacionada com a crença religiosa de que os seres humanos com malformações eram agentes dos deuses para se vingarem dos homens. E como, em parte por isso, essas pessoas – as que sobreviviam – eram por vezes representados como heróis ou como semideuses (tal como Tiresias, dispondo de capacidades pouco comuns, não vendo as coisas terrenas ao alcance do comum dos homens, tinha uma visão do que estava para além.

Podemos supor que desde a Reforma e a Contra-reforma, e com a gradual e acelerada acumulação de riqueza e a ultrapassagem dos problemas de sobrevivência mais prementes, os “deficientes” fossem tomados como objecto de um trabalho impessoal para glorificar Deus; com uma condição relativa à atitude dos próprios “deficientes” – que não se podem eximir à disciplina e à obediência ao Senhor –, e com o óbice ou a problemática de o trabalho com eles não ser reprodutor/multiplicador do capital. Mas, como se verá com base em alguns conceitos de BOLTANSKI (com THÉVENOT, 1991, e com CHIAPELLO, 1999), esse trabalho, assim como toda a esfera, ou subesfera da economia social pode ser envolvida nos processos de

²²⁹ Independentemente de quaisquer considerações sobre o carácter sintáctico e a estrutura semântica dessa expressão, que só na segunda metade do sec. XX foi reconhecida como uma linguagem, e independentemente das vantagens ou da necessidade de os surdos usarem a linguagem oral para poderem dominar o seu registo escrito.

reprodução/multiplicação do capital – embora isso requeira uma redefinição deste ²³⁰. No contexto da Contra-reforma católico-romana, a realização vocacional do trabalho com inválidos e dependentes não é menos impessoal por esse trabalho (no sentido de ser penoso e exigir conhecimentos e técnicas específicas e investimento pessoal no desempenho escrupuloso das tarefas) ser entendido como o cumprimento de um dever de caridade. Em vez de ser entendido como uma forma de salvação pessoal pelas obras, é o sentido do dever de atenção para com todas as criaturas de Deus e de consideração da igual dignidade de todos os homens, que é posto em relevo. Os «vencionados» para o trabalho social no âmbito da Contra-reforma correspondem ao apelo não só e não tanto da salvação própria quanto da salvação da humanidade. Por isso o seu trabalho não é menos impessoal do que o desenvolvido pelos puritanos. Eventualmente há aqui menos desprezo pela criatura humana.

O dever de enriquecer fazendo trabalhar os homens para glória de Deus

Já se viu (na secção 2. deste subcapítulo) com a ajuda de Weber, como, no decorrer do processo histórico de aplicação do ascetismo à vida laica em que o inicial fervor religioso enfraqueceu ²³¹, acabaram por ser perdidas as ligações da ética à doutrina; deixando a própria ética de ser uma reflexão sobre o modo de vida e resumindo-se ao respeito de algumas máximas como regras de vida honesta e úteis aos negócios ²³². Viu-se também como o enriquecimento foi sendo valorizado e considerado uma bênção de Deus (²³³) desde que a propriedade não fosse usada em proveito próprio, mas sim para glória de Deus, ou seja para fazer trabalhar outros homens, contribuindo assim para que levassem uma vida mais justa ²³⁴. Resultava daqui uma obrigação de honestidade e eficiência na administração de uma propriedade que devia ser conservada e aumentada “mediante um trabalho incansável, para glória de Deus” (é a ideia a que Locke dará forma com o conceito de *trust*) ; este interesse de Deus podia inclusivamente justificar lucros particularmente elevados (cf. WEBER, 1983, nota 233 na p.182) ²³⁵.

²³⁰ Para o que, além da análise das definições em Adam Smith e em Karl Marx teremos também que ver a análise que BAUDRILLARD (1976) faz da evolução da lei do valor de uso, passando pela lei do valor de troca até à lei estrutural do valor.

²³¹ Na p. 133/133, pode ler-se que “estes poderosos movimentos religiosos [...] só desenvolveram toda a sua força económica [...] após superado o auge do entusiasmo puramente religioso”.

²³² Ver WEBER, pp. 103, 158 e 157, sobre contabilidade e negociação da salvação através do autocontrolo e da racionalização de toda a actividade (fundamentalmente económica), como em Baxter (*habitus* de poupança de autocontrolo do *hexis* corporal); ao ponto de a honestidade puritana ser considerada uma “legalidade formalista” (p. 175) e de não ser censurável que alguém se torne beato com a intenção de ser rico (Ver p. 194, nota 290, ou p. 218, nota 20). (Relacionar com o *Erro de Adam Smith* segundo Kenneth Lux e relacionar com Weber sobre Franklin e o utilitarismo. Ver Weber, 1983, pp. 179, 103/4 e 157)

²³³ Sobre a questão do enriquecimento Ver WEBER, 1983, p. 176, notas 200 e 201, p. 178, notas 209, 210, e p. 182, notas 223 e 225, p. 186 (o sucesso revela a bênção divina), p. 190, nota 271, p. 191, nota 273 p. 195, nota 208.

²³⁴ Cf. WEBER, pp. 98, 108, 130 134 e p. 186; (p. 135; cf. p. 36/37).). Contra o entendimento católico de que se devia amar o próximo como se ama a Deus, e portanto, mais do que a si mesmo, muitos autores puritanos defendem que quem sabe empregar melhor para a glória de Deus aquilo que possui, não o deve partilhar com o próximo (cf. WEBER, nota 231 na p. 182) – cf. BOLTANSKI e THÉVENOT (1991) sobre Hume.

²³⁵ “O ascetismo secular protestante actuou com toda a força contra o usufruto ilimitado da propriedade e limitou o consumo, especialmente de artigos de luxo. Por outro lado, libertou a aquisição de propriedade, no seu aspecto psicológico, das inibições da ética tradicionalista, desfez as cadeias que entravavam a sede de lucro, não apenas legalizando-o, mas considerando-o (num sentido figurado) como preceito divino. [...] Não se pedia a mortificação ao proprietário, mas a utilização dos seus bens para coisas necessárias e úteis na prática.” (WEBER, 1983, p. 129/130)

É da análise de um texto de Benjamin Franklin ²³⁶, em que essas regras estão expressas e em que é explicada a sua utilidade para os negócios, que WEBER (*idem*, p. 33-35) parte, em 1905, para a análise da influência das doutrinas protestantes e da ética profissional puritana na formação do “espírito do capitalismo”. E é num artigo em que analisa o papel das seitas na sociedade americana (publicado em anexo à edição portuguesa de *Ética Protestante*) que Weber exemplifica alguns dos contributos que o puritanismo teve para o modo de organizar a produção e a vida económica, nomeadamente através de uma ética profissional do empresário que lhe impunha a honestidade e o rigor no cálculo de retribuições e expectativa de lucros ²³⁷.

Na Pensilvânia, no século XVIII, “até pouco antes da guerra de independência, os *Quakers* eram senhores do Estado, se bem que *formalmente* não fossem os únicos cidadãos com todos os direitos políticos” (*idem*, p. 205 ²³⁸). Mas, de modo geral, nas colónias da Nova Inglaterra, era pressuposto da cidadania plena no Estado (paralelamente a outras condições, e fundamentalmente) o reconhecimento da plenitude de direitos perante a *Igreja* ²³⁹.

Era a *comunidade religiosa* que determinava a admissão ou a não admissão à plena cidadania política. Realmente, as comunidades religiosas podiam admitir, ou não, um novo membro, de acordo com a *prova* de qualidade religiosa de cada um, segundo as *condutas* respectivas, como foi o caso de todas as seitas puritanas, no sentido mais lato da palavra. (WEBER, 1983, pp. 205/206)²⁴⁰

O não reconhecimento da qualidade religiosa de uma pessoa, ou de uma família, implicava frequentemente a exclusão “de qualquer tipo de convívio com os restantes membros e impondo-lhe em tal caso o boicote absoluto também na profissão” (*idem*, p. 209), sob risco de também serem excluídos os que com ele colaborassem ou de algum modo se relacionassem ²⁴¹. Uma tal prática implicava que os membros de uma congregação se conhecessem e controlassem muito bem uns aos outros ²⁴². De certo

²³⁶ Procurar, nas referências de WEBER (1983) a Franklin, a mera dimensão moral (tb pp. 129-136, 175 e 179), já sem doutrina religiosa (já antes, pp. 106, 110 (Occam e a teologia natural dos sec. XVIII e XIX).

²³⁷ Cf.. nota 302 na p. 196, e Cf Adam SMITH (1999).

²³⁸ Cf. nota 60, p. 227.

²³⁹ WEBER, 1995, p. 217: quando se organizavam para migrar para a América criavam uma comunidade eclesialística de que o pacto do Pilgrim Fathers constitui um exemplo paradigmático; cf. DUMONT (1992, pp. 79/80 e 101, sobre a homogeneidade confessional entre os príncipes e o povo); cf. tb WEBER p. 22 nota 36.

²⁴⁰ Já ao concluir o capítulo anterior, que corresponde à versão de 1905 do ensaio sobre a ética protestante e o espírito do capitalismo, Weber escrevera que: “O enorme significado social da admissão de pleno direito numa comunidade eclesialística, principalmente o direito de participar na comunhão, actuava nas seitas no sentido de cultivar uma ética profissional ascética...” (WEBER, 1983, p. 133)

Na versão de 1917, acrescenta, em nota, que as práticas de controlo social daí resultantes poderiam explicar o carácter urbano e a densidade de povoamento da Nova Inglaterra (*idem*, p. 211; cf. tb. p. 178, nota 211), bem como o “enorme «orgulho de casta»” (*idem*) que faz com que as famílias com velhas tradições religioso-literárias constituam aí uma «aristocracia» (nota 62, p. 227) e que “as funções modernas das seitas e associações semelhantes se apresentem [... no tempo em que Weber visitou os EUA] com evidentes vestígios, rudimentos e resquícios das relações dominantes, noutros tempos, nas seitas ascéticas e conventículos, hoje em decadência” (*idem*, p. 211; ver tb. nota 18, p. 217). Se uma ordem social era contestada nos seus fundamentos e combatida, outra ordem social, em muitos aspectos ainda mais rígida, foi proposta como inquestionável (Cf. WEBER p. 26), e permaneceu, mesmo depois de abandonar os seus fundamentos doutrinários e rigores morais. (Cf WEBER, p. 217 sobre oportunidades de negócio na América e funcionalismo na Alemanha.)

²⁴¹ Cf. WEBER, 1983 em nota 201 na p. 176, notas 25 e 26 nas pp. 220 e 221, e nota 42 na p. 225.

²⁴² Cf WEBER, p. 209, p. 223, nota 38 e p. 119; práticas que já vinham das repúblicas teocráticas de Calvino e de Cromwell (com instituições que tinham as sugestivas designações de *tryers* e de *ejectors* – cf. p. 210). O controlo moral tomou a primazia sobre a fé (ver as nota 39 p. 223 sobre as «classes» dos

modo em compensação, havia no seio das seitas, sobretudo entre os baptistas, a exigência de “um espírito fraternal em consonância com o antigo cristianismo” (*idem*, p. 211) que passava pela obrigação de auxílio mútuo, e por uma autarcia judicial (ao ponto de algumas congregações proibirem o apelo a tribunais do Estado (*idem*, p. 211 e nota 57 na p. 227). Em duas notas (*idem*, p. 227, notas 57 e 58,), Weber refere a criação pelos metodistas de instâncias internas “para as quais se podia apelar contra devedores atrasados”. Estas práticas estavam relacionadas com a atitude política dos puritanos para com o Estado. Mas tais práticas, fundamentadas que estavam nas concepções ascéticas da utilização da propriedade como serviço a Deus, levavam à prática de uma contabilidade rigorosa e impunham de forma premente a necessidade de cálculo de despesas e lucros previsíveis²⁴³. Isto porque “a contracção de dívidas sem a perspectiva segura de as poder pagar determinava a expulsão” (*idem*, p. 227)²⁴⁴. E o dever de auxílio entre os irmãos é condicionado “a que daí não advenham prejuízos ao carácter da sagrado da propriedade” (WEBER, p. 227). Quando alguém ficava numa situação económica difícil era cuidadosamente verificado se isso resultava de algum infortúnio que não fosse razoavelmente previsível ou se era o resultado de falta de aplicação na tarefa, «*without a calling*», ou de terem procedido «*idly in their calling*», nas expressões que Weber transcreve (p. 227). Só no primeiro caso beneficiava do apoio da comunidade. Mesmo assim, “o sistema de caridade dos *Quakers* estava tão altamente desenvolvido que, exactamente devido aos encargos daí advenientes, acabou por ser restringida a tendência para o proselitismo” (*idem*, p. 211).

Mas para a coesão, o crescimento e a prosperidade destas comunidades religiosas, mais importante do que a “caridade” era o crédito financeiro assente na credibilidade moral²⁴⁵. Weber refere o crédito de que noutras épocas e lugares beneficiavam alguns grupos profissionais em virtude dos regulamentos e controlos a que estavam sujeitos, mas faz notar a diferença em relação aos empresários puritanos: “A maior credibilidade do oficial [prussiano], por exemplo, ou do bispo [na Igreja Romana da Idade Média], ou ainda, de estudantes de determinadas associações, não assentava no culto de qualidades pessoais ligadas aos *negócios*” (*idem*, p. 212). Qualidades pessoais seleccionadas, como se tem vindo a ver, pelo imperativo, moral²⁴⁶, de maximizar o lucro. Qualidades, como Weber faz notar repetidamente, “importantes para o desenvolvimento do capitalismo racional moderno” (*idem*, p. 212).

metodistas, entre outras práticas de autogestão do controlo moral em comunidade que compensavam a impossibilidade da domínio da igreja sobre os ímpios e os pecadores quando a Igrejas deixou de dispor do departamento de polícia que era o Estado). (e notas sobre contabilidade e sobre como estava subjacente em Baxter uma negociação da salvação – cf. nota 103 na p. 158)).

²⁴³ Esta exigência pode ser relacionada com o que Goody escreveu sobre o desenvolvimento das práticas contabilísticas no Médio Oriente na Antiguidade, para que os comerciantes pudessem prestar contas aos seus patronos, que frequentemente eram o rei ou os templos, do que faziam com propriedades sucessivamente convertidas noutras.

²⁴⁴ Às questões colocadas aos sínodos holandeses de 1599 e de 1618 sobre se as pessoas falidas, ou que tenham chegado a acordo com os seus credores, podem ser admitidas à comunhão, è respondido no segundo caso afirmativamente com a condição de “ser elaborada uma lista dos bens e estes serem suficientes para garantirem uma reserva para a alimentação e vestuário do devedor e da família...” (WEBER, p. 220/221, nota 25).

²⁴⁵ Sobre o crédito nestas comunidades ver tb. 196, nota 302.

²⁴⁶ WEBER (p. 212) faz notar também que “não só a sua espiritualidade mas também toda a sua existência social dependiam de que ele «demonstrasse» tal posse [de qualidades para os *negócios*]”. Qualidades que o membro de uma seita ou conventículo tinha que ter para poder entrar num círculo da comunidade. Em Parsons e ainda mais em Merton (*Teoria e Estrutura Social*) é visível como esta realidade social, aqui descrita por Weber, está na origem de uma sociologia dos grupos, cuja aplicação (para além de alguns traços gerais) a outros contextos culturais é discutível.

Mesmo nas comunidades onde não havia proibição de comerciar com os excluídos ou, mais frequentemente, com membros de outras congregações, havia boas razões religiosas e económicas para preferir os correligionários, pois era possível ter nas práticas comerciais e na aplicação profissional destes uma confiança quase total ²⁴⁷. Também a concorrência entre as diferentes confissões, mais ou menos assumida ²⁴⁸, reforçaria o cuidado que as comunidades religiosas tinham com o respeito pela ética comercial. Mas, segundo WEBER (p. 212/213), era o desejo de “auto-afirmação” no seio da comunidade (resultante da laicização da necessidade de confirmação da salvação da alma, cuja dinâmica psicológica e fundamentos teológicos aqui foram analisados na secção anterior ²⁴⁹, a determinar o investimento de si no trabalho profissional (Weber pp. 25 e 42) e o comportamento de escrupulosa procura de maximização do lucro ²⁵⁰.

Não existe estímulo mais forte do que uma tal necessidade de auto-afirmação social no círculo dos companheiros, de acordo com os nossos conhecimentos; razão pela qual a permanente e discreta disciplina ética das seitas se comportou relativamente à disciplina autoritária da igreja de maneira idêntica àquela em que se relaciona a educação racional e a selecção [²⁵¹] com as ordens e as proibições. [...²⁵²] As seitas puritanas utilizaram para conseguirem esta educação disciplinada os interesses individuais, todo-poderosos no plano social, da estima de si próprio [²⁵³], ou seja, estes motivos individuais e interesses pessoais próprios foram postos ao serviço da manutenção e preparação da ética puritana «burguesa» com todas as consequências daí resultantes. É este o factor decisivamente importante para a força de penetração e a amplitude dos efeitos. (WEBER, p. 212/213)

²⁴⁷ Para além da proibição de regatear e contrabandear (WEBER, 1983, p. 219 notas 22), e das graves sanções por falsificação de mercadorias e outras irregularidades (*idem*, p.224, nota 40), a ética comercial impunha que não se devia pedir preços diferentes pela mesma mercadoria (ver p. 206, e nota 21 na p. 218/219).

²⁴⁸ Cf. p. 122, nota 10 na p. 216, e nota 21 na p. 218/219.

²⁴⁹ Cf. p. 177 sobre a ausência de desejo não era alcançada na terra precisamente porque isso não corresponde à vontade divina.

²⁵⁰ WEBER chama ainda a atenção (p. 213) para que “já nas *corporações* medievais se encontra frequentemente um controlo do nível ético dos aderentes, semelhante aquele que exercia a disciplina das seitas protestantes ascéticas” e admite mesmo a sua relação com o “«racionalismo» burguês”. Mas salienta a diferença quanto ao efeito do comportamento económico individual: “A corporação reunia companheiros com a mesma profissão, ou seja, concorrentes, com o fim de, precisamente, limitarem a concorrência e o desejo de aquisição racional que dela decorria. O sucesso no sentido capitalista de um membro de uma corporação minava o espírito da mesma, tal como sucedeu em Inglaterra e em França, e era, por isso, detestado. O sucesso capitalista do membro de uma seita era, se justo, prova da sua confirmação e capacidade, aumentando o prestígio e as oportunidades de propaganda da seita e sendo por essa razão bem aceite...” (*idem*, p. 213/214)

²⁵¹ Ver p. 37 (cf. p. 70) sobre o capitalismo educar por selecção.

²⁵² Cf. WEBER, p. 135; e cf. com Dubet (2001) sobre o papel da obediência no “Programa Institucional, e o princípio de que toda a formação do indivíduo moderno assenta no aniquilamento do homem natural.

²⁵³ Já vimos com a ajuda de Durkheim, como essa estima se baseia na religião. No metodismo, *certitudo salutis* como sentimento imediato da graça (alegre certeza) p. 112-113, metodicamente provocado p. 114, 100/99, 93; rel. com optimismo, confiança, combate, enriquecimento e realização de si (auto-afirmação compulsiva e paixões competitivas (a salvação reservada a um em cada quarenta) na actividade económica – cf. pp. 107, 96).

Em Conclusão

O que é essencial para Weber na contribuição do puritanismo para o desenvolvimento do capitalismo, não é tanto a acumulação de capital que o ascetismo proporciona quanto o dever de investimento segundo uma finalidade que está para além das necessidades terrenas dos homens. O que deve ser sublinhado não é uma mera racionalidade na relação de meios com fins, mas o facto de esses fins serem exteriores à sociedade humana²⁵⁴.

Do estudo comparativo com outras grandes religiões, que Weber realizou com vista a analisar os contributos dessas religiões para processos de racionalização económica e de organização do Estado, ressaltam algumas características do cristianismo, cuja origem ele localiza no judaísmo, e que seriam essenciais para a forma de organização moderna que a actividade económica tomou na Europa e nas colónias americanas. Assim, a consolidação do sistema de castas, que estava associado às crenças que condenavam as mudanças de ocupação, e a procura da salvação pelo alheamento do mundo, teriam travado o desenvolvimento da manufactura e do comércio na Índia a partir do século V antes de Cristo²⁵⁵. Enquanto que o confucionismo, embora seja uma doutrina que leva a uma ética no mundo terreno, concebe o mundo como organizado por um princípio de harmonia e preconiza uma atitude ética do indivíduo que tenha em conta o respeito por essa harmonia, não gerando qualquer impulso para profundas transformações. É na natureza profética do judaísmo, e na noção de que ao crente cabe uma missão divina de propagação da verdade revelada²⁵⁶, que Weber vê a origem do impulso que leva Agostinho e os «Padres da Igreja» a conceberem a Igreja como a progressiva edificação do reino de Deus pela correcção das malfetorias que o homem introduziu no mundo desde a Queda⁽²⁵⁷⁾. O mundo seria portanto imperfeito comparado com a perfeição de Deus e o dever do crente é corrigi-lo. Calvino e os baptistas teriam reavivado esse impulso inicial e os puritanos tê-lo-iam dirigido para a actividade económica. Por isso Habermas, no *Discurso Filosófico da Modernidade*, ao analisar a procura por Hegel de autocertificação do mundo moderno, põe em evidência a relação dos tempos modernos com o novo tempo da redenção cristã e o lugar essencial que a mudança, a inovação contínua, tem na ideia de modernidade²⁵⁸. Nos traços gerais da história do cristianismo que aqui se identificaram no Subcapítulo 2.1, ficou evidente a importância do cristianismo como organizador de uma sociedade com base em valores abstractos que permitiram aglutinar vagas sucessivas de povos com as mais diversas culturas que se foram sobrepondo no território europeu, e como a história da Europa cristã passou pela questão do poder temporal da Igreja, e, portanto, como a história da Europa medieval se confunde com a história da Igreja com sede em Roma, até à formação de novos Estados-nação. A partir do século XVI, esses Estados passaram a conceber-se como concorrenciais na actividade económica e a

²⁵⁴ Isto sem esquecer as consequências que o puritanismo teve para o modo de organizar a produção e a vida económica, nomeadamente através de uma ética profissional do empresário que lhe impunha a honestidade e o rigor no cálculo de retribuições e expectativa de lucros (cf. nota 302 na p. 196 – Cf. Adam SMITH, 1999).

²⁵⁵ Cf. as referências de Mauss e de Dumont no Subcapítulo 2.1 desta tese.

²⁵⁶ Cf. referências de Goody no Subcapítulo 2.1 sobre as características das religiões reveladas como religiões de natureza universal.

²⁵⁷ Cf. as referências de Dumont a estas concepções.

²⁵⁸ Como se verá, no Subcapítulo 2.5, Cyril Smith, ao analisar a obra de Hegel, refere como uma das fontes do pensamento deste a concepção joachimita de que a plena realização da obra de Deus necessita dos homens.

incentivar as atitudes concorrenciais dos seus membros, primeiro no comércio exterior e depois na vida económica interna.

Como caminho a seguir no desenvolvimento do estudo da influência do racionalismo (resultante da ética protestante ²⁵⁹) no modo como a economia foi dominando toda a vida social, WEBER (p. 137) aponta a análise da evolução histórica do ascetismo laico, desde a idade média até à sua “dissolução histórica num puro utilitarismo” (*idem*, 137 ²⁶⁰), e “a análise da sua relação [do racionalismo resultante do protestantismo ascético] com o racionalismo iluminista (*idem*, nota 306) e os seus ideais de vida e influências culturais” e, por fim, com o desenvolvimento do empirismo filosófico e científico (cf. nota 146 na p. 167) que estaria na base do desenvolvimento técnico.

Com Lutero, consolidou-se a passagem do trabalho como degradação que se evita ao trabalho como cumprimento de um destino definido pela divindade; mas também o trabalho (profissão, ou tarefa social atribuída pela divindade) como base para a definição da posição na sociedade. Com o puritanismo, sobretudo baptista e pietista, passou-se da ocupação determinada pela reprodução cultural no seio da família, e justificada pela vontade divina, à procura por cada um da sua vocação e à optimização da organização social segundo a racionalidade ascética. E com a laicização desse movimento social, passou-se à *maximização do investimento de si* na profissão (²⁶¹) e na procura de lucros. A maximização no emprego dos recursos de cada um e da natureza, orientada essencialmente por uma finalidade que transcendia as necessidades humanas, acelerou a multiplicação e acumulação de capital (²⁶²) levando ao aumento dos bens e serviços que podem ser adquiridos e a uma melhoria de alguns aspectos das condições de vida de grande número de seres humanos ²⁶³, e reforçando a ideia de “progresso” ²⁶⁴.

²⁵⁹ Cf. WEBER, pp. 17, 51, 52.

²⁶⁰ cf. 50/51, 47: imaginação de todo um povo foi dirigida para grandezas puramente quantitativas.

²⁶¹ Cf. WEBER, pp. 47 e 135.

²⁶² Capital que, como se espera que fique claro o próximo subcapítulo, só existe reproduzindo-se e multiplicando-se, e portanto, numa primeira fase da sua definição, fazendo trabalhar – comprando o trabalho -- o maior número possível de homens, e, numa fase mais avançada, apropriando-se dos seus desejos e identidades – como resultará da análise das definições de capital por Smith, Marx e Baudrillard (1976/84).

²⁶³ A procura do «*common best*» é guiada, no essencial, por finalidades que estão para além da satisfação das necessidades terrenas dos homens – ver p. 135 “auto-afirmação compulsiva” e “paixões competitivas” – tv a dinâmica de poder dos homens uns sobre os outros e sobre a natureza (cf. DUMONT atrás sobre artificialismo e WEBER, pp. 177 e 167); mas a procura do bem comum deve ser entendida como visando, antes de mais, uma dimensão espiritual: fazer trabalhar disciplinada e aplicadamente o maior número possível de homens era suposto contribuir para que estes levassem uma vida mais conforme os mandamentos de Deus, com maior contenção e longe das tentações – é tendo presente esta prioridade dos valores espirituais que se deve entender a nota 203 na p. 177 onde Weber cita Baxter: “...work is the moral as well as the natural *end of the power*... It is the *action* that God is most served and honoured by ... *The public welfare or the good of the many* is to be valued above our own”; ver tb. p.146, nota 34, p. 178, nota 209, e p. 181, nota 227, onde fica claro como se deve trabalhar e amar o próximo só para glória de Deus.

O resultado a nível global foi uma autonomização do sistema económico – que o puritanismo preparou e que, de algum modo, com a matriz ideológica “utilitarista” (WEBER, p. 36/37, p. 181 e nota 298 na p. 195 ...: Poderá ver-se no desenvolvimento desta tese que existem boas razões preferir designá-la por *maximalista*) que nele teve origem e com a sua matriz cultural de autocontrolo e autocontenção, continua a legitimar, e a alimentar gerando atitudes que o capitalismo selecciona (Cf. p. 37 onde Weber faz notar que o capitalismo educa por selecção; cf p. 70); Cf. Iturra (2002 b)

Cf. DURKHEIM, *DTS II*, 1991, pp.127-135 e 193, sobre o progresso que, sendo um efeito se torna “um fim, um ideal”, da actividade económica.).

Cf. WEBER. p. 47, sobre “a imaginação de todo um povo que foi dirigida para grandezas puramente quantitativas” (cf Bolt sobre “cidade u” – *cité industriel*); e W. p. 50/51 sobre “o trabalho ao serviço de uma organização racional de fornecimento à humanidade de bens materiais” (cf. David Hume sobre uma ordem social que assenta no desejo de alcançar a grandeza pela posse de bens que podem ser adquiridos por compra num mercado, e que BOLTANSKI E THÉVENOT (1991) consideram como a filosofia política de uma cidade m – *cité marchande*), mas também “ao serviço dos melhoramentos comunais” como os que Benjamin Franklin enaltece em Filadélfia (numa lógica que Boltanski consideraria, quase certamente, como sendo a da “cidade u” – *cité industriel*).

Ver tb. pp. 125 e 130/131, e p. 182, nota 234 (ascetismo e poupança), p. 190, nota 271, e as notas 279, p. 192, e 298, p. 195, sobre os usos da riqueza e a obrigatoriedade de investimento.

Este processo de crescimento/desenvolvimento, essencialmente quantitativo (cf. WEBER, 1983, p. 47) autonomizou-se, passando a decorrer segundo a lógica de uma finalidade que, inicialmente extraterrena, pode ter perdido o seu carácter sagrado mas se mantém como imperativo inquestionável²⁶⁵.

Mais do que insistir ou discutir os efeitos de racionalização postos em destaque por Weber²⁶⁶, o que se pretendeu fazer aqui foi mostrar como, com a ética puritana, é cada indivíduo que passa a ser responsável pela maximização do seus recursos para a optimização da organização social e não simplesmente garantir a coesão social pela obediência passiva à leis. O indivíduo passaria assim a sujeito activo da sociedade. E como a participação na organização social se foi fazendo cada vez mais pela actividade no âmbito da esfera da economia em vias de autonomização, essa maximização de si tem que ser feita na actividade económica e na forma da actividade profissional. É por isso que, conforme mostra Couturier²⁶⁷, se constitui um “epistema performativo liberal” em que a máxima subjectivação se articula com a máxima performance na operação sobre os objectos (²⁶⁸): a actividade económica passa assim a exigir um grande (o máximo de) investimento da subjectividade²⁶⁹. Como Weber faz notar, ao concluir a secção “A Ética Profissional e o Protestantismo Ascético”:

²⁶⁴ Cf. tb. Dumont sobre a concepção desenvolvida por Agostinho e os primeiros cristãos, da Igreja como progresso da obra de Deus tendendo para realização do Reino de Deus na Terra – cf HABERMAS (1990) sobre os tempos modernos e o tempo novo dos cristãos). Mas a análise dessa temática só será desenvolvida noutro capítulo.

Cf. DURKHEIM, *DTS II*, 1991, pp.127-135 e 193, sobre o progresso que, sendo um efeito se torna “um fim, um ideal”, da actividade económica.).

²⁶⁵ Cf. Giddens em introdução a edição inglesa, sobre a referência de Weber a uma “iron cage”). (repete p. 6 deste cap) Tenha-se presente que Dumont, chega à conclusão que:

1. Aquilo a que chamamos o moderno «indivíduo-no-mundo» tem em si próprio, “um elemento não percebido mas essencial de extramundandade” (DUMONT, 1992, p. 65);
2. Esta extramundandade está ainda subjacente à “racionalidade dos modernos” caracterizada por Weber;
3. O artificialismo moderno, que se constrói pela “aplicação sistemática às coisas deste mundo de um valor extrínseco imposto”, enquanto fenómeno excepcional na história da humanidade só pode compreender-se como uma consequência histórica longínqua do «individualismo-fora-do-mundo» dos cristãos;
4. A subordinação da relação entre as pessoas (com todas as mediações e vínculos sociais que essa relação implica) à relação (ou à lógica da relação) entre as pessoas e as coisas “é necessária [...] para que o sujeito individual seja autónomo e «igual»” (DUMONT, 1992, p. 23).

WEBER (1983, p. 136) ao admitir a possibilidade de subsistir um elemento não percebido mas essencial de extramundandade e que “a ideia do «dever profissional» ronda pela nossa vida como um fantasma dos conteúdos religiosos do passado”, fá-lo num contexto em que assinala o desenvolvimento mecânico do capitalismo. Esse desenvolvimento seria mecânico pelo seu processo, mas também por ter-se libertado da sua referência religiosa. E, como já se viu, é aí que Dumont diverge de Weber, entendendo que as finalidades transcendentais dadas ao desenvolvimento económico têm como referência a transcendência do sagrado.

²⁶⁶ Fazendo essa discussão sem recurso a outros autores, para além dos que têm vindo a ser convocados, poder-se-ia cf. WEBER (1983, pp.15-17 e nota 2 na p. 21, e tb. pp. 39, 50-52, 127-128, 137, 167, 172, 192, nota 278, 194 e p. 197, nota 308), com GOODY (1987, pp. 204 e 82, 97, 126/7 e 132).

Ver WEBER, 1983: p. 59 (influência dos movimentos religiosos nos destinos políticos e nas diferenças de carácter), p. 37, 60, p.137, 111/112, 37, 191/2, 196 e 221...) sobre as doutrinas e os princípios éticos do protestantismo que evoluíram com as transformações sociais e p. 71 sobre a influência dos diferentes grupos sociais no espírito do capitalismo e na organização da produção.

Questão das classes sociais

Birthright in WEBER, 1983. p. 156 nota 91 e nota 47: cf. p.178 sobre ascetismo e pertença a uma classe social; e p. 195

²⁶⁷ Cf as referências que aqui são fitas a este autor no Subcapítulo 3.9

²⁶⁸ Com a sua matriz cultural de autocontrolo e autocontenção, o puritanismo continua a legitimar, e a alimentar gerando atitudes que o capitalismo selecciona (Cf. p. 37 onde Weber faz notar que o capitalismo educa por selecção; cf p. 70; Cf. Iturra (2002 b))

²⁶⁹ DUBET (2002) e COUTURIER (2004 e 2005) desenvolvem esta temática falando sobre a necessidade de investimento de si na profissão.

O puritano queria ser um homem de profissão (*Beruf*) nós temos de o ser. O ascetismo, ao ser transplantado das celas conventuais para a vida profissional, começou a dominar a ética secular e deu o seu contributo para a formação do poderoso cosmos da ordem económica moderna; [...] após ter adquirido bases mecânicas [²⁷⁰] já não precisa desse apoio [da ética protestante?]" (WEBER; 1983, p. 136)

Viu-se com a ajuda de CASTEL (1995), como a ordem social era regulada por um “código coercivo do trabalho” (p. 212) que entre o trabalho regulamentado e o trabalho forçado não deixava nenhum espaço para o trabalho «livre». Poderia ser-se tentado a pensar que uma do estudo de Weber em *A Ética Protestante e o Espírito do Capitalismo* seria de concluir que alguns puritanos, mais ou menos voluntariamente, (com a valorização do investimento de si no trabalho) teriam criado o espaço para esse trabalho «livre», pelo menos como possibilidade. Mas, da conjugação dos dados de Weber e de Castel, resulta claramente que essa possibilidade estava limitada a uma actividade que visava a máxima acumulação de lucros e a imposição ao maior número de um trabalho cuja finalidade os transcendia. Os puritanos teriam, no entanto, contribuído para uma transformação do carácter coercivo do trabalho e para a transformação de uma ordem social baseada na economia do domínio numa ordem social baseada numa crescimento ilimitado da produção. A livre contratação entre iguais seria a base de justiça em que devia assentar essa nova ordem social. Mas o contrato em que uns se comprometiam a disponibilizar totalmente a sua força de trabalho em troca de um salário não respeitava de facto as supostas condições de igualdade (²⁷¹) nem levava a uma dignificação de todos os tipos de trabalho; muito menos dos trabalhadores mais desprovidos de recursos e que só se apresentavam no mercado de força de trabalho como detentores de uma mão-de-obra indiferenciada. Constrangidos a «pedir trabalho», e estabelecendo, com os patrões, relações de dependência que se distinguiam das relações de subordinação aos «senhores» por uma maior precariedade, obrigados a trabalhar para pagar «uma dívida inviolável e sagrada» para com a sociedade (CASTEL, 1995, pp. 295-306), vivendo o individualismo triunfante unicamente pela ausência de protecções e garantias (“falta de consideração, falta de segurança, falta de bens assegurados e de bens estáveis”, como

É a problemática que será tratada nos subcapítulos 3.8 e 3.9. Mas antes há que analisar a proposta teórica de BOLTANSKI e THÉVENOT (1991) sobre as filosofias políticas que, com base em diversos valores, fundamentam/justificam ou são utilizadas como justificação por diferentes ordens sociais (sistemizam como a ordem social assenta na aceitação de desiguais grandezas atribuídas aos homens segundo diferentes princípios superiores comuns, que certas características lógicas e éticas permitem considerar legítimos).

Mas essas filosofias políticas e a sociologia que as retoma, não tem em devida conta certos aspectos sociais indispensáveis para as considerações éticas. É isso que os aprendizes de feiteiro (ou como prefere dizer Giddens, “os condutores do Carro de Jagrená”) a quem foi entregue o governo do estado português em 2005 (e os sociólogos que os inspiram) não entendem, ficando-se por um sociologia das profissões em que se valoriza a abordagem segundo o paradigma do poder e de influência, desenvolvidos pela sociologia americana, (primeiro instrumentalmente (Parsons) e depois criticamente (Freidson) para realidades sociais neste aspecto totalmente diferentes da portuguesa (Cf. ESTANQUE e MENDES, 1997 e 1998, sobre os técnicos em Portugal, e as suas orientações políticas), mas que justificaria um “ataque às corporações”. E ignorando abordagens como a de Dubet (2001), igualmente críticas de interesses corporativos, mas conscientes de outras dinâmicas associadas à crise social; que, por exemplo para Dubet, é mesmo uma crise da ideia de sociedade e da sociedade como valor.

É significativo que o primeiro Ministro de uma França surpreendida com o amotinamento dos jovens suburbanos de todo o país tenha alinhado entre as primeiras medidas que anunciou à Assembleia Nacional, a valorização dos «*métiers du social*». Embora insistindo numa política de “igualdade de oportunidades” de que o inevitável carácter ilusório, posto a claro pela incapacidade europeia de assegurar algo de próximo do pleno emprego (Mesmo quando a economia cresce, no contexto competitivo da globalização, ela não pode nos países mais desenvolvidos criar empregos.) está precisamente na origem dos motins.

²⁷⁰ Cf Weber em HABERMAS (1990) sobre a modernização

²⁷¹ Cf Durkheim em *A Divisão do Trabalho Social*, e a análise dessa obra que é feita no início do Subcapítulo 2.6 desta tese de doutoramento.

sintetiza Castel na conclusão da sua obra ²⁷²), estes trabalhadores, não só ficavam desprovidos de grande parte dos bens que produziam, como não viam o seu trabalho reconhecido socialmente, de tal modo o produto do seu trabalho era apropriado pelo patrão no processo produtivo e indefinido o seu contributo como factor de produção, calculado pelo custo da reprodução da sua força de trabalho ou pelo seu custo no mercado concorrencial de mão de obra e, portanto, assimilável ao trabalho servil ou à prestação de serviços que não eram avaliados pelo seus produtos.

É por isso que se pode considerar que mais do que o contrato, terá sido a organização industrial do trabalho (²⁷³) a tornar o trabalho visível como base da propriedade e a dar dignidade a todos os trabalhadores, não obstante as miseráveis condições das primeiras concentrações industriais, e o intenso controlo ideológico e policial a que estiveram submetidos durante grande parte do século XIX. Pôr isso em evidência foi o essencial da obra a que Marx se dedicou e que se analisará no Subcapítulo 2.5. Partir daí para o poderoso movimento político do operariado (²⁷⁴) e para a procura de modos de organizar a produção que superassem a divisão fundamental do trabalho entre concepção e controlo ²⁷⁵, por um lado, o de cima, e execução, por outro lado, que seria sempre o de baixo, foi obra dos operários e de outros trabalhadores ²⁷⁶.

Antes de no Subcapítulo 2.3 “Valores Diversos como Justificação de Diferentes Ordens Sociais”, após uma breve referência/análise ao modo como Dumont vê em Hobbes e em Rouseau o pensamento sobre a emergência do político e os fundamentos de uma nova ordem social na modernidade, ver-se-á como Boltanski e Thévenot, desenvolvendo essa análise, identificam na obra de Saint-Simon os princípios de uma ordem social assente nos valores da eficácia que se desenvolvem na produção industrial e que permitiriam uma verdadeira valorização de todo o trabalho, como base para a coesão social ²⁷⁷, distinguindo-os dos princípios, que identificam em Hume e em Smith, de uma ordem social baseada na disponibilização num mercado dos bens (procura concorrencial de bens) cuja posse faria a felicidade dos “grandes”, “felicidade” que reconhecida pela generalidade dos homens, faria a “grandeza” desses bens.

²⁷² CASTEL, 1995, p. 753.

²⁷³ Cf. CASTEL (1995, pp. 382 e 410); e BOLTANSKI e THÉVENOT (1991).

²⁷⁴ Em CASTEL, 1995, pode ver-se pp. 406 e 420.

²⁷⁵ Subjacente ao não reconhecimento da dignidade do trabalho assalariado está também a questão da diferença entre serviço e produção que aqui se vem assinalando desde a análise da descrição por Mauss das “prestações sociais totais”. Quanto mais o produto era apropriado pelo patrão e menos definido e socialmente reconhecível fosse esse produto e o contributo da força de trabalho como factor de produção, mais o trabalho produtivo era assimilável ao *serviço*, no que este tinha de indefinido nas “prestações sociais totais” caracterizadas por Mauss, tal como na *corvée* e no trabalho prestado no âmbito doméstico na Idade Média, ou mesmo no trabalho de seres humanos servilizados em resultado de violência, como já aqui se viu em referências a obras de DUBY e de CASTEL, e se pode ver em BAUDRILLARD (1976, *L'Échange symbolique et la mort*). Tal como BAUDRILLARD (1976) mostra, Marx ficou prisioneiro desta lógica ao distinguir trabalho produtivo de trabalho não produtivo e ao não tirar todas consequências do conceito de trabalhador colectivo”. Provavelmente fê-lo para poder desenvolver a sua teoria da produção de mais-valia, com o que ficou ainda mais enredado na lógica da economia. Baudrillard discute estas questões em *L'Échange symbolique et la mort*.

²⁷⁶ Ver em CASTEL, pp. 424 e 382.

²⁷⁷ Cf. tb. CASTEL, 1995, pp. 379-380, 404-406, 420-429 e Dumont, 1992, pp. 104-109.