

## Do capitalismo à ética dos negócios: para uma abordagem dos valores

António de Vasconcelos Nogueira

*Resumo:* Este artigo tem por objectivo a compreensão interpretativa do capitalismo como sistema e dos seus sentidos doutrinários. No plano metodológico, a argumentação radica na consulta de fontes bibliográficas, conduzida para uma reflexão axiológica que privilegiou momentos da análise conceptual numa perspectiva dialéctica e hermenêutica, a par da contextualização dos assuntos, da sua actualidade e pertinência, com aporções ao caso português. Procurou-se ainda validar o essencial da tese de Weber, evidenciando aspectos por si subestimados, a exemplo do contributo judaico para a formação, o desenvolvimento e a consolidação do espírito capitalista ocidental. Retomou-se também a tese de Lipovetsky quanto ao Pós-Modernismo e desenvolveram-se considerandos relativos à Ética dos Negócios.

*Palavras-chave:* Ascetismo; Calvinismo; Capitalismo

Este trabalho corporiza um momento de cogitação temática no âmbito da Ética que temos desenvolvido em algumas prelecções. É nosso propósito sensibilizar o leitor para uma vertente problemática afim da Axiologia e das ciências sociais, a qual está patente não apenas no escrito de Weber *A Ética Protestante e o Espírito do Capitalismo* e nos de Lipovetsky *A Era do Vazio* e *O Crepúsculo do Dever* como também nas relações do quotidiano.

Com efeito, partimos da tese weberiana segundo a qual não há um mas vários capitalisms e nesse processo histórico as doutrinas puritanas, mormente o Calvinismo, tiveram um papel determinante. Apontamos também algumas das inconsistências da tese weberiana, reportando-nos à sua contextualização com uma referência a Portugal e à contemporaneidade. Fazemos ainda uma breve exposição sobre a *ética da res-*

ponsabilidade e a ética da convicção ou a problemática dos valores no mundo dos negócios onde damos eco à crítica lipovetskiana ao pós-modernismo.

Deste modo, a nossa argumentação assenta em pressupostos históricos, na fundamentação doutrinária do Puritanismo e sua síntese, com destaque para o conceito de *Beruf* ou do trabalho como *vocação* de inspiração divina. Não deixaremos ainda de referir a essência do capitalismo como sistema e os valores que o mesmo configura, impondo-se-nos também uma reflexão sobre a ética dos negócios.

A par da actualidade e pertinência temática, procurámos no plano metodológico orientar a nossa reflexão num sentido crítico que privilegiou a consulta de várias fontes bibliográficas com recurso à hermenêutica e problematização histórica.

## 1. Pressupostos históricos

Foi Max(imilian) Weber (1864-1920) quem despertou em nós o interesse por esta temática, cujas teses haviam sido inicialmente publicadas no *Archiv für Sozialwissenschaft und Sozialpolitik* [Arquivo de Ciência Social e Política], sob forma de dois extensos artigos, nos anos de 1904-1905, e posteriormente reeditados em 1920-1921. Estão, portanto, na origem da sua obra *A Ética Protestante e o Espírito do Capitalismo*, uma das mais conhecidas e polémicas.

Na obra em causa, Weber procurou evidenciar o papel que o Puritanismo desempenhou na formação do capitalismo como sistema político-económico, à semelhança do que Marx fizera quando tentara, também ele, explicar as diferentes formações económicas a partir da sua relação dialéctica e histórica com a ideologia dominante. No caso de Weber, pretendeu-se fundamentar a hipótese de, em termos causais, a formação económica da sociedade contemporânea ter sido condicionada pela ética puritana uma vez que as confissões religiosas, no que afecta à normatividade da conduta humana, puderam estimular respostas comportamentais no plano individual e social, as quais, por sua vez, tiveram expressão sociológica e reflectiram-se no domínio político-económico. Tais confissões religiosas teriam assim possibilitado o aparecimento de uma mentalidade capitalista no Ocidente e cujo traço característico consistiria na organização racional do trabalho, tendo em vista a produção de bens e a realização de mais valia, bem como a reprodução social. Contudo, para Weber, esta mentalidade capitalista, que ele designa por *espírito do capitalismo*, tem por base um *hqoV (ethos)* religioso, o qual está relaciona-

do com a Reforma luterana (1517) e, em particular, com o ascetismo calvinista.

A reflexão sociológica de Weber incide ainda sobre a realidade sócio-cultural alemã e o desenvolvimento histórico que o capitalismo teve nesse contexto. Weber constatou que a maioria dos empresários alemães, os quadros superiores e médios, os técnicos, os industriais, banqueiros e comerciantes, quiçá parte da *intelligenza* e do funcionalismo burocrático, tinham uma confissão religiosa puritana, a qual terá sido determinante no desenvolvimento da mentalidade e do sistema capitalista europeu. Contudo, este espírito é incompatível com realidades socio-económicas do tipo conservador ou tradicionalista, isto é, de pendor mercantilista, como terá sido o caso português.

Em termos históricos, o *espírito do capitalismo* teve dificuldades acrescidas para se afirmar no plano doutrinal, porque a atitude capitalista face aos mercados, à produção e às iniciativas que medeiam a relação entre capitalistas e assalariados representou a negação do próprio mercantilismo, cuja política passava pelo protecçãoismo estatal e pelos privilégios de distinção nobiliárquica. Além do mais, a Igreja de Roma abominou, durante séculos, o espírito capitalista, abominação essa implícita na expressão latina *auri sacra fames* [maldita fome do ouro]. Mas o carácter demiúrgico desse espírito capitalista fez com que, na dialéctica histórica, este se afirmasse de modo construtivo, superando as contradições das formações socio-económicas anteriores, logrando a adesão das forças politicamente nela intervenientes, ou seja, a burguesia e o proletariado que abrangeu também o campesinato. O espírito capitalista consolidou-se, assim, como sistema económico europeu e foi implantado no Mundo que os europeus configuraram desde Quinhentos, constituindo uma realidade à escala global, ainda que o dito espírito capitalista tenha de há muito superado o seu vínculo doutrinal com o Puritanismo e os seus princípios de uma conduta ética normativa.

## 2. A fundamentação doutrinária

Weber procurou fundamentar a sua tese em referência à Reforma luterana (1517) e às suas implicações sócio-culturais na Europa contemporânea. Com efeito, a Reforma correspondeu a um amplo movimento heterodoxo com reflexos na política de uma Europa moderna, originando rupturas confessionais várias e a configuração de uma nova ordem europeia em detrimento dos poderes absolutos, fossem estes pontificiais ou seculares (católico-romanos, evangélico-reformados, anglicanos ou ortodoxos).

A tese de Weber correlaciona o Puritanismo com o capitalismo e pressupõe os seguintes elementos de ligação:

a) o Puritanismo, surgido por volta de 1564, constituiu uma tendência religiosa influenciada pelas obras teológicas de Calvino e Zúñglio. Defendia uma disciplina mais rigorosa comparativamente à sustentada pela Igreja Anglicana, considerando a santificação dos domingos, o biblicismo e um elevado sentido de entrega ao trabalho profissional segundo as diferentes vocações dos crentes. No plano doutrinal, o Puritanismo concebeu de modo negativo toda a sensualidade, impondo ao mesmo tempo a subestima das relações humanas e da sua afectividade porque, consideravam os seus apologetas, a relação sentimental entre as pessoas, sendo duvidosa, facilmente poderia ser considerada idolatria. Além disso, defendiam que os fins divinos a que o puritano se consagrava eram impessoais e radicavam no pressuposto de que o crente era apenas um instrumento de Deus, a cujos mandamentos deve obediência, trabalhando para a sua glória: *Soli Deo honra et gloria*<sup>1</sup>. Assim sendo, o “amor pelo próximo” nada tem a ver com a suposta “humanidade” das relações entre as pessoas, porque, para o puritano, essa máxima impõe-se pela sua natureza objectiva e tem uma utilidade social e impessoal. Segundo Weber, “faz-se jus ‘ao amor pelo próximo’ obedecendo aos mandamentos de Deus para a sua glória. Assim, dá-se ao próximo o que lhe é devido, sendo o resto assunto exclusivo de Deus. A “humanidade” das relações com o próximo morreu por assim dizer”<sup>2</sup>. Por outras palavras, o “amor pelo próximo” não exclui o amor pelo próprio e, segundo a ética puritana, Deus não ordenou que se amasse o próximo mais do que a si mesmo.

Portanto, no plano da acção e enquanto doutrina de carácter ascético e religioso, o Puritanismo consistiu numa atitude de poupança e investimento lucrativo que rentabilizava essa mesma poupança em termos económicos até porque o trabalho, como *vocação*, contribuía para a glória de Deus. Por isso, o sucesso individual, associado à riqueza, era aceitável desde que não resultasse em prejuízo de outrem ou no desrespeito pela lei moral e estivesse em conformidade com a racionalidade da conduta humana, evitando tanto a idolatria, como a ostentação e a fruição materialista da vida. Esta atitude releva de uma interpretação livre das Escrituras, a exemplo da seguinte passagem paulina: “Quanto ao mais irmãos, orai por nós, para que a palavra do Senhor continue o seu caminho, e seja glorificada (...). Não vivemos de maneira desordenada em vosso meio, nem recebemos de graça o pão que comemos; antes, no esforço e na fadiga, de noite e de dia, trabalhamos para não sermos pesados a nenhum de vós. Não porque não tivéssemos direito a isso; mas foi para vos dar exemplo a ser imitado”<sup>3</sup>.

b) De todas as doutrinas puritanas mais próximas do espírito capitalista, Weber pôs em evidência o Calvinismo que ele mesmo sintetizou a partir da *Westminster Confession* [Confissão de Westminster] (1647), nomeadamente no que se refere ao Criador como transcendente, à doutrina da predestinação, à criação divina para auto-glorificação, ao dever humano de, pelo trabalho, contribuir para a glória do Criador e à instauração de uma teocracia. Por último, a negação da sensualidade em defesa da ascese moral<sup>4</sup>.

Em termos comparativos diríamos que, para Calvino, só Deus intervém sobre o destino das criaturas - ideia da predestinação divina -, enquanto o Catolicismo Romano admite a redenção pelas obras ou pela penitência, e o Luteranismo considera-a possível pela fé. Contudo, coloca-se ao calvinista o problema da certificação do seu estado de Graça, devendo para o efeito rejeitar toda a dúvida como tentação malévola ou diabólica, pois que a dúvida lhe revela a sua falta de fé. Logo, constataríamos por ela a insuficiência da graça divina. Ao mesmo tempo, o Calvinismo exorta os fiéis a consagrarem-se exclusivamente ao trabalho profissional segundo as suas vocações e com perseverança, evitando o trabalho fortuito e considerando esta via como um meio eficaz para se obter eventuais certezas quanto à sua salvação mediante a graça. Porém, a angústia confessional e existencial subsiste e o calvinista é levado a poder admitir, em termos de acção prática, a possibilidade de comprovar eventualmente a sua salvação pelas suas obras, uma vez que estas não constituem meros actos isolados ou ocasionais, mas concertados pela razão teleológica. Sendo a sua acção racional e sistemática, ela requer um autocontrolo constante, muita persistência e abnegação. Por isso, também entre os calvinistas a relação humana, no plano material, é subestimada porque consideram eles que o Homem é um instrumento de Deus e Deus criou o Mundo, tal como o Homem, para sua própria glória. Logo, é para a glória do Criador que todo o Homem deve laborar segundo as suas vocações e independentemente do destino que lhes está reservado porque Deus é absoluto e transcendente. Os seus desígnios são insondáveis. Em termos escatológicos ou psicológicos, admitiríamos então que esta predestinação pode traduzir-se pela angústia existencial do crente e que tal estado determinou nele uma ascese secular que o orientou para uma via racional da acção individual e social, condenando a idolatria e a autolatria tanto nas obras como no culto das relações humanas. Por sua vez, o conceito de *vocação* emerge de uma contextualização exegética das Escrituras e visa a obtenção da Graça segundo a ideia de predestinação divina.

No plano da acção, puritanos e calvinistas pautam a sua conduta por regras morais severas, assumindo uma atitude de racionalização sistemá-

tica da vida e das relações humanas, de que resulta a ascese puritana. Ambos os credos rejeitam o acto irracional, impulsivo, na relação com as coisas ou os bens materiais. Pugnava-se pelo constrangimento do próprio consumo e, em particular, dos bens de luxo; o mesmo é válido dizer-se relativamente aos negócios, condenando-se a ganância pessoal e a deslealdade: “É preciso evitar: 1.º a vaidade do mundo, quer dizer toda a ostentação, todo o uso de ornatos, de objectos sem objectivo prático ou apreciados só pela sua raridade (logo, por vaidade); 2.º o uso inconsiderado da riqueza, como as despesas excessivas correspondendo a necessidades complementares secundárias, em vez das despesas necessárias à satisfação das necessidades primordiais e à previsão do futuro”<sup>5</sup>.

A sua moral ascética exortava-os ao cumprimento do dever profissional de modo sistemático e incessante. Tal atitude ascética constitui, por sua vez, uma alternativa à ascese eclesiástica católico-romana, transpondo o conceito de *vocação* dos claustros religiosos para a vida mundana e profissional<sup>6</sup>. Depreendemos esta ideia também numa das reflexões de Goethe, quando este, perplexo, se questionou do seguinte modo:

“Como pode o homem conhecer-se a si mesmo? Jamais através da contemplação, mas antes através da acção. Tenta cumprir o teu dever e logo saberás o que se passa contigo. Mas qual é o teu dever? As exigências de cada dia”<sup>7</sup>.

Podemos então concluir que, se para os puritanos da Idade Moderna, o móbil era a glória de Deus, no fim deste século tal constituirá ainda o dever do Homem para com a sua profissão. A ascese puritana surge-nos, assim, como uma atitude de compromisso entre a busca da salvação divina, ainda que dependente da predestinação, e a *vocação* profissional, cuja racionalidade nos poderá conduzir ao sucesso individual<sup>8</sup>. Sobre este particular encontramos em Lutero o seguinte desenvolvimento: “Não quer dizer que não devamos trabalhar pelos bens ou alimentos terrenos, mas que não nos lancemos a labutar como se não pudséssemos ser alimentados a não ser através de preocupações e angústias. Por conseguinte, vale mais que o trabalho se faça para servir a Deus, para evitar a ociosidade e cumprir o seu mandamento, dado a Adão, quando disse: *Comerás o pão com o suor do teu rosto* [Gn. 3, 19], em vez de nos preocuparmos e angustiarmos, perguntando como nos vamos alimentar; pois Deus certamente providenciará, se nos esforçarmos neste capítulo, simplesmente e de acordo com o seu mandamento”<sup>9</sup>.

### 3. Sinopse das doutrinas puritanas

Podemos, grosso modo, considerar as doutrinas e os movimentos sectários de John Wycliff e os Lolardos, Jan Huss e os Hussitas, como precursores da Reforma (1517) de Lutero, à qual outras personalidades e figuras se acrescentam, como as de Erasmo de Roterdão, Karlstadt, Calvino, Zuínglio, Bèze, Münzer, Bucer, Melancton e os seus discípulos Neander e Trotzendorf, Sturm, Knox e Buchanan, tendo sido este último lente no Colégio das Artes (1547-1555) em Coimbra, onde, juntamente com outros colegas e humanistas portugueses, André de Resende, Diogo de Teive, João da Costa, Diogo de Murça e Damião de Góis, foi denunciado à Inquisição<sup>10</sup>.

A Reforma luterana consolidou-se entre os Alemães, Escandinavos, Checos, Húngaros, Suíços e, em parte, também entre os Polacos. Expandiu-se em França, Escócia e Inglaterra. Porém, este período não foi pacífico, havendo lugar à Guerra dos Trinta Anos (1618-1648). Trouxe um novo e vigoroso impulso às convicções religiosas, individuais e nacionais, as quais se fundamentaram numa reinterpretação exegética das Escrituras, assente numa fé subjectiva, a que se deu algum carisma personalizado, e a qual prescindia da mediação eclesiástico-romana, da sua dogmática, de uma parte significativa dos Sacramentos, dos rituais de culto e das imagens, desenvolvendo-se a pregação e a pastoral laica de acordo com as línguas autóctones. Com a Reforma assistimos à passagem irreversível do espírito da Idade Média e à afirmação da modernidade.

É precisamente neste contexto que se impõe a burguesia, como classe ascendente, e se afirma o seu espírito capitalista, de que nos fala Weber ao reportar-se ao movimento da Reforma e ao Puritanismo, cujo ascetismo e normatividade moldaram inicialmente esse mesmo sistema capitalista. Aliás, do ponto de vista hermenêutico, Weber chamou-nos também a atenção para o domínio conceptual, a exemplo do termo alemão *Beruf*, o qual exprime o sentido altruístico do trabalho como *vocação* de inspiração ou imposição divinas.

Sobre este assunto, a Hermenêutica revela-se fundamental para a compreensão das doutrinas filosóficas e do pensamento alemão, em particular, uma vez que por intermédio da linguagem conceptual e simbólica operamos o conhecimento da realidade histórica.

No caso específico de *Beruf*, o seu sentido é reforçado pela tradução alemã das Escrituras que Lutero empreendeu de 1522 a 1534. Para Lutero, o cumprimento do dever constituía uma acção moral elevada, reformulada por Kant em termos de máximas e imperativos<sup>11</sup>, e patente ainda no sentido etimológico dos verbos modais alemães (*Modalverben*). Weber

repõe o problema nestes moldes: “ao frio cumprimento do dever é conferido um valor ético mais elevado do que à filantropia sentimental”<sup>12</sup>. Todavia, seria equivocados pensar-se que tais figuras da Reforma sempre se manifestaram de modo coerente relativamente a esse espírito capitalista europeu, uma vez que, por exemplo, o próprio Lutero predicou contra a usura e o juro<sup>13</sup>.

Por conseguinte, o termo *Beruf*, que em português se traduz, quiçá de modo equivocado, pelo genérico *trabalho*, revestiu-se antes de um conteúdo teológico, ou seja, o termo alemão tinha um sentido de *vocação* divina para a realização de tarefas sublimes e não propriamente para a produção de mais valia especulativa e monetária<sup>14</sup>. Por isso, os Calvinistas viriam na *Beruf* luterana e na ascese, uma das vias seculares para melhor afirmarem a glória de Deus e aperceberem-se da sua predestinação e graça. Daí também o apelo luterano à *Beruf* e, por seu intermédio, à obediência e submissão. Contudo, a *vocação* só por si não garantia ao crente a sua salvação. Eram-lhe necessários ainda, no entender de Lutero, a fé e a graça, o conhecimento das Escrituras em seus idiomas vernáculos, o arrependimento e a contrição.

Podemos então concluir, como o fez de resto Weber, que a doutrina de Lutero não continha qualquer incentivo para uma organização ética sistemática e racional da vida social, ao contrário da doutrina de Calvino que é do tipo ascético e, nesse sentido, apresentava semelhanças com o *espírito do capitalismo* europeu.

O ascetismo de Calvino pressupunha o estrito cumprimento do dever como *vocação* divina, a qual, no plano laboral ou empresarial, constituía um modo de vida aceitável para os desígnios de Deus, cuja prática poderia contribuir eventualmente para a salvação do crente ainda que nem todos fossem a ela predestinados. Na sua predicação, Calvino exortou os seus fiéis seguidores à racionalização das suas condutas, de que resultou o espírito ascético mundano, antípoda do ascetismo monástico da Igreja Romana, mas afim do espírito capitalista europeu no que diz respeito à contenção ou poupança e ao investimento da riqueza para um fim útil e social.

Assim sendo, todo o indivíduo era impelido a trabalhar para superar essa angústia existencial relativamente ao seu estado de Graça ou à predestinação, uma vez que os eleitos não se diferenciavam no plano material dos condenados à salvação. Os eleitos constituíam a Igreja invisível de Deus. Por isso, o calvinista entregou-se a uma moral ascética e, pelo trabalho, segundo a sua vocação pessoal, votou-se à sua maior glória. No quotidiano, o calvino renova(va) a sua certeza como potencial eleito e encontra(va) no resultado do seu trabalho sinais justificativos do seu próprio estado de Graça.

Em termos comparativos, Lutero falara aos seus fiéis da Graça caso estes se entregassem a Deus com fé e arrependimento, enquanto Calvino predicou a doutrina da predestinação e a moral ascética, tornando os seus seguidores em devotos que se consagravam ao trabalho como *vocação* divina, consciente de si próprios, para dele colherem sinais de evidência quanto à sua provável salvação e ao seu estado de Graça.

A partir dos pressupostos doutrinários calvinistas encontramos, portanto, uma razão plausível para a interiorização e posterior manifestação do espírito capitalista na Europa moderna. Essa predisposição doutrinária, que diríamos hoje também psicológica, fez com que cedo surgisse o individualismo, como uma tendência marcante da mentalidade contemporânea, o qual rompe com o sentido da solidariedade comunitária. Por outro lado, o trabalho como *vocação* e para maior glória de Deus constitui um acto de eleição, dependendo dos resultados, ao mesmo tempo que pode ser tido na conta de um novo imperativo.

Reportando-nos agora em termos económicos à doutrina calvinista, diríamos que o crente deve trabalhar segundo a sua vocação de modo incessante e racional, tendo em vista o lucro e a sua rentabilização, não para mera fruição dos sentidos, mas pela satisfação do dever cumprido, para glória do Criador e como evidência da Graça divina no que toca à sua provável salvação. A título ilustrativo, transcrevemos algumas asserções morais de Benjamin Franklin, as quais têm indiscutivelmente um sentido filosófico utilitarista<sup>15</sup>:

“Lembra-te que o tempo é dinheiro (...). Lembra-te que o crédito é dinheiro (...). Lembra-te que o dinheiro tem uma natureza reprodutora e fecunda (...). Lembra-te que como diz o ditado um homem de boas contas é senhor de bolsa alheia (...). A par do trabalho árduo e da frugalidade, nada contribui tanto para que um jovem vença na vida como a pontualidade e a rectidão em todos os seus negócios (...). Um homem não pode negligenciar que as mais pequenas acções têm influência sobre o seu crédito (...). Tem o cuidado de não considerares como tua propriedade tudo o que possuis e de não viveres segundo este princípio (...)”<sup>16</sup>.

Por sua vez, encontramos no ascetismo puritano uma atitude idêntica à do judaísmo e que se traduz pela realização de mais-valias e a sua aplicação racional, de modo a criar maior riqueza pelo reinvestimento contínuo do lucro não consumido ou, dito de outro modo, para se produzir o máximo e consumir o menos possível. A este propósito lembramos que o aforro judaico era monetário e dele faziam uma aplicação rentável em investimentos diversos, como os empréstimos a juros ou o arrenda-

mento realengo, sem descurarmos a manufactura e o comércio. Todavia, Weber subestimou a contribuição da ética judaica para a formação do moderno espírito capitalista europeu, considerando-o antes uma consequência natural da ascese puritana no geral, e do Calvinismo em particular, quando a determinado passo nos diz: “O judaísmo estava do lado do capitalismo «aventureiro», orientado para a política e a especulação. O seu *ethos* era, por assim dizer, o do capitalismo do pária, enquanto o puritanismo continha o *ethos* da empresa racional burguesa e da organização racional do trabalho, só indo buscar à ética judaica o que cabia neste enquadramento”<sup>17</sup>.

Por outro lado, impõe-se-nos ainda o seguinte esclarecimento para uma refutação da tese weberiana. Desde a época do Império Romano (a partir de 70 d. C.), que o povo israelita na sua diáspora lutou com tenacidade pela sua própria subsistência, afirmação e identidade, abdicando, por força das circunstâncias históricas que lhe foram impostas e adversas, da agricultura e pastagem dos seus patriarcas para se adaptar a outros modos de vida, encontrando-os nos mesteres e no comércio, nas artes, letras e ciências. O seu contributo foi decisivo para a grandeza das nações hispânicas durante Quatrocentos e Quinhentos, altura em que sobre eles caíram éditos de expulsão (1492 e 1496), passando-se ao Norte de África, aos Balcãs e ao Levante, uns, e outros, aos Países Baixos e daí, para o Novo Mundo. Os Judeus participaram activamente na empresa da Expansão e dos Descobrimentos europeus quer como astrónomos, cartógrafos, ou médicos, quer como banqueiros, mercadores, conselheiros, embaixadores ou intérpretes.

Por conseguinte, a sua vocação para os negócios não é inata, nem tão-pouco está relacionada com os ensinamentos bíblicos dos seus patriarcas e profetas. Tal facto resultou antes de condicionantes várias e complexas que, ao longo da sua própria diáspora determinaram a sua aptidão para o capitalismo, procurando satisfazer as suas necessidades sociais naturalmente na esfera económica, assente esse seu capitalismo não na agricultura, mas na manufactura e pequena indústria, no comércio e na circulação da moeda<sup>18</sup>. Tanto assim que no século XVI, sob domínio dos Filipes, alguns Cristãos-Novos hispânicos do ramo Mendes arrendaram o monopólio real do comércio das especiarias entre a metropolitana Lisboa e os Países Baixos (ca. de 1530), com ligações à Itália e Turquia, destronando progressivamente a hegemonia financeira dos Fugger, Lomellini e outras famílias capitalistas<sup>19</sup>.

Durante a época de Setecentos e o século das Luzes registámos o contributo dos sefarditas hispânicos no âmbito das doutrinas político-económicas, a exemplo de Manuel Fernandes de Vila-Real, autor de *El*

*Político Cristianíssimo* (1644), António Henriques Gomes com a sua *Política Angélica* (1647) e, principalmente, Isaac Pinto, mentor da teoria do crédito público que reflectiu também sobre a ética e a sua relação com a riqueza no seu *Ensaio sobre o Luxo* (1762). A estes poderemos acrescentar ainda, e com toda a propriedade, as referências às figuras, ao pensamento e à obra, de outros judeus como David Ricardo (1772-1823), um dos grandes nomes do pensamento económico anglo-saxão, descendente de sefarditas radicados nos Países Baixos, e autor da obra intitulada *The Principles of Political Economy and Taxation* (1817), a qual foi parcialmente traduzida para português na década de 1940 com os seguintes títulos: *Sobre a Teoria do Valor* (1938) e *Sobre a Teoria da Renda* (1939), e também do judeu askhenazim Karl Marx (1818-1883), autor de vários escritos, dos quais destacamos *Das Kapital* [O Capital] (t. 1, 1867; tt. 2-3, 1885; 1894).

Por fim, somos levados a referir ainda a problemática da judeidade e germanidade vivida e cogitada desde as Luzes (*Haskalah*) e até à contemporaneidade, em que assistimos à ruptura de um certo pensamento filosófico com a Tradição rabínica em prol da modernidade e identidade não ortodoxas.

Entre as figuras que pugnaram pela *haskalah* judaica constam Moses Mendelssohn (1729-1786), rejeitado pelos Alemães porque judeu askhenazim, incompreendido pelos seus, porque judeu assimilador. Mendelssohn privou da amizade de Immanuel Kant (1724-1804) e com ele manteve trato epistolar durante a *Aufklärung* [Luzes]. Empreendeu também a tradução alemã dos Salmos e outros livros bíblicos do Antigo Testamento, tradução essa que foi mal recebida quer pelos círculos alemães quer pelos círculos judaico-askhenazes por se ter afastado do sentido literal hebraico e também das aceções nazarenas<sup>20</sup>. Entre os seus discípulos figuram Solomon Maimon (1752-1800), por sinal um dos críticos do pensamento filosófico de Kant, e David Friedländer (1750-1834).

Do séc. XIX à contemporaneidade, são representativos desse espírito reformador Abraham Geiger (1810-1874), para quem a história do Judaísmo tem implícita a sua própria forma evolutiva e, por essa razão, os Talmudes (de Jerusalém e da Babilónia) reflectem épocas determinadas por uma dada contextualização também ela histórica, a qual é sempre passível de novas interpretações. Outra das figuras reformadoras é Israel Jakobssohn (1768-1828), o mesmo que introduziu o primeiro órgão, o coro, o sermão e as preces em alemão nas sinagogas. Por sua vez, Samuel Holdheim (1806-1860) sustentava que “o Talmud fala com a consciência do seu tempo e tem razão, eu falo com a consciência do meu tempo e tenho razão”<sup>21</sup> enquanto Martin Buber (1878-1878) e Franz Rosenzweig

(1886-1929) procediam à sua *Verdeutschung der Schrift* [Tradução alemã das Escrituras]<sup>22</sup>.

Estes aspectos por nós apontados ressaltam a lacuna da tese weberiana no que se refere ao contributo do Judaísmo para a formação e consolidação do moderno *espírito do capitalismo* europeu, a qual consta da sua monografia *A Ética Protestante e o Espírito do Capitalismo*. Porém, é em abono da verdade, não deixámos de ter também em consideração a sua brilhante exposição conceptual a propósito do vocábulo *Beruf*, pela qual Weber procurou estabelecer paralelismos com expressões e termos hebraicos, gregos, latinos e até com o leonês *vocación*. Acusamos sim, a sua omissão relativamente não ao conhecimento de hebraico mas a algumas destas figuras representativas da *haskalah* judaico-askhenazim ou à *Aufklärung* alemã e do seu contributo exegeta ao verter para alemão as Escrituras posteriormente ao feito de Lutero. Pretensão tanto mais legitimável quanto alguns deles foram coetâneos do próprio Weber, à excepção talvez do empreendimento de Buber e Rosenzweig como tradutores bíblicos.

Quanto ao Puritanismo ou às ideias da Reforma e a sua divulgação em Portugal, este revelou-se bastante incipiente e quiçá apenas num círculo muito restrito de humanistas portugueses a quem a Inquisição e o seu aparelho censor e repressivo lograram facilmente neutralizar ainda na segunda metade de Seiscentos<sup>23</sup>. Pelo que, “resignados uns, extintos outros, silenciados todos”<sup>24</sup> a sua reentrada em Portugal fez-se de modo discreto com o Positivismo do séc. XIX e no início do séc. XX, quando entre nós o liberalismo, o anti-clericalismo, a maçonaria e depois o republicanismo consolidavam as suas posições ideológicas e de poder.

Com efeito, algumas das principais denominações evangélico-reformadas surgiram em Portugal a partir da primeira metade de Setecentos, a exemplo da Igreja Luterana Alemã (1641). Todavia, foi somente na época das Luzes que tais denominações se implantaram entre nós de modo discreto e por vezes, mesmo, atribulado.

Assim, em 1761, a dita Igreja Luterana Alemã passou a Igreja Reformada, enquanto no século XIX surgiam a Igreja Anglicana (1871), a Igreja Episcopal Portuguesa (1868), a Igreja Presbiteriana (1870), a Igreja Metodista (1781), a dos Irmãos de Plymouth ou Brethern (1877), a Igreja Congregacional (1880) e a Igreja Baptista (1888). O mesmo poderíamos dizer relativamente à vizinha Espanha, cujas denominações se estabeleceram de 1868 a 1874 e ainda durante o republicanismo (1931-1936).

Não obstante, o regime do Estado Novo (1926-1974) logrou contrariar a sua divulgação e expansão ultramarina, privilegiando uma vez mais a Igreja de Roma e o seu Catolicismo pela Concordata e pelo Acordo

Missionário de 1940. A Democracia e os seus sucessivos projectos constitucionais apenas conseguiu rever, em 1975, o tão polémico artigo XXIV da Concordata sobre o matrimónio católico e a sua dissolubilidade civil segundo a lei do Estado<sup>25</sup>. Para desfecho, transcrevemos apenas a seguinte observação de Eduardo Lourenço:

“Não trabalhar foi sempre, em Portugal, sinal de nobreza e quando, como na Europa futuramente protestante, o trabalho se converte por sua vez em sinal de eleição, nós descobrimos colectivamente a maneira de refinar uma herança ancestral transferindo *para o preto* essa penosa obrigação (...) tornando-nos esses *pobres com mentalidade de ricos* (...). Seria de uma provocação sem alcance exaltar o trabalho em si ou a ética do trabalho (dos outros), independentemente do contexto social onde se insere, tal como a ideologia puritana do liberalismo a cultivou. Mas mais grave ainda é esquecer o que há de positivo nessa apologia que na origem traz o selo de uma *democraticidade* realista oposta ao divino privilégio de não fazer nada e de se glorificar com isso. (...) Colectiva e individualmente, os Portugueses habituaram-se a um estatuto de privilégio sem relação alguma com a capacidade de trabalho e inovação que o possa justificar, não porque não dispunham de qualidades de inteligência ou habilidade técnica análoga à de outra gente por esse mundo, mas porque durante séculos estiveram inseridos numa estrutura em que não só *o privilégio não tinha relação alguma com o mundo do trabalho mas era a consagração do afastamento dele*”<sup>26</sup>.

Não obstante esta divergência quanto ao legado histórico dos Judeus e dos Calvinistas para o desenvolvimento do *espírito do capitalismo*, encontrámos no ensaio de Weber vários subsídios que validam as suas teses e nos proporcionam uma leitura actual e recomendável. Acrescentamos também que, na representação sociológica weberiana, o Puritanismo engloba quatro tipos distintos das doutrinas evangélico-reformadas: o Calvinismo, o Pietismo, o Metodismo e os Baptistas.

Segundo Weber, o contributo fundamental destes movimentos religiosos puritanos para o desenvolvimento do sistema capitalista tornou-se assim uma realidade a partir do momento em que tais movimentos superaram a sua raiz doutrinária ascética e aderiram ao utilitarismo, formando um verdadeiro *ethos* profissional e deontológico burguês. Por isso, o empresário puritanista ou calvinista empenhou-se sempre na viabilidade dos seus projectos e em defesa dos seus interesses económicos. Por outro lado, contou também com a educação ascética dos cidadãos<sup>27</sup>, os quais revelaram ser trabalhadores íntegros, disciplinados e conscientes, para quem o trabalho (*der Beruf*) era expressão da sua vocação divina, ou seja,

o trabalho era “um fim designado por Deus”<sup>28</sup>. Quanto aos idólatras ou restante massa de trabalhadores e operários qualificados em estado de pobreza, estes eram tidos, quer por Calvino quer por Pieter de la Court e seus correligionários, na conta de indigentes ou avaros que apenas na sua condição existencial limite permaneciam na crença de Deus e só pegavam num trabalho se a tanto fossem *de facto* condicionados pelas suas próprias necessidades. Esta perspectiva de cariz religioso deu posteriormente origem à tese político-económica da *produtividade* à custa dos salários baixos, teorizada e implementada por Taylor, e à legislação que proibia a mendicidade, aspectos estes importantes, de que em Portugal também colhemos eco quer durante a Monarquia quer durante a República. Para Weber, “este facto desenvolveu a ‘produtividade’ do trabalho no sentido capitalista da palavra. Tratar o trabalho como ‘vocação capitalista’ tornou-se tão corrente para o trabalhador moderno como se tornou corrente para o empresário encarar dessa forma o enriquecimento”<sup>29</sup>.

Que nos resta então dessa ascese e motivação laboral? A alienação hegeliana e marxista e o vazio existencial de que nos fala também Lipovetsky<sup>30</sup>.

Para Lipovetsky, a sociedade contemporânea constitui um reflexo de uma certa cultura burguesa caracterizada pela ruptura e descontinuidade dos seus valores, mormente, no que concerne ao Puritanismo. Essa cultura pugna pela realização e afirmação do *ego*, dando lugar ao narcisismo e individualismo, ao hedonismo e ao consumismo, manifestações estas tão contrárias à ascese puritana.

#### 4. Ética da responsabilidade *versus* ética da convicção ou a problemática dos valores no mundo dos negócios

A axiologia weberiana é de inspiração filosófica neo-kantianista, tendência esta cultivada, à época (ca. 1870-1920), nas universidades alemãs do sudoeste (Marburgo, Heidelberg, Göttingen e Baden) e que procurou fundamentar a Filosofia como uma *Erkenntnistheorie* (Teoria do Conhecimento), estabelecendo uma distinção básica entre os factos e os valores. Estes últimos, eram uma construção do próprio sujeito e não pertenciam nem ao domínio do conhecimento sensível (da ciência positiva ou experimental) nem ao transcendente (ou domínio metafísico). Por isso, Weber considerava como fundamental a diferença entre os domínios do conhecimento científico e axiológico, uma vez que a ciência empírica submetia a verdade aos factos, pautando-se pela busca da objectividade possível, absolutizando-a, enquanto a axiologia privilegiava a especulação e a sub-

jectividade no conhecimento dessa mesma verdade científica, relativizando-a e problematizando-a. Logo, todo o juízo axiológico, sendo subjectivo e problemático, é-o também em termos sociais e históricos.

Deste modo, a acção social humana coloca-se numa relação antinómica em termos dos seus valores, isto é, traduz-se pela antinomia da moral da responsabilidade, cujo mentor é Maquiavel, e da moral da convicção, presente na filosofia prática de Kant.

Para Weber, a *Verantwortungsethik* (Ética da responsabilidade) de um Maquiavel (1469-1597) interpretava a acção ou conduta humana numa correlação estrita e legitimada de meios e fins, preocupada com a eficácia, ao passo que a *Gsinnungsethik* (Ética da convicção) implicava uma opção valorativa que tem em conta a liberdade da escolha e as suas consequências. Esta ética radica na consciência individual ou colectiva e dificilmente poderemos com objectividade demonstrar a sua refutabilidade. Mas no que diz respeito à ética da responsabilidade, que busca a eficácia e se auto-legitima quanto aos fins segundo os meios, poderemos sempre questioná-la em termos axiológicos. Por conseguinte, a moral da convicção, porque individual e personalizada, nunca poderá constituir uma moral de Estado porque esta constitui um tipo ideal de moral. O estadista deve pautar a sua conduta pela ética da responsabilidade, quanto mais não seja para se auto-legitimar, sendo mais apegado aos seus interesses e aos da sua clientela, do que o cidadão, mais inclinado para a ética da convicção e pronto a julgá-lo como homem de Estado. Logo, podemos deduzir que ambas as éticas, se bem que contraditórias, complementam-se uma à outra e definem, na generalidade, a essência do próprio Homem.

Por sua vez, no mundo dos negócios assistimos a um crescendo da Ética. À gestão empresarial do pós-modernismo não basta agora a eficácia e rentabilização, mas um sentido e valores éticos. Surge assim nos EUA, a partir da década de 1980, a *business ethics*. O fenómeno também contagiou os europeus ainda que de modo mais contido e somente a partir de 1990.

A ética dos negócios suscita juízos díspares e contraditórios no meio académico e empresarial pela subjectividade dos valores em causa e sua fundamentação. Porém, não podemos deixar de reconhecer nesta tendência pós-modernista aspectos positivos que reflectem a nossa década e o final do milénio. Enquanto o modernismo validou o ideal de empresas anónimas e disciplinadas, tecnocráticas e mecanicistas, o pós-modernismo evidencia-nos uma busca da espiritualidade ou o seu retorno por intermédio precisamente da Ética e dos valores morais. Produzir por produzir e consolidar o lucro das empresas só por si já não satisfazem nem os parceiros económicos nem o público consumidor. Isto porque o

lucro constitui agora um meio em si, mas não o fim da actividade empresarial. O que está em causa é algo de substancialmente novo e ao mesmo tempo ancestral: a alma do negócio e o seu sentido axiológico. Por isso, a Ética é fundamental ao sucesso empresarial e à sociedade em geral ainda que essa ética se reveja na moral do utilitário<sup>31</sup>.

Ao falarmos de ética dos negócios não lhe atribuímos um sentido teológico, porque os códigos de valores adoptados nas empresas não substituem de modo algum as Tábuas da Lei mosaica ou outros aspectos da moral monoteísta.

Todavia, com o pós-modernismo consciencializámo-nos de que os valores axiológicos não são de todo incompatíveis com a actividade empresarial e o mundo dos negócios. Pelo contrário, conferem-lhe algum altruísmo e sentido valorativo na medida em que a sua aplicação implica uma maior autonomia por parte do sujeito na sua relação laboral, autonomia essa que tem por vertentes, entre outras, a responsabilidade e seriedade. Dito por outras palavras, teríamos conjugado o rigor dos princípios com a flexibilidade pragmática. Além disso, a ética dos negócios dá um contributo positivo à mediação dos conflitos empresariais uma vez que se procura uma certa unanimidade negocial em detrimento da diversidade, a legitimidade consensual à do conflito gratuito.

A ética dos negócios surgiu, portanto, como resposta axiológica à crise da contemporaneidade, à desconfiança em relação às grandes corporações transnacionais e à degradação da imagem dos negócios no seio dos agentes e da opinião pública. A sociedade e o indivíduo pós-modernos rejeitam de igual modo valores amorais e sacrifícios moralistas furtivos. O tempo sopra de feição a que se pretiram soluções drásticas e se procure antes o compromisso numa plataforma dos valores e, se possível, com alicerce moral. Compromisso negocial que contemple equitativamente direitos, deveres e obrigações; que respeite a integridade da pessoa humana, dos seres e da madre natureza. Por essa ordem de ideias, quanto mais a concorrência entre as empresas, marcas ou produtos se acentua, mais se nos impõe uma reflexão ética para uma melhor gestão das suas imagens e dos seus serviços.

Deste modo, a ética dos negócios propõe-nos uma revolução na gestão das empresas, promovendo o princípio da responsabilidade individual e do respeito íntegro pela pessoa e condição humana e quanto mais não fosse, porque é o Homem e a sua organização quem fazem a diferença no mundo profano e dos negócios!

## 5. A contemporaneidade do pensamento weberiano e a crítica lipovetskiana ao pós-modernismo

De Weber diríamos, no essencial, que era filho de industriais e comerciantes alemães do têxtil, de pendor puritano, tendo sido seu pai advogado e deputado liberal. Frequentou as universidades de Heidelberg, Berlim e Göttingen, tendo ensinado em Friburgo, Heidelberg e Munique. Não obstante, nutriu também interesse pela Economia, Filosofia e Teologia.

Seguiu, a princípio, a carreira do pai que fora membro da Dieta berlinense e deputado ao Reichstag. Pertencia ao grupo liberal de direita, liderado pelo hannoveriano Bennigsen. Weber fundou juntamente com Sombart os *Archiv für Sozialwissenschaft und Sozialpolitik* [Arquivos para Ciências Sociais e Política Social], em 1903. Ministrou cursos nos EUA (1904) e, a partir de 1908, organizou a Associação Alemã de Sociologia, assumindo-se então como sociólogo. Em 1910, num dos seus congressos, defendeu uma posição contrária às tendências xenófobas da ideologia prussa. Dois anos volvidos, abandonou a comissão directiva daquela Associação. De 1916 a 1917, durante a I Guerra Mundial (1914-1918), integrou diversas missões oficiais enviadas a Bruxelas, Viena e Budapeste. Depois da capitulação do Reich, colaborou com a delegação alemã enviada às negociações de Versailles (1918).

Do seu percurso político, não obstante os seus esforços em prol da paz negociada, consta a sua adesão à República do Weimar, de cuja comissão redactorial fez parte.

A sua perspectiva sociológica parece evidenciar-nos um certo tipo de eclectismo que integra, a seu modo, várias tendências sociológicas e mesmo filosóficas como o neo-kantianismo, o positivismo e o marxismo.

A sua obra é vasta e díspar, podendo ser agrupada para comodidade de estudo do seguinte modo:

- a) Estudos de metodologia, epistemologia e filosofia, reunidos na colectânea *Gesammelte Aufsätze zur Wissenschaftslehre* [Ensaio sobre a Teoria da Ciência];
- b) Escritos sobre temática histórica publicados nas colectâneas *Gesammelte politischen Schriften* [Escritos Políticos], *Gesammelte Aufsätze zur Sozial und Wirtschaftsgeschichte* [Ensaio de Ciência Social e Economia] e *Gesammelte Aufsätze zur Soziologie und Sozialpolitik* [Ensaio de Sociologia e Política Social];
- c) Trabalhos sobre a sociologia da religião, onde se insere A Ética Protestante e o Espírito do Capitalismo, publicados na *Gesammelte Aufsätze zur*

*Religionssoziologie* [Ensaio de Sociologia da Religião] e na *Wirtschaft und Gesellschaft* [Economia e Sociedade];

d) Tratado de Sociologia Geral, publicação póstuma e cujo título inicial fora *Wirtschaft und Gesellschaft* [Economia e Sociedade].

Weber considerava que a tarefa da Sociologia, consistia fundamentalmente na sistematização do conhecimento social de modo a possibilitar-nos a explicação, interpretação e compreensão da realidade, a qual, pretendendo-se objectiva, pressupunha uma leitura subjectiva. Logo, o critério da sua escolha metodológica definia-se em termos da própria investigação social, atendendo à eficácia dos métodos e técnicas empregues mais do que pela lógica binária (verdadeiro/falso) ou pelo apego a cânones científicos então em voga. Tal critério afigura-se-nos bastante personalizado, relativizante e funcional. Deste modo, a Sociologia weberiana tem por objectivo a explicação, interpretação e compreensão dos fenómenos sociais e da acção humana, cujo sentido constitui, em parte, uma opção axiológica. Esta abordagem ao social, próxima da Filosofia quanto aos princípios, presta-se a uma visão globalizante e dialéctica da realidade. O conhecimento factual constitui um dos objectivos da ciência empírica, mas a sua realização é plena de subjectividades e contradições, numa palavra, de paradoxos científicos e conflitos éticos. A causalidade probabilística choca, portanto, com os valores e, por essa razão, há uma necessidade prévia de definir o essencial do acessório, para uma compreensão abrangente e dinâmica do fenómeno social. A relação com os valores permite-nos uma leitura temática objectiva ao mesmo tempo que subjectivizante, porque a compreensão da realidade é também uma representação social, uma construção ou projecção do sujeito.

Weber tem sido acusado de procurar explicar o comportamento económico pela referência às doutrinas religiosas puritanas em vez de postular, quiçá à semelhança de Marx, que a ideologia religiosa radicava antes na economia do Estado. Contudo, parece-nos defensável a sua tese, segundo a qual, a conduta social dos homens constitui uma representação espiritual ao mesmo tempo que material da sua existência ou condição, cuja compreensão se traduz por uma filosofia dos valores matizada por relações político-económicas e culturais importantes, às quais as concepções religiosas dão sentido como parece ser o caso do calvinismo na formação inicial do espírito capitalista europeu.

Weber terá, assim, pretendido compreender o fenómeno religioso na sua relação com a Economia da sociedade europeia, sem se apegar ao determinismo social de estrito teor marxista e tornando verosímil as hipóteses de relação entre uma conduta religiosa do tipo ascético, como

fora o caso do Calvinismo e o comportamento económico, na sua fase inicial, de um sistema capitalista europeu e ocidental.

Contudo, parece-nos também bastante oportuna a distinção conceptual que Weber nos propõe relativamente ao dito *espírito do capitalismo* e ao capitalismo enquanto sistema. Segundo este sociólogo, não há um capitalismo mas vários, uma vez que as sociedades europeias apresentam entre si características específicas que as diferenciam e identificam. O capitalismo poder-se-ia então definir pela existências de empresas cujo *Leitmotiv* seria a realização de mais-valias capitalizáveis e para reinvestimento, segundo uma organização racional de todo o trabalho produtivo. Logo, o capitalismo, enquanto sistema, visa o lucro e a sua rentabilidade, tornando-se possível a partir do momento em que se deu, na sociedade europeia renascentista, a separação entre a economia doméstica (*der Haushalt*) e a empresa (*der Betrieb*). Nisto radica também a burocracia que pode ser definida a partir de traços genéricos e estruturais como a organização hierárquica do trabalho e a sua especialização. É próprio da sua natureza a despersonalização, o anonimato e o automatismo. Em burocracia cumprem-se leis e pelo desempenho dessa missão recebe-se uma remuneração legal. Os seus códigos de valores reportam-se à moral da responsabilidade. Por essa razão, parece-nos hoje aparentemente irrelevante a filiação religiosa dos cidadãos que desempenham cargos de governação, administração ou gestão empresarial, uma vez que o sistema capitalista funciona em moldes bem diferentes daqueles que lhe estiveram na origem e os comportamentos económicos já não obedecem linearmente às éticas anteriormente descritas<sup>32</sup>.

Por outro lado, se o consumo inebria o sujeito e lhe proporciona momentos oníricos, contribuindo deste modo para a sua alienação e atomização social, então seremos levados a postular com Lipovetsky que essa dessocialização constitui, por sua vez, um novo tipo de realidade virtual na medida em que contribui para uma nova socialização e a consciência de outras necessidades: “O consumo é uma estrutura aberta e dinâmica: desprende o indivíduo dos seus laços de dependência social e acelera os movimentos de assimilação e de rejeição, produz indivíduos flutuantes e cinéticos, universaliza os modos de vida, ao mesmo tempo que permite um máximo de singularização dos homens”<sup>33</sup>.

## Epílogo

Com este artigo procurámos validar o essencial da tese weberiana, comentando-a e refutando aspectos que objectivamente haviam sido su-

bestimados, nomeadamente o contributo do Judaísmo para a formação, o desenvolvimento e a consolidação do espírito do capitalismo a par das doutrinas puritanas. Nesse sentido, julgámos pertinente o subsídio de Lipovetsky quanto ao pós-modernismo e aos valores que o integram, bem como alguns considerando relativos à ética dos negócios.

Procurámos também contextualizar os problemas em destaque neste escrito quanto à sua lógica argumentativa. Ao fazê-lo, por opção metodológica, não descurámos as referências à contemporaneidade ou, ainda, à particularidade histórica do caso português.

## Notas

- 1 Expressão de Martinho Lutero contida no seu “Breve Resumo e Disposição de tudo o que precede”, in *Explicação do Pai Nosso*, p. 99.
- 2 Cf. nota 36 de Max Weber, in *A Ética Protestante e o Espírito do Capitalismo*, p. 148.
- 3 Cf. Ts. 3, 1 e 3, 7-9.
- 4 No entender de Weber “há um aspecto mais importante, a valoração religiosa do trabalho profissional incessante, continuador e sistemático como meio de ascese mais eficaz e igualmente como maneira mais segura e visível de comprovar a regeneração dos homens e a veracidade da sua crença. Esta foi a alavanca mais poderosa da concepção de vida que designámos por “espírito do capitalismo”. E, se a par desta libertação do desejo de lucro pusermos a limitação do consumo, o resultado está à vista: a formação de capital através da coacção ascética à poupança. A inibição da aquisição de bens de consumo favorecia a sua aplicação produtiva enquanto capital de investimento”, in *A Ética Protestante e o Espírito do Capitalismo*, pp. 133-134.
- 5 Cf. Max Weber, *op. cit.*, nota 277, p. 189.
- 6 Não obstante, encontramos certas analogias em termos de conduta ética entre a ascese puritanista e a moral dos Jesuítas no que diz respeito à vontade divina e à vaidade mesquinha dos humanos. Analogia esta reforçada por Weber nas suas notas 263 e 264, sobretudo nesta última quando considera que “o que se come, o que se veste, etc., é indiferente, contanto que a alma não se torne escrava do desejo. Tal como no caso dos Jesuítas, a liberdade em relação ao “mundo” deve exprimir-se por essa indiferença que, segundo Calvino, consiste em utilizar sem paixão e sem desejos os bens que a terra oferece (...) ponto de vista mais próximo, de facto, de Lutero que do precisismo dos epígonos” in *op. cit.*, p. 187. Ver também nota 276, p. 189.
- 7 Cf. Goethe, *Máximas e Reflexões*, p. 105.
- 8 Weber, na sua nota 238, citando Janeway e aludindo à obra *Works of Puritain Divines*, refere-se ao facto nestes termos: “encontramos um paralelo entre a procura da riqueza no reino de Deus e a procura do sucesso numa profissão terrestre”, in *A Ética Protestante e o Espírito do Capitalismo*, p. 181.
- 9 Cf. Lutero, *Explicação do Pai Nosso*, p. 71.
- 10 Cf. Vasconcelos Nogueira, A. de, *Portugal e o Báltico*, pp. 22-23.
- 11 Cf. Kant, I., *Crítica da Razão Prática*. Também do mesmo Autor, *Fundamentação da Metafísica dos Costumes*.
- 12 Cf. Max Weber, *op. cit.*, p. 184.
- 13 Sobre o assunto em questão parece-nos bastante elucidativa a seguinte nota de Weber: “Como se sabe, a proibição do juro só foi abolida - apesar da autoridade da Bíblia - no

- decurso do século passado, por instruções da Congregação do Santo Ofício e, na realidade, apenas *temporum ratione habita e indirectamente*, nomeadamente através da proibição de os confessores incomodarem os penitentes por questões relativas à *usuraria pravitas*, e sempre que pudesse ser assegurada a sua obediência *para o caso* de esta proibição ser novamente posta em vigor. A doutrina originou discussões infundáveis, por exemplo, sobre a justificação da compra de obrigações, do desconto bancário ou da legalidade das mais diversas formas de contrato. (...). A verdade é que a Igreja só muito tardiamente modificou a sua atitude para com a proibição do juro. Quando o fez, as formas habituais de investimento do capital *não* eram as de empréstimo a juro fixo, mas *foenus nauticum*, *commenda*, *societatas maris* e *dare ad proficuum de mari* (empréstimos nos quais a participação nas perdas e nos ganhos era proporcional ao risco), e tinham de ser necessariamente assim, se considerarmos o carácter particular do lucro do empresário. Estas formas não eram condenadas (ou eram-no apenas por alguns canonistas rigorosos). Mais tarde, quando os investimentos a juro fixo e o desconto se tornaram prática corrente, esbarraram por seu lado com dificuldades causadas pela proibição da usura - dificuldades que deram origem a medidas severas na parte das guildas dos mercadores (listas negras!). Todavia, os canonistas consideravam a usura de uma forma puramente jurídico-formal (...). Finalmente, na medida em que podemos observar uma tomada de posição clara, os factores decisivos foram os seguintes: por um lado, hostilidade tradicional e surda contra o poder cada vez maior do capital, tido por *impessoal* e, consequentemente, pouco propício a um controlo ético (como já o reflectem as asserções de Lutero contra os Fugger e as operações monetárias); por outro lado, necessidade de acomodação às necessidades práticas” in *A Ética Protestante e o Espírito do Capitalismo*, pp. 74-75.
- 14 De modo análogo ponderámos a reflexão hermenêutica de Weber relativamente a este conceito fundamental que é *Beruf* (Cf. Max Weber, *op. cit.*, nota 53, pp. 76-78). Para o autor em questão, o vocábulo alemão *Beruf* tem uma forte conotação religiosa e teológica, dissertando sobre a mesma a partir de expressões semelhantes hebraicas, gregas e latinas, expressões essas empregues pelos narradores bíblicos a propósito das funções sacerdotais ou outro tipo de *serviço* específico. Weber concluiu que este termo alemão é anterior à tradução bíblica empreendida por Lutero entre 1522 e 1534, e está antes relacionado com *der Ruf* (o chamamento), dando origem a *die Berufung* (a vocação) a partir do latinismo germânico *die Vokation*. Por sua vez, atendendo à latinização do alemão até à época das Luzes, *der Beruf* era também sinónimo de *das Werk* (a obra) ou de *die Arbeit* (o trabalho). Porém, a acepção teológica de *Beruf* remete-nos para a Vulgata e para o sentido paulino implícito na suas epístolas. A partir da Vulgata, Lutero traduz *klhōiV* através do latim *vocatio* por *der Beruf*, mantendo o sentido espiritual de apelo divino, chamamento interno a uma vida de santidade e devoção, ou vocação com vista à salvação eterna. Portanto, *Beruf* nada tem em comum com a acepção contemporânea que lhe damos por associação com as profissões temporais e que se traduz pelo genérico *trabalho*, talvez próximo do sentido medieval de *ministerium* ou *officium*. De resto transcrevemos as suas próprias palavras que reforçam a nossa nótula: “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 conteúdo ético pelo menos aparentado ao da palavra alemã, quer por *officium* (...), 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 às declarações de impostos dos cidadãos. Mais tarde, foi aplicado especialmente às “profissões liberais” no sentido moderno desta expressão (como no *professio bene dicendi*). Neste domínio bastante restrito, toma uma acepção semelhante à de *Beruf* (...) salvo que, evidentemente, esta última acepção não

possui a mais pequena coloração *religiosa*. Isto é ainda mais verdadeiro para *ars*, utilizado na época imperial para os ofícios manuais” (Cf. Max Weber, *op. cit.*, nota 53, p. 77). Reportando-se agora às línguas românicas, Weber apenas encontra no leonês *vocación* o equivalente à *Beruf* luterana. Por essa razão, e atendendo às analogias lexicais, optámos pelo congénere português *vocação*. Quanto ao texto paulino, encontrámos na sua primeira epístola aos Coríntios ou na segunda epístola aos Tessalonicenses o sentido luterano de *Beruf*, patente também no texto da Confissão de Augsburgo (1530): “De resto, viva cada um segundo a condição que o Senhor lhe assinalou em partilha e na qual ele se encontrava quando Deus o chamou. É o que prescrevo em todas as Igrejas” (1 Cor. 7, 17) e ainda “Pelo que não cessamos de orar por vós, para que o nosso Deus vos faça dignos de sua vocação; e que por seu poder faça realizar todo o bem desejado, e torne activa a vossa fé” (2 Ts. 1, 11).

15 Cf. Stuart Mill, J., *Utilitarismo*.

16 Benjamin Franklin *apud* Weber, M., *A Ética Protestante e o Espírito do Capitalismo*, pp. 35-36.

17 Cf. Max Weber, *op. cit.*, pp. 129-130.

18 Cf. Vasconcelos Nogueira, A. de, “Evocação da Diáspora Sefardita no quinto centenário do decreto manuelino de expulsão dos Judeus”, in *Diário Regional de Aveiro*, dias 05 e 06/12/1996.

19 Cf. AA VV, *Os Judeus Portugueses entre os Descobrimtos e a Diáspora*, p. 155.

20 Pela pertinência temática damos a conhecer o seguinte comentário de Maurice-Ruben Hayoun: “Mais ou menos fiel ao texto, mas sem se confinar num literatismo estreito, Mendelssohn preocupava-se com o sentido, o que o constringia por vezes a cometer hebraísmos, como Lutero. A tradução alemã dos Salmos não conheceu verdadeiramente o favor dos círculos judeus mais amplos, abstraindo dos discípulos mais próximos, que o reimprimiram acrescentando-lhe um comentário em caracteres hebraicos; deve-se contudo salientear que, salvo raras excepções (por exemplo, o irmão de Lessing, Gott-helf), os cristãos também não a acharam a seu gosto, pois Mendelssohn havia expurgado totalmente a sua versão alemã das alusões cristianizantes, que os teólogos pretendiam geralmente descobrir nos Salmos”, in *O Judaísmo Moderno*, p. 63.

21 *Apud* Maurice-Ruben Hayoun, *op. cit.*, p. 121.

22 Esta recente versão alemã das Escrituras mereceu a Hayoun a seguinte observação elogiosa: “Não se trata de uma tradução científica, se bem que o tradutor se mostrasse ao corrente das pesquisas filológicas do seu tempo. Uma coisa é certa entretanto: Buber pôde disputar a palma à tradução de Lutero, em mais do que um sentido”, in *op. cit.*, p. 143.

23 Parecer análogo colhemos em vários historiadores portugueses, a exemplo de José Hermano Saraiva, para quem “só de um modo ténue a heresia luterana se fez sentir. Surpreendente nas ideias de um ou outro clérigo mais curioso de novidades, na leitura de um ou outro livro proibido, mas nunca chegou a constituir problema para a unidade da fé. Por isso, o objecto da repressão anti-reformista foi em Portugal substituído por um outro: a questão judaica” (Cf. *História de Portugal*, p. 185). Por seu lado, Oliveira Marques considera que “a Inquisição fora estabelecida em Portugal sem razões que lhe justificassem a existência (...). Contudo, nem Protestantes nem Judeus constituíam perigo sério para a unidade religiosa do País” (Cf. *Breve História de Portugal*, p. 267). Para concluir, reportamo-nos também a António Sérgio: “Assim, pode dizer-se resumidamente, (...) que a história do País no Seiscentismo é o espectáculo do estiolamento da mentalidade portuguesa; e que a sua história no século XVIII, e que a sua história no século XIX, é a das goradas tentativas para nos repararmos desse grande mal” (Cf. *Ensaíos*, t. II, p. 27).

24 Cf. *História de Portugal*, sob dir. de José Mattoso, vol. 3, p. 403.

25 Pela sua relevância histórica transcrevemos a seguinte passagem: “Após a revisão do referido artigo XXIV, intacta ficou a Concordata assinada a 7 de Maio de 1940 entre a

- Santa Sé e a República Portuguesa em nome da Santíssima Trindade para garantir a liberdade da Igreja e [a] salvaguarda [d'] os legítimos interesses da Nação portuguesa, inclusivamente no que respeita às Missões Católicas e ao Padroado do Oriente”, conforme reza o seu preâmbulo. Entre os trinta artigos não revistos, muitos dizem respeito a questões materiais derivadas das aquisições de bens por organizações constituídas de harmonia com o Direito Canónico (artigos III, IV), à liberdade de a Igreja poder livremente cobrar dos seus fiéis colectas e quaisquer importâncias destinadas à realização dos seus fins (artigo V), à isenção de impostos ou contribuições ‘geral ou local’ por parte dos ‘templos e objectos neles contidos...’. Também se encontram livres de interferência do Estado a fundação de seminários e o regime interno destes (artigo XX), embora a Santa Sé se obrigue, antes de proceder à nomeação de um arcebispo ou bispo residencial, a comunicar o nome ao Governo ‘a fim de se saber se contra ele há objecções de carácter político geral’ (artigo X). Deste modo, após a revisão do artigo XXIV da Concordata e da aprovação da Lei Constitucional em Abril de 1976, as relações entre o Estado e a Igreja continuaram a ser reguladas principalmente pelos outros dispositivos concordatários, assim revigorados, in José Mattoso (org.), *História de Portugal*, vol. 8, pp. 265-266.
- 26 Cf. Eduardo Lourenço, *O Labirinto da Saudade*, pp. 130-131.
- 27 Sobre o papel dos reformadores e suas doutrinas na educação dos fiéis, cidadãos e súbditos, remetemos o leitor para o *Esboço de uma História da Educação* de Joaquim de Carvalho, nomeadamente o seu Cap. VII, intitulado *A Reforma protestante e o ensino. Actividades e concepções pedagógicas de Lutero, Melancton, Trotzendorf e João Sturm* in *Obra Completa*, vol. VI, pp. 495-507. Fundamental também é a leitura da *História do Ensino em Portugal* de Rómulo de Carvalho.
- 28 Cf. Max Weber, *op. cit.*, p.136.
- 29 *Idem*, pp. 137-138.
- 30 Cf. Gilles Lipovetsky, *A Era do Vazio* e também *O Crepúsculo do Dever*.
- 31 Como nos refere Lipovetsky, “a época em que moral e empresa formavam dois universos impermeáveis está em declínio; hoje em dia, a grande empresa procura encontrar uma vocação digna, um objectivo nobre que ultrapasse o lucro, dota-se de um “giroscópio ético” capaz de dar sentido à actividade económica” in *O Crepúsculo do Dever*, p. 282.
- 32 Em reforço desta nossa abordagem, transcrevemos, por último, a seguinte passagem de Weber: “O carácter impessoal do trabalho moderno, o seu absurdo e ausência de alegria, do ponto de vista do indivíduo, é aqui também transfigurado religiosamente. Na sua origem, o capitalismo tinha necessidade de trabalhadores que, para repouso das *suas consciências*, estivessem à disposição da exploração económica. Nos nossos dias, esse mesmo capitalismo está bem consolidado, pode tirar proveito do trabalho operário sem ter necessidade de prometer recompensas ultraterrenas” in *op. cit.*, nota 300, p. 193. Por sua vez, a isto Lipovetsky acrescenta: “Com o universo dos objectos, da publicidade, dos *media*, a vida quotidiana e o indivíduo já não têm peso próprio, anexados como se encontram pelo processo da moda e da obsolescência acelerada: a realização definitiva do indivíduo coincide com a sua dessubstancialização, com a emergência de átomos flutuantes esvaizados pela circulação dos modelos e por isso continuamente recicláveis” in *A Era do vazio*, p. 100.
- 33 *Idem*, *op. cit.*, p. 105.

### Bibliografia:

- AAVV (1993), *A Bíblia de Jerusalém*, São Paulo, Edições Paulinas;
- AAVV (1993), *História de Portugal*, José Mattoso (org.), vol. 3, Lisboa, Círculo de Leitores;
- AAVV (1994), *Os Judeus Portugueses entre os Descobrimentos e a Diáspora*, Lisboa, Associação Portuguesa de Estudos Judaicos;

- AAVV (1995), *Sociologia*, Lisboa, McGraw Hill;
- ARON, Raymond (1992), *As Etapas do Pensamento Sociológico*, Lisboa, Dom Quixote;
- BAUBÉROT, Jean (1989), *História do Protestantismo*, Mem Martins, Europa-América;
- BAUDRILLARD, Jean (1995), *A Sociedade de Consumo*, Lisboa, Edições 70;
- CARVALHO, Joaquim de (1989), *Obra Completa*, vol. VI, Lisboa, Fundação Calouste Gulbenkian;
- CARVALHO, Rómulo de (1986), *História do Ensino em Portugal*, Lisboa, Fundação Calouste Gulbenkian;
- FRANZEN, A. (1996), *Breve História da Igreja*, Lisboa, Presença;
- FUKUYAMA, Francis (1996), *Confiança, Valores Sociais e Criação de Prosperidade*, Lisboa, Gradiva;
- GOETHE, J. W. (1992), *Máximas e Reflexões*, Lisboa, Guimarães Editores;
- HAYOUN, M-R. (s.d.), *O Judaísmo Moderno*, Porto, Rés-Editora;
- KANT, Immanuel (1986), *Crítica da Razão Prática*, Lisboa, Edições 70;
- KANT, Immanuel (1991), *Fundamentos da Metafísica dos Costumes*, Lisboa, Edições 70;
- LIPOVETSKY, Gilles (1989), *A Era do Vazio, Ensaio Sobre o Individualismo Contemporâneo*, Lisboa, Relógio d'Água;
- LIPOVETSKY, Gilles (1994), *O Crepúsculo do Dever; A Ética Indolor dos Novos Tempos Democráticos*, Lisboa, Dom Quixote;
- LOURENÇO, Eduardo (1991), *O Labirinto da Saudade*, Lisboa, Dom Quixote;
- LUTERO (1996), *Explicação do Pai Nosso*, Lisboa, Edições 70;
- OLIVEIRA Marques, A. H. de (1995), *Breve História de Portugal*, Lisboa, Presença;
- SARAIVA, J. H. (1995), *História de Portugal*, Mem Martins, Europa-América;
- SÉRGIO, António (1980), *Ensaio*, t. II, Lisboa, Sá da Costa;
- STUART MILL, J. (1976), *Utilitarismo*, Coimbra, Atlântida Editora;
- VASCONCELOS Nogueira, A. de, "Evocação da diáspora sefardita no quinto centenário do decreto manuelino de expulsão dos Judeus" in *Diário Regional Aveiro-Visou*, dias 05 e 06/12/1996;
- VASCONCELOS Nogueira, A. de, *Portugal e o Báltico, Subsídios histórico-filosóficos para uma abordagem cultural*, Aveiro, Ed. do Autor, 1995;
- WEBER, Max, *A Ética Protestante e o Espírito do Capitalismo*, Lisboa, Presença, 1996;

António de Vasconcelos Nogueira. Ph. D. em Filosofia pela Universidade de S. Petersburgo. Docente e coordenador de área de Sociologia do Instituto Português de Administração de Marketing-Aveiro (IPAM-Aveiro). Qualquer correspondência pode ser enviada através do Fax. 351(0)34-913842.