

## ENTRE O “OUTONO DA IDADE MÉDIA” E O “ESPÍRITO DO CAPITALISMO”: MAX WEBER, HERMENEUTA DE UMA RUPTURA NO IMÁGINÁRIO OCIDENTAL.

Marcus Baccega<sup>1</sup>

O presente artigo pretende ensejar uma leitura crítica das relações entre Max Weber e a revolução historiográfica atuada, no século XX, pela História da Cultura, em especial a História das Mentalidades, a propósito da hermenêutica deste autor acerca da emergência do Espírito do Capitalismo, que este estudo associa à desintegração do ethos medieval, na transição para a Modernidade.

Palavras-chave: Max Weber, Capitalismo, Idade Média.

No universo da produção intelectual de matriz compreensiva nas Ciências Humanas, ao longo da transição do século XIX para o XX e sobretudo nesse derradeiro, merece incontestemente referência o livro *A Ética Protestante e o “Espírito do Capitalismo”*, do insigne pensador alemão Max Weber, em suas versões substantivamente distintas de 1905 e 1920. O brilhante ensaio de Weber consigna uma revolução epistemológica no que concerne à interpretação da gênese histórica do Capitalismo no Ocidente, fundando um paradigma de análise que prima pela multicausalidade histórica como premissa metodológica e revelou-se uma vertente de pensamento com excelência à altura de um diálogo crítico, intelectualmente sofisticado e profundo com o Materialismo Histórico de procedência hegeliano-marxista. Talvez de forma algo temerária, que não raro assumiu tonalidade peremptória no debate intelectual do século XX, desenhou-se a tendência a opor-se o pensamento de Max Weber às teses marxistas sob o signo de uma antítese rígida, para empregar a nomenclatura de Georg Friedrich Hegel.

Com efeito, se é lícito aferir que Weber recusa uma determinada expressão de pensamento materialista, que trai uma leitura mecanicista da dialética, jamais acalentada pelo próprio Marx, para a qual a base material econômica da sociedade, a infraestrutura, determina as formas simbólicas e ideológicas do existir social, como em uma configuração direta e automática, Weber reconhece que as condições econômicas que forjaram a rede de influxos a partir da qual se desenvolveu a ética ascética do protestantismo de matriz calvinista, em correlação com os demais elementos plásticos

---

<sup>1</sup> Mestrando em História Social pela Universidade de São Paulo.

do edifício cultural em que a mesma se tornou possível, são *uma* (não a única) senha relevante de sua compreensão. Weber apenas opta por outro enfoque, vale afirmar, a apreensão profunda, adensada e exaustiva de um dos múltiplos vetores causais a configurar o solo econômico, político, cultural e ideológico do Capitalismo ocidental contemporâneo (WEBER, 1920: 161 e 162). Não se abstém de reconhecer, entretanto, que outros nexos causais devem ser contemplados para que a Ciência Social Compreensiva possa efetivamente engendrar uma chave explicativa sobre esse fenômeno de implicações e raízes tão diversas que é o Capitalismo, possível apenas e necessariamente no solo ideológico do mundo ocidental e sua evolução singular, irrepetível, portanto, propriamente histórica (*rein historisch*). Por conseguinte, se Weber aduz críticas a Marx de sorte a consagrar uma impossibilidade inequívoca de redução de seu pensamento ao Materialismo Histórico, a erudição ímpar do pensador alemão e seu refinado procedimento intelectual lhe facultam reconhecer a necessidade de aquilatar os elementos e condicionantes econômicos do universo da cultura.

A este ensejo, considere-se a argumentação de Michel Vovelle acerca do diálogo da Nova Histórica, sobretudo da História das Mentalidades, com o Marxismo:

Engels, à la suite de Marx, répondait ainsi par avance à toute une critique, à la fois opiniâtre et si élémentaire qu'on devrait ne pas avoir à s'y attarder: celle du "marxisme vulgaire", comme explication mécanique par l'économique, en un univers où les superstructures idéologiques répondraient comme au doigt et l'oeil aux sollicitations de l'infrastructure. Débat scolaire, certes: laissons-le aux critiques "vulgaires" du marxisme "vulgaire". (VOVELLE, 1982: 15).

As observações precedentes, conquanto arriscadas a parecer meras platitudes intelectuais, fazem-se necessárias para ilustrar e introduzir os propósitos deste ensaio. A abordagem de Weber a respeito da gesta do "Espírito" do Capitalismo a partir de um construto cultural e teologal da Reforma Protestante, a Ascese intra-mundana da ética e da cosmovisão dos reformados calvinistas, a valorização positiva do trabalho, da poupança, da temperança e mesmo renúncia aos dispêndios e prazeres corpóreos, de que natureza fossem, revela uma autêntica preleção de metodologia da História da Cultura e, para ainda mais ousar, de História das Mentalidades. Subjacente a esta faina analítica,

encontram-se elementos para uma leitura da Idade Média enquanto construção cultural e a proposição de um marco motivado para seu declínio, objeto de interesse e pesquisa do autor deste despretensioso bosquejo.

Como se procurará argumentar ao longo deste breve estudo, Max Weber percebeu que a mentalidade de ascese laica intra-mundana engendrada pela ética religiosa calvinista representou uma ruptura radical no imaginário ocidental, que facultou uma verdadeira revolução cultural, nas sugestivas palavras do historiador francês Michel Vovelle (VOVELLE, 1982: 273 a 275). Tal ruptura na cosmovisão ocidental - que povoou espíritos dos distintos estratos sociais, já que tanto os empreendedores capitalistas como seus operários acalentavam a nova ética do trabalho, da poupança e da ascensão social e econômica tendente à glorificação de Deus - representou a condenação do *ethos* cavaleiresco que prefigura o ideal cristão medieval, e a sacração de um novo homem cristão, idôneo a vivenciar um *ethos* capitalista que se tornará, na contemporaneidade, emancipado dos influxos éticos e ideológicos do Cristianismo de linhagem protestante (WEBER, 1920: 159 e 160).

A fim de compreender de que forma a obra seminal de Max Weber pode inserir-se no debate historiográfico do século XX, na posição, aparentemente insuspeita, de fonte metodológica para a História das Mentalidades, o presente ensaio procurará caracterizar o escopo teórico e analítico que fundamenta *A Ética Protestante e o "Espírito" do Capitalismo* como próprio de uma História da Cultura, na condição de um refinado e paradigmático marco concreto para o desenvolvimento, talvez *avant la lettre*, desta vertente auspiciosa da Nova História que é a denominada História das Mentalidades. Tal atribuição de pertença do magistral livro de Weber à historiografia não aspira a qualquer pretensão de elidir a condição deste polivalente intelectual como eminente economista e autor consagrado da Sociologia, seja Política ou Religiosa, senão respeitar o anelo expresso pelo próprio Max Weber, de que a construção histórica do "espírito" do Capitalismo deva ser investigada sob o aspecto precisamente histórico-cultural. O autor expressa-se, logo ao princípio de sua *Vorbemerkung*:

Problemas de História Universal serão tratados pelo filho do moderno mundo da cultura europeu, de forma irrefragável e legítima, sob a égide deste questionamento: qual encadeamento de circunstâncias conduziu a que, no solo do Ocidente, e apenas aqui, acontecimentos culturais entraram em cena, os quais

– ao menos assim gostamos de imaginar – repousam em uma direção de desenvolvimento de significado e validade universais? (tradução nossa)<sup>2</sup>

Encontra-se um conceito – que Weber mesmo reconhece como construto singular da civilização ocidental – de Ciência da História como saber rigoroso idôneo para produzir assertivas que aspirem a um patamar de validade e sentido universais. Nestes termos, torna-se transparente a filiação de Weber a outro filósofo alemão que não apenas o célebre Immanuel Kant, o filósofo da História Wilhelm Dilthey, mentor da concepção de que as Ciências do Espírito (*Geisteswissenschaften*) são ciências da compreensão, da busca pelo sentido a discernir em meio ao cipoal de fenômenos e adventos sociais, não se cingindo ao modelo causal-explicativo das Ciências Naturais (*Naturwissenschaften*) (DILTHEY, 1963: 153).

Neste artigo, o objeto eleito para cerne de sentido desse questionamento de História Universal será a gesta deste que Weber denomina “o poder mais auspicioso de nossa vida moderna: o Capitalismo”<sup>3</sup>. Conquanto defina tal investigação intelectual como uma questão – ou problema – de História, a mesma não pode prescindir da contributo teórico da Sociologia. *In verbis*: “será necessariamente uma das atividades do trabalho sociológico e histórico, descobrir, possivelmente, aquelas influências e cadeias causais, que através de reações aos destinos e ao entorno, tornam-se satisfatoriamente claras”<sup>4</sup>.

Ao atuar uma promissora interface entre a História e a Sociologia, Weber antecipa, de forma nada menos que notável para o que se reporta ao interesse conjunto de historiadores e sociólogos políticos e da cultura, o programa teórico e metodológico proposto pelas três gerações da *Ecole des Annales*, matriz fundante da Nova História, com ênfase para a terceira, na pessoa do emérito medievalista francês Jacques Le Goff: trata-se do diálogo da História com as demais Ciências Sociais, de forma a expandir a

---

<sup>2</sup> *Universalgeschichtliche Probleme wird der Sohn der modernen europäischen Kulturwelt unvermeidlicher – und berechtigterweise unter der Fragestellung behandeln: Welche Verkettung von Umständen hat dazu geführt, daß gerade auf dem Boden des Okzidents, und nur hier, Kulturerscheinungen auftraten, welche doch – wie wenigstens wir uns gerne vorstellen – in einer Entwicklungsrichtung von universeller Bedeutung und Gültigkeit lagen? Cf. WEBER, Max. Op. Cit., p. 07.*

<sup>3</sup> *Und so steht es nun auch mit der schicksalsvollsten Macht unseres modernen Lebes: dem Kapitalismus. Cf. WEBER, Max. Op. Cit., p. 10.*

<sup>4</sup> *Idem, p. 24. Es wird gerade eine der Aufgaben soziologischer und historischer Arbeit sein müssen, zunächst möglichst alle jene Einflüsse und Kausalketten aufzudecken, welche durch Reaktionen auf Schicksale und Umwelt befriedigend erklärbar sind.*

própria concepção dos objetos e problemas pertinentes ao labor historiográfico (LE GOFF, 1983: 09).

Com o fito de proceder a esta análise, convém ensaiar quais os pressupostos teóricos e metodológicos que presidem a reflexão de um historiador das mentalidades e a construção de seu objeto precípua de problematização, o imaginário. Sem qualquer referência a tal nomenclatura, o que aliás corresponderia a um inaceitável anacronismo, é de uma História do Imaginário que se trata quando Max Weber dissecou aquela que ele próprio considera a mentalidade capitalista (*kapitalistische Gesinnung*), fundamentada no racionalismo utilitário desenvolvido pela cultura ocidental, na racionalidade e rentabilidade das empresas e no labor abnegado dos agentes econômicos para atuar a reprodução contínua do capital. O presente artigo dialoga com a História Medieval como premissa necessária que permite então apreender a ruptura que a Reforma Protestante promoveu no imaginário ocidental, assinalando o que se poderia considerar “outono” da Idade Média, na poética expressão do historiador holandês Johannes Huizinga, em *O Outono da Idade Média*.

Espera-se aqui defender a tese de que a obra de Max Weber pode figurar, sem incidir em imprecisão, anacronismo ou equívoco, como leitura arguta e sofisticada da metamorfose instaurada no seio do imaginário cristão, definidor da verdadeira e irrefragável ruptura que consigna o “outono da Idade Média” a partir de um imaginário capitalista, cuja origem profunda deve ser perscrutada no primevo imaginário das Igrejas reformadas de inspiração calvinista. Por conseguinte, aspira-se a apresentar a face de historiador da cultura de um autor sempre identificado a grande temas das Ciências Humanas, porém insuspeito quanto à densa dissecção que opera sobre a gesta ideológica e cultural do mundo ocidental justamente em seu cerne axial: a cultura e o imaginário do Capitalismo contemporâneo e sua irredutibilidade ao *ethos* medieval, seja em sua vertente eclesial, cavaleiresca ou camponesa, seja nos registros da cultura de alto repertório, da cultura popular ou da esfera de interface que Jean-Claude Schmitt define como cultura intermediária. Os diversos e polissêmicos níveis de cultura medieval viram-se configurados a partir de uma densidade sacramental do mundo, fundadora de uma semiologia integradora das esferas do telúrico e do transcendental.

Como se pode imediatamente depreender da leitura de *A Ética Protestante e o “Espírito” do Capitalismo*, o *locus* histórico e significativo de irrupção do imaginário

capitalista é a religião, que, sem o risco de deturpação analítica, pode-se vislumbrar como epicentro de todo o imaginário enquanto sistema social, tanto para a Idade Média como para a transição para a Modernidade capitalista. Neste sentido, a abordagem da ruptura no imaginário, tal como divisada por Max Weber, enseja o emprego da noção de sistema, bem como a justificativa teórica da proeminência da variável religiosa no contexto histórico peculiar do Ocidente.

Por intermédio deste direcionamento, espera-se elucidar os vetores históricos e ideológicos de inter-relação entre estes signos culturais, uma vez interpretada a lógica mesma sobre a qual se estruturam as representações de uma sociedade. Faculta-se, por conseguinte, a apreensão do processo histórico e da trajetória desta coletividade específica a partir de seu eixo mental e cultural de existência e sustentação. Uma vez que se atua a análise da variável estruturante e doadora de sentido à totalidade de um sistema simbólico, torna-se possível decodificar as relações estatuídas entre valores, signos, eventos concretos e representações mentais no seio deste imaginário.

O conceito de sistema, inicialmente elaborado no contexto das ciências naturais, conheceu sua forma mais aperfeiçoada com o físico e químico russo Ilya Prigogine e adentrou o campo das ciências humanas, sobretudo da Sociologia, a partir da obra do sociólogo e jurista alemão Niklas Luhmann, já na década de 1980, em sua obra *Soziale Systeme* (Sistemas Sociais). O sistema traduz um arranjo, um conjunto, uma ordenação ou razão material que preside a relação entre diversos elementos, a partir de uma conexão de sentido ou matriz de inteligibilidade. Esses elementos constituem seu repertório, cujas interpenetrações concedem concretude à lógica matricial do sistema. Concomitante ao repertório, o sistema perfaz-se por meio da estrutura, cujas regras determinam o grau de variabilidade dos elementos do repertório, vale afirmar, selecionam quais elementos ingressam ou excluem-se do sistema.

A compreensão desta revolução na sensibilidade religiosa do homem ocidental, que o impulsiona a elidir o *ethos* medieval da *imitatio Christi*, em suas múltiplas formas de expressão, internalizando o imperativo categórico da poupança e da reprodução do capital para a glorificação devida a um Deus transcendente e portador de desígnios inescrutáveis, não poderia prescindir de uma caracterização desse homem medieval. Como muito bem observa Jacques Le Goff em *O Homem Medieval*, apenas por meio de um exercício de abstração conceitual seria possível pensar no tipo ideal de um homem

medieval, que lograsse abarcar a pluralidade de expressões humanas que o Medievo testemunhou (LE GOFF, 1989: 9 e 10). É necessário, pois, direcionar o enfoque de uma História da Cultura para os homens viventes, em suas práticas sociais, crenças, condições de vida, sendo claro que os mesmos se conflagram, contradizem-se, mesclam-se a todo instante.

No entanto, pondera Le Goff, faculta-se pensar em um modelo de homem medieval, como, aliás, poucas temporalidades podem ofertar com a mesma nitidez da Idade Média (sobretudo entre os séculos XI a XV), pois os homens concretos desse período estavam convictos da existência universal e eterna de um modelo humano (LE GOFF, 1989: 10). Em uma era de incontestável hegemonia do imaginário religioso, tal modelo correspondia ao ideal cristão. O que se deveria, certamente, excluir, era o pária ateu, não por acaso referido como libertino. Seu número é relativamente escasso nas fontes primárias da Idade Média, podendo, inclusive, decorrer de uma leitura enviesada das mesmas, de uma interpolação anacrônica, como aquela relativa ao Livro dos Salmos, em que se afirma que é louco o homem incrédulo.

Com efeito, se for possível – e parece mesmo ser – possível aludir a uma antropologia medieval cristã, a mesma caracteriza a natureza, a história e o destino do ser humano a partir da Bíblia, notadamente do Livro de Gênesis, que narra a criação do homem ao sexto dia, havendo Deus concedido àquele que se fez sua imagem e semelhança o poder de dominar a natureza, sua flora e sua fauna, que então se dessacralizam para o imaginário medieval. Entretanto, com o advento do pecado original, o homem converte-se em indigno do Paraíso terrestre, condenado ao sofrimento, ao pervagar *in hac lacrimarum vale*, como diria São Bernardo de Claraval. O homem traduz, doravante, a coexistência tensa de dois seres: por um lado, o portador de imagem e similaridade a Deus, e por outro, e o pecador, condenado a haurir o “pão com o suor de seu rosto” e sofrer as terríveis dores do parto. A ênfase medieval oscilou entre as duas imagens, o que reitera uma cosmovisão tendente ao pessimismo existencial, já que o homem, mesmo vocacionado a reencontrar o paraíso na Cidade de Deus, para coligir a expressão agostiniana, cede sempre às tentações do pecado e não logra fugir ao vale das sombras da morte.

Na denominada Alta Idade Média (relativa, na periodização alvitada por Le Goff, aos séculos IX a XI), a personagem bíblica Jó pareceu encarnar, em estágio mais

desenvolvido, o arquétipo do homem medieval<sup>5</sup>. Jó é aquele que se submete à vontade de Deus sem nada questionar, atribuindo os eventos em sua vida ao inescrutável arbítrio divino, o que o torna menos pecador que os demais homens. Dilacerado pelas intermitentes provações de Javé, resigna-se a reconhecer que ao homem cumpre consumir sem esperanças seus dias, no contexto de uma vida que se reduz a vento.

Entretanto, os teólogos medievais precisaram debater-se com a questão de Deus mesmo amar este ser humano corrompido. Deus mesmo consagra ao pecador um estatuto divino, convertendo a si próprio na excepcional égide do homem humilhado, que padece pelos pecados de todo o gênero humano e os proscree do mundo por intermédio do Mistério da Redenção<sup>6</sup>, na pessoa de Jesus Cristo. O homem traduzido por esta mitologia cristã medieval encontra-se envolto na pugna entre as hostes de Cristo e as forças do Anticristo. Apesar da refutação doutrinária às teses maniqueístas, a teologia medieval erigiu uma figura para encarnar o Inimigo de Deus, Satanás, líder dos anjos rebeldes, derrotado por Deus em sua insurreição e por Ele precipitado no inferno, porém ainda detentor de poderes de tentação sobre os homens. Não há, assim, uma coincidência com a heresia dos cátaros, que elaboraram a antítese rígida entre um Deus bom do espírito e um Deus mau da matéria, traindo evidente linhagem zoroastriana<sup>7</sup>.

Aceitar ou renunciar à Graça de Deus ou à salvação, optando por sua condenação, competia ao livre arbítrio humano. O *locus* da guerra entre anjos e demônios é a alma humana, que alguns autores medievais comparam a um jogo. Não é exótico, então, que a imagem desse homem medieval também se encontre representada sob a forma de um homem de proporções diminutas, pesado na balança de São Miguel Arcanjo, sob o olhar atento de Satanás, sempre procurando forçar o equilíbrio a pender para o lado desfavorável, ao passo que São Pedro tenta incliná-lo a seu favor. Decorre

---

<sup>5</sup> Este fenômeno evidencia-se pelo fato de que, a par do próprio livro bíblico de Jó, os comentários a ele elaborados pelo Papa Gregório Magno (590 – 604), foram as leituras mais assíduas e mais empregadas nos sermões e homilias pelos clérigos de então.

<sup>6</sup> Na esfera da produção erudita medieval, o tratado considerado mais profundo é *Cur Deus homo*, de Santo Anselmo da Cantuária, inesgotável fonte para sociólogos da religião, antropólogos e historiadores das mentalidades.

<sup>7</sup> No Velho Testamento, Satanás é referido, sobretudo no Livro de Jó, como uma feição punitiva de Javé, não possuindo um estatuto ontológico próprio. Da mesma forma, Lúcifer representa a estrela brilhante dos Céus, e não uma entidade maligna, no mesmo livro. A lenda da rebelião de Lúcifer e demais anjos contra Deus, de procedência persa, adentrou o imaginário judaico quando do domínio de Ciro, o Grande (559 a 529 a.C.), que emancipou os judeus do Cativo da Babilônia, onde estavam aprisionados desde 586 a.C., quando da conquista do Reino de Judá por Nabucodonosor, da Babilônia. Seu veículo entre os hebreus foi o Livro de Enoque, jamais havido por integrante da Torá hebraica ou da Bíblia canônica cristã.



dessa figuração a noção de um *homo viator*, que peregrina rumo à vida eterna ou à condenação perpétua, consoante seu arbítrio. É interessante perceber que o arquétipo do monge traduz, precisamente, o homem vocacionado para a clausura, porém eterno caminhante pelas estradas, como denotavam as ordens mendicantes do século XIII, sobretudo franciscanos, dominicanos e carmelitas. O ideal do peregrino atinge seu paroxismo com a exortação às Cruzadas, a partir do Concílio de Clermont, em 1095. Para Le Goff, mesmo os homens concretos que sequer trilharam qualquer das três clássicas peregrinações medievais (a Roma, Jerusalém ou Santiago de Compostela), poderiam ser vislumbrados como peregrinos potenciais e simbólicos.

Correlativa e coextensiva à noção do *homo viator*, dá-se aquela do humilde penitente, que procura pela ética do trabalho dilacerador dissipar sua culpa e as circundantes trevas do pecado original, assegurando sua ressurreição com Cristo para a vida eterna. A prática litúrgica da penitência seria consagrada no IV Concílio de Latrão (1215), que institucionaliza a confissão, compulsória para os fiéis, ao menos uma vez por ano.

A respeito desta construção de um antropologia medieval, Le Goff exara, *in verbis*:

Esse homem, que o dogma e a prática do Cristianismo medieval tendem a transformar em tipo universal, reconhecível seja qual for a sua condição, é um ser complexo. Em primeiro lugar, é constituído pela união contrastante entre a alma e o corpo. Qualquer que tenha sido o desprezo que o Cristianismo medieval nutriu pelo corpo, “esse abominável revestimento da alma”, segundo Gregório Magno, o homem medieval vê-se obrigado – e não apenas pela sua própria experiência de vida, mas também pelos ensinamentos da Igreja – a viver na dualidade corpo/alma (LE GOFF, 1989: 13).

A partir da consagração teológica do dogma da ressurreição da carne para a vida eterna, o imaginário medieval passou a contemplar cada parcela do corpo ou cada sintoma do mesmo como signo motivado da realidade espiritual. Afinal, o corpo é a senha para a absolvição ou condenação eternas, o que justificou as célebres práticas de flagelação na Idade Média. Para além da dualidade entre corpo e alma, deve-se considerar que a natureza universal do homem vê-se completa pela presença do *spiritus*, poder misterioso que anima e inspira, que os medievais hauriram à filosofia antiga, sobretudo ciceroniana, e associaram à terceira pessoa da Santíssima Trindade, o Espírito

Paráclito. Todavia, esse homem só se plenifica a partir do coração, insinuado entre a alma e o espírito, que ao longo da evolução do imaginário medieval, apodera-se da interioridade dos sentimentos, opondo-se ao intelecto e o vencendo.

A longa duração medieval representou um tempo de agudas antinomias sociais, praticando muitas vezes um maniqueísmo de fato, apesar de jamais ratificado em sede teologal, entre homens virtuosos e pérfidos. À medida que a sociedade medieval se complexifica, seus próprios pensadores a concebem por intermédio de sistemas de representação articulados, que superam as oposições binárias, permitindo que se cogitasse, em ocasião inaugural, de um estrato social intermédio, o dos *mediocres*, situado a meio termo dos *maiores* e dos *minores*. Essa inaudita formulação facultou a inserção explicativa da camada burguesa urbana que, desde a transição do século XI para o XII, assumia tal posição intermédia, porque já irredutível a seu passado camponês e servil.

Como a percepção das rupturas entre uma antropologia medieval e um perfil de homem moderno radicalmente distinto depende de uma análise comparada entre ambas tipologias, não se pode omitir uma apreciação sobre a função social dos monges, reputados herdeiros espirituais legítimos da Igreja primitiva, ocupando o apogeu de uma hierarquia de mérito e moralidade, condição a que nem todos os homens medievais poderiam aspirar. Encarna os ideais de pobreza, castidade e obediência, procurando a Deus sempre na oração e na solidão, na contemplação mística e extática, de que são exemplos grandes místicos como São Bernardo de Claraval, ou Mestre Eckart. Em sua busca por tranqüilidade e paz, responsabiliza-se por orar pela salvação alheia, apesar de privilegiar a perfeição e a salvação pessoal.

Insulado nos mosteiros, uma complexa simbiose entre refúgio e cidade santa, o clérigo regular é um especialista em necrologia, um conselheiro espiritual, notadamente para a nobreza feudal laica, em virtude de sua posição privilegiada perante Deus, de quem é lídimo intermediário, um conhecedor e conservador da cultura erudita legada pela Antigüidade Clássica, sobretudo por suas habilidades de copista e leitor, constantemente atualizadas no *scriptorium* e nas faustas bibliotecas dos conventos. O mosteiro é uma espécie de “antecâmara” do Paraíso, e o monge é a pessoa mais inclinada a ser beatificada. Reunindo vigor intelectual e sensibilidade emotiva, o clérigo

exibe, de acordo com a preleção de Le Goff, “uma sabedoria da escrita que sabe exprimir e matizar sensações, desvios, sutis atenções e segredos” (LE GOFF, 1989: 16).

À luz das pregações itinerantes dos frades mendicantes, das homilias dos padres, e mesmo da produção erudita das abadias, o homem medieval preconizou e procurou vivenciar um ideal cristão, consignado sob a fórmula da *imitatio Christi*. Contemplando a si próprios como *militēs Christi*, os clérigos católicos tornaram o cavaleiro cristão, nobre destemido, aventureiro, peregrino em direção à Jerusalém Celeste, que defende as clássicas vítimas bíblicas de órfãos, viúvas e pobres, em tradução social concreta do *miles Christi*. Esta cristianização da ética da cavalaria foi contemporânea à absorção da função bélica pelo estamento nobre, na pessoa dos filhos não primogênitos dos senhores feudais, que não herdariam o feudo (fosse ele referente a uma propriedade fundiária ou a uma renda, ou regalia banal). Desde seu primeiro registro, na biografia de São Gerardo d’Aurillac, do Abade Odon de Cluny (século X), o cavaleiro é celebrado como ideal de homem virtuoso e cristão, convertendo o *ethos* cavaleiresco em arquétipo significativo para todos os estratos da sociedade medieval. Não por acaso, os séculos XII e XIII, tempo da invectiva clerical de normatização da aristocracia laica e das camadas subalternas, conheceram a compilação escrita das novelas de cavalaria, em especial a Matéria da Bretanha, portadoras de uma diretriz de cristianização da ética cavaleiresca e do amor cortês.

Não seria honesto olvidar a permanente oscilação do comportamento sexual dos cavaleiros entre a lascívia e o amor idealizado, porém a efetiva cristianização que se deu ao nível do imaginário cristão coevo atingiu seu ápice com a emergência de uma cavalaria de monges guerreiros quando do êxito da Primeira Cruzada Oficial, em 1099, que testemunhou a criação de ordens militares como os Templários e os Hospitalários, com o intuito de tutelar as rotas de peregrinos para Jerusalém, bem como assegurar sua inédita condição de reino cristão feudal, sob a coroa de Godofredo de Bulhões. Não por acaso, o cavaleiro e o monge sobrepõem-se como artífices de uma *pugna spiritualis*, destinada a debelar as hostes do Anticristo, sendo que o herói Persival, personagem do Ciclo Arturiano (ou Matéria da Bretanha), por excelência o cavaleiro cristão, re-significa sua aventura cavaleiresca em demanda pelo próprio Deus, simbolizado na imagem do Santo Graal.

Este imaginário medieval suscitava nos homens deste tempo a vivência de um saber indiciário, constitutivo de uma mentalidade essencialmente simbólica. De acordo com Santo Agostinho, cuja obra pode ser referida como marco fundamental do início da Idade Média entendida como construção ideológica (na transição do século IV para o V), o mundo é constituído por *signa* (sinais, símbolos) e *res* (coisas). As coisas mesmas, as essências em sentido neoplatônico, permanecem ocultas dos sentidos, apenas acessíveis à conjugação entre fé e razão. O que é dado ao homem divisar, no mundo sensível, são os sinais. Não por outra razão, a própria Escritura Sagrada é versada em um sistema simbólico a ser decifrado com a necessária mediação dos teólogos. O homem medieval é um contínuo decodificador dos signos, que comandam as expressões artísticas, sobretudo a arquitetura, e configuram a Igreja como mistério sagrado, como *Mysterium Lunae*, posto que seja o *Corpus mysticum Christi*, esse sim o *Mysterium Solis*. A mentalidade simbólica recobre desde a literatura cortesã até as cerimônias públicas, forjando o Ocidente europeu como tempo da alegoria, rota necessária para acessar as *significabilia*.

Neste espectro, a noção teologal que poderá melhor caracterizar este *ethos* cristão cavaleiresco-clerical é o sacramento. Michel Pastoureau assinalou que os signos medievais povoam os espíritos de todas as camadas sociais. Cerne de significado da liturgia católica, inserem-se na noção medieval de signo, como se conceitua desde Santo Agostinho, para quem “o sacramento é signo sensível do sacrifício invisível” (*De Civ. Dei.*, 41, 282).

Com efeito, a mística encerra o ápice da experiência de mistério que atravessa a vida espiritual do cristão, dela partindo e a ela retornando, sob influxo e como prolongamento do mistério celebrado pela liturgia. O ponto essencial determina-se pela experiência pessoal e comunitária do mistério de Cristo, vez que em Cristo, Verbo co-eterno de Deus, o Sagrado não apenas se manifesta, porém procura pelo homem. Paralelamente, o homem envia esforços para atingir a Deus por meio de Cristo, Nele encontrando, por fim, o Mistério Trinitário.

O sacramento significa, portanto, a perpetuação do mistério pascal de Jesus Cristo no tempo e na história, convertendo a liturgia em autêntica história da Salvação. Esta densidade sacramental insere-se na perspectiva escatológica de um retorno a Deus, por Cristo e no Espírito Santo, de tudo que fora inicialmente concebido pela Sabedoria

de Deus (o Verbo co-eterno a Deus Pai, o *Logos*). A memória atualizada da Páscoa de Cristo (*anamnese*) se realiza na comunidade de fé, por meio da plena inserção do fiel no dinamismo libertador do sacramento pascal (*participação*), mediado pela ação unificadora e transformadora do Espírito Santo (*epiclese*). O intuito de toda vivência sacramental corresponde à consecução da própria existência telúrica enquanto culto espiritual, sintetizando o propósito de tornar-se com Cristo e sua Igreja um só corpo e um só espírito, um compromisso vital celebrado no mistério dos sacramentos e prolongado na tessitura do cotidiano, todo ele convertido em existência mística. A existência telúrica, para o homem medieval, permite-se apreender, em sua essência mais radical, enquanto oblação sacramental a Cristo (VVAA, 2003: 931 a 937).

O início da revolução da sensibilidade religiosa evidenciada pela obra de Max Weber parece trair raízes muito anteriores à Reforma Protestante, mas que apenas por sua ocasião atingem a plena concretude histórica. A partir do “Renascimento Urbano”, iniciado no século XI e observado com vigor máximo no século XIII (adota-se, neste estudo, esta expressão por razões didáticas, em que pese não se poder ignorar que, a rigor, as cidades nunca desapareceram no Ocidente medieval), modifica-se de forma acentuada o imaginário caracterizado até este momento, já que na cidade (nos burgos medievais), os camponeses emigrados dos mansos servis, restringindo a amplitude de seu círculo familiar, porém expandindo as comunidades não originárias de que participa, posiciona o dinheiro como centro de suas preocupações materiais.

A mentalidade urbana dominante passa a ser a mercantil, a mentalidade do lucro, que Weber colaciona à sua argumentação sob a fórmula latina *auri sacra fames*, distinguindo-a do veraz espírito do Capitalismo moderno. Na cidade, caracterizada pelo pecado burguês por excelência, a avareza ou cupidez, tão distintos do orgulho que induz o cavaleiro nobre à perdição, o mercador aprende a domesticar e racionalizar o tempo e o valor mesmo do trabalho. Esta incipiente captação do valor monetário e mercantil do tempo, outrora um atributo exclusivo de Deus, que se expressa na natureza, Sua obra, evidencia-se, doravante, pela inflação, pelas contínuas irrupções de inaudita mobilidade social, sempre referida ao poder econômico, não aos liames de nascimento e sangue, característica da forma estamental de estratificação social. Destarte, os burgueses são portadores (*Träger*) de uma racionalidade moderna do tempo, que interrompe a visão mítica de um tempo de ciclos, naturais e litúrgicos, e enceta um tempo linear,

progressivo e sujeito a uma racionalidade ordenadora das atividades lucrativas. Na expressão consagrada de Le Goff, o tempo da Igreja cede lugar ao tempo do mercador, quantificado matematicamente. A linearidade escatológica de um tempo histórico iniciado com a Queda primordial do Homem, que tende à consumação do Juízo Final e encontra seu ponto de inflexão no Advento de Cristo, converte-se em tempo da acumulação de capital.

Entretanto, como Weber discerne de maneira proficiente, ainda não se pode pensar em um Capitalismo na Baixa Idade Média, senão em atividades capitalistas presididas pelo intuito do lucro. Não pode haver sistema econômico e ideológico que mereça o nome de Capitalismo Moderno onde seu “espírito” não logrou assentar-se, e o mesmo nunca poderia instaurar-se senão a partir da ruptura irreconciliável com o *ethos* medieval. De forma genial, Weber captou a evidência de que não é toda a Reforma Protestante que rompe com o imaginário medieval, pois Lutero ainda se manteve profundamente agostiniano em sua Teologia. Apenas Calvino, denunciando a mística litúrgica dos sacramentos como credice ou superstição, e condicionando o homem a divisar no progresso racional, disciplinado e honesto da condição econômica de um indivíduo, com fulcro na noção de poupança e reinvestimento produtivo do capital em uma unidade econômica racional (a empresa), o único e singular sinal de Deus que atestaria sua predestinação à salvação, poderia deitar as raízes de um futuro espírito do Capitalismo. Max Weber também explica que, uma vez constituído na Modernidade, o *ethos* capitalista liberta-se da teologia calvinista e transforma-se em um sistema axiológico, produtivo e ideológico próprio. De forma paralela, também não se pode afirmar que o Capitalismo, enquanto cultura, seja um construto direto da Reforma protestante. A tese weberiana é muito mais sofisticada: o Calvinismo encontra as atividades capitalistas emergindo no universo urbano medieval e as re-significa, a um só tempo introduzindo o tempo do mercador na teleologia cristã e subvertendo a escatologia sacramental, que se transforma em tempo linear inequívoco do capital.

Não será a Reforma Protestante, muito mais que o Renascimento (aliás profundamente católico e medieval), ou a Queda de Constantinopla de 1453 (uma entre tantas batalhas enfrentadas Cristandade frente ao Islã expansionista de linhagem turca otomana), um marco mais idôneo para assinalar a aurora da Modernidade, definida na chave de seu imaginário capitalista?

Este breve estudo interessa-se por um intuito mais amplo que apenas compreender a Modernidade, à maneira de Max Weber, como temporalidade do imaginário aprisionador do Capitalismo, que impõe ao indivíduo, seja ele o empresário ou o operário, a razão utilitária da maximização do lucro como finalidade em si, para empregar a expressão cara aos pensadores da Escola de Frankfurt. É mais amplo ainda que apenas compreender qual o verdadeiro *Outono* – e mais ainda o *Inverno* – da Idade Média no concernente a uma História das Mentalidades (*Gesinnung*, para Max Weber), ou simplesmente propor uma releitura historiográfica para *A Ética Protestante e o “Espírito” do Capitalismo*. Se o escopo ora acalentado estivesse cingido a tais premissas, já se justificaria um estudo monográfico infinitamente profundo e pormenorizado, que fugiria aos lindes propostos para este trabalho.

Entretanto, nossa finalidade também foi desnudar uma face de Weber como historiador da cultura e renunciador da História das Mentalidades, desta sofisticada reflexão que, sem prescindir ou menosprezar as dimensões econômica e material, logrou compreender que a senha de decodificação da clausura da razão iluminista (a razão pura, o *sapere aude* kantiano) na Contemporaneidade foi engendrada ao nível do imaginário ocidental, sob o signo de uma razão técnica ou instrumental, que aprisiona o Espírito.

Reconhecer em Max Weber o inaugural e paradigmático historiador das mentalidades no século XX, fulcro profundo, ainda que em grande medida inconsciente, para a primeira geração da *Ecole des Annales* (Marc Bloch e Lucien Febvre) e a Nova História, significa, em última instância, expressar uma irreduzível inconformidade com as tentativas pós-modernas de equiparar a História e seu estatuto epistemológico como ciência hermenêutica da singularidade à arte. Introduzir Max Weber a fundo no debate historiográfico corresponde a deslindar um retorno qualificado de uma objetividade racional para as Ciências Sociais, que não se traduz como mecânica neutralidade, senão como liberdade para transitar entre valores (portanto entre ideologias, mentalidades e imaginários), uma *Wertfreiheit*, como o pensador alemão se referia. Uma liberdade para perfazer o itinerário prescrito por Marc Bloch aos historiadores, sobretudo aqueles envolvidos com a problemática das mentalidades: compreender sem passividade, porém não ceder à tentação de emitir juízos de valor *ego* ou *etnocêntricos*.

Coligir a genialidade de Max Weber ao debate da História, sobretudo Medieval e Moderna, tarefa ingente e não cumprida no contexto da Historiografia brasileira, implica pensar com conceitos, compreender os processos históricos mediante causalidades múltiplas, enfim, abdicar da simplicidade confortável das antíteses rígidas e aprender, no ofício de cientista social, a condição do conceito como tipo ideal a que o histórico sempre escapa, mas sem o qual a história não pode ser pensada. Muito menos compreendida.

### **REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS**

- ARIÈS, Philippe. “A história das mentalidades”. In: LE GOFF, Jacques (org.) *A História Nova*, São Paulo: Martins Fontes, 2001.
- BLOCH, Marc. *Apologie pour l’histoire ou métier d’historien*, Paris: Armand Colin: 2004.
- DILTHEY, Wilhelm. *El Mundo Historico*, Cidade do México: Fondo de Cultura Económica, 1963.
- FRANCO JÚNIOR, Hilário. *Idade Média: Nascimento do Ocidente*, São Paulo: Brasiliense, 2001.
- LE GOFF, Jacques *et alii*. *A Nova História*, Lisboa: Edições 70, 1983.
- \_\_\_\_\_. *O Homem Medieval*, Lisboa: Editorial Presença, 1989.
- PATLAGEAN, Evelyne. “A história do imaginário”. In: LE GOFF, Jacques. *A História Nova*, São Paulo: Martins Fontes, 2001.
- VOVELLE, Michel. *Idéologies et Mentalités*, Paris: Gallimard, 1982.
- VVAA. *Dicionário de Mística*, São Paulo: Loyola, 2003.
- WEBER, Max. *Die protestantische Ethik und der Geist des Kapitalismus*, Hamburg: Area Verlag, 2005.