

18º Congresso Brasileiro de Sociologia

26 a 29 de Julho de 2017, Brasília (DF)

GT01 Teorias Sociológicas: Desafios Perenes e Questões Emergentes

Título do Trabalho:

Angústia e trabalho em *A ética protestante e o “espírito” do capitalismo*

Carlos Henrique Pissardo

Dep. de Sociologia – Universidade de São Paulo

(...) não há dúvida que os pensamentos de Freud podem se revelar fonte de interpretação de enorme importância para toda uma série de fenômenos que se remetem à história cultural – e mais precisamente à história das religiões e da moral – mesmo se, avaliados a partir da posição de observação de historiador da cultura, esses pensamentos têm um significado bem menos universal (WEBER, 2005, p.127).

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

A princípio, esse tipo de abordagem parece plenamente justificável. Freud, ao que se sabe, não cita Weber em qualquer momento de sua obra. O sociólogo alemão, por sua vez, refere-se explicitamente a Freud – com a exceção da carta acima citada¹ – apenas por meio de comentários laterais e pouco desenvolvidos. Tracy B. Strong, em um artigo de 1985, afirma que “a maioria das comparações entre Weber e Freud apenas os identifica como parte de uma síndrome cultural maior” (STRONG, 1985, p.391), como se a coincidência de haverem nascido na mesma época fosse a única coisa que os aproximasse. Paul Ricoeur, em *Freud: Uma Interpretação da Cultura* (RICOEUR, 1990), propõe uma aproximação metodológica entre os autores; cala, no entanto, diante de qualquer aproximação de conteúdo. Da mesma forma, Gabriel Cohn – em seu já clássico *Crítica e Resignação* (COHN, 1979) – reconhece em Freud de *A interpretação dos sonhos* a fonte do conceito weberiano de sobredeterminação, “ponto básico em que Weber se opõe a Marx”, mas evita arriscar uma correlação de “orientações mais profundas de

¹ Carta de Weber a sua ex-orientanda, Else Jaffé, de 13 de setembro de 1907, na qual ele justifica seu parecer negativo à publicação do artigo de Otto Gross nos *Archiv für Socialwissenschaft und Socialpolitik* (WEBER, 2005). Esta foi a única vez que Weber expôs, com alguma profundidade, suas opiniões sobre a psicanálise, se bem que na versão radicalmente anti-repressiva de Otto Gross.

ambas as linhas de pensamento” (COHN, 1979, pp.145-6). De modo similar, não há sequer uma referência a Freud naqueles que possivelmente são os trabalhos mais abrangentes e sistemáticos sobre a experiência teórica de Max Weber: *The Rise of Western Rationalism* e *Rationalism, Religion and Domination*, de Wolfgang Schluchter (SCHLUCHTER, 1981 e 1989); e nas cerca de 150 páginas dedicadas à sociologia weberiana em *Teoria do Agir Comunicativo* (HABERMAS, 1981), não se encontra qualquer tentativa de cotejo entre os conceitos desenvolvidos pelo sociólogo alemão e a psicanálise freudiana.

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

O objetivo central desta pesquisa é perscrutar o modo como Weber, na segunda edição de sua *A ética protestante e o “espírito” do capitalismo*, recorre a dois conceitos psicanalíticos de grande importância no discurso freudiano da virada do século. Trata-se dos conceitos de *angústia* e *ab-reação* (este, um neologismo que aparece pela primeira vez em um artigo de 1893 de Freud e Josef Breuer). Inexistentes nos ensaios de 1904 e 1905, que constituem o que é considerado a primeira edição de *A ética protestante*, esses conceitos são aditados à edição de 1920 em um momento chave de sua argumentação: precisamente quando Weber fundamenta a existência de uma afinidade eletiva entre a condição psíquica do protestante ascético e certa conduta de vida metódica adequada às necessidades específicas do capitalismo moderno em sua origem. Esses conceitos são estudados dentro de uma constelação teórica maior, da qual fazem parte ainda dois conceitos de lavra propriamente weberiana, mas também inexistente na primeira versão da obra, a saber, os conceitos de *desencantamento do mundo* e de *prêmios psicológicos*.

A “primeira” versão de *A ética protestante*

Uma leitura em separado da primeira versão de *A ética protestante* – raramente feita pela literatura crítica após 1920 – permite reconstruir o que seria de *A ética protestante* sem os conceitos de angústia, ab-reação, desencantamento do mundo e prêmios psicológicos.

Decerto, já nessa primeira edição, está presente certa psicologia do protestante ascético: Weber então recorre a termos como “eficácia psicológica” [*psychologische Wirksamkeit*] ou “estímulo psicológico” [*psychologische Antrieb*] para a “sistematização da conduta de vida” (WEBER, 2008, p.116). Trata-se, no entanto, de uma espécie de psicologia da personalidade. Weber está preocupado aqui em descrever que tipo de caráter, de personalidade, mais bem se adequa às demandas próprias do capitalismo moderno em sua origem e por que certas denominações protestantes teriam uma “eficácia psicológica” direta para a formação desse tipo de personalidade. Nessa primeira edição de *A ética protestante*, esse indivíduo tipicamente capitalista é descrito como metódico e disciplinado porque sóbrio, de personalidade forte, autônomo em relação aos seus impulsos e sentimentos. De forma sintomática, Weber recorre a humores [*moods*] e ideais tipicamente anglo-saxões para descrever esse tipo: *melancholy* e *moroseness*, *countenance* e *reserve*. Todo seu esforço está em compreender como os dogmas e as práticas de certas denominações protestantes – especialmente por sua valorização das obras e negação da dimensão afetivo-impulsiva da vida – foram *eficazes* na produção de uma psique dessa natureza. Toda ênfase, portanto, será posta na íntima relação que se estabelece entre, por um lado, a dogmática e a práxis ética do calvinismo – em especial sua doutrina da *predestinação* e sua ideia de *comprovação da fé* – e, por outro, a valorização da vida profissional mundana, da disciplina metódica de personalidades fortes e constantes em seus projetos, isto é, dos atributos individuais dos quais o capitalismo moderno em sua origem, de acordo com a definição de Weber, dependeria. O elemento mediador dessa relação é dado por uma espécie de prática exemplar por meio da qual o fiel, ao agir segundo o modelo dos eleitos (os patriarcas bíblicos, por exemplo), encontra um sinal, ainda que dogmaticamente incerto, de sua salvação. Weber demonstra assim como essa ética calvinista de modo algum

se confunde com a simples ganância, nem com certa psicologia do prazer, mas diz respeito antes à constituição de indivíduos de *caráter*, autocentrados, capazes de sustentar, mesmo que contra seus interesses e desejos imediatos, uma conduta de vida que acreditavam ser eticamente correta, ainda que não fosse a mais feliz.

Ao denominar esta interpretação de *A ética protestante* como sua “primeira” versão, entre aspas, não pretendo apenas tomá-la como primeira em sentido cronológico. Entendo que essa leitura da tese de Weber – que, recorrendo a um anacronismo, faz-se no registro de certa “hipótese repressiva” – acabou por se consolidar como a interpretação dominante da obra. Sintomática, nesse sentido, é a tradução de Talcott Parsons para o inglês e a escolha feita por ele de certos termos. Em especial, a decisão de traduzir *psychologische Antrieb* e *psychologische Prämien* (este, repito, presente apenas na edição de 1920) indistintamente por *psychological sanctions* (*Sanktion* é um termo praticamente inexistente nas duas versões da obra, salvo por uma referência lateral sobre o Catolicismo medieval). Aqui se revela viés de leitura bastante claro: o de pensar o modo de eficácia psicológica das ideias e valores protestantes, a própria passagem entre valores e certa conduta de vida, como um processo de sanção, de imposição externa de um quadro axiológico que é internalizado pelo indivíduo e assumido por ele como sua personalidade, forte e inquebrantável. Nesse sentido, trata-se de um processo que se realizaria apenas pela repressão externa do “homem natural”, com seus impulsos e afetos, sem que qualquer resto permaneça, sem qualquer vislumbre de um retorno do recalçado.

Mas não se está aqui diante apenas de um lapso de tradução, é certo. A ideia de que a ética protestante se atualiza em uma conduta de vida na forma de sanção é dominante entre comentadores de Weber dos mais diferentes matizes teóricos. Herbert Marcuse, por exemplo, afirma que, para Weber, o capitalismo “desenvolve seu 'espírito' naquela racionalidade formal que se *impõe* na posição e no comportamento psicológico e econômico dos pregadores do processo capitalista” (MARCUSE, 1998, p.130, grifo meu). Stephen Kalberg, por sua vez, em um artigo clássico sobre a tipologia da racionalidade em Weber, é bastante claro quando afirma que a racionalidade substantiva – isto é, aquela orientada por valores, da qual a ética protestante

seria uma figura – “ordena *diretamente* a ação a partir de padrões”, que não são senão “postulados valorativos”, “aglomerados de valores” (KALBERG, 1980, p.1155).

Logo, quando afirmo se tratar de uma “primeira” versão de *A ética protestante*, não me refiro apenas a uma qualificação cronológica, mas também – e principalmente – à sua predominância no interior da própria weberologia.

Críticas e anticríticas

Retomar a natureza das primeiras críticas à primeira versão de *A ética protestante*, ao lado das prontas respostas de Weber a elas, mostra-se fundamental para a compreensão do que está em jogo nessa discussão. Ademais, quando se analisam as passagens aditadas por Weber em 1920, observa-se que muitas delas – e, particularmente, as com as quais aqui se ocupa – referem-se diretamente a esse debate. Especial ênfase é dada às críticas de Karl Fischer [1907 e 1908] (FISCHER, 1968), Felix Rachfahl [1909 e 1910] (RACHFAHL, 1968), além dos trabalhos de Werner Sombart [1911 e 1913] (SOMBART, 2014 e 1926) que, embora sejam trabalhos com objeto próprio, podem ser tomados como verdadeiras críticas aos artigos de 1904 e 1905 de Weber.

De acordo com os interesses da pesquisa, duas frentes de crítica são essenciais. Em primeiro lugar, o questionamento feito por Fischer sobre a natureza mesma daquela “eficácia psicológica” a qual se refere Weber. Fischer, retomando a psicologia utilitarista de J.S. Mills, e seu pressuposto da existência de leis psicológicas universais – particularmente, a de qualquer indivíduo busca meios de aumentar sua felicidade e diminuir a dor –, interpela Weber sobre o porquê de, sem a necessidade de explicações mais complexas, não simplesmente recorrer a tais leis. O espírito capitalista, que Fischer reduz à busca por mais e mais dinheiro, só poderia, segundo ele, adquirir a devida relevância histórica porque fundamentado em um fenômeno psíquico completamente independente de doutrinas ou práticas religiosas, isto é, a busca da felicidade e a fuga da dor. Mesmo a dedicação ética a uma vocação explicar-se-ia em termos de uma psicologia utilitarista: o indivíduo percebe que a satisfação imediata dos desejos o coloca em um “nível de satisfação” inferior ao que se pode obter postergando essa satisfação no trabalho honesto, sóbrio

e prudente; em um caso como no outro, não se romperia com as leis naturais do utilitarismo.

Por certo, Weber dera várias indicações em seus artigos sobre a irreduzibilidade do espírito capitalista a qualquer psicologia utilitarista – passagens sintomaticamente ocultadas por Fischer. O problema, no entanto, estava posto: ao se referir a certa “eficácia psicológica” do Protestantismo, sem, no entanto, esclarecer a natureza dessa “eficácia”, abria-se a possibilidade de compreender tal conceito na chave da psicologia utilitarista então em circulação. De modo que Fischer, com razão, pode afirmar em uma nota de rodapé em sua primeira crítica: "A falta de considerações sobre as origens e a essência desses estados psíquicos parece-me um defeito do minucioso trabalho do Professor Weber" (FISCHER, 1968, p.25).

Uma segunda frente de contestação à tese de Weber é formada pelas críticas de Rachfahl e pelos trabalhos de Sombart. Diferente de Fischer, Rachfahl reconhece que o conceito de espírito capitalista em Weber nada tem a ver com a busca da felicidade ou da utilidade, mas com a busca pelo ganho como um fim em si mesmo (o que, a rigor, tampouco é correto). Mas se Fischer questionava a singularidade da psicologia protestante, Rachfahl questionará a singularidade do próprio espírito capitalista: afinal, pergunta ele, a racionalidade, a sobriedade e a disciplina no trabalho mundano já não teriam sido valoradas em diferentes épocas históricas e, apenas para ficar em um caso mais recente, pelo próprio Catolicismo medieval? Rachfahl tem clara a diferença entre o ascetismo calvinista e o católico, aquele intramundano e prescrito a todos os cristãos e este extramundano e vinculado a uma moral específica para certos grupos dentro do Cristianismo (RACHFAHL, 1968, p.90). De todo modo, o caráter racional dos dois ascetismos permite aproximá-los: tanto o ascetismo protestante quanto o católico (Rachfahl refere-se ao Beneditismo e aos Jesuítas) voltam-se para um modo de vida racionalizado, orientado pela vontade divina – e não apenas no outro mundo. Nas palavras de Rachfahl: "O que afirmamos anteriormente sobre o 'comportamento ascético' em relação à riqueza, também vale para a 'compulsão ascética à poupança'. (...) Esta não dota o espírito capitalista da modernidade, em contraposição ao passado, de uma característica singular. Pois o espírito de poupança sempre

existiu como uma força auxiliar do espírito capitalista; ela atuou em todas as épocas. (...) Trata-se, antes, de um fator constante, que sem dúvida intensificou-se sob a influência desses motivos e foi particularmente frutífero para o desenvolvimento do espírito capitalista" (RACHFAHL, 1968, p.262). De forma que "os traços característicos do 'espírito capitalista' moderno são os mesmos que os que existiram em todos os tempos. Sempre existiram, e ainda existem lado a lado, aqueles de 'natureza impulsiva' e aqueles que racionalizam e portam certa ética vocacional" (RACHFAHL, 1968, p.264). Se Lutero e o Catolicismo, para ficar nos casos caros a Weber, também valorizavam o comprometimento ético-vocacional, de forma disciplinada, metódica, racionalizada, a pergunta que novamente se põe é: qual a singularidade daquela "eficácia psicológica" protestante?

Com as credenciais daquele que cunhou o próprio termo "espírito capitalista", Sombart segue logicamente esses questionamentos de Rachfahl e propõe interpretações históricas de fôlego a fim de mostrar que, séculos antes do Protestantismo, tradições religiosas como o Judaísmo e o Tomismo católico, doutrinariamente, já defendiam e sancionavam (o termo *Sanktion* está presente tanto em Sombart quanto em Rachfahl) comportamentos metódicos, voltados para o trabalho disciplinado. Segundo ele, o máximo que teria feito o Protestantismo teria sido, fortalecendo a fé, intensificar essa sanção moral – mas sem grandes diferenças qualitativas. Nesse sentido, pode afirmar Sombart: "as ideias básicas do puritanismo que foram significativas para o desenvolvimento capitalista estariam formadas de modo muito mais preciso, e naturalmente muito antes, na religião judaica" (SOMBART, 2014, p.362); e, no mesmo sentido, dois anos depois, em *O burguês*: "Tanto quanto o puritanismo, o judaísmo não difere em seus pontos essenciais do Tomismo" (SOMBART, 1926, p.317).

A angústia na psicanálise (1895-1907)

Pois é em resposta a esses dois flancos de ataque à sua tese que Weber irá formular uma versão mais sofisticada da especificidade da situação do protestante e uma psicologia mais adequada ao seu objeto sociológico.

Weber é levado então, a um só tempo, a complexificar seu tipo ideal do calvinista – que já não podia guardar sua especificidade apenas na valorização dogmática do trabalho neste mundo em sua relação com a doutrina da predestinação e a ideia de comprovação da fé – e a desenvolver uma psicologia mais refinada que não pudesse ser confundida sem mais com qualquer utilitarismo ou psicologia do prazer – tudo o que Weber não podia aceitar.

O primeiro indício desse deslocamento argumentativo é a formulação por Weber do conceito de “prêmios psíquicos” [*psychischen Prämien*]. Já em suas primeiras respostas aos críticos (a rigor, em sua segunda resposta a Rachfahl), Weber passa a afirmar que a situação psíquica do protestante seria peculiar em relação a do católico típico porque àquela se apresentariam prêmios psicológicos específicos engendrados do modo de vida metódico e ascético – termo inexistente nos artigos de 1904 e 1905. Com a introdução desse conceito, paralelo àquele de “eficácia psicológica”, Weber inaugura uma linha de reflexão sobre a dinâmica psíquica do trabalho no capitalismo que não estava presente na primeira versão de sua obra. Recorrendo ao conceito de prêmios psicológicos, ele afirma a existência de “interesses” psíquicos em jogo – certa condição psíquica que coloca o trabalho metódico e ascético em relação com uma dinâmica pulsional até então não discutida. Será nesse contexto que Weber demonstrará um interesse peculiar pela psicopatologia – o que o levará a recorrer, na segunda edição de sua obra, aos conceitos de angústia e ab-reação, conceitos chave da psicanálise freudiana da virada do século.

Muito embora Weber afirme em 1907 (na carta a Else Jaffé) já haver lido “os principais escritos de Freud”, não conheço qualquer registro de que ele tenha de fato se debruçado sobre as obras de Freud analisadas nesta pesquisa – especialmente *Estudos sobre a histeria* – (não obstante ela sem dúvida se encontrasse entre suas principais obras à época, como ainda hoje). Weber, no entanto, cita, em ambas as edições de *A ética protestante*, dois psiquiatras diretamente influenciados pelos escritos freudianos e que, não por acaso, colocam os conceitos de angústia e ab-reação em destaque em seus trabalhos: Willy Hellpach (citado desde a primeira edição de *A ética protestante*)

(HELLPACH, 1902 e 1904) e Arthur Muthmann (presente apenas na segunda edição) (MUTHMANN, 1907). Ambos autores têm como referência central os *Estudos sobre a histeria*.

Nesse trabalho de Freud e Breuer, a ab-reação – a linguagem como vicária da ação – é apresentada como um dos modos, entre outros, de descarga da “intensidade psíquica” vinculada a algum evento de caráter possivelmente traumático:

Mas o ser humano encontra na linguagem um sucedâneo para a ação, com o auxílio do qual o afeto pode ser ‘ab-reagido’ quase do mesmo modo. Em outros casos, a própria fala é o reflexo adequado, como queixa e como enunciado de um segredo que atormenta (confissão!). Quando não ocorre semelhante reação por atos, palavras e, em casos mais leves, pelo choro, a lembrança do episódio conserva, a princípio, o realce afetivo” (FREUD & BREUER, 2016, pp.25-6).

A confissão [(*Beichte!*)], posta entre parênteses e acompanhada de uma exclamação, é, portanto, o primeiro exemplo que Freud e Breuer vinculam a esse processo de catarse pela linguagem, como substituto da reação que, por algum motivo, não ocorreria. Ou seja: quando uma situação não encontra de imediato uma reação adequada, capaz de descarregar ali mesmo aquela tensão afetiva nela envolvida, é ainda possível, segundo Freud e Breuer, que esse processo se realize a posteriori por um sucedâneo – no caso, pela fala. A angústia aparece quando esse processo falha, de modo que “a psique é invadida pelo afeto de angústia [*Affekt der Angst*] quando se sente incapaz de lidar, por meio de uma reação apropriada, com uma tarefa (um perigo) vinda de fora; e fica presa de uma neurose de angústia quando se percebe incapaz de equilibrar a excitação (sexual) vinda de dentro” (FREUD, 1996c, pp.63-4). Daí porque os autores relacionarem a “*talking cure*” com a instituição da confissão católica; ao confessar-se, cura-se. Breuer retoma essa aproximação em seus comentários teóricos:

A excitação produzida por ideias muito vivas e incompatíveis comporta uma reação normal, adequada: a comunicação pela fala. Encontramos o impulso para isso, em cômico exagero, na história do barbeiro de Midas, que proclamou seu segredo aos juncos; nós o encontramos como um dos fundamentos de uma grande instituição histórica, na confissão católica. A comunicação alivia, ela descarrega a tensão mesmo quando não se dirige a um padre e não é seguida de absolvição (FREUD & BREUER, 2016, p.298-9).

O católico, diferentemente do protestante, possui na confissão um mecanismo para ab-reação de sua tensão psíquica. A instituição da confissão católica é, como o método psicoterapêutico, uma forma de “cura pela fala”, de descarga da tensão psíquica. E esta, se não realizada de modo adequado, pode atualizar-se em angústia ou converter-se em fenômeno somático – nos assim chamados “*fenômenos histéricos de retenção*” (FREUD & BREUER, 2016, p.299).

Essa discussão será retomada mais tarde por Freud em vários textos, como “Atos obsessivos e práticas religiosas”, embora ele, desde a virada do século, tenha abandonado o conceito de ab-reação. Hellpach e Muthmann, não obstante, insistem em seu uso – em um sentido muito próximo daquele desenvolvido em *Estudos sobre a histeria*.

Dado o caráter resumido desta apresentação, cabe apenas ressaltar a insistência de ambos autores na aproximação entre a confissão católica e a ab-reação. Para Muthmann, por exemplo, o ato mesmo da confissão apresenta, com todo seu peso, a função curativa da ab-reação associativa, já que “quem confessa, esquece” (Nietzsche), sendo que ao catolicismo coube tão somente reconhecer a importância psicológica desse procedimento ao instaurá-lo como sacramento:

No real conhecimento das necessidades dos seres humanos da profícua ab-reação, que encontramos também enfatizada por Nietzsche nas raras ‘naturezas sacerdotais’ no sentido popular, a Igreja Católica legitimou uma técnica de ab-reação religiosa – a confissão – e com perspicácia psicológica cultivou também a necessidade de ab-reação (MUTHMANN, 1908, p.64).

Angústia em *A ética protestante*

Tendo presente essas leituras, é possível ressaltar as mudanças e, principalmente, os acréscimos efetivados por Weber na segunda edição de *A ética protestante*, com especial atenção para a inclusão daquela constelação conceitual – angústia, ab-reação, prêmios psicológicos e desencantamento do mundo – que denota um ponto de passagem entre a reflexão psicológica e sociológica na tese do autor. Como a angústia freudiana, a angústia do

protestante ascético na segunda edição de *A ética protestante* é resultado de um fracasso no processo de encaminhamento de tensões psíquicas. Enquanto o fiel católico “tinha à sua disposição a graça sacramental de sua Igreja como meio de compensar a própria insuficiência” e podia recorrer a um padre, “em cujas mãos estava depositado o poder das chaves”, “que ele ministrava expiação, esperança da graça e certeza do perdão e dessa forma ensejava a descarga [*Entlastung*] daquela tensão [*Spannung*]”, ao protestante, para quem essas vias mágicas como meio de salvação estavam vedadas, “não havia consolações amigáveis e humanas” (WEBER, 2008, p.106). Desse modo, para Weber, o processo de desencantamento do mundo, ao eliminar os mecanismos de descarga da tensão dos fiéis, na passagem das “tradições fraternais” ao protestantismo, teria fechado também as possibilidades de ab-reação dessas tensões. A angústia aparece, então, como o saldo dessa falta e o “trabalho profissional mundano”, figura de um modo de vida metódico, como a única via de descarga disponível. Na passagem de *A ética protestante* mais central para desta pesquisa:

Ora, que o trabalho profissional mundano fosse tido como capaz de um efeito como esse – que ele pudesse por assim dizer ser tratado como o meio apropriado de uma ab-reação [Abreaktion] dos afetos de angústia religiosa [religiösen Angstafekte] – encontra sua explicação nas profundas peculiaridades da sensibilidade religiosa cultivada na Igreja reformada {calvinista}{...} (WEBER, 2008, p.102). (Sublinhada, passagem acrescentada em 1920).

Se, na “primeira” versão de *A ética protestante*, Weber pensa fundamentalmente na eficácia psicológica que os dogmas e a ética calvinista tiveram para a formação de personalidades fortes, disciplinadas, aut centradas e, por isso, capazes de afastar qualquer impulso afetivo ou irracional que a desviassem de suas responsabilidades – colocando, portanto, o modo de vida metódico e ascético do qual dependia o capitalismo em sua origem em relação direta com uma psicologia do eu pensada como um radical processo de recalque sem retorno do recalçado; se esse é o caso dessa “primeira” versão, cabe notar aqui um deslocamento argumentativo repleto de consequência: o protestante ascético descrito por Weber em 1920 – caso se dê a devida ênfase às passagens acrescentadas naquela ocasião – já não é aquele indivíduo

sóbrio, melancólico e taciturno, mas outro atravessado por dúvidas e tensões – isto é, angustiado. Esse calvinista, tal como descrito agora por Weber, diferentemente do fiel católico ou luterano, define-se por não possuir qualquer canal institucionalizado para a ab-reação de suas tensões: ele é um angustiado em um mundo desencantado.

De acordo com essa leitura, o trabalho metódico, a ascese intramundana, não aparece mais apenas como a simples e direta efetivação de uma ética de vida, de uma racionalidade substantiva capaz de impor-se, como sanção, para além de qualquer interesse ou desejo imediato; o trabalho metódico aparece agora como um “meio apropriado”, eticamente neutro, de alívio da angústia. Mais do que da efetivação de uma ética dos valores, do seguimento exemplar da moral dos eleitos como um sinal de salvação, Weber propõe uma explicação que passa por uma espécie de gestão do sofrimento psíquico – o trabalho, antes de tudo, alivia a dor (ou pelo menos certa dor). Este é o verdadeiro prêmio psicológico que o trabalho ascético fornece ao fiel protestante calvinista típico ideal – e do qual não necessitavam o católico e o luterano. A solidez das éticas dessas diferentes tradições dependeria, portanto, não do poder doutrinário de seus discursos, mas dos “prêmios psicológicos” a elas atrelados:

Só na medida em que esses prêmios funcionam e sobretudo quando agem (e o decisivo é isto) numa direção que se afasta bastante da doutrina dos teólogos (a qual por sua vez não passa mesmo de “doutrina”), consegue a fé religiosa uma influência autônoma sobre a conduta de vida e, através dela, sobre a economia: sim, para falar claro, é este o nó de todo o presente ensaio, e não dava para esperar que ele passasse assim tão completamente sem ser notado (WEBER, 2008, p.178-9).

Essa articulação entre os conceitos de desencantamento do mundo, ab-reação, prêmios psicológicos e angústia foi de algum modo o ponto de chegada de Weber em seu esforço em determinar de forma mais rigorosa a singularidade do protestante ascético em relação às tradições católicas e luteranas (questionada por Rachfahl e Sombart), por um lado, e em estabelecer uma dinâmica psíquica teoricamente consistente (como requisitado por Fischer) para esse processo, sem as inconsistências presentes na primeira

edição de *A ética protestante*. O fato é que essa articulação permitiu a Weber colocar no centro de seu tipo-ideal protestante, o calvinista, o atributo de que este viveria em um mundo propriamente desencantado – um mundo, portanto, carente de canais adequados de ab-reação da tensão psíquica em práticas mágicas; um mundo habitado por indivíduos, não mais sóbrios e melancólicos, como na primeira edição de *A ética protestante*, mas radicalmente angustiados.

O centro da tese de Weber está, de acordo com a leitura defendida nesta pesquisa, na compreensão de que aquele conjunto de valores sustentado por certas denominações protestantes forja não diretamente uma racionalidade formal do trabalho, mas, antes, uma peculiar condição psíquica em seus fiéis. Será essa condição psíquica – angustiada – que levará o fiel a buscar no trabalho metódico vazio, abstrato, sem finalidade – uma figura do “ato obsessivo” freudiano – um alívio para sua tensão, vivido por ele como um prêmio psíquico. Ou seja, defendo que a gênese da racionalidade formal, tão tipicamente moderna capitalista, depende, segundo uma leitura mais detida da tese de Weber, de uma mediação afetiva – de uma ação afetiva, classificada por Weber como irracional. No núcleo mesmo da tese weberiana do surgimento do capitalismo, instala-se um elemento irracional sem o qual esse processo mantém-se inexplicável. Que a modernidade tenha dependido, em sua origem, de uma dinâmica afetiva para se consolidar enquanto racionalidade formal é uma tese presente em sua principal obra.

Considerações finais

Por fim, cabe alguns comentários sobre a natureza mesma daquela angústia encontrada por Weber entre seus protestantes típico-ideias.

É certo que a angústia da qual fala Weber em *A ética protestante* tem a ver com uma crise de sentido e esta envolve a morte e o além-túmulo. Afinal, o tema não surge atrelado a uma discussão, presente no texto (WEBER, 2008, pp.252-3), sobre a vida sexual danificada do protestante (o que se poderia esperar caso Weber fosse um freudiano e seguisse, sem mais, a primeira teoria da angústia do psicanalista austríaco), mas a partir de um

questionamento do indivíduo sobre o sentido mesmo de sua existência, neste e no outro mundo. O que angustia especificamente o calvinista típico-ideal construído por Weber não são suas culpas e repressões, nem o simples fato de que ele deve morrer e teme essa verdade existencial. O que o angustia, e essa é sua singularidade, são antes as perguntas: "Serei eu um dos eleitos? E como eu vou poder ter certeza dessa eleição?" (WEBER, 2008, p.100). Se, para Calvino pessoalmente isso não era um problema, já que ele era capaz de manter-se firme na "certeza de seu estado de graça", sem necessidade de "marcas certas com base nas quais se pudesse reconhecer quem pertencia aos 'electi'", Weber não deixa de enfatizar que, para a "ampla camada do comum dos mortais", o problema da distinguibilidade da graça "haveria de assumir uma significação absolutamente prioritária" (WEBER, 2008, pp.100-1).

Decerto, que essas perguntas sejam tão insistentemente colocadas pelo calvinista é sintomático da dissolução da capacidade de qualquer instituição de dotar a realidade social e individual de uma teodiceia consistente, isto é, de uma ordem simbólica capaz de dar sentido assertivo à realidade. Afinal, é também nesse contexto que Weber acha por bem acrescentar a seguinte passagem na segunda edição de sua obra: "A eliminação total do problema da teodiceia e de todas as indagações sobre o 'sentido' do mundo e da vida, em função das quais outros se dilaceravam, era para o puritano algo tão evidente por si só quanto o era – por razões bem diversas – para o judeu" (WEBER, 2008, p.99). A falta de uma teodiceia não se confunde, no entanto, a uma negação *tout court* de qualquer sentido. O decisivo na explicação weberiana é que a "eliminação total do problema da teodiceia" aparece como uma consequência não da dissolução, mas da força de um sistema ético-valorativo sustentado por uma religião. É entre a potência desse sistema e sua paradoxal consequência de eliminar o problema da teodiceia, dado seu viés desencantado, que se insere a angústia propriamente protestante.

Logo, a angústia religiosa discutida por Weber não se reduz sem mais à crise de sentido moderna descrita como falta; ela não se explica por qualquer insuficiência no processo de dotação de sentido ao mundo – seja como consequência imediata da secularização desse mundo, seja como consequência do seu processo de pluralização. A angústia do protestante é,

antes, interna a um sistema axiológico que, por si só, permanece em pé. É a força, não a falta, da ética protestante – força que é mantida, embora seus elementos internos estabeleçam entre si relações antinômicas – que produz a angústia dos seus fiéis. O que torna essa angústia tão radical e peculiar no calvinista – de forma a engendrar efeitos "caracteristicamente bem diversos" daquela angústia católica de Ligorio diante da morte (WEBER, 2008, p.98) – é o fato de que, tendo sua religião realizado até os limites mais extremos o processo de desencantamento do mundo, sua relação com Deus careça de elementos simbólicos de certificação; que nada neste mundo seja capaz de dotar de sentido evidente e inquestionável essa relação é consequência da vitalidade de um sistema de sentido, não de sua ausência. Não qualquer fundo existencialista de experiência da morte, mas a própria ideia de um *Deus absconditus*, contraparte de um mundo plenamente desencantado, é, para Weber, a verdadeira máquina de produção de angústia.

Não faz sentido, portanto, aqui falar em uma angústia existencial ou de uma angústia fundamental (Schütz), vinculada a certa condição anômica de falta de sentido. Poder-se-ia, é certo, falar de uma crise de sentido protestante, mas ao preço de que se compreenda por "crise" não uma falta, mas uma antinomia interna ao próprio sistema de valores. Essa antinomia estrutura-se pela afirmação, a um só tempo, de duas teses na vida cotidiana incompatíveis (se não para os santos, como Calvino, pelo menos para os mortais comuns): a de que toda a existência terrena deve voltar-se para o aumento da glória divina, por um lado, e, por outro, a da impossibilidade de reconhecer nessa mesma realidade, dado seu caráter desencantado, qualquer sinal inequívoco de êxito nessa busca. Calvino podia viver em meio a essa antinomia segurando-se na *sola fides*; já a "ampla camada do comum dos mortais" via-se na angústia de buscar sinais, "marcas certas", de sua salvação, o que, por doutrina, era impossível. A angústia está na infinitude desse moto-contínuo: por isso, o êxito no trabalho profissional mundano, sem descanso, metódico e disciplinado, era o "meio técnico, não de comprar a bem-aventurança, mas sim: o de perder a angústia de não tê-la" (WEBER, 2008, p.104. Tradução alterada).

A caracterização weberiana da condição protestante não se resume à falta de uma teodiceia que justifique seu nome, mas depende da resiliência de

um Deus absolutamente transcendental, ao mesmo tempo que obscuro, intangível; um Deus que jamais pode ser saciado, mas que nem por isso pode ser tido por inoperante. Weber refere-se aqui a um Deus, garantidor último de um sistema simbólico, a um só tempo, ausente e presente, demandante e indiferente, completamente transcendental e onipresente. O desencantamento do mundo não é uma mera destituição do simbólico. A demanda por sentido, na qual o protestante está tão mergulhado e que o leva à angústia - "Serei eu um dos eleitos? E como eu vou poder ter certeza dessa eleição?" -, não se apresenta como um retorno dele à sua condição existencial mais fundamental, mas depende de uma antinomia interna a uma tradição religiosa específica. É a necessidade antinômica do fiel de viver, a um só tempo, de acordo com o imperativo do *in majorem Dei gloriam* e com a impossibilidade concreta de certificar-se de que assim o faz que engendra sua angústia – angústia que, entendendo, apresenta-se como um afeto típico-ideal do capitalismo moderno.

Bibliografia

BERICAT, Eduardo. "Max Weber o el enigma emocional del origen del capitalismo". In: *Reis: Revista Española de Investigaciones Sociológicas* (95). Madrid: 2001.

COHN, Gabriel. *Crítica e Resignação: fundamentos da sociologia de Max Weber*. São Paulo: T.A. Queiroz editor, 1979.

FISCHER, Karl. "Kritische Beiträge zu Professor Max Webers Abhandlung 'Die protestantische Ethik und der Geist des Kapitalismus'" e "Protestantische Ethik und 'Geist des Kapitalismus'. Replik auf Herrn Professor Max Webers Gegenkritik". In: *Die Protestantische Ethik II. Kritiken und Antikritiken*. Hamburgo: Siebenstern, 1968.

FREUD, Sigmund. *Neuroses de Transferência: Uma síntese*. Rio de Janeiro: Ed. Imago, 1987.

_____. *Novas conferências introdutórias sobre psicanálise*. Rio de Janeiro: Imago, 1996.

_____. *Publicações pré-psicanalíticas e esboços inéditos*. Rio de Janeiro: Imago, 1996b.

_____. "Sobre os fundamentos para destacar da neurastenia uma síndrome específica denominada 'neurose de angústia'". In: *Primeiras Publicações Psicanalíticas*. Rio de Janeiro: Imago, 1996c.

_____. "Atos obsessivos e práticas religiosas". In: *Freud: obras completas. Volume 8*. São Paulo: Cia. das Letras, 2015.

FREUD, Sigmund & BREUER, Josef. *Estudos sobre a histeria*. São Paulo: Cia. das Letras, 2016.

HABERMAS, J. *Teoria do Agir Comunicativo*. São Paulo: Martins Fontes, 2012.
_____. *O discurso filosófico da modernidade*. São Paulo: Martins Fontes, 2002.

HELLPACH, W. *Nervosität und Kultur*. Berlin: Verlag von Johannes Råde, 1902.
_____. *Grundlinien einer Psychologie der Hysterie*. Leipzig: Verlag von Wilhelm Elgelmann, 1904.

KALBERG, S. "Max Weber's Types of Rationality: Cornerstones for the Analysis of Rationalization Processes in History". *The American Journal of Sociology*, Vol. 85, No. 5, 1980.

MARCUSE, Herbert. "Industrialização e capitalismo na obra de Max Weber". In: *Cultura e Sociedade – vol. 2*. Trad. de Wolfgang Leo Maar. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1998

MUTHMANN, A. "Psychiatrisch-theologische Grenzfragen. Historisches und Kritisches". In: *Zeitschrift für Religionspsychologie*. Carl Marhold Verlagsbuchhandlung, 1907.

PIERUCCI, A. *O desencantamento do mundo: todos os passos do conceito em Max Weber*. São Paulo: Editora 34, 2003.

RACHFAHL, F. "Kalvinismus und Kapitalismus" e "Nochmals Kalvinismus und Kapitalismus". In: *Die Protestantische Ethik II. Kritiken und Antikritiken*. Hamburgo: Siebenstern, 1968.

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

SOMBART, W. *Le bourgeois: contribution a l'histoire morale et intellectuelle de l'homme économique moderne*. Paris: Payot, 1926.

_____. *Os judeus e a vida econômica*. São Paulo: Editora Unesp, 2014.

SCHLUCHTER, W. *The Rise of Western Rationalism*. Berkeley: University of California Press, 1981.

STRONG, T. "Weber and Freud: vocation and self-acknowledgement". In: *Canadian Journal of Sociology* 10(4). 1985.

WEBER, M. „Die Protestantische Ethik und der „Geist“ des Kapitalismus“. In: *Archiv für Sozialwissenschaft und Politik*. Vol. XX. Tübingen: Verlag von J. C. B. Mohr, 1904.

_____. „Die Protestantische Ethik und der „Geist“ des Kapitalismus II. Die Berufsidee des asketischen Protestantismus“. In: *Archiv für Sozialwissenschaft und Politik*. Vol. XXI. Tübingen: Verlag von J. C. B. Mohr, 1905.

_____. "Carta à Else Jaffe de 13 de setembro de 1907". In: *Revista Plural* 12. 2005.

_____. *A ética protestante e o "espírito" do capitalismo*. São Paulo: Cia. Das Letras, 2008.