

# A RELIGIÃO E AS ORIGENS DO ESTADO MODERNO\*

*Geraldo Ribeiro de Sá\*\**

[...] o êxito nos negócios é em si quase um sinal de graça espiritual, pois é prova de que um homem trabalhou fielmente em sua vocação e que “Deus abençoou seu negócio” (TAWNEY, 1971, p. 232).

**Resumo:** Este artigo faz uma reflexão a respeito de alguns nexos e articulações que perpassaram a religião e a formação do Estado moderno, no momento histórico situado entre os séculos XVI e XVIII, marcado pela Reforma Protestante e pela Revolução Francesa. Ao se indagar a respeito das conexões de sentido existentes entre a religião e as origens do Estado moderno, procurar-se-á responder a três questões fundamentais: a) Por que a religião e o Estado moderno, em suas origens, estabeleceram conexões de sentido entre si? b) Até onde princípios religiosos e políticos se conflitaram, durante a formação do Estado moderno? c) Como certos princípios religiosos e suas práticas propiciaram a formação e a consolidação do Estado moderno?

**Palavras-chave:** Religião. Estado. Modernidade. Ética.

**Abstract:** This article is a reflection on the meanings and articulations linking religion to the formation of the modern state, between the XVI and XVIII centuries, a historic period underscored by the reformation and the French Revolution. Three fundamental questions regarding the meaningful links between religion and the modern state are addressed: a) Why did religion and the modern form meaningful connections from outset? B) Up to what point did religious and political principles conflict during formation of the modern state? C) How did some religious principles and practices lead to the formation and consolidation of the modern state?

**Keywords:** Religion. State. Modernity. Ethics.

---

\* Uma versão preliminar deste artigo foi publicada no Painel de Humanas – Revista do ICHL da UFJF, v. 6, n. 2, p. 31-49, jun. 1991.

\*\* Doutor em Ciências Sociais pela PUC/SP, Professor Aposentado pela UFJF e Professor Titular dos Cursos de Mestrado em Direito e em Educação, oferecidos pela UNINCOR – Universidade Vale do Rio Verde de Três Corações (MG).

## INTRODUÇÃO

Esta reflexão procura indagar a respeito de certos nexos, articulações e conexões de sentido existentes entre a religião e as origens do Estado moderno. Por religião entende-se aqui não propriamente a dos Evangelhos e, sim, a institucionalizada em organizações mais ou menos burocratizadas como a católica romana ou as protestantes do final do século XVI aos meados do século XVIII. Por Estado moderno entende-se “O próprio “Estado”, tomado como entidade política, com uma “Constituição” nacionalmente redigida, um Direito racionalmente ordenado, e uma administração orientada por funcionários especializados” (WEBER, 1983, p. 4).

As indagações desta reflexão estão fundamentadas, portanto, num determinado momento da história, simultaneamente considerada econômica, política e socialmente, isto é, o da Reforma Protestante, iniciada por Lutero, e sua chegada à Inglaterra. Não se irá além, conseqüentemente, do meado do século XVIII nem se ultrapassará o movimento religioso, de caráter reformista, localizado, sobretudo, em alguns países da Europa Ocidental, como Alemanha, Países Baixos, Suíça e Inglaterra, com reflexos, inclusive, nas colônias inglesas da América do Norte.

Não se desconhecem outras formas de organização do fenômeno religioso, como o budismo,<sup>1</sup> o taoísmo, o judaísmo, o islamismo, as seitas cristãs com maior ou menor número de fiéis, para citar apenas algumas, entre as muitas e diferentes denominações religiosas. Mas, também, não se examinarão, nesta reflexão, as articulações e/ou contradições, porventura existentes, entre as expressões religiosas, há pouco citadas, e a formação do Estado moderno. Evitar-se-ão, inclusive, discussões teológicas como, por exemplo, as que deram origem à Reforma Protestante, as que distinguem igreja de seitas, por mais significativas que sejam, em razão do escopo e do conteúdo propostos no presente trabalho.

Como recurso bibliográfico primário, foram eleitos os seguintes autores e obras: M. Weber - A Ética Protestante e o Espírito do Capitalismo – R. H. Tawney – A Religião e o Surgimento do Capitalismo – e F. Engels - Do Socialismo Utópico ao Socialismo Científico. São três obras clássicas, em que o tema foi tratado exaustivamente. O autor desta reflexão, entretanto, está ciente de que as obras mencionadas não contêm, de forma sistematizada, o tema focado por este artigo, pois a preocupação dos autores citados voltou-se, sobretudo, para a constatação de nexos e contradições existentes entre a religião, o Estado e o capitalismo, com os simultâneos co-

<sup>1</sup> A propósito das articulações do budismo com o capitalismo e o Estado modernos escreveu F. Fukuyama: “Suzuki ensinava que a pessoa podia atingir o estágio de iluminação sem se retirar do mundo, levando à perfeição as tarefas mais comuns: plantar arroz, aplinar uma taboa. Essa linhagem budista, que só existe no Japão, já foi comparada à santificação puritana das vocações deste mundo, visto como chave da revolução capitalista dos séculos XVI e XVII” (FUKUYAMA, 1993, p. 3-6).

mentários a respeito das sincronias e diacronias existentes entre o religioso, o político, o social, o ético, o econômico e outras configurações sociais.

Entre as muitas e diferentes configurações sociais constitutivas da sociedade moderna, inclui-se e se destaca o Estado. Este é, inclusive, uma instituição composta de sistemas recíprocos e contraditórios, o que lhe confere a condição de não ficar alheio e de não permanecer como uma organização inocente perante aos demais elementos componentes da sociedade. Reafirma-se que, entre os componentes da sociedade moderna, em destaque, a religião e o Estado, procurar-se-ão esclarecer apenas alguns motivos para certos nexos que os articularam e também os desarticularam entre si e, simultaneamente, como esses nexos se inseriram e entraram na formação de ambos.

Na tentativa de orientar o autor e o leitor no percurso dessa reflexão, optou-se por organizá-la por meio dos tópicos seguintes: introdução, desenvolvimento e considerações finais.

## 1 DESENVOLVIMENTO

### 1.1 A RELIGIÃO E O ESTADO MODERNO: ALGUNS MOTIVOS PARA CERTAS CONEXÕES DE SENTIDO

Ao se conhecer a história do Ocidente, mesmo que de relance, detectam-se a religião e o Estado se articulando, nas mais diferentes formas. Ora como um todo orgânico, o que ocorreu no Império Romano, onde, muitas vezes, o imperador era, ao mesmo tempo, deus e sacerdote. Ora como na Idade Média, em que a religião funcionava como princípio organizatório da sociedade e uma espécie de Estado no entendimento de Tawney (1971). Ora desarticulando e rearticulando o império, como aconteceu com o cristianismo no interior do próprio Império Romano.

Dizia-se, também, que a preocupação básica de Espanha e Portugal, com a descoberta de novos territórios e a implantação de colônias, era com a dilatação da fé e do império. A cruz e a espada eram suas armas fundamentais. Também a presença da Igreja, nos navios que sulcavam as águas oceânicas, com a presença de estatuetas de santos e de sacerdotes que celebravam missas, assistidas por toda a tripulação, caracterizava a íntima vinculação entre Igreja e organização política da época.

Na história do Brasil, inclusive, a presença da Igreja foi considerada indispensável, a começar pela primeira missa, celebrada por Frei Henrique de Coimbra, com a presença dos jesuítas como Nóbrega e Anchieta. Também mais tarde, na definição dos contornos e na consolidação do Estado moderno, os nexos com a religião não constituem exceção. No desenvolvimento deste artigo, confirmar-se-á, portanto, que o tema “Igreja e Estado”, tanto no passado como no presente, desafiou e continua desafiando os pesquisadores.

Nesse momento da reflexão, tem-se apenas a preocupação, conforme já se mencionou, de examinar, sobretudo, alguns motivos ou porquês das articulações entre a religião e o Estado moderno. Serão focalizados certos motivos e alguns nexos resultantes, localizados apenas no momento da constituição e consolidação do Estado moderno, ou seja, situados no final do século XVI ao meado do século XVIII. Nesse período, que pode ter começado muito antes e que pode ter-se concluído muito depois, ocorreu uma grande ruptura na ordem religiosa, política, econômica e social vigente. Trata-se de uma ruptura precedida de muitas outras, também marcantes, e provocadoras de seqüelas profundas e diferenciadas. A grande ruptura de que se fala aqui foi provocada pela Reforma Protestante, a qual, para simplificar, será denominada, doravante, simplesmente por Reforma.

Com a Reforma houve uma quebra de autoridade. Desvinculou-se do Papa. Rompeu-se com a Igreja, que se dizia única, infalível e universal. Igreja que era também o “Estado”, em quase toda a Europa Ocidental. Igreja que tinha o monopólio do saber. Igreja que era proprietária de aproximadamente um terço das terras nos países católicos. Não se deve esquecer de que o Papa era chefe da toda poderosa Igreja e também chefe de “Estado”. A Santa Sé era um “Estado”, que, em certo nível, era como qualquer outro, todavia detinha privilégios de que nenhum outro “Estado” dispunha.

A ruptura das igrejas protestantes com a Igreja Católica, provocada pela Reforma, gerou a formação de igrejas nacionais, que traziam consigo o sentimento nacional ou de nacionalidade. A idéia de nação, nesse momento já envolvia a de um território, habitado por um conjunto de indivíduos, com certos elementos culturais comuns, com destaque para a língua e o sistema de moedas. Às vezes, não era possível atingir-se o ideal de uma língua única, mas um sistema comum de moedas, sim. A circulação de mercadoria, inerente à maneira de produzir do capitalismo moderno, impunha também a existência de um Estado moderno, que lhe garantisse, inclusive, um sistema de moeda única, com a finalidade de dar suporte ao livre e permanente movimento de troca das mercadorias por dinheiro e vice-versa.

Deve-se lembrar de que, à época, os grandes centros comerciais já não eram somente Gênova, Flandres e outras cidades italianas, mas também Amsterdã, Genebra, Antuérpia, Londres e Zurique já disputavam com elas. Deve-se recordar, inclusive, de que um dos pontos de ataque da Reforma era o “poder temporal” da Igreja. E a Igreja reformada precisava de um sólido ponto de apoio, assentado no Estado nacional, evidentemente, pois ela também era originária de raízes nacionais.

A nação, para sua expressão, exigia, no passado como no presente, uma organização que a representasse, que a estruturasse e administrasse. Uma organização que garantisse sua identidade, que zelasse por seus membros, defendesse seus interesses, mantivesse a integridade de seu território. Essa organização se identificava naturalmente como Estado moderno. A

Reforma, nesse momento, simbolizou a confluência de várias forças que se articularam simultaneamente. E dentre essas forças destaca-se a nacionalidade, fluindo para o Estado e do Estado.

A quebra do vínculo com Roma, provocado pela Reforma, fora fundamental e, talvez, o mais difícil, porque o mais profundo. E Lutero, membro dessa mesma Igreja Católica, Apostólica, Romana, dera o chute inicial e o grande jogo começou. E com esse jogo iniciou-se uma série de outras peripécias. Com o grito de autonomia de Lutero perante o Papa ressoou o de autonomia nacional, juntamente com as vibrações de uma Igreja nacional e de muitos outros fatos novos.

Por acaso, atrás do grito de Igreja nacional, de Estado nacional, juntamente com o de “fora com o Papa”, será que estava apenas o desejo da maior glória de Deus e salvação das almas? A muitos parece que não.

Talvez para Lutero e outros a resposta fosse sim. Lutero era de origem camponesa, fora profundamente místico, além de ex-frade, pertencente a uma ordem religiosa inspirada nos rígidos preceitos de Santo Agostinho. Aliás, nesse sentido escreveu Weber (2004, p. 81): “Eles não foram fundadores de sociedades de “cultura ética”, nem representantes de anseios humanitários por reformas sociais ou de ideais culturais. A salvação da alma e somente ela, foi o eixo de sua vida e ação”.

Pensando além do ideal dos reformadores, ver-se-á que há outros ingredientes também fundamentais, além da salvação das almas e da maior glória de Deus: o poder e os interesses crescentes da burguesia mercantil. Essa burguesia já era próspera não só em alguns centros comerciais italianos, mas também noutros localizados na Suíça, Alemanha, nos Países Baixos e na Inglaterra, conforme já se escreveu nesta reflexão. A burguesia mercantil precisava de um território delimitado e amplo para a livre circulação de seus produtos postos à venda, de um sistema de moedas para facilitar seus negócios, de uma língua comum, ou pelo menos oficial, para viabilizar o mercado, de um Estado dotado de princípios soberanos, que garantisse e protegesse a circulação de bens, inclusive contra assaltos, piratarias e outras formas de depredação de suas propriedades. De um ambiente onde prosperassem princípios, inclusive, religiosos, que fizessem dos indivíduos pessoas mais dedicadas ao trabalho, menos esbanjadoras de dinheiro e mais respeitadoras da propriedade alheia. A propósito, claramente, escreveu Tawney (1971, p. 25): “O maior e prioritário escopo dos homens que se unem em comunidade e que se colocam sob governo é a preservação de sua propriedade”.

A ruptura provocada pela Reforma em relação à Igreja Católica incluía, também, certos aspectos doutrinários, como o livre-exame ou a livre interpretação dos textos sagrados, isto é, da Bíblia. Enquanto a Igreja Católica determinava que o magistério eclesiástico<sup>2</sup> é quem tinha o poder para ensinar, inclusive para interpretar oficialmente os textos sagrados, a Igreja

reformada atribuía esse poder a cada um de seus membros. O que implicava a ampliação da capacidade de decisão de cada crente, liberdade individual para muitos, bem como individualismo para um grande número de fiéis.

Ora, a teoria e, sobretudo, a prática da liberdade individual e da iniciativa privada já era cultivada pela burguesia ascendente, inclusive como modelo de sucesso. Tais princípios serão consagrados mais tarde pelas nações e respectivos Estados emergentes. Constituiu ontem, como constitui ainda hoje, função do Estado garantir, também, a livre iniciativa e a liberdade de pensamento e de expressão. Conseqüentemente, a combinação do livre-exame, incentivado pela Igreja reformada, com a liberdade individual para pensar, se expressar e tomar iniciativa deu-se de forma livre e de espontânea vontade. O princípio da liberdade fecundou, também, a liberdade de contrato entre partes iguais, porque entre cidadãos, seres livres, dotados de direitos e deveres, garantidos pelo Estado, o eleito como árbitro para o caso de desavença entre as partes.

O livre-exame sempre supôs e pressupôs um ser humano também livre, dotado de inteligência e com lucidez suficiente para fazer uso da razão. A razão adquire, como conseqüência, inclusive da Reforma, um novo status, embora já existissem outros movimentos na mesma direção, sobretudo, por parte dos filósofos. A respeito da Reforma, escreveria muito mais tarde Ianni (2005, p. 120-121): “Uma poderosa e eficaz argamassa desse mundo é o protestantismo secularizado, laico, prosaico, cotidiano que toma conta dos indivíduos, grupos, classes, coletividades, assim como de relações, processos e estruturas, em diferentes países e continentes”.

A Reforma, porém, confere à razão um novo pulso e impulso. A razão entra na constituição do Estado sob vários aspectos. Dentre esses aspectos destaca-se, a título de exemplo, a administração fundada em princípios racionais, que deve informar toda a burocracia estatal. A razão perpassa, também, o Direito, enquanto conjunto de normas sociais emanados do Estado. Para o Estado o Direito, contido em normas jurídicas, funda-se em critérios de natureza racional, impessoal e objetiva. Muito a propósito deve-se lembrar o pensamento de Durkheim (1999, p. 39-109), no sentido de que nas formas pretéritas de “Estado” prevalecia o Direito repressivo, no Estado moderno, porém, tende a prevalecer o Direito restitutivo. Como conseqüência, na ânsia de dismantelar as mediações feitas por pessoas, entre Deus e os homens, a Reforma questionou e jogou por terra o poder divino dos reis e do clero, pois Deus atua diretamente no crente, sem necessidade de intermediários.

Como fica, então, o poder do Estado? De onde lhe vem a sanção? Não lhe vem mais pó meio da unção com que o Papa transmitia o poder divino aos soberanos. Origina-se a sanção de sua própria natureza, dizem os reformados, conforme muito bem escreveu Tawney (1971, p. 25): “O Estado, primeiro na Inglaterra, depois na França e América, não encontra

sua sanção na religião, mas na natureza, em um pressuposto contrato para estabelecê-la, na necessidade de proteção mútua e na conveniência de assistência recíproca”.

Está inclusa na fala de Tawwney (1971) uma nova forma de relacionamento entre Igreja e Estado. Fala-se de um pressuposto contrato regulando as relações entre ambos. Ora, a relação contratual é típica da sociedade que se constitui com o Estado moderno. Fala-se de contrato, o que pressupõe a existência de partes livres e dotadas de razão para se contratarem. A vinculação contratual está, pois, presente, não apenas nas relações entre instituições, como igreja e Estado, mas também no cotidiano das relações sociais de cidadãos entre si. É da natureza da relação contratual a duração enquanto for conveniente às partes. A vinculação de natureza contratual, por sua vez, pressupõe a possibilidade de conflitos em sua execução, o que tem ocorrido até aos dias atuais, porém, a tendência geral é a do bom relacionamento entre as partes, isto é, a das relações de convivência e de mútua proteção, buscando e encontrando, elas próprias as devidas soluções para assegurar a continuidade da paz social.

Outro avanço, no sentido da racionalização das manifestações religiosas no protestantismo, foi o fato de se eliminar, o que se considerava uma das magias da salvação e acontecia com a distribuição dos sacramentos. No entender da Igreja Católica, os sacramentos exercem o poder de produzir a graça por si mesmos. Para as igrejas reformadas, os sacramentos não passam de rituais mágicos. Não são apenas os rituais sacramentais que contêm magia, mas todos os demais ritos católicos. A missa, por exemplo, é um rito mágico por excelência. O poder de transformar a hóstia (pão) no corpo de Cristo é também uma, entre as muitas magias católicas. O padre comporta-se como um mágico, concluíram os membros da Igreja reformada.

Para a Igreja reformada a eucaristia é símbolo e não realidade. Daí sua preocupação em eliminar todo o cerimonial da eucaristia juntamente com os demais sacramentos enquanto mediações de salvação. Deus age diretamente no crente. Nesse sentido explicitou Weber (2004, p. 95-96): “Isto - a supressão absoluta da salvação eclesial-sacramental (que no luteranismo de modo algum havia se consumado em todas as suas conseqüências) - era absolutamente decisivo em face do catolicismo”.

Constaram-se, até aqui, certos motivos da aproximação e das frutíferas núpcias contraídas entre a religião e a formação do Estado moderno. Nesse momento, uma pergunta torna-se conveniente: Os motivos de aproximação analisados não foram também razões de disputas, brigas e contradições?

Ver-se-á que sim.

## 2.2 CONTRADIÇÕES NO RELACIONAMENTO DA RELIGIÃO COM O ESTADO MODERNO

Um ponto fundamental, nesse momento da discussão, é a questão de certas categorias de caráter universal, como, por exemplo, o universal “ser humano”. O cristianismo ensinou, desde seus primórdios, que todos os homens são iguais, sem distinção de origem, sexo, raça, tribo, família ou nação.

Porém, iguais em quê?

Como?

Iguais enquanto “ser humano”.

Todos os indivíduos trazem o ser humano “dentro” de si. Portanto, todos são filhos de Deus. De certa forma, a Igreja apropriou-se do universal “ser humano” e pretende decidir sobre os indivíduos concretamente, como fizera no passado. Durante a Idade Média, por exemplo, a Igreja Católica deteve, com certa tranqüilidade esse monopólio: o monopólio sobre o universal ser humano. Ela era “também” o Estado, nos países católicos, no entendimento de Tawney (1971). O Estado era sua extensão e não a Igreja a extensão do Estado. Mas, com a Reforma, a Igreja Católica foi ameaçada nesse monopólio. Outras igrejas se constituíram e disputas se formaram em seu próprio território. Ela se defendia, alicerçando-se no princípio de que “fora da Igreja não há salvação”. Por sua vez a Igreja reformada proclamava: Deus é quem salva e diretamente. O que significava: os meios de salvação do catolicismo não passam de magia.

Conforme já se lembrou, a Reforma trazia em seu conteúdo a idéia de nação, que, por sua vez, continha a noção de Estado. E a nação é, sobretudo, o elemento articulador dos indivíduos num Estado. Também o Estado fundado, nos ideais liberais, sempre teve como um de seus princípios inerentes à sua constituição, o propósito de que todos são iguais, perante a lei, sem distinção de sexo, raça, religião e nacionalidade. Outras categorias com características de universais, como “humanidade”, “individualidade” e “igualdade”, dentre muitas outras, foram motivos de aproximações e também de conflitos entre a religião e o Estado, porque foram e continuam sendo fontes de disputas pelo poder de influência entre igrejas, entre seitas, entre seitas e igrejas, entre religião e Estado, conforme se pretende esclarecer, a seguir.

No plano individual, alguém poderia, ou não, entrar em conflito com ele mesmo, ao pensar nos termos seguintes: Eu sou brasileiro e católico ou sou católico e brasileiro. O que é mais importante para mim, ser católico ou ser brasileiro? Ainda no plano individual, convém recordar a passagem de um filme americano, cujo contexto era uma trama entre a Igreja Católica e a Máfia Italiana. Houve, em determinado momento, um diálogo entre o cardeal secretário de Estado do Vaticano e o chefe mafioso. Este responde

ao Cardeal: “eminência, para mim há três princípios invioláveis: minha Igreja, minha família e minha honra”. Observa-se que o chefe mafioso não menciona a pátria, o que não lhe deve parecer como algo de grande importância, mas não deixa de destacar os universais “Igreja”, “família” e “honra”, consideradas propriedades suas, componentes de sua identidade e de seu modo de agir.

Historicamente, permite-se também a indagação seguinte: Por que a Igreja Católica, na França, no século XVIII, se constituiu em obstáculo à formação do Estado moderno? Noutros termos, até onde a religião foi também um empecilho à organização do Estado capitalista, razão pela qual esse Estado se estruturou não só contra ela, mas procurou, inclusive, eliminá-la?

A própria história contém uma das respostas à indagação proposta. A respeito da ascensão da burguesia européia e da conseqüente organização do Estado capitalista, F. Engels, (1985, p. 16), escreveu: “A grande campanha da burguesia européia contra o feudalismo culminou em três grandes batalhas decisivas”. Em síntese essas três grandes batalhas foram a Reforma protestante alemã, a chegada do calvinismo à Inglaterra e a Revolução Francesa.

As duas primeiras batalhas foram a favor da religião. Porque se tratava da religião reformada, cujo conteúdo doutrinário continha elementos favoráveis ou convergentes com os propósitos de produção, acumulação e centralização de capital, pretendidos pelas classes burguesas, bem como de uma organização política necessária a esses mesmos propósitos, desenhada num Estado, cujo fulcro fosse a garantia dos interesses das respectivas classes. Contudo, a terceira batalha, a Revolução Francesa, travara-se, inclusive, contra a religião ou, mais precisamente, contra a Igreja Católica. A Revolução Francesa define-se como anti-religiosa. Em seus ideais prevalece o primado da razão sobre a fé e contra a fé religiosa.

Uma outra questão põe-se neste momento: Foi a Revolução Francesa, propriamente, contra a religião ou mais especificamente contra a Igreja? E por que contra a Igreja?

O que existia na Igreja na França para gerar tanto ódio entre os revolucionários?

O pensamento de A. de Tocqueville (1982) contém uma das chaves para a resposta pretendida.

(...) A Igreja apoiava-se principalmente na tradição: os escritores desprezavam todas as instituições fundadas sobre o respeito ao passado; ela reconhecia uma autoridade superior à razão individual: eles só apelavam para a razão; ela era fundada sobre uma hierarquia: eles advogavam a confusão das posições [...]. Além do mais, a Igreja parecia-lhes o lado mais vulnerável e aberto de todo o grande edifício que atacava (p. 150-151).

Na citação de A. de Tocqueville, a categoria de caráter universal, denominada tradição, destacou-se enquanto ponto de sustentação para a Igreja Católica. A tradição era tão fundamental, na constituição da Igreja,

que servia de princípio norteador para seu corpo doutrinário, quando se tratasse, inclusive, de questões relacionadas à interpretação ou ao exame da Bíblia e de outros textos sagrados. Tão profundos eram os nexos da Igreja com a tradição que, às vezes, se confundia religião com tradição. E a tradição católica penetrava em todo o complexo social, econômico, político e cultural da sociedade, a tal ponto de se dizer que a “religião” ou a “tradição” era o princípio organizatório da sociedade medieval. Ora, se o culto à razão era um dos princípios da Revolução Francesa, o choque, com alto nível de violência, entre os revolucionários franceses e o alto clero católico estava posto. De um lado, a Igreja empunhando a bandeira da tradição e, de outro, os escritores erguendo a bandeira da razão. Eram princípios estruturais que se chocavam. Daí o ódio à Igreja, enquanto instituição que corporificava a religião e a tradição.

O ódio não se voltava propriamente contra a religião, mas contra a Igreja. E, mesmo assim, principalmente, contra o segmento denominado alto clero, o clero comprometido com o feudalismo, o clero acumulador de privilégios, o clero agarrado à tradição. O baixo clero, pelo contrário, mantinha contato direto com o povo, colocava-se, em sua maioria, ao lado deste, sobretudo dos camponeses, por isso lutou junto com a burguesia, conforme muito bem expressou R. H. Tawney (1971) “[...] enquanto na França, quando o estouro chegou, boa parte do clero inferior compartilhou voluntariamente a sorte do tiers état” (p. 260). Como a Igreja era a instituição religiosa por excelência, o ódio se volta, sobretudo, contra a religião. O que explica ser a Revolução Francesa anti-religiosa.

Para os revolucionários franceses, a razão individual se colocava acima de qualquer autoridade. A razão fundava-se na ciência e na filosofia, por consequência, não podia permitir algo superior a si mesma. Para a Igreja, entretanto, a razão se subordinava à fé, à autoridade divina que se realiza pela mediação do Papa e do magistério eclesiástico. A propósito, escreveu o filósofo F. Hegel, (s.d., p. 275), a respeito do processo de julgamento de Galileu. “Eu, Galileu, com a idade de 70 anos, constituído pessoalmente em justiça, de joelhos e tendo diante dos olhos os Santos Evangelhos que seguro em minhas mãos, de alma e fé sincera, abjuro, amaldição e repúdio o erro, a heresia do movimento da terra”. Galileu era um cientista, um homem de razão. No entanto, porque católico deveria subordinar-se à doutrina da Igreja Católica, tida por esta como fonte de ensinamento, ao qual a razão científica tinha que se subordinar. Se o conhecimento científico lhe mostrou o movimento da terra, a Igreja afirmou-lhe que isso era impossível, ou seja, contrariava sua doutrina tradicional. No entanto, Galileu renunciou às conclusões a que chegara, por meio do conhecimento, mas não só renunciou, como também abjurou, amaldiçoou o erro, a heresia do movimento da terra. Acima da ciência estava a doutrina eclesiástica. E de joelhos, posição de humilhação, de reconhecimento de sua inferioridade.

A atitude da Igreja e do cientista católico Galileu jamais seria tolerada pelos revolucionários franceses. A Igreja Católica assentava-se sobre uma hierarquia e os revolucionários advogavam a quebra de toda e qualquer hierarquia. De onde vinha a hierarquia tão prezada pela Igreja Católica ou qual fora seu fundamento?

A hierarquia católica é de orientação divina, contida na tradição e nas escrituras, responderiam as autoridades eclesiásticas, portanto, de direito divino. Os revolucionários franceses advogavam a confusão de posições, que, no dizer de A. de Tocqueville (1982), significava a igualdade entre indivíduos, porque cidadãos. Agora todos são cidadãos, logo, iguais e livres. Portanto, fora com o direito divino, fora com as hierarquias, pois doravante o direito estará contido em normas racionais e objetivas e inspirará a organização da sociedade. Os cidadãos, por força da própria expressão, são livres e iguais para circularem nas diferentes posições sociais. Aliás, pelo princípio da liberdade e da igualdade se preconiza a diferenciação assentada em funções. Mas, perante a lei universal, racional e objetiva, todos são iguais, independentemente da diferenciação social, econômica, política e, inclusive, funcional.

E mais, por que contra a Igreja Católica?

Ainda conforme o entendimento de A. Tocqueville (1982), pode-se elaborar a resposta seguinte: A Igreja Católica parecia-lhes o lado mais vulnerável e aberto de todo o grande edifício que atacaram, conforme já se escreveu, nesse trabalho, há pouco.

Que edifício era esse?

Era o feudalismo com tudo o que ele significava, certamente, mas não um feudalismo “puro”, pois tal sistema de organização em França já estava semi-abolido no período da Revolução. Então, por que tanto ódio a um sistema quase defunto?

O próprio A. de Tocqueville (1982), respondeu: “A causa deste fenômeno é, por um lado, que o camponês francês tornara-se proprietário de terras e, por outro lado, que escapara por completo ao governo do seu senhor” (p. 75). Esse ódio centrava-se, também, contra os privilégios do clero e da nobreza. Grande parte da propriedade deles fora expropriada e vendida.

Por detrás de toda essa avalanche anti-religiosa estava uma entre as muitas molas mestras, aliada às condições de vida do povo, aos avanços da ciência, ao culto da razão e a muitos outros fatores: uma classe em ascensão, que estabeleceu uma série de alianças, mas que visava o monopólio do poder político, inclusive, para, por meio dele, garantir seu poder econômico, o poder do terceiro estado, o poder da burguesia. O poder revolucionário deveria atingir, inclusive, a organização econômica e política, própria do feudalismo. Uma nova maneira de produzir, fazer circular e de consumir bens e serviços também revolucionários, estava em gestação. Uma estrutura social estava sendo elaborada. Um novo Estado se organizava.

Quando, mais tarde, Napoleão proclamou em alto e bom som que a maior de suas glórias não consistia nas batalhas militares ganhas, mas em “O Código Civil” que dera à França, um grande e definitivo passo tinha sido dado, trazendo consigo muitos outros ingredientes, inclusive, a elaboração e a montagem da estrutura do Estado moderno. A própria expressão “Código Civil” já era preche de significados. As relações fundamentais entre cidadãos, livres e iguais, começavam a ser codificadas, conforme as normas racionais e objetivas do Direito. Os privilégios feudais, empecilhos à livre circulação de mercadorias, estavam em franco processo de desmanche. O Estado moderno estava se impondo.

Posteriormente, Luís Bonaparte (sobrinho de Napoleão) procurou estabelecer relações amistosas com a Igreja, inclusive a Católica, mas em novas modalidades, conforme escreveu K. Marx (1974) “Outra idéia napoleônica é o domínio dos padres como instrumento de governo [...] O padre aparece então como mero mastim ungido da polícia terrena” (p. 121).

A título de maior esclarecimento e reforço ao pensamento de K. Marx, a respeito da iniciativa napoleônica (Luís Bonaparte), referente à nova mentalidade e postura política, em face da tradicional Igreja Católica e, sobretudo, das igrejas cristãs reformadas, acrescenta-se a seguinte reflexão.

(...) Por isso, sem fazer o menor caso das chacotas dos seus colegas continentais, continuava (Luís Bonaparte) anos após anos gastando milhares e dezenas de milhares na evangelização das classes baixas.

Não satisfeito com sua própria maquinaria religiosa, dirigiu-se ao irmão Jonathan, o maior organizador de negócios religiosos da época, e importou dos Estados Unidos os revivalistas, Noody e Sankey [...] por fim, aceitou até a perigosa ajuda do exército de Salvação [...] (ENGELS, 1985, p. 22).

### 1.3 CONFLUÊNCIAS NO ENVOLVIMENTO DA RELIGIÃO COM O ESTADO MODERNO

Conforme já se tomou conhecimento por meio de F. Engels (1985), aconteceram duas outras grandes batalhas na campanha da burguesia européia contra o feudalismo: a Reforma protestante e a chegada do calvinismo à Inglaterra. Por sua própria natureza, essas duas batalhas serão denominadas pró-religiosas. Pró-religiosas, no sentido da existência de certos elementos inerentes à Igreja reformada que foram ao encontro dos interesses da burguesia ascendente e dominante. Pró-religiosas, porque a burguesia ascendente e dominante acolheu e amparou muitos princípios e práticas da Igreja reformada, razão pela qual a Reforma prosperou, primeiramente, nos centros comerciais emergentes da época.

Muito a propósito foi o fato de M. Weber (2004, p. 48) ter encontrado, na ética protestante, muitos ingredientes do que chamou de “espírito” (cultura) do capitalismo. Escreveu, também, que, em algumas cidades eu-

ropéias e norte americanas, já existia o “espírito” capitalista na mentalidade e na prática cotidiana de certos empresários, bem antes do desenvolvimento, inclusive, do capitalismo e da Reforma: “Por hora, é suficiente para o propósito deste estudo indicar: que na terra natal de Benjamin Franklin (o Massachussets) o “espírito” do capitalismo (no sentido aqui adotado) existiu incontestavelmente antes do “desenvolvimento do capitalismo” (WEBER, 2004, p. 48).

Uma nova questão deve ser posta neste momento da presente reflexão:

Quais foram os elementos, apregoados e transmitidos pela Reforma, que vieram ao encontro dos interesses da burguesia ascendente e dominante e que propiciaram a revolução burguesa, desembocando em uma nova forma de organização da economia e do Estado?

Os elementos apregoados e transmitidos pela Reforma e de interesse, sobretudo, das classes burguesas foram muitos. Entre esses alguns se destacaram. Em síntese, os elementos destacados foram.

### 1.3.1 O ROMPIMENTO COM A TRADIÇÃO

Em ambos os movimentos, Revolução Francesa e Reforma, um de seus núcleos fundamentais foi a característica de ser antitradição, de provocar ruptura com o passado. A propósito, M. Weber (2004) escreveu: “Com certeza, a emancipação ante o tradicionalismo econômico aparece como um momento excepcionalmente propício à inclinação de duvidar até mesmo da tradição religiosa e a se rebelar contra as autoridades tradicionais em geral” (p. 30). Rompeu-se com o Papa, com o magistério eclesiástico, com o sistema ritual, com a organização hierárquica e, como ponto de partida, instituiu-se o “livre-exame”, isto é, a livre interpretação da Bíblia e demais livros sagrados.

### 1.3.2 UM NOVO SIGNIFICADO PARA O CONCEITO DE VOCAÇÃO

O novo significado de vocação foi claramente desenvolvido em M. Weber (2004), entre outros autores: “Vocação [...] pelo menos ressoa uma conotação religiosa – a de uma missão dada por Deus [...] no sentido de uma posição na vida, de um ramo de trabalho definido” (p. 71). Nesse conceito de vocação dois elementos foram fundamentais. Uma tarefa “ordenada” ou pelo menos “sugerida” por Deus. Falava-se de Reforma e de Reforma na Igreja. Portanto, havia certos elementos mantidos, outros redefinidos e outros eliminados. Entre os que foram mantidos, destacou-se o de ser uma religião: a “presença” da idéia de Deus foi mantida, porque indispensável, pois sem Deus não há religião.

É evidente que o conceito de Deus na Igreja reformada sempre foi de alguém que mantém contato direto com os cristãos. Daí no conceito de vocação ficar incluso também o conceito de intervenção de Deus nas tarefas humanas. Deus ordena ou pelo menos sugere o que deve ser feito. Quando o homem escolhe a tarefa a ser desempenhada, na terra, há pelo menos a sugestão da parte de Deus, que não abandona seus eleitos ou escolhidos. As tarefas desempenhadas transformam-se em atividades dentro de um plano maior, o plano divino. A tarefa humana deixa de ser um castigo para ser uma ação enobrecedora, pois ela traz a idéia de uma sugestão divina e não mais a lembrança de uma punição por algum pecado cometido.

A convicção de plano de vida afasta-se da idéia de desconexão de atividades e, sobretudo, de atividades isoladas. Por causa do plano de Deus e para sua maior glória, as atividades humanas deixam de ser soltas, desconexas e destituídas de significado. Deus não deixa seus eleitos na solidão. O novo conteúdo de vocação redundou, conseqüentemente, em redefinição do conceito e sentido de trabalho humano. Primeiro, o trabalho deixou de ser um castigo e passou à categoria de sugestão divina aos seus eleitos. Segundo, o trabalho deixou de ser um ato isolado e se situou dentro de um plano maior e de um significado mais amplo. Enquanto no conceito tradicional de vocação estava implícita a idéia de fuga do mando, continha-se um chamado de Deus para gozar de felicidade futura, após a morte, lá no céu, o novo conteúdo traz o de inserção nas atividades terrenas.

Não era isso o que a burguesia também esperava? Que o homem assumisse totalmente seu trabalho? Que o homem se transformasse em ser produtor e reprodutor de bens e serviços, com a finalidade de serem trocados por dinheiro e cada vez mais dinheiro?

O conceito de vocação, incluso nos princípios da Reforma, estava, também, de certa forma, embutido no conteúdo da revolução empunhada pela burguesia ascendente, mas nem sempre de maneira explícita.

### 1.3.3 A PREDESTINAÇÃO

Um dos pontos centrais da doutrina da Igreja reformada que se chocou com os ensinamentos da Igreja Católica foi a questão da predestinação. A questão da predestinação, entretanto, nem sempre constituiu ponto pacífico mesmo entre as diferentes denominações de protestantismo, originadas a partir da Reforma. Algumas chegaram a contestar o conceito de predestinação. As contestações da doutrina da predestinação fizeram que ela se tornasse objeto constante de pauta e de motivação de sínodos. A propósito do significado da doutrina da predestinação, observou M. Weber (2004), ao citar o capítulo III de um dos grandes sínodos calvinistas ocorridos no século XVII: “Por decreto de Deus, para a manifestação de sua gló-

ria, alguns homens [...] são predestinados à vida eterna e outros preordenados à morte eterna” (p. 91).

Embora fosse objeto de polêmica nas igrejas protestantes, desde os primórdios da Reforma, a doutrina da predestinação esteve presente no dia-a-dia da vida dos “crentes”. Essa doutrina angustia os que nela crêem. O pressuposto de que Deus, para a manifestação de sua glória, decida que alguns nasçam predestinados à vida eterna e outros já venham ao mundo preordenados à morte eterna, é angustiante e desesperador para muitos.

Como, então, reagiram, de modo geral, os crentes diante desse pressuposto? Incluindo os teólogos da Igreja reformada?

Um das reações apresentadas pelos crentes foi o de negar toda e qualquer mediação entre Deus e os homens. Deus é quem decidiu e escolheu, portanto, o homem nada pode contribuir para sua salvação, nem pessoalmente nem em grupo. Ninguém pode ajudá-lo. Aliás, os próprios teólogos da Reforma sugerem: se o crente não pode contribuir para sua salvação ele poderá encontrar sinais de predestinação. O eleito por Deus e de Deus é um privilegiado, logo ele goza de amizade divina. É impossível que uma pessoa predestinada, para a maior glória de Deus, para a vida eterna, não trouxesse ou não encontrasse alguns sinais dessa predestinação.

Mas quais seriam alguns desses sinais?

Um desses sinais poderia ser o do sucesso nesta vida, pois um eleito para a vida eterna deveria usufruir a amizade divina, já neste mundo.

Como encontrar sinais dessa amizade?

Refugiando-se do mundo?

Não, porque tal conduta entraria em choque com a idéia de vocação que estivesse vinculada ao conceito de predestinação. Ao se aproximarem os conceitos de vocação e de predestinação, poder-se-ia constatar que o próprio Deus sugerisse, também, a noção de atividade humana.

Mas, que tipo de atividade?

O trabalho humano. Este, além de satisfazer a uma vocação, quando bem realizado e sucedido, transformava-se num dos sinais de predestinação, de eleição por Deus, de escolha divina, desde toda a eternidade. Se o trabalho pudesse ser um dos sinais de eleição divina, ele deveria merecer toda e qualquer dedicação, em qualquer parte do dia em que ele acontecesse. O trabalho precisaria, inclusive, ocupar a maior parte da vida dos indivíduos. O crente deve, entretanto, reservar algum tempo à oração e à instrução. O lazer teria de ser momento de oração e de educação, porém o principal recurso para educar as crianças, principalmente as mais pobres, seria o trabalho, conforme se pode ler no pensamento seguinte: Veja-se o exemplo de um caso extremo a que se chegou, com o avanço do puritanismo, citado por E. Thompson (1998): “Ao advogar, em 1770, que as crianças pobres fossem enviadas com quatro anos aos asilos de pobres, onde seriam emprega-

das nas manufaturas e teriam duas horas de aulas por dia, William Temple foi explícito sobre a influência socializadora do processo” (292):

(...) É considerável a utilidade de as crianças estarem constantemente empregadas, de algum modo, pelo menos durante doze horas por dia, ganhando o seu sustento ou não; pois, por esse meio, esperamos que a nova geração fique tão acostumada com o trabalho constante que ele acabe por se revelar uma ocupação agradável e divertida para eles [...].

Pelo fato de o trabalho conter um dos sinais de predestinação, ele deveria ser realizado de maneira agradável e a ele seria dedicada a maior parte do dia, como foi sugerido, no mínimo doze horas, talvez. E é evidente que tal forma de dedicação ao trabalho se adequava perfeitamente nos propósitos do processo de acumulação capitalista. Para produzir mercadoria é preciso trabalhar. Para acumular é preciso produzir. Esse é um dos cálculos fundamentais da sociedade organizada sob a égide da burguesia e protegida pelo Estado moderno. Trabalho, produção, acumulação constituem um movimento permanente. Aliás, o próprio Estado moderno, órgão por excelência da classe burguesa, se constitui, consolida e sobrevive do e pelo trabalho que produza cada vez mais excedente, para ser apropriado pela burguesia. Do trabalho excedente, provêm, inclusive, os impostos e as taxas cobradas e recolhidas pelo Estado moderno.

#### 1.3.4 A FORMAÇÃO PROFISSIONAL

Intimamente ligada à doutrina da predestinação e ao conceito de vocação está o significado da atividade profissional, que passa a adquirir também um novo sentido. Por meio da atividade profissional, desempenhada como vocação, sugerida por Deus, o “crente” descobriria um dos sinais de sua predestinação, aumentaria a confiança de pessoa eleita e auto-alimentaria sua fé. Muito a propósito, observou M. Weber (2004): “E de outro lado, distingue-se o trabalho profissional sem descanso como o meio mais saliente para se conseguir esta autoconfiança. Ele, e somente ele, dissiparia a dúvida religiosa e daria a certeza do estado de graça” (p. 102). A atividade profissional aumentaria a autoconfiança na eleição divina, afugentaria todas as dúvidas religiosas sobre esta vida e a outra, pois ela propiciaria ao crente a certeza da graça. O crente teria que se dedicar à profissão não como emprego, mas como a um sinal de certeza da eterna salvação. Não ficou claro para o leitor, nesse texto e contexto, o sentido social da profissão. Ela se voltava, sobretudo, para as relações pessoais entre Deus e homem. Trata-se do sentido individualista da profissão, muito a gosto do individualismo burguês. Da profissão pela profissão ao trabalho pelo trabalho, foi simplesmente um passo adiante.

Mas, para se desempenhar a uma profissão precisava-se de um mercado, de uma clientela. Para a conquista dessa clientela, aliada ao avanço das ciências, nada mais conveniente e necessário do que a especialização profissional. Foi outro passo ao encontro dos interesses burgueses, uma vez que a divisão do trabalho foi e continua sendo um dos componentes fundamentais na história da acumulação capitalista, o que favoreceu a ascensão da burguesia, a organização do Estado moderno e vice versa. E não foi difícil para a Igreja reformada, partindo do conteúdo de vocação, predestinação e profissão, concluir pela salvação por meio de boas obras. Muito a propósito, escreveu M. Weber (2004): “Obtê-la (a bem-aventurança) por mérito não se podia, posto que dom da graça divina, mas somente àquele que vivia segundo sua consciência era lícito considerar-se regenerado. As ‘boas obras’, nesse sentido, eram ‘causa sine qua non’” (p. 134).

#### 1.3.5 A ASCESE SECULAR

A ascese secular, componente do conteúdo da Reforma protestante, destacava-se, entre outros elementos, como um dos aspectos que mais coincidiram com o que M. Weber denominou “espírito” do capitalismo. E, em razão dessa coincidência, transformou-se em uma das forças, de maior propulsão da revolução burguesa e, conseqüentemente, da constituição e, consolidação do Estado moderno.

A “ascese secular” ou a santificação com base nas atividades cotidianas (mundanas) trouxe consigo outros conceitos, como o de vocação (escolha divina), antitradicionalismo (rompimento com o passado), secularização (presença nas atividades mundanas), racionalização (adequação entre meios, fins e resultados), predestinação (escolhido diretamente por Deus para a vida eterna), formação e ação profissional, os quais já tivemos ocasião de mencionar. A ascese secular difere da ascese católica, sobretudo da praticada nos conventos e mosteiros beneditinos, por exemplo. O próprio M. Weber fez menção à ascese monástica que, sob certos aspectos, se assemelhava à protestante, porém diferia dessa ascese, entre outros aspectos, porque, enquanto a ascese secular inseria o cristão no mundo, aquela, a monástica, afastava-o das atividades terrenas, isto é, da labuta diária.

A propósito da “ascese secular”, M. Weber (2004) escreveu: “A ascese protestante intramundana – para resumir o que foi dito até aqui – agiu dessa forma, com toda veemência, contra o gozo descontraído das posses, estrangulou o consumo, especialmente o consumo de luxo” (p. 154). Em decorrência, portanto, da vocação, do antitradicionalismo, da racionalização, ascese, predestinação, formação e exercício profissional, o protestante poderá elevar-se à condição de cidadão inserido no mundo, sobretudo por meio do trabalho.

Com o propósito de encontrar um dos sinais da eleição divina para a vida eterna, com certeza, o crente irá empenhar-se cada vez mais no trabalho como “vocação”. Em virtude do empenho, cada vez maior no trabalho, ele aumentará a glória divina, a segurança de sua escolha e, conseqüentemente, a acumulação de riquezas, pois não deverá gastá-las nem esbanj -las, principalmente em jogos, luxo, alcoolismo, luxúria, tabaco etc.

O protestante não deveria fumar, beber, jogar, adulterar, em suma, não esbanjar. E para não ser tentado ao esbanjamento, ele teria que dedicar a maior parte de seu dia ao trabalho e apenas algumas horas aos cultos religiosos e, outras poucas,   instrução. Ele deveria se cansar durante o dia, dormir cedo e levantar cedo. Para dormir cedo o corpo deveria estar cansado e a mente tranqüila. Para dedicar o dia todo ao trabalho, o crente teria que acordar e levantar cedo. Os feriados e dias de repouso precisariam ser reduzidos ao mínimo. Também a criança tinha que trabalhar, desde os tenros anos, conforme já se observou. Quem não trabalha não come. A ascese secular coincidia, em muitos pontos, com o projeto burguês para o trabalho. E tal coincidência de propósitos da Igreja reformada contribuiu, fundamentalmente, para um novo tipo de organização da sociedade e da política, desembocando na formação e consolidação do Estado moderno.

Deve-se relembrar, entretanto, que o casamento entre os princípios da Reforma e a consolidação do Estado moderno também foram permeados de alguns conflitos, como pontos de vista diferentes quanto à usura, por exemplo. Os juros acrescidos ao capital, na sociedade medieval, já tinham sido objeto de controvérsias no relacionamento entre a Igreja e os católicos. Embora a cobrança de juros sobre o capital fosse condenada pela Igreja, ela constituíra recurso de enriquecimento muito praticado por membros da burguesia. Aliás, agiotas existiram e existirão em todos os tempos e lugares. Com a Reforma as controvérsias sobre a usura deixaram de ser fechadas como aconteciam na Idade Média. Entre os reformadores havia posições diferenciadas. Enquanto Lutero, ex-frade agostiniano, manteve a condenação dos juros acrescidos ao capital, Calvino, mais liberal que Lutero, falava em “juros justos”. Essa posição de Lutero caiu como uma luva para os comerciantes e, sobretudo, para os banqueiros.

Disputas   parte, verificou-se que, apesar das contradições e das conexões de sentido, a religião constituiu-se em elemento essencial para se compreenderem as origens do Estado moderno.

#### CONSIDERAÇÕES FINAIS

Na procura de desvendar e esclarecer alguns nexos, relações ou conexões de sentido, bem como determinadas contradições, entre a religião, a formação e a consolidação do Estado moderno, o autor dessa reflexão este-

ve ciente, a todo o tempo, de que muitos outros aspectos poderiam ser abordados e não o foram. Entre os aspectos não abordados, deve-se destacar o individualismo muito visível na sociedade capitalista, nas estruturas do Estado moderno e entre membros da Igreja reformada. Também não foram abordadas as diferenças entre as diversas denominações de Igrejas reformadas, consideradas já tradicionais, as muitas coletividades assumidas, sob o título de Igreja reformada, mais recente, e de suas visões de mundo sobre a atualidade, a vida futura e as práticas de caráter social, econômico e político.

Não se tratou do movimento puritano inglês como ele merece. Muito menos foi enfocada a Igreja católica no seu período denominado Contra-reforma. Também a questão da usura não foi debatida como deveria ser. Os próprios conflitos entre Igreja e Estado, mesmo onde a Igreja reformada foi dominante, mereceriam mais aprofundamento. Outra questão, de natureza muito polêmica, a ponto de merecer um estudo à parte, é a questão do foro interno e externo, competência da religião e competência do Estado.

Esses são alguns pontos que mereceriam destaque e desenvolvimento à parte, e que o autor gostaria de fazê-lo, porém, o próprio objetivo do trabalho não os incluiu.

## REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

- DURKHEIM, É. *Da divisão do trabalho social*. Trad. de Eduardo Brandão. São Paulo: Martins Fontes, 1999.
- ENGELS, F. *Do socialismo utópico ao socialismo científico*. 7. ed. Trad. de Armando Venâncio. São Paulo: Global, 1985.
- FUKUYAMA, F. Obsessão é a ferramenta dos japoneses. *Folha de São Paulo*, São Paulo, 24 out. 1993. Caderno 3, p. 6.
- HEGEL, F. *Princípios da Filosofia do Direito*. (Texto fotocopiado, sem outras referências).
- HOUAISS, A.; VILLAR, M. S. *Dicionário Houaiss da língua portuguesa*. Rio de Janeiro: Objetiva, 2001.
- IANNI, O. *A sociedade global*. 12. ed. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira 2005.
- MARX, K. *O 18 Brumário e Cartas a Kugelmann*. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1974.
- TAWNEY, R. H. *A Religião e o surgimento do capitalismo*. São Paulo: Perspectiva, 1971.
- THOMPSON, E. P. *Costumes em comum: estudos sobre a cultura popular tradicional*. Trad. de Rosaura Eichenberg. São Paulo: Companhia das Letras, 1998.
- TOCQUEVILLE, A. de. *O antigo regime*. Brasília: Universidade de Brasília, 1982.
- WEBER, M. *A ética protestante e o "espírito" do capitalismo*. Trad. de M. Irene de Q. F. Szmrecsányi e Tomás J. M. K. Szmrecsányi. São Paulo: Pioneira, 1983.
- \_\_\_\_\_. *A ética protestante e o "espírito" do capitalismo*. Trad. de José Marcos Mariani de Macedo; rev. técnica, edição de texto, glossário, correspondência vocabular e índice remissivo de Antônio Flávio Pierucci. São Paulo: Companhia de Letras, 2004.