

Os fundamentos religiosos do Capitalismo e da Democracia e uma preocupação com a liberdade: um diálogo entre Tocqueville e Weber

The Religious Foundations of Capitalism and Democracy and a Concern about Freedom: A Dialogue Between Tocqueville and Weber

Matheus Gomes Mendonça Ferreira

RESUMO

No campo da Ciência Política, a religião não se consolidou como um fenômeno analiticamente relevante para compreender as instituições políticas e seus atores. Atribuímos a isso o fato de que muitos dos efeitos que partem da religião incidem indiretamente sobre os fenômenos políticos. A partir dessa reflexão, resgatamos o debate weberiano e tocquevilleano sobre o papel da religião sobre o capitalismo e a democracia, tendo como essência uma preocupação com a liberdade humana. Conclui-se que, ao passo que em Tocqueville a religião possui algum poder de resguardar a liberdade humana, na leitura weberiana, isso não ocorre, pois ao se desprender de seus fundamentos, a religião se vê impotente diante da nova ordem social, de um novo tipo de dominação, o racional-legal.

Palavras-chave: religião, efeitos indiretos, Weber, Tocqueville, Liberdade

ABSTRACT

In the field of Political Science, religion has not consolidated itself as an analytically relevant phenomenon for understanding political institutions and their actors. We attribute this to the fact that many of the effects that come from religion have an indirect impact on political phenomena. From this reflection, we rescued the Weberian and Tocquevillean debate on the role of religion over capitalism and democracy, having as essence a concern with human freedom. We conclude that, while in Tocqueville religion has some power to safeguard human freedom, in Weberian reading, this does not happen, because when detaching from its foundations, religion finds itself powerless in the face of the new social order, of a new type of domination, the rational-legal.

Key words: religion, indirect effects, Weber, Tocqueville, Freedom

¹ Doutorando em Ciência Política na Universidade Federal de Minas Gerais e Mestre em Ciências Sociais pela Universidade Federal de Juiz de Fora. Contato: gomes.uffj@gmail.com. Submetido em: 15/03/2020; aceito em: 30/12/2020.

1. Introdução

A relação entre religião e política é analisada sob diferentes escopos por teólogos, filósofos e cientistas sociais. Em Santo Agostinho a *civitas* é subordinada à Igreja, desvalorizando o quadro de valores dos antigos. Segundo Barboza Filho (2000, p. 155), Santo Agostinho desloca o tema da liberdade do espaço público para o interior dos homens, afirmando que a verdadeira e plena liberdade só existe quando abençoada por Deus. Além disso, a política deixa de ser a dimensão da realização moral dos indivíduos, pois as leis humanas “que instituem e mantêm as cidades, é sempre obra da finitude e submetida aos limites inerentes às condições criadas pela queda do homem” (ibid., p. 158).

Colidindo com o pensamento agostiniano, Tomás de Aquino aproxima fé e razão em sua “teologia natural”, rearticulando as relações entre graça e natureza, filosofia e teologia e *civitas* e Igreja. A liberdade, em vez de abençoada, é um caminho estritamente humano em busca de sua perfeição, sendo seu elemento básico a vontade humana em prol do bem comum. Aquino se apresenta como um realista diante de Agostinho.

Tal realismo ganha traços muito mais marcantes com Maquiavel, que desloca totalmente a esfera da política da esfera da religião. Para o autor, o princípio que rege suas análises é o da “verdade efetiva das coisas”, ou seja, da política como ela é de fato e não como deveria ser, principalmente como os teólogos pensavam que ela deveria ser. Com isso, Maquiavel cancela na política a pertinência das premissas cristãs (BARBOZA FILHO, 2000, p. 205). Para Maquiavel, o que importa não são os fundamentos religiosos em si, mas a função que tais fundamentos exercem sobre a vida coletiva. A religião ensina a respeitar e reconhecer as regras políticas através do mandamento religioso, assumindo tanto o aspecto coercitivo exterior da disciplina militar ou da autoridade política, quanto o caráter persuasivo interior da educação moral e cívica para a produção do consenso coletivo (AMES, 2006).

Compartilhando do mesmo realismo de Maquiavel, Weber e Tocqueville se debruçam sobre o papel desempenhado pela religião nos assuntos políticos com mais sofisticação e rigor científico. A religião deixa de ser uma dimensão do poder político do príncipe e passa a ser analisada como uma variável que medeia as mudanças econômicas e políticas da modernidade, lançando luz sobre novas preocupações acerca da liberdade humana. Ambas análises serão exploradas adiante, para que possamos compreender os efeitos da religião sobre a política na modernidade e a problemática da liberdade.

2. Efeitos Diretos e Indiretos da Religião

Considerando o *status quo* do campo científico, a busca por relações causais e seus mecanismos podem ser apontadas como o *leitmotiv* do ofício de pesquisador(a). Embora seja uma característica marcante nas ciências ditas naturais e exatas, esta também se faz presente nas ciências humanas. Contudo, a diferença de objetos/sujeitos de pesquisa gera caminhos específicos para que se possa comprovar relações causais.

Se nas ciências naturais e exatas o controle sobre o campo e sobre o objeto é matéria factível, não podemos dizer que isso ocorra facilmente nas ciências humanas. A reprodutibilidade dos testes não é algo comum. O laboratório possui vida própria e a possibilidade de lidar com o controle de variáveis intervenientes nem sempre é possível, o que pode confundir o pesquisador no estabelecimento de cadeias causais. A história humana não ocorre duas vezes.

Descobrir se X causa Y e como causa é uma tarefa hercúlea que requer dois tipos de lógica, que, segundo Hernes (1989, p. 157), são: i) lógica do argumento e; ii) lógica dos fatos. A primeira lógica diz respeito ao fato do pesquisador conseguir construir um argumento que

consiste em ligar uma sucessão de modelos elementares. A segunda diz respeito ao fato do pesquisador ser capaz de ligar cada modelo presente na cadeia de argumentos à empiria.

Feito isso, chegamos a duas possibilidades de efeitos causais, que são os efeitos diretos e os efeitos indiretos. Por efeitos diretos, consideramos o efeito que uma variável independente X exerce sobre uma variável dependente Y , cujo efeito é independente de qualquer outra variável mediadora ($X \rightarrow Y$). Por efeitos indiretos, consideramos o efeito de uma variável independente X sobre uma variável dependente Y , que ocorre mediante uma variável mediadora Z ($X \rightarrow Z \rightarrow Y$). Um dos grandes desafios do pesquisador é ter um considerável grau de certeza de que Z realmente é um mediador entre X e Y e que tal relação não seja confundida por nenhuma outra variável W ($W \rightarrow Z \rightarrow Y$).

Pensar tal lógica argumentativa para o fenômeno da religião não é algo novo. Weber (2003), em “A Ética Protestante e o Espírito do Capitalismo”, arquitetou uma análise sofisticada para compreender os efeitos da religião protestante (destacando o Calvinismo) sobre a nova ordem social - o Capitalismo. Tocqueville (1977), em “A democracia na América”, empreendeu uma análise dos efeitos da religião sobre o desenvolvimento e manutenção da República e da Democracia estadunidense. É sobre a análise de ambas as obras, de como os autores estabelecem essas relações dos efeitos diretos e indiretos da religião sobre o Capitalismo e sobre a Democracia que iremos nos deter nos próximos tópicos.

2.1. Religião e Capitalismo em Max Weber

Em sua obra, *A ética protestante e o espírito do capitalismo*, Weber (2003) explicou como o desenvolvimento de valores irracionais, contidos em um conjunto de valores prático-éticos, de base religiosa, serviu de base para o desenvolvimento do capitalismo. Diferentemente das explicações institucionais e estruturais do desenvolvimento do capitalismo, Weber explicou a história deste sistema econômico a partir do nível dos indivíduos. Segundo o autor, mudanças nos costumes, ideias e hábitos foram responsáveis pelas mudanças institucionais no sistema econômico, representando a ruptura com o modo de produção tradicional e a ascensão do capitalismo. Contudo, Weber não se detém apenas a abordagem microsociológica do fenômeno, e expõe as consequências das mudanças institucionais no comportamento dos atores, gerando um processo de retroalimentação. Da mesma forma que a mudança de valores causou um redesenho institucional, as novas instituições adequaram os novos sujeitos a nova realidade.

Tal tipo de abordagem se insere no debate clássico da sociologia, no que diz respeito ao papel dos indivíduos e das estruturas nas mudanças sociais. Segundo Hernes (1989, p. 133), em pesquisas sobre mudanças sociais, dois tipos de perguntas devem ser feitas: i) os indivíduos mudam a estrutura? e; ii) as estruturas mudam os indivíduos? Abordagens que utilizam do repertório analítico a partir dos indivíduos devem se questionar “o que os indivíduos querem, o que eles sabem, em que eles acreditam e o que eles podem fazer” (ibid). Por outro lado, pesquisas que lançam mão do repertório estrutural, devem questionar i) os estados possíveis em que estão os atores; ii) as correlações entre esses estados e; iii) a distribuição dos atores nesses estados.

Não seria justo com o autor e sua obra, classificá-los como pertencendo a uma dessas abordagens apenas. Ambas se fazem presentes em sua obra, que deve ser compreendida mais como uma abordagem culturalista sobre as origens do capitalismo do que uma abordagem economicista, como o próprio autor defende (WEBER, 2003, p. 100). Além disso, Weber não defende que a história do Capitalismo deva ser apenas explicada pelos fenômenos culturais, mas que esta é mais uma explicação, de caráter mais introdutório do que conclusivo. Para Pierucci (2013, p. 179), não seria possível explicar os desenvolvimentos das economias sem levar a sério os aspectos essenciais da história cultural, principalmente da religião.

Um conceito chave para a explicação de Weber e que liga ambas as abordagens sociológicas citadas (agência e estrutura) é o conceito de **tradicionalismo**. O autor apresenta em sua obra dois tipos de tradicionalismo, o dos trabalhadores e dos empreendedores (empresários). Os trabalhadores tradicionalistas são aqueles que não pensam no aumento de sua rentabilidade, mas na redução de seu trabalho. Trabalhar menos e receber a mesma quantia de quando trabalhava mais é melhor do que ganhar mais, mediante maior jornada de trabalho. Os empreendedores tradicionalistas não buscam elevar seus lucros, mas mantê-los em seus níveis tradicionais. Tais formas tradicionalistas de condução dos negócios dizem respeito ainda, às formas tradicionais de regular as relações de trabalho, a um círculo essencialmente tradicional de fregueses e a maneira tradicional de atrair novos (WEBER, 2003, p. 35).

Tal tradicionalismo foi substituído por novas práticas e ideias, incubadas no protestantismo calvinista. Weber encontrou nesse movimento religioso os elementos não econômicos que favoreceram o surgimento do capitalismo. Com rigor metodológico, Weber se preocupa em eliminar relações espúrias que poderiam ser apontadas como causas do capitalismo, colocando em cheque sua hipótese. Entre as correlações espúrias, Weber controla, por exemplo, os efeitos do “desenvolvimento cultural” dos países analisados e a “herança de recursos materiais”(HERNES, 1989).

Para Weber, o que torna o protestantismo (calvinista) especial para esse processo é o desenvolvimento de uma ética ascética. O ascetismo forjou nos protestantes uma conduta voltada para o trabalho pela vocação, do controle absoluto da vida mundana pelas práticas de racionalização da vida. O protestante, segundo Weber, é aquele sujeito que possui controle de suas emoções, evita ostentação, exposição pública, possui um gozo consciente do poder e evita despesas desnecessárias (WEBER, 2003, p. 37). É um monge asceta fora do mosteiro.

Somado ao ascetismo, os protestantes acreditavam na predestinação, ou seja, a salvação era algo dado aos indivíduos em seu nascimento, e não uma conquista por obras ou garantida pelo perdão. Impossibilitado de saber se era o escolhido, o protestante acreditava que Deus enviava sinais terrenos de sua graça. Esses sinais poderiam ser encontrados nas obras que homens e mulheres construíam no mundo, através de sua vocação. O protestante calvinista cria sua própria convicção da salvação, se vendo diante de um dilema do prisioneiro (HERNES, 1989, p. 158). Tais obras jamais poderiam ser desconectadas do projeto de Deus, ou seja, obras aparentes, mas algo orgânico a sua vontade. Os protestantes deveriam viver para esse motivo, o de construir obras para Deus na terra. Segundo Pierucci (2013, p. 95), a fé na predestinação traz consigo a impossibilidade de medir os desígnios divinos com critérios humanos, implicando a uma renúncia a um mundo acessível ao conhecimento humano.

Isso permitiu, através de uma justificativa moral, a busca pelo enriquecimento material por parte dos protestantes. As riquezas materiais não eram um fim em si, mas uma consequência da vida vivida para/em Deus. Nesse sentido, a máxima de Benjamin Franklin de que “tempo é dinheiro” não se aplica ao protestantismo, que se baseia em outra, a de que qualquer tempo desperdiçado é um atraso para as obras de Deus. Todas essas sanções psicológicas sobre as condutas cotidianas eram apenas encontradas na vida dos mosteiros, contudo, estes viviam uma vida de abstenção do mundo secular. O que o protestantismo calvinista trouxe foi a aplicação desses controles ao cotidiano do cidadão comum no mundo secular.

(...) quando o ascetismo foi levado para fora dos mosteiros e transferido para a vida cotidiana, passando a influenciar a moralidade secular, fê-lo contribuindo poderosamente para a formação da moderna ordem econômica e técnica ligada à produção em série através da máquina, que atualmente determina de maneira violenta o estilo de vida de todo indivíduo nascido sob esse sistema, e não apenas daqueles diretamente atingidos pela aquisição econômica. (WEBER, 2003, p. 99).

O protestantismo significou, então, uma ordenação racional sistemática da vida moral como um todo. Para alcançar a graça, o protestante deve trabalhar em favor do que lhe foi destinado por Deus. É isso que distingue as religiões puritanas da de Lutero, que acreditava na aceitação do destino irremediavelmente assinalado por Deus (ibid., p. 88). É a essa conduta racional baseada na ideia de vocação que Weber chama de espírito do capitalismo.

Correlacionado com o protestantismo ascético se encontra o que Weber define por “desencantamento do mundo”. Pierucci (2013) chama atenção para toda problemática atinente a esse conceito, que foi compreendido ora como um processo de tecnicização (cientificismo) da sociedade, ora como um processo de perda de narrativas mágicas. Segundo este autor, o conceito original de Weber diz respeito a esta segunda compreensão. A leitura que Pierucci faz do desencantamento do mundo é reforçada pela argumentação weberiana de múltiplas racionalidades e não só a de tipo técnico-científico.

O desencantamento do mundo, compreendido de tal forma, não é um processo que teve como seu primeiro motor o protestantismo ascético, mas, segundo Pierucci, teve início com as religiões monoteístas - judaísmo, cristianismo e islamismo -, que romperam com as narrativas mágicas do mundo, substituindo-as por narrativas proféticas. Profecia (e milagres), para Weber, não é a mesma coisa que magia (feitiço), segundo Pierucci (2013, p. 184). As narrativas criadas pelas religiões monoteístas configuraram um estilo de vida prático-ético. Os dez mandamentos, anunciados por Moisés e o sermão da Montanha (Mateus, 5-7), é um fato que sustenta tal argumento. A obediência se torna um dever ético.

A magia se enquadra no que Weber chamou de tradicionalismo, ou seja, a eterna repetição da imutável coreografia do passado, daquilo que sempre foi assim e que, por tabu, não podia ser mudado (ibid., p. 176). Diante dessa afirmação, há que se questionar o seguinte: se as religiões monoteístas romperam com o tradicionalismo, o que diferencia o protestantismo ascético dessas religiões antigas? Se as religiões monoteístas romperam com o tradicionalismo mágico, qual tipo de tradicionalismo foi rompido pelo protestantismo ascético? Tais questões não fariam sentido para a leitura Weberiana, uma vez que separar os processos de quebra do tradicionalismo em etapas não condiz com a perspectiva processual do autor. Pierucci (ibid., p. 194) afirma que Weber enxergava a ruptura completa do protestantismo ascético como um processo que teve início há milênios, com a luta dos profetas bíblicos, mas que o impacto desmagificador (sic) foi potencializado pela doutrina calvinista.

Foi o isolamento do sujeito calvinista, forçando-os a caminhar sozinhos em sua trajetória em busca da salvação, já predestinada por Deus, sem intermediários - sem pregadores, messias ou até mesmo a Igreja -, sem sacramentos, que marcou esse processo de ruptura radical com o tradicionalismo.

2.2. Religião e a República Democrática em Tocqueville

Há duas formas pelas quais as crenças religiosas influenciam a sociedade política nos Estados Unidos, apresentadas por Tocqueville (1977) em “A Democracia na América”. A primeira diz respeito às influências diretas. A segunda, as influências indiretas.

Pela influência direta, o autor trata da participação do clero nos assuntos de Estado. Diferentemente do que ocorreu na Europa, as autoridades religiosas protestantes (Puritanos) dos Estados Unidos optaram pela separação das esferas política e religiosa. Suas ações não estavam voltadas para os assuntos de Estado. Tal fato garantiu aos americanos a garantia de que as lideranças religiosas não eram inimigos públicos, como foi, muitas das vezes, nos países Europeus, quando a Igreja era aliada do rei ou se confundia com este, como se observa em Maquiavel, no capítulo sobre os principados eclesiásticos. Diante disso, Tocqueville afirma que

os efeitos diretos dos costumes religiosos sobre a política não possuem a mesma importância do que seus efeitos indiretos.

Tais efeitos têm um ponto de partida comum: o questionamento que o autor faz sobre as condições que tornam a democracia americana legítima (AVRAMENKO, 2012). Tais condições são de naturezas distintas, podendo se referir às instituições e leis, gramática comum aos cientistas políticos que discutem “como as democracias morrem” (LEVISTKY e ZIBLATT, 2018). Para além dessa abordagem institucional-legal, Tocqueville se aventura por uma abordagem culturalista para responder ao questionamento supracitado. Como isso, o autor não quer dizer que a cultura é a causa das instituições ou regimes em geral, mas que a cultura importa (AVRAMENKO, 2012). Em sua obra, sua abordagem culturalista recais sobre os efeitos da religião sobre a democracia.

Tal debate acerca da religião, na obra de Tocqueville, é colocado em duas esferas. A primeira diz respeito às premissas do Cristianismo e sua relação com as demais religiões. A segunda diz respeito aos costumes que são forjados pela religião no coração dos fiéis. Em outras palavras, trata-se de analisar os efeitos de uma religião civil sobre a democracia. É sobre essa segunda que Tocqueville se empenhou em analisar com mais esforço.

Contudo, Avramenko (2012) chama atenção para o fato de não ser a religião em si o ponto de partida, mas o dogma como religião. Por dogma, o autor se refere ao que Michel Foucault conceitua como *episteme* e Thomas Khun como paradigma. O dogma seria composto por um conjunto de premissas, conceitos ou valores que constituem a forma como os indivíduos de uma comunidade particular enxergam a realidade.

Para compreender a influência que os costumes religiosos de fato exercem sobre a política estadunidense, é preciso compreender como se configurou o campo religioso daquele país, que segundo Tocqueville:

A maior parte da América inglesa foi povoada por homens que, depois de se terem subtraído à autoridade do Papa, não se haviam sujeitado a nenhuma supremacia religiosa; por isso, conduziam para o Novo Mundo um cristianismo que eu não poderia retratar melhor se o não chamasse democrático e republicano; isso favoreceu singularmente o estabelecimento da república e da democracia nos assuntos públicos. Desde o princípio, a política e a religião acharam-se de acordo, e desde então nunca deixaram de estar (TOCQUEVILLE, 1977, p. 222).

É preciso compreender, agora, qual a singularidade desse efeito que a religião (ou dogma) possui sobre a República Democrática. Esta se encontra no campo dos costumes e de como a religião possui enorme influência sobre eles naquela sociedade.

Embora o autor também trate de outros elementos importantes para a formação republicana e democrática daquele país, os costumes, mais do que qualquer outro fator, têm papel preponderante (QUIRINO, 2001, p. 177).

Por costumes, o autor retoma o significado de *mores*, dada pelos antigos. Isso significa que para além dos costumes propriamente ditos, trata-se, também, dos assuntos relacionados ao intelecto dos indivíduos, às suas opiniões, aos hábitos do espírito de maneira geral (TOCQUEVILLE, 1977, p. 221). A religião não exerce influência apenas sobre os costumes, mas também sobre a inteligência dos crentes (ibid., p. 225).

Sobre tais costumes, há o peso da religião (dogma). Antes mesmo de Weber lançar sua análise sobre o papel que a ética protestante exerceu sobre o desenvolvimento do capitalismo, Tocqueville dedicou-se a elaborar, de forma menos sistemática que a obra weberiana, a importância da influência que a religião protestante (puritanos) exerceu sobre os costumes daquele povo. Segundo o autor, os protestantes possuem o hábito da restrição, o que significa

“que o espírito humano nunca percebe diante de si um campo sem limites” (ibid.). Segundo Quirino (2001, p. 182), a religião para Tocqueville seria a arma mais eficaz para diminuir a grande tendência dos povos democráticos a buscar o bem-estar e os gozos materiais, pois a religião evitaria que essa busca se tornasse pernicioso. Tal argumento antecipa aquilo que Weber afirmou ser constitutivo da ética protestante, atinente a busca por bens materiais de forma racionalizada, não pernicioso, voltada para um projeto maior.

Para Tocqueville (1977, p. 225), “tais hábitos de restrição encontram-se de novo na sociedade política e favorecem singularmente a tranquilidade do povo, assim como a duração das instituições que adotou”. Diferentemente dos Europeus, os americanos, quando saem das agitações do mundo político, retornam para casa, onde, imediatamente encontram a imagem da ordem e da paz.

Ali **(na casa)** todos seus prazeres são simples e naturais; as suas alegrias, inocentes e tranquilas; e, como chega a felicidade pela regularidade da vida, habitua-se sem dificuldade a regular as suas opiniões tão bem quanto seus gostos (TOCQUEVILLE, 1977. p. 225).

Embora a religião não se misture diretamente com o governo da sociedade, Tocqueville afirma que a própria religião deveria ser considerada a primeira instituição política, “pois, se não lhes dá o gosto à liberdade, facilita-lhes singularmente o seu uso” (ibid.).

Para além da descrição destes costumes, Avramenko (2012) chama atenção para outra, mais ampla, marca do coração dos americanos, sendo o elemento chave da garantia democrática: o dogma da igualdade. Segundo este autor, toda democracia está assentada num dogma particular, ou num princípio particular fundante. Para Tocqueville, tal princípio seria o da soberania do povo. Afirmar que o povo é soberano suscita dizer que os indivíduos são iguais, para o autor.

Cabe-nos questionar se tal dogma é condição suficiente para o estabelecimento de leis, instituições e uma sociedade democrática em geral. A resposta encontrada por Avramenko (2012) em Tocqueville é que sim, contudo, não exclui a existência de patologias provenientes de tal dogma. Tal patologia é posta diante da problemática da liberdade. O que seria mais desejável: viver uma igualdade na servidão ou uma desigualdade na liberdade? Dessa forma, apenas o dogma da igualdade não seria uma condição suficiente para alcançarmos uma democracia de tipo liberal, que preserva a liberdade dos cidadãos.

O remédio para tal patologia (igualdade na servidão) é fornecido pela economia da salvação do Cristianismo. Ao passo que o dogma da igualdade habita o *pathos* dos indivíduos, sendo este o reino do momentâneo, a economia da salvação lança luz sobre a razão humana, ampliando seu horizonte temporal (AVRAMENKO, 2012). Corroborando com essa leitura, Schleifer (2014, p. 257) afirma que a religião (o autor não faz a distinção entre religião e dogma, feita por Avramenko) suporta fortemente a liberdade, pois coíbe as paixões políticas, estabelecendo limites para as inovações políticas e sociais e suportando os princípios e instituições democráticas.

Sem entrar nos detalhes da economia da salvação do Cristianismo, Schleifer (ibid, p. 264) afirma que a religião suporta a liberdade devido ao caráter saudável da moral cristã. Por “caráter saudável”, o autor entende uma moral que se volta para as questões públicas. Com isso, o argumento do autor enquadra a leitura tocquevilliana como essencialmente republicana. A religião, segundo o autor, provê valores, crenças, comportamentos e atitudes compartilhados, que definem a verdadeira comunidade (ibid).

Conclusão

Exposto o argumento central de Weber, é possível afirmar que o autor estaria tratando dos efeitos indiretos da religião protestante (calvinista) sobre o Capitalismo. O efeito que a religião protestante teria sobre o desenvolvimento do capitalismo ocorreu mediante o desenvolvimento de um conjunto de valores prático-éticos (atividade ascética). Por outro lado, apesar de Tocqueville não se ater a uma linguagem causal para explicar a relação entre religião e a república democrática americana, é possível extrair de sua obra um fluxo causal que parte da variável religião e afeta o sistema político mediante variáveis relacionadas aos costumes daquele povo. Além desse ponto comum entre os autores, há que se destacar que ambos lançam mão de abordagens culturalistas sobre a Democracia e sobre o Capitalismo.

Ainda, diante do debate acerca dos efeitos indiretos da religião sobre o Capitalismo em Weber e dos efeitos indiretos da religião sobre a República Democrática em Tocqueville, há um ponto de convergência entre os autores: a preocupação com a liberdade na modernidade.

Kramer (2000) identifica na obra “A democracia na América” uma preocupação (central) do autor, tocante ao constante processo de “igualitarização” entre os indivíduos, marca da democracia americana. Tal processo desencadearia fenômenos de duas ordens, positivos e negativos. Entre os efeitos positivos, foi considerada: i) a difusão da riqueza, educação, do conforto e do bem-estar social; ii) superação dos velhos extremos de opulência da pobreza, da aristocracia e da servidão e; iii) faria surgir uma nova classe média, portadora de direitos civis e políticos. Entre os negativos, o principal seria o risco de uma tirania da maioria. Somado a isso, a perda de virtudes cívicas, exclusiva concentração de pessoas em seus interesses privados, o que geraria um Estado centralizador. Vê-se então, uma preocupação de Tocqueville com a problemática da liberdade na República.

A religião, para Tocqueville, em especial o catolicismo em suas análises sobre a França, possuiria um papel importante na manutenção da democracia, uma vez que, “numa sociedade sem nenhuma alternativa ao catolicismo e incapaz de sobreviver sem um corpo de crenças, estaria perdida, com o abandono das crenças, sobreviria o ceticismo, fator de declínio de todas as civilizações” (TOCQUEVILLE, em artigo para o jornal *Le Commerce*, apud KRAMER, 2000). Seria a religião, então, para o autor, o freio moral para a avalanche democrática em movimento em solo americano e a alavanca da liberdade.

Ao analisar a obra de Weber, Kramer (ibid.) aponta como preocupação central o debate acerca da liberdade dos indivíduos em um mundo dominado pela racionalização da vida, pela burocratização constante de todas as esferas da vida. Segundo Hennis (apud KRAMER, 2000, p. 169), a questão central nas obras de Weber é o debate acerca do tipo de humanidade emergente, “correspondente ao estilo de vida metódico, racional, vocacional que o ascetismo protestante - puritano e calvinista - infundiu no conjunto da cultura moderna, mesmo depois que esse estilo se despreendeu de seu fundamento religioso original”.

Se em Tocqueville a religião ainda possui algum poder de resguardar a liberdade dos indivíduos, não fica claro, em nossa leitura, que a religião tenha esse poder na leitura Weberiana, pois ao se desprender de seus fundamentos, a religião se vê impotente diante na nova ordem social, do novo tipo de dominação, o racional-legal.

Referências

AMES, J. L. Religião e Política no pensamento de Maquiavel. *Kriterion*, vol.47, no.113, Belo Horizonte, June, 2006.

AVRAMENKO, Richard. Tocqueville and the Religion of Democracy. *Perspectives on Political Science*, 41:3, 125-137, 2012.

BARBOZA FILHO, Rubem. *Tradição e Artífício: iberismo e barroco na formação americana*. Belo Horizonte: Ed. UFMG; Rio de Janeiro: IUPERJ, 2000.

WEBER, Max. *A ética protestante e o espírito do capitalismo*. São Paulo: Pioneira Thomson Learning, 2003.

HERNES, Gudmund. The Logic of The Protestant Ethic. *Rationality and Society*, Vol. 1, July, 1989, 123-162.

TOCQUEVILLE, A. de. *A democracia na América*. Belo Horizonte: Ed. Itatiaia; São Paulo: Editora da Universidade de São Paulo, 1977.

QUIRINO, Célia N. G. *Dos infortúnios da igualdade ao gozo da liberdade: uma análise do pensamento político de Alexis de Tocqueville*. São Paulo: Discurso Editorial, 2001. 272 p.

KRAMER, P. in Jessé Souza. *A atualidade de Max Weber*. Brasília: Editora Universidade de Brasília, 2000.

LEVISTKY, S.; ZIBLATT, D. *Como as democracias morrem*. Rio de Janeiro: Zahar, 2018.

SCHLEIFER, J. T. Tocqueville, Religion, and Democracy in America: Some essential questions. *American Political Thought: A Journal of Ideas, Institutions, and Culture*, vol. 3 (Fall 2014).

PIERUCCI, A. F. *O desencantamento do mundo: todos os passos do conceito em Max Weber*. São Paulo: USP, 2013.