

Modernidade e ascese. Nietzsche e Weber, leitores da Reforma

Modernity and Asceticism. Nietzsche and Weber as Readers of the Reformation

GIANFRANCO FERRARO¹

Resumo: Em diferentes partes da sua obra, Friedrich Nietzsche ataca frontalmente a tradição luterana alemã, polemizando com os «ideais ascéticos» antimodernos e antirrenascentistas, por ela levados no coração da modernidade, até provocar a sua decadência. No seguimento de Nietzsche, analisando os processos de secularização da modernidade, Max Weber destaca a ligação entre a ascese protestante, baseada na justificação através da fé e na noção de *Beruf*, o nascimento do individualismo capitalista ocidental e a mecânica burocrática dos Estados modernos. Colocando as abordagens destes dois autores no quadro do debate sobre a secularização e a teologia política da modernidade, este ensaio procura focar a importância das «técnicas de vida» e da ascese como instrumentos de transformação das condutas, assim como o papel que esta transformação tem para a compreensão da modernidade pós-luterana, e, por fim, a aposta teológico-política do confronto atual entre o ecumenismo espiritual das igrejas cristãs e o niilismo governamental da «gaiola de aço» globalizada.

Palavras-chaves: Renascimento; Protestantismo; Secularização; Niilismo.

Abstract: In various parts of his work, Friedrich Nietzsche directly attacks the German Lutheran tradition, arguing against its anti-modern and anti-Renaissance «ascetic ideals», which it carried into the heart of modernity, ultimately leading to its decline. Following Nietzsche, Max Weber, in analyzing the processes of modernity's secularization, highlights the connection between Protestant asceticism, rooted in justification by faith and the concept of *Beruf*, the birth of Western capitalist individualism, and the bureaucratic mechanics of modern states. Placing these authors' approaches within the broader debate on secularization and political theology in modernity, this essay aims to focus on the importance of “techniques of life” and asceticism as instruments for transforming behaviors. It also examines the role that this transformation plays in understanding post-Lutheran modernity, and finally, the theological-political stakes of the current confrontation between the spiritual ecumenism of Christian churches and the governmental nihilism of the globalized «iron cage».

Keywords: Renaissance; Protestantism; Secularization; Nihilism.

¹ Centro de Estudos Globais da Universidade Aberta, Portugal. ORCID ID: <https://orcid.org/0000-0003-4449-6127>.

A secularização moderna, entendida como transformação de pressupostos e de valores religiosos em formas de legitimação política e em condutas de vida não religiosas, foi o foco de um longo debate que se desenvolveu, em particular no contexto alemão, a partir da última década do século XIX, e que atravessou momentos decisivos do século XX.² Autores de diferente formação e proveniência disciplinar, tais como Max Weber, Carl Schmitt, Eric Peterson, Walter Benjamin, Hans Blumenberg, Jacob Taubes, Michel Foucault, Jean-Luc Nancy e Giorgio Agamben, protagonizaram esta investigação, que teve como momento inicial a reflexão sobre a origem da modernidade e o seu estatuto. A maior ou a menor relevância dada às ligações com as precedentes formas de espiritualidade e de teologia, bem como às heranças das formas de vida medievais e das conceções teológicas na modernidade, divide as posições destes e outros autores em dois grandes campos. Por um lado, a posição dos que tentaram mostrar a permanência, e, portanto, a contiguidade dos pressupostos teológico-políticos e espirituais ao longo da modernidade. Por outro lado, a posição dos que apostaram numa fratura determinada pela

«secularização».³ Referências nunca esquecidas deste horizonte especulativo são *O Leviatã* de Thomas Hobbes (1651) e o *Tractatus theologico-politicus* (1670) de Baruch «Bento» de Espinosa, duas obras que, escritas no novo clima pós-westfaliano, que consagrava o fim das longas guerras de religião, são caracterizadas pela exploração de um novo tipo de transcendência, determinado pelo Estado. Em particular, posicionando-se de forma oposta à de Hobbes nas suas consequências, o filósofo sefardita holandês esclarecia a ligação entre interpretação bíblica, legitimação do poder político e formas de vida.

Num contexto profundamente diferente daquele do século XVII, no começo do século XX, quando as forças económicas e políticas recém-nascidas na época de Espinosa e Hobbes tinham já gerado uma forma de economia-mundo e estruturado formas autónomas de conduta de vida, Max Weber escrevia a sua *Ética protestante e o espírito do capitalismo*, baseada numa investigação de carácter genealógico, orientada para a verificação da ligação direta entre formas de vida do protestantismo,

==

² Este artigo foi escrito com o apoio da FCT (Fundação para a Ciência e a Tecnologia, Portugal). Agradeço a Vanessa Rôla a revisão final do texto.

³ Para além de Max Weber, cuja posição iremos destacar mais à frente, para uma abordagem ao debate sobre a secularização e a teologia política na modernidade, é necessário referir, pelo menos, as seguintes obras: Blumenberg, 1966; Peterson, 1983; Taubes, 1993; Assmann, 2000 (que mostra como, na Antiguidade, houve o caminho inverso de uma «teologização» de práticas políticas); Schmitt, 2006; Agamben, 2011; Benjamin, 2013; Stimilli, 2018.

particularmente do protestantismo puritano, e formas de vida capitalistas (cf. Weber, 2007).⁴

Segundo a famosa tese weberiana, a economia capitalista deve ser abordada como uma forma de civilização baseada em particulares modos de ascese, cujo aspeto, aparentemente alheio a formas religiosas e espirituais, estaria, na verdade, estreitamente ligado a experiências religiosas precedentes, justamente, protestantes. Mais do que a quantia de dinheiro ou a posse dos meios de produção, que monetiza o tempo de vida, é a ascese quotidiana do capitalista, a sua «ética económica», que deve ser observada como a verdadeira origem da força criativa do capital, e, portanto, também da civilização burguesa moderna. No momento em que esta força civilizacional se dispõe a um domínio mundial, Weber destaca a necessidade de dois tipos de estudo: por um lado, um estudo genealógico relativo às heranças ascéticas, a partir das quais se desenvolvem as condutas de vida próprias desta forma de civilização; e, por outro lado, um estudo comparativo com

outras formas de «éticas económicas».⁵ Para além das críticas ou dos apoios que a tese de Weber recebeu ao longo do século XX, um elemento crucial da sua tese – a importância das formas de ascese no desenvolvimento de condutas de vida – foi mais recentemente repensado por Michel Foucault nos seus estudos sobre os processos mais avançados de capitalismo, tal como o neoliberalismo – com a sua própria definição de *homo oeconomicus* –, e na sua abordagem genealógica a formas e «técnicas de vida» da Antiguidade, que contrastam ou, pelo contrário, inauguram as formas ascéticas de épocas seguintes (cf. Foucault, 2004).⁶ A abordagem de Weber, tal como a de Foucault, pode ser, portanto, ampliada até abranger uma conceção da civilização moderna baseada nas práticas ascéticas e em particulares técnicas de vida. A modernidade ocidental consistiria, nesse quadro, numa transferência ou numa modificação de práticas mais antigas, a partir da transformação dos valores que as orientam. Contudo, estas práticas não sofreriam, em si, uma diferen-

⁴ Para uma primeira abordagem, cf. Poggi, 1983. Para uma reflexão sobre as críticas às posições de Weber e a sua resposta, cf. Hennis, 2006.

⁵ Continuando a sua investigação inaugurada em 1904 com o seu livro sobre a ética protestante, Weber publicará em 1920 o seu estudo comparativo de Sociologia das Religiões, focando-se nas éticas económicas do Budismo, do Hinduísmo e do Judaísmo antigo (cf. Weber, 2010).

⁶ Foucault, através da antiga noção de «técnica de vida» (*téchne perì ton bion*), que traduzirá como «técnica de si» (*technique de soi*), identifica, a partir da Antiguidade, toda uma série de práticas que dão forma ao sujeito. Nesse sentido, as práticas ascéticas da modernidade retomariam algumas das técnicas antigas, dando-lhes destinos, e até valores, muito diferentes. No caminho traçado também pela investigação weberiana, Foucault esclarece o seu objeto de estudo através de uma pergunta: «como constituímos diretamente nossa identidade por meio de certas técnicas éticas de si, que se desenvolveram desde a Antiguidade até os nossos dias?» (ivi: Foucault, 2004: 302). Uma outra noção, decisiva para compreender como Foucault aborda a secularização do poder moderno, através de um estudo focado nas modalidades de controlo das condutas de vida, é a de «pastorado», ou de «governo pastoral», uma técnica de condução das almas e dos corpos que, do antigo hebraísmo, através do cristianismo, chegaria até à constituição do Estado moderno (cf. Foucault, 2006).

ciação e uma rutura tão definitivas como, ao invés, apontariam os teóricos de uma modernidade completamente secularizada.

Destaca-se, para definir a modernidade a partir deste ponto de observação, o papel que teve a Reforma Protestante. Relativamente à abordagem weberiana, é crucial interrogar-se sobre a forma como o protestantismo abriu um novo horizonte de valores, ao ponto de modificar as práticas ascéticas e as técnicas de vida e, portanto, como a Reforma inaugura verdadeiramente a época da modernidade. Trata-se do verdadeiro momento de início de uma modernidade secularizada, progressivamente oposta aos motivos espirituais que a originaram, ou, pelo contrário, da abertura a uma transição que preserva, nas suas práticas, alguns motivos essenciais da transcendência religiosa? Weber esclarece como seriam, precisamente, os temas da «graça» e do modelo luterano do «Beruf» a serem preservados no interior do contexto secularizado do capitalismo. A acumulação do capital, tal como a prática ascética que a permitiria, corresponderia, de forma secularizada, à confirmação da graça divina, teorizada teologicamente a partir de Lutero como valor decisivo da salvação cristã, em oposição à «salvação através das obras», à qual se vinculava o catolicismo. Nesse sentido, a civilização da ética económica capitalista seria, ainda, uma civilização da graça, que se poderia contrapor a uma civilização

das obras, cujo último momento de esplendor acabaria por ser o catolicismo renascentista. Por fim, seria possível, para Weber, retirar mais uma conclusão a partir desta abordagem: a forma de salvação individual, que o capitalismo propõe, através dos paradigmas individualistas do liberalismo e do sucesso económico pessoal, seria uma consequência de longo prazo dos pressupostos individuais que a fé luterana teria contraposto às liturgias católicas coletivas e ao culto de imagens sagradas. É precisamente nesse quadro que o *Beruf*, vocação e profissão, se torna um elemento ascético caracterizante da nova civilização. Uma salvação concebida como pura graça divina e um individualismo baseado sobre práticas de fé individuais, uma ligação entre espiritualidade ascética e conduta de vida capitalista, e a permanência de uma teologia política da graça na legitimação das formas políticas estatais: seriam estes, portanto, os elementos que, mesmo que transfigurados, a civilização capitalista moderna herdaria da Reforma.

A metodologia de Weber, de resto firmemente enraizada no liberalismo político, é herdeira da conceção genealógica – baseada na procura das ligações entre atitudes e valores – de Friedrich Nietzsche, autor que em várias ocasiões se contrapõe às formas de vida originadas pela Reforma e ao ideal ascético por ela proposto.⁷ Nesse sentido, Nietzsche identifica na civilização luterana, da qual ele próprio,

⁷ Um estudo pioneiro da influência de Nietzsche sobre Weber foi o de Hennis (1973).

tal como Weber, é filho⁸, o ressurgimento de uma civilização da ascese cristã, constantemente em luta com uma civilização cujos traços surgem em vários momentos históricos, caracterizada por valores endereçados à afirmação do presente e da vida como campo de ações e de obras. Em si próprios, Nietzsche e Weber constituem, de resto, dois momentos de observação privilegiada sobre o renovado esforço de compreensão de si mesma que a cultura alemã fez entre o século XIX e o século XX, tendo a Reforma como referência. Para além disso, as reflexões de Nietzsche e Weber sobre Lutero e a importância do luteranismo para a secularização moderna, que iremos abordar nas páginas seguintes, permitem-nos verificar, principalmente, por um lado, a importância da compreensão das raízes ascéticas luteranas para a secularização ético-económica moderna, e, por outro lado, o campo de conflito, baseado nas práticas de vida, com que se pode identificar a modernidade. Através desta reflexão, mostrar-se-á também, por fim, como o ciclo de civilização inaugurado pela Reforma acaba por influenciar práticas não só religiosas, continuando em outros âmbitos o conflito entre civilizações modernas, *sola fide* ou *operibus*, que caracterizou o primeiro protestantismo e os seus opositores, internos ou católicos.

A abordagem de Nietzsche ao luteranismo segue de perto a sua crítica dos ideais ascéticos, próprios do cristianismo. Através do seu itinerário filosófico, Nietzsche desenvolve uma teoria das civilizações baseada na forma como se constroem diferentes valores e na maneira como estes orientam a *askēsis*, abordada como uma série de técnicas performativas das condutas de vida.

A civilização cristã, com a sua glorificação de ideais ascéticos assentes na mortificação da vida, estaria fundada, para Nietzsche, em formas ascéticas que se contrapuseram, no fim da Antiguidade, tal como ao longo da Idade Moderna, a ideais de signo oposto. A contraposição entre espírito e carne, a criação de uma «vida verdadeira», para além da vida concreta, e a colocação da salvação humana numa vida após a morte, teriam gerado formas de civilização que deram à vida presente um sentido fraco. É deste sentido que a modernidade e as formas de «decadências» ocidentais seriam herdeiras. Dentro deste quadro, o luteranismo consistiria, para o filósofo alemão, precisamente no reaparecimento de ideais ascéticos direcionados para a mortificação interior e, como tais, opostos aos ideais civilizacionais protagonizados pelo próprio catolicismo no fim da Idade Média, no período do Renascimento.

⁸ O próprio pai de Nietzsche era pastor luterano (cf. Feiler, 2018).

Na fase da sua reflexão mais enraizada no «Iluminismo», Nietzsche assinala no protestantismo uma forma de cultura medieval, cujas características se opõem às novas forças que se manifestam no Renascimento. Neste sentido, Reforma Protestante e Contrarreforma católica aparecem como sintomas de uma mesma viragem civilizacional, podendo ser considerada também a resposta tridentina como um efeito da cultura da Reforma. Esta reflexão, evidente de forma particular em dois aforismas do primeiro volume de *Humano demasiado humano*, justifica a oposição, visível também na última fase do pensamento de Nietzsche, entre a própria Reforma e a forma cultural que o catolicismo tomou na época do Renascimento, uma «primavera precoce», isto é, ainda incapaz de se desenvolver como cultura hegemónica:

De vez em quando surgem espíritos ásperos, violentos e arrebatadores, e no entanto atrasados, que conjuram novamente uma fase passada da humanidade: eles servem para provar que as tendências novas a que se opõem não são ainda bastantes fortes, que ainda lhes falta algo: de outra maneira elas resistiriam mais a esses conjuradores. A Reforma de Lutero, por exemplo, testemunha que em seu século todos os movimentos da liberdade de espírito eram ainda incertos, frágeis, juvenis; a ciência ainda não podia levantar a cabeça. O Renascimento inteiro aparece como uma primavera precoce, quase apagada novamente pela neve. (Nietzsche, 2017: 33-34)

Num aforisma seguinte, intitulado «Renascimento e Reforma» (§ 237), Nietzsche explicita a contradição na qual se enraizaria a Reforma, considerada um evento que, no mesmo momento em que se inaugura a modernidade, acaba por quebrar o seu caminho:

O Renascimento italiano abrigava em si todas as forças positivas a que devemos a cultura moderna: emancipação do pensamento, desprezo das autoridades, triunfo da educação sobre a arrogância da linhagem, entusiasmo pela ciência e pelo passado científico da humanidade, desagrilhoamento do indivíduo, flama da veracidade e aversão à aparência e ao puro efeito (flama que ardeu numa legião de naturezas artísticas que exigiam de si, com elevada pureza moral, a perfeição de suas obras e tão-somente a perfeição); sim, o Renascimento teve forças positivas que *até hoje* não voltaram a ser tão poderosas em nossa cultura moderna. Foi a Idade de Ouro deste milénio, apesar de todas as manchas e vícios. (Nietzsche, 2017: 151)

Em contraste com esta definição do Renascimento, Nietzsche avança a descrição da Reforma, mais uma vez, «como um enérgico protesto de espíritos atrasados, que não se haviam cansado da visão medieval do mundo e percebiam os sinais de sua dissolução, a extraordinária superficialização e exteriorização da vida religiosa, com profundo mal-estar e não com júbilo, como seria apropriado» (Nietzsche, 2017: 151). A responsabilidade histórica da Reforma, ao travar as forças que o Renas-

cimento teria libertado no próprio contexto católico, parece, para Nietzsche, indubitável. Teria sido a Reforma a forçar a Contrarreforma, «um cristianismo católico defensivo», isto é, «com a violência de um estado de sítio» (Nietzsche, 2017: 151), e foi só por ter ido ao encontro duma constelação política particular – em que o imperador Carlos V quis utilizá-lo na sua luta contra o Papa e em que os príncipes protestantes quiseram defendê-lo, com o objetivo de construir um contrapeso ideológico ao imperador – que Lutero não foi morto na fogueira como Hus ou, podemos mesmo acrescentar, decapitado como Müntzer. Pelo contrário.⁹

Na obra *O Anticristo*, de 1888, da última fase do pensamento de Nietzsche, a figura de César Bórgia, maquiavélico filho ilegítimo do Papa Alexandre VI, torna-se representante dos valores renascentistas que o processo encaminhado pela Reforma, e prosseguido pela Contrarreforma, teria abalado.¹⁰ Sendo os valores do Renascimento o oposto dos valores cristãos, o valor da Reforma deverá ser necessariamente negativo, uma vez que ela é considerada como processo de recuo da civilização ocidental perante o «espetáculo» de inversão de valores, até na própria sede da Igreja:

Vejo diante de mim uma possibilidade, de um encanto e de uma sensação cromática perfeitamente sobrenaturais: [...] vejo um espetáculo tão significativo e, ao mesmo tempo, tão maravilhosamente paradoxal, que todas as divindades do Olimpo teriam tido ensejo para uma imortal gargalhada – vejo *César Bórgia feito Papa...* Compreendem-me?... Pois bem, *essa* teria sido a vitória, da qual eu sou hoje o único a ter saudades: com ela, ficava *suprimido* o cristianismo! Que aconteceu? Um monge alemão, Lutero, veio a Roma. Esse monge, com todos os sentimentos rancorosos de um sacerdote malgrado metidos no corpo, insurgiu-se em Roma *contra* o Renascimento... Em vez de compreender com a mais profunda gratidão o que de extraordinário acontecera, a superação do cristianismo na sua própria *sede*, o ódio de Lutero apenas compreendeu como tirar desse espetáculo o seu alimento. Um homem religioso só pensa em si. Lutero viu a *corrupção* do papado, quando era precisamente o contrário que se podia agarrar com as mãos: a velha perversão, o *peccatum originale*, o cristianismo já não estava sentado na cadeira do Papa! Mas sim a vida! Mas sim o triunfo da vida! Mas o grande «Sim» a todas as coisas elevadas, belas e ousadas!... E Lutero restaurou a *Igreja*: atacou-a... O Renascimento transformado num acontecimento sem sentido, num grande *em vão!* (Nietzsche, 2000b: 102-104)

⁹ Sobre a caracterização da relação entre Lutero e os poderes do seu tempo, e, em particular, sobre a separação da Igreja luterana dos poderes temporais, com a sua conseguinte submissão aos poderes políticos, remetemos para Filoramo (2009: 154-159) e Prospero (2017: 376-393 e 447-462).

¹⁰ «Cesare Borgia como papa – isto seria o Sentido do Renascimento, o seu verdadeiro símbolo», escreve Nietzsche numa carta de novembro de 1888.

Ainda em *Ecce Homo*, «autobiografia» escrita por Nietzsche em 1888, através de uma reconsideração das suas obras, o filósofo sublinha a dívida que o catolicismo teria para com Lutero, «um monge impossível, que, por razões da sua “impossibilidade”, atacou a Igreja e – por conseguinte! – a restaurou...». O cristianismo acaba por ser salvo graças ao próprio Lutero, que também os católicos deveriam santificar: «Os católicos teriam motivos para celebrar festas de Lutero, para organizar espetáculos de Lutero... Lutero e a “regeneração moral”!» (Nietzsche, 2000b: 225-226).

Na constelação de Nietzsche, Lutero, juntamente com Rousseau, Robespierre e Saint-Simon – arquétipo, nesse sentido, das tradições democráticas do século XIX –, seria, como aparece em *O Anticristo*, «o tipo oposto do espírito forte, que se tornou *livre*» (Nietzsche, 2000b: 87), representante de uma ascese cristã contraposta aos valores do Renascimento e do Humanismo. A Reforma coloca-se, portanto, para Nietzsche, numa constelação cultural, cujo carácter se manifesta como explicitamente reativo. O que se perde entre Reforma e Contrarreforma seria a possibilidade de o espírito moderno recuperar as formas de existência da Antiguidade, isto é, de recuperar um espírito capaz de alcançar valores necessários à autonomização da conduta da existência. É neste sentido que, na diagnose de Nietzsche, a Reforma seria o efeito duma força radicalmente antimoderna, que se opõe também às possibilidades que a religião cristã

promovia no seu próprio campo, uma forma de modernidade em contraste com o próprio projeto filosófico de Nietzsche. A crítica da Reforma une-se, portanto, a uma interpretação da modernidade como de um conjunto cultural, de uma «forma de vida» que tem em si uma contradição. Esta é uma contradição que podemos identificar, por um lado, com o uso da fé cristã em termos radicalmente estéticos – que teria reunido a tradição cristã aos aspetos mais «gregos» do Humanismo renascentista –, e, por outro lado, com o uso da fé cristã em termos de introversão espiritual – a origem das práticas ascéticas da modernidade. Para Nietzsche, abrir uma modernidade diferente, retirando a modernidade do pântano da decadência no qual se encontrava, significaria retomar todas as atitudes que, quase no ponto de iniciar uma história diferente, foram quebradas dentro do horizonte Reforma/Contrarreforma.

Se o momento mais crítico da Reforma consiste, portanto, na sua atitude reativa, esta reação daria forma a toda a história do cristianismo que se seguiria, bem como às formas de vida não religiosa. No sentido acima explicitado, também o processo de secularização moderna estaria dependente desta forma reativa que gerou a modernidade. O valor crucial da viragem protestante não estaria relacionado só com o próprio campo protestante, ou com o horizonte religioso e teológico, mas também com todo o conjunto civilizacional do Ocidente. A Reforma manifestar-se-ia, na ver-

dade, numa nova tipologia de ascese que, pelo menos em âmbito protestante, mostraria uma nova conceção do tempo: a dimensão salvífica da temporalidade, antes entregue aos *praecepta* da Igreja, seria colocada numa dimensão individual, de onde o desperdício e a aceitação da incontabilidade deveriam ser banidos. Mesmo que secularizada do ponto de vista espiritual e político, é esta mesma tipologia de ascese que seria visível na decadência e no niilismo ocidental, dos quais Nietzsche se tornaria crítico sagaz (Volpi, 1999). Ambos seriam, para si, os resultados últimos de uma primeira obstrução. É também nesse sentido que, para Nietzsche, Lutero surge como uma força que contrasta e se opõe à modernidade caracterizada por um espírito «aristocrático», inaugurado pelo Renascimento, que poderia ter endereçado os valores modernos fora do caminho do niilismo.¹¹

Nessa contraposição entre modernidades, Nietzsche não sublinha como Lutero e a Reforma seriam impensáveis sem as próprias conquistas tecnológicas, como a máquina de Gutenberg, só para dar um exemplo, conquistas essas decisivas do Humanismo e do Renascimento. De certa forma, Lutero é um antimoderno que tirou partido do Renascimento, e sem esta antimodernidade muitas das

práticas e dos valores que nos tornam «modernos» seriam impensáveis. A interpretação de Nietzsche, crucial para os autores do século XX, permite compreender o jogo de forças que se instaura na modernidade, forças que, nascidas no interior do cristianismo do século XVI, continuariam a opor-se ao longo dos séculos seguintes, definindo práticas e formas de vida, assim como valores antitéticos. Para além da crítica nietzschiana, sem dúvida representante duma «modernidade antiluterana» em campo filosófico, o interesse para a abordagem de Nietzsche à Reforma é despertado pela sua leitura da modernidade a partir da oposição entre dois diferentes campos de construção da conduta de vida, bem como a partir da relação entre construção de valores e «técnicas de vida». Compreender de que modo a Reforma gerou a modernidade implica, nesse sentido, abordar as formas de conduta de vida que ela gerou, assim como as que se lhe opuseram.

Se, para Nietzsche, Lutero foi um autor antimoderno, é também verdade que o próprio Nietzsche o foi.¹² Ao mesmo tempo, e através da própria genealogia nietzschiana das tipologias civilizacionais, é possível destacar como também em Lutero coexistem duas formas de modernidade, duas formas de construção de condutas, ambas caracterizadas pela

¹¹ A posição de Nietzsche reflete-se, dentro do contexto cultural da República de Weimar, também na abordagem aos âmbitos religiosos como «formas políticas», dada pelo jurista católico Carl Schmitt, ele próprio aluno de Weber (cf. Schmitt, 2006).

¹² A «inatualidade» de Nietzsche pode ser abordada, precisamente, como uma forma de oposição à modernidade tal como foi construída, em favor de uma recuperação de raízes e tradições mais antigas.

prevalência da fé e da graça como valores de justificação da salvação eterna. Nesse trabalho genealógico, retomar os sinais de uma modernidade-outra implica, portanto, evidenciar todas as atitudes que a modernidade triunfante vê como antimodernas ou como extramodernas. A obra nietzschiana que, sem dúvida, mais influenciou, também metodologicamente, os estudos subsequentes sobre a secularização moderna é *Para a genealogia da moral*. Mais uma vez, no contexto desta obra, é possível observar a antinomia entre Reforma e Renascimento. Contudo, aqui os dois «tipos ideais» – segundo a expressão weberiana – são observados através do estudo das diferentes atitudes. A «reação» de Lutero parece definir-se no seu desgosto para com a forma da «etiqueta» das elites renascentistas romanas, uma cultura que se explica através de uma forma pública e de toda uma codificação simbólica da hierarquia, mediada por gestos e expressões. Precisamente a cultura que na mesma época, em 1528, o diplomático Baldassare Castiglione apresentava no seu *Cortesão* (cf. Castiglione, 2005).¹³ Lutero representa aqui a atitude que pretende quebrar os códigos e as mediações da cultura aristocrática do Renascimento, entrando em conflito até no campo da relação com a divindade, em que

esta cultura se manifestava, a um nível mais importante, nas liturgias eclesásticas e nas próprias arquiteturas do catolicismo romano:

Não restam dúvidas de que a resistência de Lutero contra os santos mediadores da Igreja (e muito em especial contra «o Papa, o cevado do demónio») era em última análise a resistência de rústico a quem aborrecia a *boa etiqueta* da Igreja, aquela etiqueta reverencial de gosto hierático que só aos mais consagrados e mais discretos permite a entrada no santos dos santos e que portanto exclui os labregos. Eram estes que estavam proibidos de abrir a boca precisamente no lugar mais sagrado... Mas Lutero, o campónio, queria que tudo fosse diferente porque este estado de coisas não lhe parecia bastante alemão: queria sobretudo falar diretamente, falar ele próprio, falar «sem cerimónias» com o seu Deus... E assim fez. (Nietzsche, 2000a: 181)

Como qualquer ideal – é esta a trilha que se pode tirar da genealogia nietzschiana –, também o ideal ascético luterano se manifesta numa atitude, expressão que, como esclarecido por Foucault, traduz, literalmente, a antiga noção de *ethos*. O desprezo das formas de vida renascentista não deve ser visto, porém, como uma falta de «sensualidade».¹⁴ É uma forma de sensualidade, segundo Nietzsche, vi-

¹³ «A oposição entre Alemanha e Itália é contínua no pensamento e nos escritos de Lutero. E Itália significa para ele Roma, como também a matilha farnésica de cortesãos...» (Prosperi, 2017: 337, trad. minha).

¹⁴ Uma forma de sensualidade cruel é identificada, efetivamente, na prática ascética de Lutero e de Calvino (cf. Nietzsche, 2000a: 75 e 116-117).

rada para o interior, no ideal e na prática: o ponto de começo da história do «sujeito» moderno.

A crítica de Nietzsche à Reforma cruza-se com a sua crítica do processo de secularização. Para Nietzsche, o niilismo europeu, tal como o processo de decadência que o provocou, tem a ver, precisamente, com a permanência na modernidade de pressupostos espirituais e teológicos da Idade Média, mesmo que no interior de um horizonte aparentemente desligado da esfera religiosa. Se através do seu estudo genealógico Nietzsche mostrou como a modernidade não se liberta destes pressupostos, será Max Weber, poucos anos depois, a encarregar-se, precisamente, de confirmar a validade desta abordagem, através do novo método de análise da «sociologia compreensiva» [*Verstehende Soziologie*], um método focado na compreensão dos processos de produção social dos valores que orientam as condutas de vida.

Com a sua obra *A ética protestante e o espírito do capitalismo*, Weber inaugura um debate que atravessará todo o século seguinte. A «modernidade» acaba por ser identificada, agora sim, como a época da secularização, mas no sentido de uma transformação a longo prazo das condutas de vida, de uma transformação dos seus valores, não das suas estruturas formais. Nesse sentido, para Weber, a tensão espiritual que se reflete na Reforma é a mesma que dá origem à civilização capitalista, cujas bases Weber particulariza na organização metó-

dica do tempo de vida e na orientação ascética da existência para a obtenção do ganho económico. É nesse sentido que o «espírito» capitalista deve ser pensado como uma forma particular de conduta de vida, filha da conduta de vida promovida pelo protestantismo no começo da modernidade. A ascética da existência, tal como o ganho económico, corresponderiam à justificação da salvação através da fé e à glória da graça divina – sobre a qual a humanidade nenhum poder tem –, fatores que o protestantismo opunha à liturgia católica das obras. A forma de vida capitalista derivaria, portanto, de uma forma de vida onde a procura de salvação ultraterrena tem de manifestar-se na divisão metódica do tempo de vida. Neste sentido, a glória do protestantismo é radicalmente antitética à glória do catolicismo renascentista, assim como da cultura barroca subsequente. Para Lutero e, posteriormente, para Calvino, não seria na construção maravilhosa de S. Pedro que poderia manifestar-se a potência de Deus, mas sim na prática continuada de um exercício de si sobre si mesmo, da parte de cada indivíduo. A ascese, que visava uma salvação ultraterrena, manifestar-se-á numa prática quotidiana, orientada por uma ascese intramundana. Ao longo dos séculos, a salvação para além da vida tornar-se-á um ideal cada vez mais distante, sem desaparecer completamente, mas deixando a forma de uma ascese orientada para a construção do quotidiano. Contudo, este processo civilizacional de progressivo «desencanta-

mento» das práticas religiosas acaba por provocar um «endurecimento», na passagem do século XIX para o século XX. Weber descreve esta esclerose através da metáfora do manto do protestante que se transforma numa gaiola de aço, que representa, para ele, o beco sem saída do niilismo entendido não simplesmente como uma questão filosófica, ideal, mas como a forma que as atitudes existenciais tomam numa época específica.¹⁵ A «gaiola de aço» representa a rede burocrática e económica em que as atitudes políticas, assim como as éticas económicas, surgem como bloqueadas. O ponto de chegada do desenvolvimento moderno da técnica ocidental é, para Weber, esta rígida construção de atitudes, destinada não só a obter instrumentos através dos quais se procura controlar e dominar a natureza, como também governar a conduta dos viventes. Esta estrutura acaba por restringir as condutas de vida numa rigidez em que a antiga autonomia do indivíduo, defendida no surgimento do protestantismo, é, no final, perdida, transformada na simples engrenagem dum mecanismo que a transcende.

Quis o destino, porém, que o manto virasse uma rija crosta de aço (na célebre tradução de Parsons: *iron cage* = jaula de ferro). No que a ascese começou a transformar o mundo e a produzir no mundo os seus efeitos, os bens exteriores deste mundo ganharam poder cres-

cente e, por fim, irresistível sobre os seres humanos, como nunca antes na história. Hoje o seu espírito – quem sabe se definitivamente? – safou-se dessa crosta. O capitalismo vitorioso, em todo caso, porque se apoia em bases mecânicas, não precisa mais desse arrimo. Também a rósea galhardia de sua risonha herdeira, o Iluminismo, parece definitivamente fadada a empalidecer, e a ideia do «dever profissional» ronda a nossa vida como um fantasma das crenças religiosas de outrora. A partir do momento em que não se pode remeter diretamente o «cumprimento do dever profissional» aos valores espirituais supremos da cultura, ou que, vice-versa, também não se pode mais experimentá-lo subjetivamente como uma simples coerção económica, aí, então, o indivíduo de hoje quase sempre renuncia a dar-lhe uma interpretação de sentido. Nos Estados Unidos, território em que se encontra mais solta porquanto despida de seu sentido metafísico [ou melhor: ético-religioso], a ambição de lucro tende a associar-se a paixões puramente agonísticas que não raro lhe imprimem até mesmo um carácter esportivo. Ninguém sabe ainda quem no futuro vai viver sob essa crosta e, se ao cabo desse desenvolvimento monstro hão de surgir profetas inteiramente novos, ou um vigoroso renascer de velhas ideias e antigos ideais, ou – se nem uma coisa nem outra – o que vai restar não será uma petrificação chinesa [ou melhor: mecanizada], arrematada com uma espécie convulsiva de autossuficiência. (Weber, 2007: 165-166, trad. minha)

¹⁵ Sobre estes aspetos, veja-se, ainda, Volpi (1999) e, mais de recente, Cacciari (2020).

Para Weber, a gaiola de aço da burocracia e do capitalismo seria a consequência última da forma de ascese «reativa», segundo a expressão de Nietzsche, que a ética religiosa toma com a Reforma. Este endurecimento niilista, para o qual é conduzida a modernidade capitalista e do qual, para Weber e contrariamente a Nietzsche, não há verdadeira escapatória, parece derivar diretamente da transformação do «dever profissional». Sem o contexto espiritual em que ele nasce, este dever, que dava sentido à vida individual, parece cair numa progressiva rigidez mecânica.

Considerando de perto o seu objeto de pesquisa, Weber esclarece como a noção moderna de «profissão» deve ser abordada a partir da própria concepção luterana de *Beruf*, expressão alemã que se pode traduzir como *profissão* ou *vocação*¹⁶ — uma concepção não presente antes da tradução luterana da Bíblia, excluindo o caso de Tauler, e que influenciará toda a tradição religiosa seguinte. Na noção luterana de *Beruf* surge, para Weber, o dogma decisivo do protestantismo, segundo o qual a única realização da pessoa moral consiste no cumprimento dos deveres intramundanos, isto é, no cumprimento do lugar individual predeterminado por Deus. Para Weber, a noção de profissão como dever surge, portanto, no campo espiritual e até na própria

interpretação luterana da noção grega de *klēsis*: «uma obrigação que o indivíduo deve sentir, e sente, com respeito ao conteúdo de sua atividade “profissional”» (Weber, 2007: 43; ver também Weber, 2007: 185-193nn.53-55). É esta a perspectiva constitutiva da ascese capitalista, isto é, do cosmo que o capitalismo representa. Um cosmo definido, mais do que por uma estrutura económica, por uma forma de economia-mundo que orienta as condutas de vida através de valores predefinidos: «O capitalismo hodierno, dominando de longa data a vida económica, educa e cria para si mesmo, por via da *seleção* económica, os sujeitos económicos — empresários e operários — de que necessita» (Weber, 2007: 48). Endurecimento mecânico do antigo *Beruf*, este cosmo replica, abstraindo-se de qualquer contexto espiritual, a própria estrutura providencial que atribuía a cada crente o seu próprio *Beruf*.

Em *Freiheit eines Christenmenschen*, Lutero sublinhava o carácter incompreensível do abismo divino, do qual depende a graça do crente. Contudo, para Weber, é no contexto calvinista que esta concepção terá as suas consequências mais decisivas, de carácter psicológico, antes de mais, o que se revela num «sentimento de inaudita *solidão interior do indivíduo*» (Weber, 2007: 95). É nesta forma de indivíduo que se enraízam os caracteres ascéticos dos seus

¹⁶ «Não dá para não notar que já na *palavra* alemã *Beruf*, e talvez de forma ainda mais nítida no termo inglês *calling*, *ressoa* uma conotação religiosa — a de *uma missão* dada por Deus —, e quanto mais enfaticamente acentuamos a palavra num caso concreto, mais ela se faz sentir» (Weber, 2007: 71).

deveres e das suas liberdades. Portanto, uma vez que esta ascética é espoliada das suas configurações espirituais, a sua forma será a de uma solidão sem relações, cuja única transcendência é aquela, imanente, representada por uma mecânica das funções burocráticas. O percurso da secularização parece, portanto, realizar-se nesta transformação do *Beruf* religioso em *Beruf* profissional, e deste último num *Beruf* «de aço»:

Uma coisa antes de mais nada era absolutamente nova: a valorização do cumprimento do dever no seio das profissões mundanas como o mais excelso conteúdo que a autor-realização moral é capaz de assumir. Isso teve por consequência inevitável a representação de uma significação religiosa do trabalho mundano de todo dia e conferiu pela primeira vez ao conceito de *Beruf* esse sentido. No conceito de *Beruf*, portanto, ganha expressão aquele dogma central de todas as denominações protestantes que condena a distinção católica dos imperativos morais em «*praecepta*» e «*concilia*» e reconhece que o único meio de viver que agrada a Deus não está em suplantiar a moralidade intramundana pela ascese monástica, mas sim, exclusivamente, em cumprir com os deveres intramundanos, tal como decorrem da posição do indivíduo na vida, a qual por isso mesmo se torna a sua «vocação profissional». (Weber, 2007: 72)

O niilismo é, para Weber, uma herança direta da secularização das práticas individuais e, particularmente, da forma que o protestantismo dá ao indivíduo. O triunfo desta providência mecânica, que justifica e legitima as funções em que se transformou, enfim, a antiga *klēsis*, acaba por criar um tipo de humanidade, já identificada por Nietzsche pelo decadente último homem, cuja característica principal pode ser identificada numa injustificada arrogância.¹⁷ Contra este destino da modernidade secularizada, o próprio Weber não encontrará uma melhor possibilidade de recuperação ascética da própria noção de *Beruf*: na sua obra sobre a *Política como profissão*, através de um comentário do episódio bíblico da sentinela de Edom, o *Beruf* torna-se o resultado de uma escolha existencial, o que só permite ao indivíduo aceitar os desafios da sua época (cf. Weber, 2000).

Para além desta tentativa extrema de Weber de levantar o peso do aço do manto do *Beruf*, recuperando um sentido de ascese intramundana não económica, a sua interpretação de 1904 continuará a influenciar outros autores após a sua morte. Comentando a *Christian directory*, do teólogo puritano Baxter, Weber esclarece como, para este autor, a perda de tempo é o mais grave dos pecados (cf. Weber, 2007: 143-144). O tempo de vida deve ser usado

==

¹⁷ «Então, para os “últimos homens” desse desenvolvimento cultural, bem poderiam tornar-se verdade as palavras: “Especialistas sem espírito, gozadores sem coração: esse Nada imagina ter chegado a um grau de humanidade nunca antes alcançado”» (Weber, 2007: 166).

para consolidar a vocação, logo, na teologia da predestinação, a sociabilidade, a conversa e o luxo seriam condenáveis em termos morais. Se o primeiro protestantismo estaria, ainda, longe da fórmula de Benjamin Franklin, segundo a qual «tempo é dinheiro», porém, esta máxima «vale em certa medida em sentido espiritual, o tempo é infinitamente valioso porque cada hora perdida é trabalho subtraído ao serviço da glória de Deus» (Weber, 2007: 143-144). Na visão puritana da predestinação, o jogo de interesses económicos tem, portanto, uma perspectiva distintamente providencial: «Não o trabalho em si, mas o trabalho profissional racional, é isso exatamente que Deus exige. A ênfase da ideia puritana de profissão recai sempre nesse carácter metódico da ascese vocacional e não, como em Lutero, na resignação à sorte que Deus nos deu de uma vez por todas» (Weber, 2007: 147).

Weber esclarece, por outro lado, como o espírito capitalista, baseado na concepção do *Beruf* luterano, se afasta progressivamente deste. Lutero condenava claramente a ascese monástica, mas continuava a ser influenciado, porém, pela indiferença paulina para com o mundo: «não era possível extrair princípios éticos para com eles dar forma ao mundo; por isso, era preciso assumir o mundo como ele é, e não se devia aplicar o rótulo de obrigação religiosa se não a *isso*» (Weber, 2007: 146). Estas considerações, que esclarecem a genealogia da

secularização das práticas ético-económicas capitalistas, a partir da radicalização que os puritanos fazem do *Beruf* luterano, foram retomadas nos anos 20 pelo filósofo Walter Benjamin, que num fragmento expôs a sua interpretação do capitalismo como «religião» construída sobre um culto *sans rève et sans merci*. A noção económica da «dívida» parece, nesse sentido, diretamente ligada à noção religiosa da «culpa», termos que em alemão se identificam na noção de «Schuld». Através de Weber, e da sua concepção do capitalismo como ascese secularizada, Benjamin retomava mais uma vez, na verdade, a interpretação que já Nietzsche, na *Genealogia*, tinha dado à culpa religiosa (cf. Benjamin, 2013; Nietzsche, 2000a: 106-108). Para Nietzsche, a culpa religiosa é determinada por uma dívida insanável para com a divindade, dívida resgatada, mas, na verdade, acrescida pelo sacrifício de Deus em Cristo. O processo de secularização acabaria por introjetar na consciência do indivíduo o sentimento da culpa e da dívida, reforçando uma noção de dever sem nenhuma verdadeira finalidade. Na mesma linha, para Benjamin, o processo de secularização não cancela o mecanismo de transcendência. A uma divindade se substitui uma outra, que já não seria simplesmente a «gaiola de aço» weberiana, bem como as concretas dinâmicas da liturgia capitalista do consumo – uma liturgia que, mantendo firme o objetivo de cancelar uma dívida

incancelável, substitui a ascese weberiana como técnica ético-económica.¹⁸

Contudo, poder-se-á afirmar que o impulso ascético, determinado pela Reforma, acaba nas formas de vida inteiramente secularizadas da ética económica? Adriano Prospero lembrou recentemente como os últimos anos de Lutero foram atravessados pelo confronto definitivo com Erasmo, pela legitimação da sangrenta oposição dos Príncipes protestantes à predicação müntzeriana de um Reino de Deus na Terra e, por fim, pela tentativa de erradicação do judaísmo. É este «um Lutero que tinha deixado para trás a confiança na boa causa do Evangelho que tinha inspirado a sua batalha pela liberdade, contra aqueles que queriam aprisionar as consciências através das cadeias da Lei» (Prosperi, 2017: 519, tradução minha). Dois destinos culturais, portanto, parecem ligados a Lutero: por um lado, a figura de um Lutero arcaico e apocalíptico que justifica a submissão das consciências a um Deus terrível e à *potestas* temporal do seu pequeno canto alemão; por outro lado, o Lutero progenitor ancestral de uma ética económica secularizada, que recusa, em nome da mesma imperturbabilidade da ordem intramundana, qualquer compromisso com uma espiritua-

lidade desestabilizadora. Porém, o processo reformador é, como Prospero mostra, ainda mais complexo que os dois destinos culturais acima citados: a inquietação do jovem Lutero era partilhada por muitos movimentos da Igreja Católica, e, depois da rutura, o anseio de Reforma interno à Igreja terá tons por vezes dificilmente distinguíveis dos luteranos, com exceção do papel central dado, pelos reformadores católicos, a uma ascética da «caridade» (Prosperi, 2017: 337-354).

E parece ser precisamente este o fio – ascético e teológico-político – que cruzava as duas Reformas, ao qual se ligam as teologias católica e luterana contemporâneas, na sua oposição conjunta e, de certa forma, apocalíptica, a uma secularização feita por «últimos homens» que correm o risco de já não ser só metaforicamente «últimos» perante as graves crises globais contemporâneas. Em 1999, na *Declaração conjunta sobre a doutrina da justificação*, destacou-se a aceitação, do lado católico, da doutrina sobre a qual catolicismo e protestantismo se tinham dividido no século XVI: «A justificação acontece só através da graça» (Decl. Conj.: 10, tradução minha). Ainda na homilia de comemoração dos 500 anos da Reforma, o Papa Francisco, após ter lembrado

¹⁸ Sobre a interpretação deste texto de Benjamin, bem como sobre a interpretação de noção de *Schuld* na sua relação com a ascese de Weber e com a crítica nietzschiana, veja-se Stimilli (2018). No âmbito desta interpretação da secularização ascética, ético-económica, podem ser referidos muitos dos debates contemporâneos sobre a *austerity* como mecanismo de controlo da dívida pública dos Estados e sobre as virtudes providenciais do mercado e do consumo. No conflito que opõe as diferentes opções económicas como formas de governo da economia política, não é raro assistir, também, à antiga oposição entre os dois «tipos ideais», do Renascimento e da Reforma, destacados por Nietzsche: ressurgem assim as duas figuras de uma modernidade ascética e de uma modernidade do desperdício.

a doutrina paulina sobre a «fé, esperança e caridade», sublinhava este acordo teológico: «Com o conceito “*só por graça divina*”, recorda-nos que Deus tem sempre a iniciativa e que precede qualquer resposta humana, inclusive no momento em que procura suscitar tal resposta. Assim, a doutrina da justificação exprime a essência da existência humana diante de Deus» (Papa Francisco, 2016). Recuperando a doutrina ascética de São Francisco – uma das doutrinas reformadoras precedentes a Lutero – através das suas Encíclicas *Laudato si’* e *Fratelli tutti*, e aceitando a doutrina luterana *sola fide*, o primeiro Papa jesuíta da história tenta responder à crise da secularização através de uma redescoberta do carisma espiritual cristão. Assim, em nome de um novo humanismo, os discípulos de Loyola e de Melanchton, e de duas ascetes filhas das Reformas, reencontram-se onde a modernidade os tinha separado, para iniciar um conflito sobre as «políticas da alma» das gerações futuras, contra uma ética económica, última filha herege, que pretenderia encerrar na sua lógica intramundana qualquer espaço espiritual.

Foi um humanista italiano, Niccolò Machiavelli, a reconhecer que as religiões, tal como os Estados, necessitam de regressar, por vezes, ao seu início para se manterem vivas (Machiavelli, 1983: 361-362). Uma lição que os huma-

nistas da Reforma e da Contrarreforma herdariam do Renascimento, das suas práticas e das suas ascetes. Como que por uma reviravolta da História, deverá agora ser Lutero a agradecer a Francisco, e ambos à própria escola espiritual do humanismo renascentista?¹⁹ Certo é, parece, que será sobre novas condutas de vida que se contruirão as novas modernidades.

Bibliografia

Impressa

- Assmann, J. (2000). *Herrschaft und Heil. Politische theologie in Altägypten, Israel und Europa*. Hanser. München;
- Agamben, G. (2011). *O reino e a glória: Uma genealogia teológica da economia e do governo [Homo Sacer, II]*. Boitempo. São Paulo;
- Benjamin, W. (2013). *Capitalismo como religião*. Boitempo. São Paulo;
- Blumenberg, H. (1966). *Die Legitimität der Neuzeit*. Suhrkamp. Frankfurt am Main;
- Cacciari, M. (2020). *Il lavoro dello spirito*. Adelphi. Milano;
- Castiglione, B. (2005). *O cortesão*. Martins Fontes. São Paulo;
- Febvre, L. (1994). *Martinho Lutero, um destino*. Edições ASA. Porto;
- Feiler, A. (2018). F. Nietzsche e Lutero: Consciência, culpa e justificação. *Revista de Filosofia Moderna e Contemporânea*, 5(2): 123-146;
- Green, V. H. H. (1984). *Renascimento e Reforma*. Dom Quixote. Lisboa;
- Filoramo, G. (2009). *Il sacro e il potere. Il caso cristiano*. Einaudi. Torino;
- Foucault, M. (2004). A tecnologia política dos indivíduos. Em: *Ditos e escritos V. Ética, Sexua-*

==

¹⁹ Para além da referência à polémica nietzschiana acima indicada, o *topos* da dívida católica para com Lutero, cuja Reforma deu origem à sua própria Reforma, é reforçado pelo historiador alemão Heinz Schilling (cf. Schilling, 2016: 8 e Prospero, 2017: 525).

- idade, *Política*. (Trad. de E. Monteiro e I. Autran Dourado Barbosa). Forense Universitária. Rio de Janeiro;
- Foucault, M. (2006). *Omnes et Singulatim: uma crítica da razão política*. Em: *Ditos e escritos. Estratégia, poder-saber*. (Trad. de V. L. Avellar Ribeiro). Forense Universitária. Rio de Janeiro;
- Hennis, W. (1987). Die Spuren Nietzsches in Werk Max Webers. *Nietzsche-Studien*, **16**, 382-404;
- Hennis, W. (2006). Max Weber's «central question». *Economy and Society*, **12**(2): 135-180;
- Machiavelli, N. (1983). *Discorsi sopra la prima Deca di Tito Livio*. Einaudi. Torino;
- Nietzsche, F. (2000a). *Para a genealogia da moral. Um escrito polémico*. (Trad. e notas de J. M. Justo). Relógio d'Água. Lisboa;
- Nietzsche, F. (2000b). *O Anticristo, Ecce Homo e Nietzsche contra Wagner*. (Trad. de Paulo Osório de Castro). Relógio d'Água. Lisboa;
- Nietzsche, F. (2017). *Humano, demasiado humano. Um livro para espíritos livres*. (Trad., notas e posfácio de P. C. de Souza). Companhia de Bolso. São Paulo;
- Peterson, E. (1983). *Il monoteismo come problema politico*. (Trad. de H. Ulianich). Queriniana. Brescia;
- Poggi, G. (1983). *Calvinism and the capitalist spirit: Max Weber's «protestant ethic»*. Macmillan. London;
- Prosperi, A. (2017). *Lutero. Gli anni della fede e della libertà*. Mondadori. Milano;
- Schilling, H. (2016). *Martin Lutero. Ribelle in un'epoca di cambiamenti radicali*. Torino. Claudiana;
- Schmitt, C. (1922). *Politische Theologie. Vier Kapitel zur Lehre von der Souveränität*. Duncker & Humblot. München/Leipzig;
- Schmitt, C. (1998). *Catolicismo romano e forma política*. (Trad. de A. F. de Sá). Hugin Editores. Lisboa;
- Schmitt, C. (2006). *Teologia política*. (Trad. de E. Antoniuk). Ed. Del Rey. Belo Horizonte;
- Stimilli, E. (2018). *The debt of the living: Asceticism and capitalism*. (Trad. de A. Bove). University of New York Press. New York;
- Taubes, J. (1993). *Die Politische Theologie des Paulus: Vorträge, gehalten an der Forschungssstätte der evangelischen Studiengemeinschaft in Heidelberg, 23.-27. Februar 1987*. Fink Verlag. Stuttgart;
- Volpi, F. (1999). *O niilismo*. Edições Loyola. São Paulo;
- Weber, M. (2000). *A política como profissão*. (Trad. de P. Osório de Castro). Edições Universitárias Lusófonas. Lisboa;
- Weber, M. (2007). *A ética protestante e o «espírito» do capitalismo*. (Trad. de J. M. Mariani de Macedo). Companhia das Letras. São Paulo;
- Weber, M. (2010). *Sociologia das religiões*. Ícone editora. São Paulo.

Digital

- Federazione Luterana Mondiale e Chiesa Cattolica Romana (2019). *Dichiarazione congiunta sulla dottrina della giustificazione. Edizione del 20.º anniversario*. Acedido em 21 de janeiro de 2021, em: https://www.lutheranworld.org/sites/default/files/2021/documents/joint_declaration_2021_it.pdf;
- Papa Francisco (2016). *Oração ecuménica na catedral luterana de Lund. Homília do Santo Padre*. Acedido em 5 de junho de 2024, em: http://www.vatican.va/content/francesco/pt/homilies/2016/documents/papa-francesco_20161031_omelia-svezia-lund.html.