

**PONTIFÍCIA UNIVERSIDADE CATÓLICA DE SÃO PAULO  
PUC-SP**

**Jean Bartoli**

**ESPIRITUALIDADE NA DISSOCIEDADE  
SUPERCAPITALISTA: IMPASSES E ALTERNATIVA.**

**DOUTORADO EM CIÊNCIAS DA RELIGIÃO**

**SÃO PAULO**

**2008**

**PONTIFÍCIA UNIVERSIDADE CATÓLICA DE SÃO PAULO  
PUC-SP**

**Jean Bartoli**

**ESPIRITUALIDADE NA DISSOCIEDADE  
SUPERCAPITALISTA: IMPASSES E ALTERNATIVA.**

Dissertação apresentada ao doutorado em Ciências da Religião da Pontifícia Universidade Católica de São Paulo como exigência parcial para a obtenção do grau de doutor sob a orientação do Professor Doutor João Edênio Reis Valle

**DOUTORADO EM CIÊNCIAS DA RELIGIÃO**

**SÃO PAULO**

**2008**

**Banca Examinadora**

---

---

---

---

---

## **AGRADECIMENTOS**

Ao professor Edênio Valle que, além de orientador, foi grande amigo, com sua paciência e dedicação.

Ao professor José Queiroz, por me ensinar a construir uma tese.

Ao professor Marcio Fabri dos Anjos, sempre um amigo e um interlocutor extremamente perspicaz.

Ao professor Luiz Felipe de C. E S. Pondé, pelas sugestões.

Ao professor Sigmar Malvezzi, por tantos anos de conversas frutuossas.

A todos os professores do Programa de Estudos Pós-graduados em Ciências da Religião.

A Heloisa, minha mulher, que teve a paciência de me suportar durante todo esse tempo!

## **RESUMO**

Nosso trabalho partiu das seguintes indagações: é possível identificar uma espiritualidade no mundo supercapitalista? Existe uma alternativa a essa espiritualidade? Trabalhamos com a hipótese central de que existe a possibilidade de uma espiritualidade a partir do momento em que existe uma possibilidade de escolha humana. Portanto, a dissociedade atual é fruto de uma dinâmica de vida e de um quadro de valores construído por escolhas movidas pela maximização do interesse próprio e do utilitarismo.

No primeiro capítulo, analisaremos os conceitos de “espírito” e de “espiritualidade”.

No segundo, analisamos a sociedade capitalista atual que chamamos de supercapitalista, usando a terminologia de Robert Reich. Constataremos que ela não é fruto de uma fatalidade, mas de uma construção resultante das escolhas de muitos dos seus protagonistas.

No terceiro capítulo, analisamos a espiritualidade, considerada como uma dinâmica de vida, que anima essa sociedade supercapitalista. Constataremos que essa dinâmica se sustenta principalmente no exercício do consumo e do culto da performance. O resultado é a experiência cada vez mais compartilhada do “cansaço de ser si mesmo”.

No quarto capítulo, analisamos o quadro de valores que sustentam o capitalismo e a transformação da sociedade atual em dissociedade.

No quinto capítulo, consideramos uma possível alternativa: o resgate da experiência humana da consciência de ser criado e da vocação do humano a ser criador.

Palavras-chave: Espiritualidade, supercapitalismo, dissociedade, criação

## **ABSTRACT**

Our work was started with the following questions: is it possible to identify a spirituality in the “super capitalist” world? Is there any alternative to this spirituality? The central hypothesis of our research is: there is the possibility of spirituality from the moment when there is a possibility of human choice. Thus the current dissociety (“dissociété”) is the result of the life’s dynamic and a framework of values built by human choices moved by the values of maximizing the self interest and the utilitarianism.

In the first chapter, we review the concepts of "spirit" and "spirituality".

In the second chapter, we analyze the current capitalist society, that we call super capitalist, by using the terminology of Robert Reich. We shall admit that it is not the result of a fatality. It is being built by the choices of many of its protagonists.

In the third chapter, we look at spirituality, as concern as a dynamic of life, which inspires this super capitalist society. We shall verify that this momentum is supported mainly by the exercise of consumption and the cult of performance. The result is the increasingly shared experience of being "tired of being himself."

In the fourth chapter, we analyze the framework of values that sustain the capitalism and the transformation of current society in a dissociety.

In the fifth chapter, we will consider a possible alternative: the redemption/rescue of the human experience consciousness of being created and the human vocation of being a creator.

Key-words: Spirituality, supercapitalism, dissociety, criation

## SUMÁRIO

<b>Introdução</b> .....	13
<b>PRIMEIRA PARTE: DESENHANDO O QUADRO DE NOSSA REFLEXÃO</b> .....	17
<b>CAPÍTULO I: Conceituando os termos <i>espírito</i> e <i>espiritualidade</i></b> .....	17
1.1 - Contextualizando o tema .....	18
1.1.1 - Nova sensibilidade em relação à espiritualidade .....	19
1.1.2 - Entendendo a nova era e suas possíveis relações com a sociedade de consumo e os executivos .....	20
1.1.3 - Espiritualidade no mundo empresarial brasileiro .....	23
1.2 - O que entendemos pela palavra <i>espírito</i> .....	26
1.2.1 - Grécia: o homem e sua alma .....	27
1.2.2 - Judaísmo: corpo terrestre e sopro divino .....	30
1.2.3 – Cristianismo .....	32
1.2.3.1 - A unidade substancial da alma e do corpo .....	32
1.2.3.2 - O símbolo do coração .....	34
1.2.4 - A pessoa e o cristianismo .....	36
1.2.4.1 - Origem da palavra e do conceito .....	36
1.2.4.2 - A pessoa no monoteísmo judeu-cristão .....	37
1.2.4.3 - A pessoa... e o personalismo! .....	38
1.3 - O que podemos entender por espiritualidade e experiência espiritual? .....	41
1.3.1 - O conceito de espiritualidade .....	41
1.3.2 - Filosofia como experiência espiritual em Sócrates e Platão .....	44
1.3.3 - A experiência de Nietzsche .....	47
1.4 - Psicologia e espiritualidade .....	52
1.4.1 - Religião, espiritualidade e psicologia .....	52

1.4.2 - Vida psíquica e vida espiritual numa perspectiva cristã .....	54
<b>CAPÍTULO II: O “supercapitalismo”: fatalidade ou escolha? .....</b>	<b>57</b>
2.1 - O que é o “supercapitalismo” .....	57
2.1.1 - As clivagens tradicionais resistem? .....	58
2.1.2 - Como falar em interesse geral da sociedade? .....	60
2.2 - Crise do social e crise do fator político .....	62
2.2.1 - A VITÓRIA do medo e a segunda crise do século XX .....	64
2.2.1.1 - As duas mundializações .....	65
2.2.1.2 - Livre circulação dos capitais e desregulamentação .....	67
2.2.2 - O desabamento do pacto social .....	69
2.2.2.1 - Compressão dos custos e do emprego .....	69
2.2.2.2 - Escolhas dos governos a favor dos detentores de capital .....	70
2.2.2.3 - Quem tem interesse nesse modelo? .....	72
2.2.2.4 - O paradoxo da potência impotente das “democracias” .....	74
2.3 - O supercapitalismo é um capitalismo a dominante financeira .....	75
2.3.1 - Quem é investidor hoje? .....	77
2.3.2 - O poder dos investidores .....	79
2.4 - Um capitalismo sem projeto? .....	82
2.5 - Capitalismo de guerra? .....	85
2.6 - O que pensar? .....	89
<b>SEGUNDA PARTE: A ESPIRITUALIDADE DO SUPERCAPITALISMO E A FORMAÇÃO DA DISSOCIEDADE .....</b>	<b>91</b>
<b>CAPÍTULO III: Existe uma espiritualidade na sociedade supercapitalista? .....</b>	<b>91</b>
3.1 - Consumo e consumismo .....	92
3.1.1 - Significado da palavra “consumo” .....	93
3.1.2 - “A sociedade consumista e a tirania do ego” .....	96

3.1.2.1 - Individualismo ou “egoísmo gregário”?	97
3.1.2.2 - Consumismo e cidadania	100
3.2 - O culto da performance	102
3.2.1 - Competição esportiva como antropologia da igualdade dos indivíduos	103
3.2.2 - O empresário vencedor	107
3.2.3 - Conseqüências nos sistemas de gestão	108
3.3 - O indivíduo sob pressão	111
3.3.1 - O “indivíduo sob perfusão”	111
3.3.2 - Mal-estar dos executivos	113
3.4 - A depressão	115
3.4.1 - Uma “doença da responsabilidade”?	116
3.4.1.1 - Primeira hipótese: responsabilidade e iniciativa em vez de culpabilidade e disciplina	116
3.4.1.2 - Segunda hipótese: o declínio da referência ao conflito	117
3.4.2 - O “crepúsculo da neurose”	119
3.4.2.1 - O direito de escolher a própria vida	120
3.4.2.2 - “O indivíduo insuficiente” e a “pane depressiva”	124
3.4.2.3 - Qualidade de vida do paciente ou cura do paciente?	125
3.5 - A sociedade depressiva	127
3.5.1 - “Neuroses da escolha de vida” e crise de confiança	129
3.5.2 - A crise do “diálogo interno”	130
<b>CAPÍTULO IV: Referenciais espirituais do supercapitalismo e da dissociedade</b>	<b>134</b>
4.1 - Fundamentos da sociedade ocidental	135
4.1.1 - A invenção da Cidade, da liberdade debaixo da lei, da ciência e da escola pelos gregos	135

4.1.2 - A invenção do direito e da propriedade privada, da “pessoa” e do humanismo por Roma .....	136
4.1.3 - A revolução ética e escatológica da Bíblia .....	138
4.1.4 - A “Revolução Papal” dos séculos XI-XIII .....	139
4.1.5 - A promoção da democracia liberal .....	142
4.1.5.1 - O liberalismo intelectual .....	143
4.1.5.2 - A democracia .....	144
4.1.5.3 - O liberalismo econômico .....	145
4.2 - O liberalismo .....	147
4.2.1 - O trabalho sem valor? .....	148
4.2.1.1 - O trabalho, fonte teórica de toda riqueza .....	149
4.2.1.2 - O trabalho sem valor no plano financeiro .....	151
4.2.2 - O “capital antiliberal” .....	153
4.2.2.1 - Baixa tendencial de lucros versus acumulação de capitais .....	153
4.2.2.2 - O “Capitalismo envergonhado”: um discurso ideológico .....	156
4.2.2.2.1 - O discurso da impotência .....	157
4.2.2.2.2 - A prática do constrangimento .....	159
4.2.2.2.3 - O “TOTALITARISMO MOLE” .....	160
4.2.3 - Liberalismo paradoxal: ao mesmo tempo materialismo e teologia! ....	163
4.2.3.1 - O liberalismo como materialismo .....	163
4.2.3.2 - O liberalismo como teologia .....	164
4.3 - O utilitarismo e o interesse próprio como doutrinas e práticas fundamentais .....	167
4.3.1 - O utilitarismo .....	169
4.3.2 - O interesse: não uma ideologia, mas uma prática .....	171
4.3.2.1 - A questão da usura .....	174
4.3.2.2 - Tempo e aritmética .....	175

4.3.2.3 - O aumento do poder das novas classes burguesas e a valorização da palavra “interesse” .....	177
4.3.2.4 - O interesse como forma moral geral .....	178
4.4 - A sociedade de competição generalizada: a “dissociedade” .....	179
4.4.1 - Sociedade de progresso humano, hipersociedade, dissociedade .....	180
4.4.2 - O espiral virtuoso ou vicioso das INTERAÇÕES sociais .....	183
4.4.3 - Os pilares fundadores da dissociedade .....	184
4.4.4 - Podemos falar de um erro ANTROPOLÓGICO dos modernos? .....	187
4.5 - Pensamento conclusivo: A metáfora de Babel .....	189
<b>TERCEIRA PARTE: O RESGATE DA ESPIRITUALIDADE DO HUMANO CRIADO E CRIADOR .....</b>	<b>197</b>
<b>CAPÍTULO V: Experiência espiritual na bíblia: quando ser humano significa ser criador .....</b>	<b>197</b>
5.1 - Uma personagem: Jó .....	198
5.1.1 - O livro de Jó como “paleontologia da revelação” .....	198
5.1.2 - Jó e o excesso do mal .....	200
5.1.2.1 - Fenomenologia da angústia .....	201
5.1.2.2 - A ciência dos amigos de Jó .....	202
5.1.3 - Jó e a desmedida do mundo .....	204
5.1.3.1 - O trabalho tornou-se um problema .....	205
5.1.3.2 - A ética como criação .....	206
5.2 - Ser humano: ser criado para criar .....	207
5.2.1 - Liberdade e criação .....	208
5.2.1.1 - A busca da liberdade .....	208
5.2.1.2 - A vocação criadora do homem .....	209
5.2.2 - O deus uno .....	211
5.3 - Pressupostos de nossa leitura da Bíblia .....	215

5.3.1 - Mudança de contexto .....	215
5.3.2 - Três perguntas antes de entrar no texto .....	218
5.3.2.1 - A Bíblia: livro? Palavra? .....	218
5.3.2.2 - Uma leitura espiritual da Bíblia é possível? .....	221
5.3.2.3 - As ferramentas de exegese crítica ajudam? .....	223
5.4 - O humano nas narrativas bíblicas do Gênesis .....	224
5.4.1 - O Gênesis: um mito? .....	225
5.4.2 – Deus e o mundo .....	227
5.4.2.1 – Deus .....	227
5.4.2.1.1 - O poder modulado pela palavra .....	228
5.4.2.1.2 - A palavra que ordena e separa .....	229
5.4.2.2 - O humano .....	232
5.4.2.3 - Deus dirige a Palavra ao humano .....	235
5.4.3 - O humano no mundo .....	236
5.4.3.1 - O humano e o húmus .....	238
5.4.3.2 - Um preceito para o humano .....	239
5.4.3.3 - O humano em relação .....	241
5.4.3.4 - Reação do humano diante do dom da relação .....	243
5.4.4 - A serpente e a infelicidade (Gn 3,1-24) .....	246
5.4.4.1 - O diálogo da mulher com a serpente .....	247
5.4.4.2 - A serpente figura da cobiça .....	250
5.4.4.3 - O julgamento .....	252
5.4.4.4 - A expulsão do jardim .....	255
5.4.5 - Alguns desdobramentos .....	257
5.4.5.1 - A violência .....	257
5.4.5.2 - A eleição .....	260

5.5 - Duas leituras neotestamentárias da criação .....	262
5.5.1 – Paulo .....	263
5.5.1.1 - A lei e o pecado .....	263
5.5.1.2 - Nova criação .....	264
5.5.2 - A teologia da criação nos textos joaninos .....	267
5.5.2.1 - O <i>Logos</i> e a Criação .....	268
5.5.2.2 - Amar o mundo? .....	269
5.5.2.3 - Continuidade dessa criação .....	270
5.6 - Considerações finais .....	272
5.6.1 - Aceitação do dom e da alteridade .....	272
5.6.2 - Confiança em deus e no humano .....	273
<b>CONCLUSÃO</b> .....	275
<b>BIBLIOGRAFIA</b> .....	280

## **INTRODUÇÃO**

No mercado das numerosas ofertas religiosas disponíveis hoje, existem várias propostas de reflexão sobre a espiritualidade que se destinam a oferecer técnicas ou métodos para ampliar a consciência, sentir um certo bem-estar e atingir um máximo de eficácia e de produtividade no trabalho. No âmbito das empresas, o tema espiritualidade adquiriu um prestígio proporcional à expectativa que ele desperta de ter pessoas cada vez mais geniais, tranqüilas, dóceis e dedicadas a alcançar os objetivos fixados por suas organizações. Várias vezes fui confrontado com essa ambigüidade na minha atuação como consultor e professor em escolas de administração de empresas.

Por outro lado, a minha vida pessoal foi profundamente direcionada pela busca de uma espiritualidade: isso tinha a ver com uma busca de sentido, dentro de um ambiente de fé, que superasse uma perspectiva religiosa apoiada meramente numa vida litúrgica e numa adesão doutrinal. Isso me levou a fazer várias escolhas e sentir na minha experiência direta o que significa luta espiritual e escolha de vida.

Por essa razão, parece-me necessário indagar mais sistematicamente o que significa espiritualidade, mudando para uma abordagem não funcionalista. A espiritualidade é uma dimensão essencial da experiência humana, independente dos “resultados” que ela possa produzir em termos de bem-estar, de relacionamento e... de produtividade!

Depois de entender melhor o significado das palavras “espírito” e “espiritualidade” e ter descrito o cenário atual do capitalismo, o objeto de nossa tese será construído a partir da análise, num primeiro momento, da dinâmica de vida e do quadro de valores produzidos pelo modelo atual de sociedade capitalista. Num segundo momento, consideraremos a possibilidade de uma alternativa: o resgate de uma espiritualidade fundada na experiência do humano criado e criador.

As duas perguntas fundamentais às quais nossa tese tentará responder são: é possível identificar as características de uma espiritualidade no mundo, de viés eminentemente capitalista, que se constrói hoje? Existe a possibilidade de uma alternativa a essa espiritualidade?

A hipótese central de nossa pesquisa se desdobra em três pontos fundamentais:

- Nicolas Berdiaev apresenta a reflexão filosófica como um reflexo das lutas do espírito. Segundo ele,

... as contradições que aparecem em qualquer sistema filosófico são as que nascem da luta espiritual: são inerentes à própria existência e não se deixam dissimular por baixo de uma aparente unidade lógica. A verdadeira unidade do pensamento, de fato inseparável da unidade da pessoa, é uma unidade existencial, não lógica. E a “existencialidade” é contraditória”<sup>1</sup>.

Essa existencialidade contraditória impede de atribuir a crise atual simplesmente a aspectos estruturais e sistêmicos. Existe sempre a possibilidade de uma escolha humana.

- A busca de auto-realização pessoal e profissional proposta pelo mundo capitalista se apresenta como a oferta de um bem-estar baseado no consumo de bens e de serviços, na competição e na busca do interesse próprio. Essa dinâmica de vida não é imposta. Embora a pressão do ambiente seja forte, ela não se substitui à liberdade de quem reproduz seus mecanismos. O resultado é uma progressiva desintegração da pessoa, que cansa de uma existência onde ela não encontra mais sentido, e da sociedade, que se transforma numa dissociedade.

- A espiritualidade humana de quem se reconhece criado e responde à vocação de, ele mesmo, ser criador propõe uma escolha diferente: ultrapassa o mundo das respostas previsíveis e gerais dadas a partir de uma compreensão atomizada do indivíduo e de uma compreensão dita “científica” da sociedade. Essa “transcendência” é conseqüência da tomada de consciência e da aceitação ativa de uma relação de interdependência, fundadora de um outro tipo de pertença a Deus, a si mesmo, aos outros e ao mundo.

Qual será nossa metodologia? Seguindo o conselho de Charles Taylor,

---

<sup>1</sup> Nicolas BERDIAEV, *De l'esclavage et de la liberté de l'homme*, p. 12. A palavra “existencialité” é um neologismo também em francês: transcrevi-o em português. (Tradução nossa)

... raciocinar em questões morais, é sempre raciocinar com alguém. Você tem um interlocutor, e começa lá onde ele se encontra ou a partir da diferença que se cava: você não raciocina a partir do nada, como se você falasse com alguém que não reconheceria a menor exigência moral.<sup>2</sup>

Se isso for verdade para as questões morais, vale mais ainda tratando-se de espiritualidade. A complexidade do assunto levou a três escolhas metodológicas, que se seguem:

- Embora reconhecendo o risco de dispersão, não podíamos também simplificar indevidamente nossa análise. É preciso analisar cuidadosamente o cenário vivido para ressaltar o quanto ele é tecido por escolhas. Portanto, precisaremos analisar as dimensões econômica, psicológica, filosófica e ética que orientam e sustentam essas escolhas. Se não fizermos isso, podemos ser vítimas de um certo reducionismo.

- Não podemos definir de antemão o lado do bem e o lado do mal. Daí a necessidade de uma abordagem aberta às correntes analisadas para evitar que esse trabalho acabe caindo nas simplificações ideológicas que nada resolvem porque prolongam antagonismos que impedem um diálogo mais aberto e mais benevolente, no sentido etimológico da palavra, de querer alcançar um bem.

- Na escolha dos interlocutores, privilegiamos trabalhos recentes de autores que se colocam na perspectiva descrita acima: muitas obras citadas pertencem ao século XXI! A nossa origem e a nossa afinidade intelectual nos levou a privilegiar autores franceses nem sempre conhecidos no nosso meio: é uma oportunidade de ampliar o diálogo intercultural.

A análise do conceito de espiritualidade proporcionará o fio de Ariadne que conduzir-nos-á nos meandros dessa complexidade. Conforme dissemos no enunciado da nossa hipótese, é a escolha humana que harmoniza e dá significado à existência nessa luta espiritual em busca de realização. E essa escolha humana pode ser extremamente prejudicada pelo esquecimento de alguma das suas dimensões constitutivas. A separação entre economia, psicologia, filosofia e ética, não poucas vezes, é fonte da alienação responsável pelo crescimento do número dos vendilhões do templo! Na sua etimologia, a palavra *aletheia* talvez nos ensine

---

<sup>2</sup> Charles TAYLOR, *Le malaise de la modernité*, p.39. (Tradução nossa)

que a busca da verdade começa pela recusa de esquecer alguma dessas dimensões quando falamos da busca do sentido.

Dividiremos o trabalho em três partes e cinco capítulos:

Primeira parte: desenhando o quadro de nossa reflexão

1. Conceituando os termos “espírito” e “espiritualidade”
2. O “supercapitalismo”: fatalidade ou escolha?

Segunda parte: A espiritualidade do supercapitalismo e a formação da dissociedade.

3. Existe uma espiritualidade na sociedade supercapitalista?
- 4 Referenciais espirituais do supercapitalismo e da dissociedade.

Terceira parte: O resgate da espiritualidade do humano criado e criador

5. Experiência espiritual na Bíblia: quando ser humano significa ser criado e criador.

## **PRIMEIRA PARTE: DESENHANDO O QUADRO DE NOSSA REFLEXÃO**

Nessa primeira parte, queremos desenhar o quadro de nossa reflexão: desenhando o quadro de nossa reflexão. Qual é o significado da palavra espiritualidade? Qual é o cenário novo do capitalismo que Robert Reich chama de supercapitalismo? Essa primeira parte divide-se em dois capítulos:

1. Conceituando os termos “espírito e espiritualidade”
2. O “supercapitalismo”: fatalidade ou escolha?

### **CAPÍTULO I: CONCEITUANDO OS TERMOS *ESPÍRITO* E *ESPIRITUALIDADE***

Neste capítulo introdutório, queremos entender um pouco melhor o significado da palavra espiritualidade. A palavra está na moda e ficamos confusos acerca do seu significado. Vale a pena uma reflexão que nos leve a uma melhor compreensão tanto da palavra *espiritualidade*, quanto da palavra *espírito*, que está na sua raiz.

O teólogo Márcio Fabri dos Anjos propõe quatro abordagens da palavra espiritualidade:

a) *A espiritualidade é o fato de ser espiritual* – um primeiro sentido de espiritualidade tem um cunho ontológico ao se referir a uma determinada característica do ser.(...) Este sentido toma mais freqüentemente a forma do adjetivo *espiritual* que aparece em expressões como “a dimensão espiritual do ser humano”. (...) Essa forma adjetivada permite ver mais claramente como se afirma uma característica do ser, sem entrar na questão de se entender ou não o próprio espírito como uma substância em si. (...)

b) *A espiritualidade é o conjunto de referenciais e de práticas com que se cultivam os valores do espírito* – Este conceito expressa notadamente a ação do ser espiritual, enquanto desenvolve esta sua característica ontológica. Tomada neste sentido, a espiritualidade se dá concretamente em uma enorme variedade de *espiritualidades*. Diferentes concepções antropológicas e cósmicas, diversas formas de entender a relação corpo-espírito, diferentes atribuições de valores, e semelhantes, contribuem para construir tal variedade. Neste âmbito, as espiritualidades acompanham as religiões,

enquanto estas oferecem um horizonte de sentidos e significados mais abrangentes em vista da interpretação e compreensão das realidades e particularmente da vida humana. Mas dentro das próprias religiões se estabelecem as diferenças, acompanhando os diferentes momentos culturais, as diversas tendências e ênfases que caracterizam grupos e comunidades. (...)

c) *A espiritualidade é uma disciplina que estuda as teorias e práticas referentes ao cultivo do espírito* – (...) Nesse caso, o termo espiritualidade é usado também para se referir a uma disciplina acadêmica que estuda o conjunto de teorias e práticas referentes ao cultivo do espírito.(...)

d) *A espiritualidade é o cultivo da dinâmica – ou é a própria dinâmica – que impulsiona o ser humano consciente em seus conhecimentos e escolhas vitais.* – Esta conceituação nasce de uma ênfase dada ao *espírito vivificante*, pelo qual os seres não apenas têm vida, mas também vitalidade criativa. Kant (1798) em seu tratado de antropologia, propunha o espírito como o *poder produtivo da razão*, ou a *originalidade do pensamento*. Indo além de uma perspectiva apenas estética, compreendida nesta referência kantiana, a espiritualidade aqui assumida coloca a pergunta sobre a qualidade moral da vitalidade com que o ser humano age enquanto tal. Não se trata da moralidade das próprias escolhas e dos seus conhecimentos, mas da qualidade com que se alimenta o princípio que os guia e anima.<sup>3</sup>

Neste capítulo e no conjunto da nossa reflexão estaremos mais atentos ao primeiro, ao terceiro e ao quarto enunciado.

Começaremos, portanto, contextualizando o tema. Prosseguiremos com uma análise do significado das palavras *espírito* e *espiritualidade*. Consideraremos a relação da espiritualidade com a psicologia e teceremos algumas considerações finais.

## **1.1 - CONTEXTUALIZANDO O TEMA**

Precisamos, primeiro, considerar qual seria a nova sensibilidade relativa ao tema. Em seguida, falaremos rapidamente da Nova Era. É difícil abrir uma reflexão sobre espiritualidade sem considerar essa tendência. Finalmente, veremos como o tema é tratado nas empresas brasileiras.

---

<sup>3</sup> Márcio FABRI DOS ANJOS, Para compreender a espiritualidade em bioética, *Bioética, saúde e espiritualidade*, p.158.

### **1.1.1 - NOVA SENSIBILIDADE EM RELAÇÃO À ESPIRITUALIDADE**

O *Dicionário de Espiritualidade*, no verbete “Espiritualidade contemporânea”, mostra a relevância do tema espiritualidade no nosso tempo<sup>4</sup>. Existe um fenômeno de rejeição a uma certa espiritualidade transmitida no passado. Ao mesmo tempo, nota-se uma nova sensibilidade em relação ao assunto, com um interesse maior para as formas de espiritualidade asiática, não excluindo, todavia, os místicos da tradição cristã. O autor do verbete prossegue apontando algumas tentativas “mais ou menos acertadas” do homem moderno para reconquistar sua espiritualidade.

Recorrer ao ocultismo poderia representar uma tentativa de solucionar problemas individuais não resolvidos pelo recurso a valores abandonados há séculos nem pelos seus sucedâneos, os valores burgueses. Diante da incapacidade de gerar valores alternativos, o indivíduo volta à atividade mágica e adivinhadora, sempre inserida na necessidade humana de descobrir o que se esconde no mistério do cosmo e da condição humana.

O interesse pela meditação oriental traz consigo a adoção de antigas práticas de concentração físico-mental e a descoberta de importantes ensinamentos espirituais como a não violência e a força da alma. No homem da sociedade urbana-industrial, que começa a cansar da alienação consumista ou que vegeta na mediocridade, o loga e o Zen reavivam a energia espiritual com uma disciplina que pode ser fonte de verdadeira liberdade. A uma cultura hiper racionalista, a sabedoria oriental oferece uma via intuitiva de contato com o Absoluto partindo da dimensão corporal.

Os movimentos religiosos comunitários, surgidos principalmente no seio das igrejas cristãs, podem corresponder a uma exigência de comunicação e de segurança do homem de hoje, amedrontado com o anonimato urbano; podem estar inseridos num processo de consolidação e de cristalização de valores em que se acentuam as aspirações mais profundas, como a redescoberta de Deus.

Embora os modelos anteriores de transcendência, como a união extática com Deus, tenham pouca audiência hoje, já se vai criando uma abertura para o transcendente, partindo do homem e de algumas de suas experiências. É

---

<sup>4</sup> Cf. Stefano DE FIORES, Verbetes Espiritualidade contemporânea, in: Stefano DE FIORES; Tullo GOFFI, *Dicionário de Espiritualidade*.

característica do nosso tempo a descoberta da transcendência na história cotidiana e em seus elementos antes considerados como profanos. É muitas vezes descrita como o sentimento de união e de totalidade, saída de si mesmo, vida purificada e renovada, satisfação e gozo.

### **1.1.2 - ENTENDENDO A NOVA ERA E SUAS POSSÍVEIS RELAÇÕES COM A SOCIEDADE DE CONSUMO E OS EXECUTIVOS**

Segundo Leila Amaral<sup>5</sup>, a chave espiritual da Nova Era está na crença de que Deus ou a perfeição encontram-se no interior de cada indivíduo e na busca da integração entre corpo, mente e espírito. A Nova Era seria herdeira do expressivismo psicológico que emerge a partir do século XVIII, acoplado a duas modalidades do individualismo: um individualismo humanista, cuja motivação básica é liberdade e igualdade, e um individualismo subjetivista que acrescenta à noção de liberdade, a partir da noção de diferença e complementaridade, a conotação de individualidade autêntica pelo cultivo interior e pela busca do auto-aprimoramento.

Um dos temas mais ligados à vida executiva seria o da transformação dos paradigmas que deveriam levar na direção de um equilíbrio ou de uma concepção sistêmica da realidade a partir do princípio básico que é o holismo. O universo seria um todo harmonioso e indivisível e o homem seria mais integrado com o planeta e a natureza.

Paul Heelas<sup>6</sup> é de parecer que existe uma língua franca fundamental empregada por todos aqueles que podem ser enquadrados na categoria Nova Era. Nessa mesma direção, William Bloom propõe algumas características dessa língua franca:

- Toda existência é manifestação do Espírito, do incognoscível;
- O objetivo de toda existência é proporcionar a manifestação do Amor, da Sabedoria, da Iluminação;
- Todas as religiões são expressões da mesma realidade interior;

---

<sup>5</sup> Cf. Leila AMARAL, *Nova Era, um desafio para os cristãos*, p.13-15.

<sup>6</sup> Cf. Paul HEELAS, *A Nova Era no contexto cultural: Pré-Moderno, Moderno e Pós-Moderno*, *Religião & Sociedade*.

— Toda vida, tal como a percebemos através dos cinco sentidos humanos e dos instrumentos científicos, é apenas o véu exterior de uma realidade invisível, interior e causal;

— Os seres humanos são criaturas de natureza dupla com uma personalidade temporária externa e um ser interior multidimensional;

— A personalidade externa é limitada e tende ao materialismo;

— O ser interior é infinito e tende ao amor;

— Nossos mestres espirituais são espíritos que se libertaram da necessidade de encarnar e que manifestam sabedoria, iluminação e amor incondicional. Alguns são bem conhecidos, outros são desconhecidos e sua atividade é invisível;

— Toda vida, em suas diferentes formas e estados, consiste em energia interligada;

— Embora façamos parte da dinâmica do amor cósmico, somos co-responsáveis pelo estado dos nossos próprios “eus”, de nosso meio ambiente e de todas as formas de vida existentes;

— No atual período, a evolução do planeta e da humanidade chegou a um momento em que estamos vivendo uma mudança espiritual fundamental na nossa consciência individual e coletiva. É por isso que se fala em Nova Era.

A melhor maneira de encarar a Nova Era é vê-la como um conjunto de caminhos, que representam variações - algumas muito diferentes - sobre o tema da religiosidade do eu. Alguns caminhos enfatizam uma forma individualizada de espiritualidade, de modo que o *lócus* fundamental de Deus - ou da Deusa - é o interior do ser humano individual. Outros caminhos enfatizam a espiritualidade que perpassa tudo que é natural e que, portanto, liga todas as pessoas à ordem cósmica das coisas. Outro ponto de divergência diz respeito à natureza da interioridade. Bloom fala em “amor” e “sabedoria”; outros preferem a linguagem da “energia” e do “poder”.

O problema é examinar como os adeptos da Nova Era encaram as instituições, particularmente o capitalismo. Segundo Heelas<sup>7</sup>, existe um “núcleo central”, contracultural da Nova Era. Para esses seguidores da religiosidade do Eu, as coisas do coração (termo que designa o que Bloom chama de “ser interior”) prosperam de modo inversamente proporcional ao engajamento no mundo capitalista. Acredita-se que a auto-realização ou iluminação seja incompatível com as tentações e os envolvimento relacionados ao ego. Assim, muitos adeptos contraculturais da Nova Era tentam libertar-se das instituições da modernidade, em particular daquelas que acarretam um compromisso com os valores materiais.

A segunda vertente da Nova Era está associada à modernidade de um modo diverso. Com as profundas mudanças verificadas no capitalismo nos anos 80, um contingente de adeptos da Nova Era passou a atuar no mundo das grandes empresas. De modo geral, a língua franca utilizada por eles é a da religiosidade do Eu: fala-se de libertar o administrador dos hábitos dos quais ele se tornou dependente (e que estariam relacionados ao ego), desse modo permitindo que seu Eu entre em ação. A natureza do Eu não é vista em termos contraculturais (amor, tranqüilidade etc.); a iluminação do administrador visa coisas como “afirmação”, “criatividade” ou “energização”, tornando-o mais disposto a agir com “responsabilidade” e “autonomia”. O executivo adquire também “sabedoria interior” e acessa sua intuição para ter sucesso nos negócios.

Um expressivo número de empresários adeptos da Nova Era acreditam que o sucesso no mercado é compatível com o progresso espiritual. Para eles, a prosperidade inclui o que há de melhor em ambos os mundos. Isto significa que existe um acentuado sabor de utilitarismo, na medida em que o Eu é acionado e tratado como um meio para chegar a fins materiais e psicológicos. Assim, essas doutrinas da prosperidade podem ser localizadas em termos de trajetória central da história cultural do Eu no Ocidente: o desenvolvimento da idéia de que há algo interior que pode ser explorado e aperfeiçoado e, desse modo, pode ajudar o indivíduo a atuar com mais sucesso no sentido de obter aquilo que o mundo tem a oferecer.

---

<sup>7</sup> Cf. Paul HEELAS, A Nova Era no contexto cultural: Pré-Moderno, Moderno e Pós-Moderno, *Religião & Sociedade*.

Embora os executivos da Nova Era tenham os mesmos objetivos comerciais que os administradores convencionais, o eu utilitário é “espiritualizado”. Esse aparente passo à frente não pode fazer esquecer uma veneranda tradição da modernidade: a tendência a conceber a religião como instrumento utilitário. Essa vertente está intimamente ligada à dinâmica utilitária da modernidade capitalista. As doutrinas da prosperidade propõem-se a combinar a busca interior com o valor instrumental. É precisamente esse componente espiritual pela busca do “melhor dos dois mundos” que diferencia a Nova Era da filosofia da globalização, característica da produção e do consumo capitalista convencionais.

Leila Amaral<sup>8</sup>, por sua vez, assinala que, desde as décadas 70-80, expande-se uma nova variante do movimento com menos ênfase no holismo ou na crítica ao *establishment* e mais voltada a uma visão hedonista e bem comportada do indivíduo<sup>9</sup>. Treinamentos são oferecidos para executivos de grandes empresas capitalistas com o intuito de despertar a própria criatividade e os poderes e competências ocultos. Tenta-se reconciliar no executivo a busca interior e a busca exterior a fim de beneficiar-se do melhor dos dois mundos, espiritual e material. Cria-se uma afinidade entre religiosidade interna e ideologia de progresso através do cultivo de qualidades interiores de autonomia, poder, confiança e criatividade. Confirma-se a conjugação perfeita do par liberdade – poder.

### **1.1.3 - ESPIRITUALIDADE NO MUNDO EMPRESARIAL BRASILEIRO**

Quando se faz uma busca na Internet pela expressão “espiritualidade nas empresas”, aparecem 142 mil páginas pelo Google e 111 mil pelo Yahoo. É considerável. Vários sites dedicam-se a esse assunto. Um exemplo é o site ELOS, *Espiritualidade e Liderança para Organizações Saudáveis*, que se apresenta assim:

O ELOS é uma iniciativa transformadora, orientada por investigação apreciativa, alicerçada no resgate da espiritualidade e na essência positiva da cultura e da alma brasileira. Voltada para a valorização da vida e para a prosperidade sustentável do todo, é uma rede orgânica em constante movimento evolutivo Respeitando e valorizando a diversidade e a inclusão, concentra-se no desenvolvimento de líderes capazes de articular movimentos

---

<sup>8</sup> Cf. Leila AMARAL, *Nova Era, um desafio para os cristãos*, p.13-15.

<sup>9</sup> *Ibid.*, p. 27.

locais e globais que levem à criação de uma vida planetária mais saudável para as presentes e futuras gerações.<sup>10</sup>

Dois livros escritos no Brasil sobre espiritualidade na empresa chamam a atenção. O primeiro é de autoria de Alkíndar de Oliveira, consultor de empresa e fundador da Escola de Líderes. Ele mostra no livro *Espiritualidade na empresa* como é possível despertar a espiritualidade no ambiente empresarial, desenvolvendo conceitos básicos para fundamentar a necessidade de implantá-la na empresa moderna<sup>11</sup>. O autor analisa as eras da Reengenharia, Qualidade Total, do Conhecimento e das Habilidades, levando-nos a concluir que estamos caminhando em direção a era da Espiritualidade. Insiste sobre a necessidade de buscar alternativas e caminhos para viver em plenitude no ambiente empresarial, criando assim um clima de trabalho, de cooperação, mais prazeroso e produtivo e que colabore com o desenvolvimento das empresas, despertando a consciência do homem-ser espiritual.

O segundo, *Empresa com Alma*<sup>12</sup>, é de Francisco Gomes de Matos. A empresa com alma pode ser definida como aquela que busca resultados por meio da valorização humana, explicitada através da competência e da espiritualidade. Segundo o autor, ser competente é essencial, pois a incompetência, como matriz de injustiça social, acaba por desmoralizar a fé e gerar a aridez do espírito. Uma empresa competente é a que tem consciência de sua alma, expressa pelos valores existenciais que compõem sua identidade cultural. São princípios de ação consensuais – verdades comuns – que integram e marcam a identidade empresarial. Daí resulta o conceito de perpetuidade empresarial: nenhuma empresa nasce para morrer. Nessa diretriz, a valorização humana ganha relevância estratégica. O homem finito perpetua-se por suas obras: esse seria o grande segredo da transcendência humana. A espiritualidade não é algo estranho, é a própria razão de ser do homem e, portanto, das organizações.

Mencionamos, também, dois consultores, com trabalhos representativos sobre o significado dado habitualmente à palavra espiritualidade na literatura

---

<sup>10</sup> <http://www.elosbrasil.org.br>. Acesso em: 19 mar 2008.

<sup>11</sup> Cf. Alkíndar DE OLIVEIRA, *Espiritualidade na empresa*.

<sup>12</sup> Cf. Francisco GOMES DE MATOS, *Empresa com alma, espiritualidade nas organizações*.

empresarial: Gustavo Boog e Fernando Luzio.

Gustavo Boog, professor na Fundação Getúlio Vargas, que escreveu junto com Maysa Marin, as palavras de abertura da coleção de livros *Espiritualidade no Trabalho*, da Editora Gente, afirma o seguinte:

A espiritualidade no trabalho é um movimento amplo e crescente de busca de estados mais elevados de consciência, que estimulem as pessoas, equipes e as organizações a identificar e praticar ações visando tornar a empresa uma cidadã consciente em sua comunidade, região e planeta. A espiritualidade no trabalho tem implicações diretas na relação da empresa com os clientes, visão de resultados, liderança, gerenciamento de pessoas, ecologia, educação, desenvolvimento e bem-estar físico, emocional e espiritual. Com isto se encorajam ações de transformação pessoal em seus relacionamentos e em seu ambiente.<sup>13</sup>

Fernando Luzio, professor do *Master Business Administration* (MBA) da Universidade de São Paulo (USP) e da Fundação Getúlio Vargas, quer introduzir sob esse nome um conjunto de valores espirituais que servem de parâmetro para a empresa pensar a evolução de seus funcionários e, através disso, melhorar sua competitividade. Ele considera que os funcionários são o grande diferencial das empresas em uma época na qual as vantagens comparativas são tão temporárias:

Sermos reconhecidos nacionalmente pela excelência na consultoria e no treinamento para o desenvolvimento de estratégias que elevem a competitividade das empresas e proporcionem a evolução humana e espiritual de seus Colaboradores. Conquistaremos o estado da arte do pensamento e da prática pelo comprometimento com a evolução contínua, pelo comportamento ético e pela parceria construtiva entre nós e com nossos Clientes: valores fundamentais que constituem a base do sucesso da nossa Missão.<sup>14</sup>

Logo, as empresas nas quais eles se sentem respeitados e valorizados são as que têm mais chance de se manter altamente rentáveis. Ele explica que, em geral, há muitas empresas focadas em desenvolver a capacitação técnica - a mente

---

<sup>13</sup> Gustavo BOOG, *Espiritualidade nas empresas*, <http://www.elosbrasil.org.br>. Acesso em: 19 mar 2008.

<sup>14</sup> Fernando LUZIO, *Apresentação da consultoria*, <http://www.luzionet.com.br>. Acesso em: 19 mar 2008

- e proporcionar que seus funcionários tenham um corpo saudável. Contudo, a empresa deve permitir que as pessoas se realizem pessoalmente e que a alma delas esteja em evolução.

A revista *GV Executivo*, da Fundação Getúlio Vargas, publicou um caderno especial sobre o tema em dezembro de 2007<sup>15</sup>.

A espiritualidade aparece como um tema relevante, porém estudado segundo o ponto de vista de sua eficácia no processo empresarial e no desenvolvimento da competência do executivo. Parece-nos que é necessário ir mais longe na reflexão sobre esse assunto. Seria possível olhar para a espiritualidade como uma dimensão não funcionalista, mas essencial da experiência humana?

## **1.2 - O QUE ENTENDEMOS PELA PALAVRA *ESPÍRITO***

Falar de espiritualidade significa encarar a grande pergunta que a humanidade faz para si mesmo sobre o *espírito* e que a incomoda em todos os ramos do saber.

Segundo Robert C. Solomon, a palavra *espírito* evoca muitas imagens<sup>16</sup>. Pode referir-se a disposição de ânimo. Evoca também uma paixão partilhada não mística (*espírito de equipe*): é nesse sentido uma idéia caracteristicamente social porque representa nossa sensação de participar e pertencer a uma humanidade e um mundo muito maior do que nossos egos individuais. No seu emprego mais dramático, *espírito* pode referir-se a uma esfera que é sobrenatural. Segundo nosso autor, Hegel e Nietzsche rejeitaram um conceito de alma que se afastasse sob algum aspecto do terreno e do natural, mas nenhum dos dois podia tolerar um mundo desprovido de alma, um mundo sem *espírito* e espiritualidade. Passando do etéreo para o vulgar, *espírito* também se refere àquelas bebidas de alto teor alcoólico que, pelo menos em seus efeitos iniciais, tendem a levantar energicamente nosso ânimo. Hegel refere-se a isso como uma alegre folia de embriaguez, o que significava deixar nossos pensamentos e sentimentos seguirem seu curso natural, o que, pensava ele, levaria naturalmente ao reconhecimento de nós mesmos com os

---

<sup>15</sup> Cf. Caderno Espiritualidade e Gestão, *GV Executivo*, p. 63-78.

<sup>16</sup> Cf. Robert C. SOLOMON, *Espiritualidade para céticos, paixão, verdade cósmica e racionalidade no século XXI*, cap. I.

outros e o mundo como Espírito. Para Nietzsche, que considera sua filosofia como dionisíaca, o dionisíaco dizia respeito à libertação, a perder a noção de individualidade racional e ganhar uma noção de unidade com o cosmo maior.

Desde sempre, as grandes tradições religiosas, principalmente ocidentais, procuraram entender a especificidade do homem frente aos outros seres vivos<sup>17</sup>. O que pode caracterizar a natureza humana em relação aos mundos animal e vegetal, ou mesmo ao mundo angelical e divino? Como veremos mais detalhadamente, porque se interrogaram sobre a natureza específica do homem em relação aos outros seres vivos e sobre seu lugar no universo, as tradições religiosas elaboraram várias concepções antropológicas, distinguindo os componentes do ser humano. Tais concepções estão ligadas a três interrogações sobre o ser humano:

- sua unidade e sua unicidade;
- sua margem de liberdade e sua responsabilidade moral;
- sua mortalidade.

Dessas reflexões nascem dois modos de abordar a identidade humana:

- identidades fluidas, capazes de comunicações mais fáceis com o que não é humano, deus, espírito, animal e capazes de entrar mais facilmente em transe;
- identidades mais firmes em sistemas que permitiram que a noção de indivíduo tomasse forma e fosse estruturada, buscando definir mais claramente o que é o humano e o que é o divino.

Queremos agora aprofundar algumas dessas concepções: escolhemos as que estão mais diretamente na origem do pensamento ocidental. Falaremos da Grécia, do judaísmo e do cristianismo.

### **1.2.1 - GRÉCIA: O HOMEM E SUA ALMA**<sup>18</sup>

Segundo Joel Duhot, a definição do homem como “animal razoável” atribuída

---

<sup>17</sup> Cf. Introduction, *La structure de l'être humain*, in: Frédéric LENOIR; Ysé T. MASQUELIER, *Encyclopédie des religions, volume II*, p.1675-1677.

<sup>18</sup> A fórmula é de Joël DUHOT. É o título da sua contribuição sobre a Grécia em Frédéric LENOIR; Ysé T. MASQUELIER, *Encyclopédie des religions, volume II*, p. 1683 ss. Acompanho a análise dele.

a Aristóteles procede de dois erros de tradução<sup>19</sup>. Os gregos não têm um termo que opõe o animal ao homem, a não ser o de fera selvagem. O que traduzimos por animal (*zôon*), designa o ser vivo animado, incluindo o homem, por oposição ao vegetal e ao inerte. Em relação à palavra “razoável”, ela decorre da palavra latina *rationale*, transcrição da palavra grega *logicon*, que significa dotado de *logos*, que quer dizer ao mesmo tempo de linguagem e de razão. Aristóteles propõe, portanto, uma definição simples e incontestável: o homem é um ser vivo que tem a capacidade de falar e de raciocinar.

Costuma-se atribuir aos gregos uma visão dualista do homem, imputando a eles a oposição da alma e do corpo, que marca profundamente nossa cultura. Apesar do trocadilho *soma sema* (“o corpo é um túmulo”), onde Platão pela voz de Sócrates mostra efetivamente o corpo como uma prisão da qual a morte nós liberta, a oposição dualista da alma e do corpo tem mais a ver com Descartes do que com Platão. De fato, embora o discípulo de Sócrates e seus herdeiros neoplatônicos professem o desapego do corpo, os gregos não têm um termo que corresponda ao que chamamos de alma. Estamos diante de uma decalagem semântica e conceitual que coloca problemas insolúveis de tradução para os textos filosóficos e para o Novo Testamento. Traduzimos por “alma” a palavra *psyché*, que, por referência ao sopro, designa a vida e o que faz com que um ser vivo seja animado<sup>20</sup>.

Os gregos ordenavam os seres segundo uma escala que ia dos corpos inanimados até o divino. O homem faz parte dos vivos animados. Todavia, ele faz parte do inerte pelos seus ossos e ao reino vegetal pelos seus cabelos! No diálogo Fédon, a alma parece uma realidade transcendente exilada no corpo. É preciso, porém, colocar essa afirmação no contexto do diálogo no qual Platão não quer explicar o que a alma é, mas provar que, longe de desaparecer quando morremos, entramos na realidade verdadeira. Se não se contextualizar esse diálogo, colocamos Platão em contradição consigo mesmo porque, em outros diálogos, ele divide a alma em três partes hierarquizadas. A parte inferior tem a ver com desejos, a parte do meio é consagrada à coragem e à ira e, na parte superior, encontra-se nossa aspiração para a ordem e a beleza, faculdade divina.

---

<sup>19</sup> Uso aqui a palavra homem sem distinção de gênero.

<sup>20</sup> Segundo Anatole BAILLY, *Dictionnaire Grec Français*. O primeiro sentido da palavra *psyché* é mesmo sopro, e depois sopro de vida.

Diferentemente do que entendemos normalmente por alma, a *psyché* não é uma substância una e separada; ela inclui tudo o que faz com que um ser esteja vivo: o movimento, a percepção, a sensação, a reprodução e, para o homem, as faculdades superiores, a razão e a intuição. O estudo da *psyché* está relacionado para os gregos, incluindo Platão, com a biologia e a física. Trata-se de saber como o ser vivo percebe, tem sensações, desejos, mantém-se vivo, comanda seus movimentos e, de um modo geral, o que é a especificidade da vida.

A alma é comum para os homens e para os animais porque eles vivem e ela assegura o funcionamento do corpo. Somente sua parte superior é própria do homem, mas essa parte superior, o pensamento, é também complexa. Pode se distinguir a sabedoria prática, *phronésis*, a razão lógica ou discursiva, *dianoia*, que opera no *logos*, e o intelecto, *noûs*, que representa a faculdade intuitiva. A relação da *psyché* com o corpo conhece dois casos limites: o êxtase e a morte. No êxtase, o sono do corpo abre acesso a outros níveis de realidade. Na morte, o corpo está sempre aqui, mas se desintegra, o que mostra que a vida não é simplesmente um amontoado de órgãos: ela pressupõe um princípio de integração e de unificação, que pode ser freqüentemente achado no sopro (*pneuma*), que é naturalmente associado com a vida. A imanência da alma (*psyché*) ao corpo é dada na evidência do ser vivo. Para Aristóteles, a alma é o corpo em ato, por oposição à simples matéria que é potência e não ato. A questão é saber se a *psyché* é simplesmente o corpo funcionando.

Existe um conhecimento ao mesmo tempo supremo e fundamental que, além do raciocínio, remete à intuição. É esse conhecimento direto do ser que Platão<sup>21</sup> apresenta através das imagens extáticas da alma que sai da penumbra da caverna para aceder à luz do real. A alma do homem tem, portanto, uma faculdade superior, a visão direta do ser. Essa faculdade é o *noûs* que, por falta de melhor opção, é traduzido por “intelecto”. Parte divina presente em nós, o intelecto é, para Aristóteles, separável do corpo, de modo que ele escapa da morte. Esse intelecto corresponde a uma necessidade epistêmica: é a faculdade de captar os princípios; dá conta também do êxtase e da contemplação. Aristóteles vê na contemplação a maior felicidade que o homem pode atingir. O êxtase que Sócrates parece ter

---

<sup>21</sup> Cf. PLATÃO, *A República livro VI*.

experimentado, seguindo a tradição xamanista grega, é confirmado seis séculos depois por Plotino que atribui um papel fundamental para o intelecto, fazendo do *Noûs* a segunda hipóstase divina, depois do Uno. Não deve ser desprezado o fato de que os Antigos, incluindo a maioria dos filósofos, acreditavam em oráculos e adivinhações, inspirações divinas e advertências em sonhos. Era, portanto, preciso dar uma possibilidade teórica de contato com o divino. Se, no sono ou quando conseguimos adormecer nossas outras faculdades, podemos receber palavras ou imagens divinas, é porque existe em nós algo que é comum com a ordem divina.

### **1.2.2 - JUDAISMO: CORPO TERRESTRE E SOPRO DIVINO**

A unidade da pessoa humana é toda ajuntada na *nefesh*, palavra que pode ser traduzida por *psyché* ou, mais vagamente, por alma e que expressa a essência dinâmica de toda criatura viva (Gen. 2, 7) <sup>22</sup>. O animal é assim dotado de *nefesh*, mas sua alma está no seu sangue, “porque o sangue, é a alma” *nefesh* (Gen. 9, 4; Lev. 17, 11). No caso do homem, essa *nefesh* identifica-se à sua pessoa específica (Gen. 46, 26), ao seu “eu” (1 Sam. 1, 26; Jó 16, 24). É o que confere ao homem uma identidade. A *nefesh* não representa uma essencialidade absoluta, descida pronta do céu: é o resultado de um composto produzido pelo Criador quando Ele tira o homem da terra e lhe insufla um sopro de vida, a *neshama*, termo que pode ser traduzido mais exatamente por “respiro” (o termo é próximo de *neshima*, a respiração). Somente a *nefesh* do homem provém de uma *neshama*, porque os outros seres vivos foram criados diretamente como *nefesh haya* “almas vivas”. É o “respiro” (*neshama*) que, vindo de fora do homem, anima o barro que Deus formou para fazê-lo; é insuflado num corpo já criado e que lhe preexiste. Quando a *neshama* penetra as narinas do homem, ele passa a gozar de uma identidade e de um nome que o tiram do anonimato da natureza e da espécie. Esse indivíduo desdobra-se no mundo da exterioridade com um corpo, mais exatamente uma “carne”, um *bassar* (Gen. 2, 23-24). *Nefesh* e *bassar* são indissociáveis, os dois rostos de uma mesma realidade. A pessoa humana é, portanto, “carne” e *nefesh* (*psyché*), mas ambas tiram sua existência de um elemento externo, vindo de Deus, a

---

<sup>22</sup> Shmuel TRIGANO, *Judaïsme, corps terrestre et souffle divin*, in: Ysé T. MASQUELIER, *Encyclopédie des religions, volume II*, p.1688-1691.

*neshama*.

A *ruah*, o sopro, o vento, que designa o poder de vida e de animação na sua própria fonte divina (Ex. 35, 21; Is. 31, 3) é mais freqüentemente assimilada à Divindade. É a *ruah* de Deus “que paira sobre as águas” e é ela que inspira o homem escolhido, “o homem que tem a *ruah* de *Elohim* nele”<sup>23</sup> (Gen. 41, 38). A *ruah* é assim próxima da *neshama*, mas parece ser espiritualmente superior: age, inspira e impulsiona a mobilidade. Fala-se assim do “espírito de santidade”, a *ruah hakodesh*. Pode-se supor que a *neshama* provém da *ruah* comportando, portanto, uma marca da *ruah*. *Ruah*, *nefesh*, *neshama* designam o elemento volátil: todos esses termos são declinações do “sopro”.

Apesar do caráter composto do homem, corpo terrestre e sopro divino, não existe dualismo antropológico opondo o corpo e a alma no judaísmo bíblico. Contudo, o pensamento rabínico não foi sistemático nessa matéria. É claro que, segundo seu ponto de vista, a *neshama* se distingue claramente da carne: Deus insuflou o respiro no corpo do homem. É a propósito da morte e da imortalidade que o *Talmude* interessa-se pelo problema: quando da morte, a “alma” deixa a carne (e a *nefesh*), que se tornou “corpo” inerte, pó, ao qual ela unir-se-á de novo quando da ressurreição. A “alma” é suscetível de viver uma vida consciente independente do “corpo” depois da morte, porque ela é pura e sua introdução no embrião humano é um ato que se inscreve na criação contínua do mundo por Deus. A pureza e a origem divina tornam a alma responsável pelo pecado. Ele a corrompe. A “alma” pertence a Deus e é em função desse princípio que Ele a julgará. A “carne” é tão pura quanto a *nefesh*. Para o *Midrash*, o cuidado do corpo é um dever religioso.

Não se deve entender por “carne” o que se entende por “corpo”. O “corpo” hebraico faz referência ao “volume”. É a interpretação da palavra *guf*, que nomeia o “corpo”. Vários termos designam o corpo nas suas diferentes “situações”: *peger*, o cadáver, *erva*, a nudez na sua dimensão sexual. O termo *bassar* (que designa também a carne como comida), aponta particularmente para a fraqueza moral no homem em relação à *ruah*, princípio que se opõe a um mundo governado pelo *bassar*, um mundo que iria pelo mau caminho e corromper-se-ia.

---

<sup>23</sup> Shmuel TRIGANO, *Judaïsme, corps terrestre et souffle divin*, in: Ysé T. MASQUELIER, *Encyclopédie des religions, volume II*, p. 1698.

Por numerosos aspectos, a *nefesh* dos indivíduos é parte integrante da *nefesh* de todo Israel. Em certos textos do *Talmude*, é por ela que a *nefesh* individual conhece a imortalidade. É certo, em todo caso, que ela está em ligação direta com a alma coletiva. Todas as almas são, de fato, criadas no momento da criação do mundo e elas estão prontas no “tesouro”, “debaixo do trono da glória” da Divindade, de onde descem no mundo cada vez que uma criança é concebida. Três seres participam da criação de uma criança: o homem, a mulher e Deus. Deus, especificamente, segundo o pensamento bíblico-talmúdico, contribui com o sopro, a alma, a expressão do rosto, a visão, o ouvido, a palavra, o tocar, o bom senso, o discernimento e a compreensão. Existe, segundo esse pensamento, toda uma tipologia dos órgãos humanos que acabam sendo vistos como um microcosmo.

Na concepção bíblica, certos órgãos abrigam alguns atributos psicológicos. Assim, o coração é o lugar do pensamento e da consciência. Os rins são a sede da emoção e do desejo. O Deus que sonda “os rins e os corações” sonda neles o fundamento mesmo da consciência humana.

### **1.2.3 - CRISTIANISMO**

#### **1.2.3.1 - A UNIDADE SUBSTANCIAL DA ALMA E DO CORPO**

A questão do ser humano, da unidade da alma e do corpo e do estatuto da pessoa remete o cristão ao mesmo tempo à experiência humana e a uma tentativa de compreensão da revelação bíblica<sup>24</sup>.

Em relação à concepção bíblica, os escritos em grego e a tradução dos “Setenta” introduziram algumas distinções que influenciaram os textos do Novo Testamento. *Psyché* (*anima* em latim), “alma”, designa a unidade vital do homem e o que anima e faz viver a carne. *Pneuma* (*spiritus*), “espírito”, sem estar separado da *psyché*, designa sua “fina ponta”; é *por* e *no* espírito que o homem é dócil em relação a Deus, vive dele e inaugura a vida eterna. *Soma* (*corpus*), “corpo” ou *sarx* (*caro*), “carne”, que são também o próprio homem, o servem ou o desservem dependendo de sua submissão ou sua rebeldia em relação à alma e ao espírito no

---

<sup>24</sup> Cf. Samuel ROUVILLOIS, *Christianisme: l'unité substantielle de l'âme et du corpus*, in: Ysé T. MASQUELIER, *Encyclopédie des religions, volume II*, p. 1693-1696.

exercício da vida moral e espiritual. A distinção entre corpo, alma e espírito remete a uma diferenciação prática entre os atos determinados pela matéria corporal, os que são determinados pelo psiquismo e os que se referem a uma orientação positiva ou negativa em relação a Deus. Sem constituir uma definição metafísica, esse jogo conceitual permite entender o desdobramento e a arquitetura do vivente humano e de entrar no olhar antropológico proposto pelas cartas de Paulo, pelos escritos joaninos e os livros sapienciais.

A partir desses dados fundamentais, várias tentativas foram feitas durante a era cristã para trazer precisão e complementos a questões essenciais: a origem da alma, sua natureza, sua unidade, sua identidade para todo o gênero humano, sua imortalidade, seu caráter criado e divino. A partir dos eixos fundadores dados por Irineu de Lyon (não-preexistência, não-divindade do homem, identidade individual, imortalidade), um corpo de doutrina é elaborado a partir da riqueza de desenvolvimentos de Orígenes, de Tertuliano, de Gregório de Nissa (*Da formação do homem*), de Agostinho e de Máximo, o Confessor (*De anima*). Esse corpo de doutrina servirá de base aos trabalhos posteriores das escolásticas ocidental e oriental. Como resumir essa visão do homem centrada no dado bíblico?

A palavra “alma” qualifica o princípio de vida da pessoa e, portanto, não é uma substância distinta do corpo; mais exatamente, ela constitui com ele um ser vivo substancial. Essa alma é espiritual no sentido em que sua atividade, a mais profunda, é a do espírito através do amor ligado à vontade e do conhecimento ligado à inteligência. Assim, a adoração e a contemplação remetem à vida mais íntima do homem e seu vínculo, “na graça”, com Deus. Vínculo que é recebido e vivido na alma espiritual, substancialmente unida ao corpo no seu exercício.

Em razão dessa dignidade espiritual, a alma é imortal, capaz de subsistir depois da morte sem que sejam claramente precisados os tipos de atos vitais possíveis para além da morte. A alma não é olhada como potencialmente separada, mas sim como não destruída em sua vida espiritual pela morte. A separação da alma e da matéria corporal não é, como tal, uma libertação: ela representa uma provação para unidade da pessoa. A libertação está ligada ao fato de chegar ao termo da vocação humana: entrar na presença definitiva de Deus e viver plenamente sua Vida. O estado de separação do corpo é o momento escolhido livremente por Deus para introduzir um encontro pleno na Aliança pela graça.

Na luz dessa beatitude *post mortem*, mas também do mistério da Encarnação (Deus que assume positivamente a natureza corporal e terrestre dos homens), pode-se precisar que, atrás dessa definição do homem composto de alma e de corpo numa unidade ontológica, desenvolveu-se toda uma reflexão sobre o status da corporeidade humana. Depois de muitas hesitações – sem dúvida ligadas ao estoicismo e ao neoplatonismo sempre presentes no coração da civilização ocidental – a corporeidade espiritual do homem é considerada como uma benção divina e não, primeiramente, como um lugar de provação. Essa unidade alma-corpo é orientada para se cumprir totalmente na escatologia. A esperança cristã na ressurreição da carne finaliza, de fato, a maneira de viver a alma incorporada ou o corpo animado mais ainda do que a provação da morte, porque a corporeidade é ultimamente destinada a manifestar a beleza divina.

### **1.2.3.2 - O SIMBOLO DO CORAÇÃO**

A palavra “coração” está por demais presente tanto na Bíblia quanto na literatura espiritual cristã para que possamos evitar falar dela nessa introdução sobre espiritualidade.

O Antigo Testamento usa cerca de 853 vezes a palavra “coração” (*leb* ou *lebab*)<sup>25</sup>. Muito raramente, a palavra é usada para designar o órgão corporal. Quase metade dos usos dessa palavra refere-se à literatura sapiencial e, portanto, a um significado simbólico. Existem correspondências tipicamente hebraicas que o paralelismo estilístico estabelece entre o coração e cada um das partes do corpo que lhe são acopladas<sup>26</sup>. Essa progressão em sistema binário deixa progressivamente emergir o conjunto das coordenadas do “coração” designadas por uma dupla bipolaridade simbólica. Uma das mais usadas é “Deus sonda os rins e o coração”, onde a interioridade dos rins parece complementar da interioridade mais espiritual do coração, representando assim o pólo das pulsões mais instintivas da sensibilidade. A expressão mostra, assim, a imbricação das duas fontes, psíquica e

---

<sup>25</sup> Acompanharemos os desenvolvimentos do capítulo do livro: Edouard GLOTIN, *La Bible du Coeur de Jésus*, 2007.

<sup>26</sup> “Por paralelismo estilístico, entende-se um procedimento fundamental da Bíblia, principalmente evidenciado na poesia onde as duas partes de um verso repetem o mesmo pensamento, variando somente os termos da expressão que podem ser colocados em paralelo. Por exemplo ‘minha alma exalta o Senhor, exulta meu espírito em Deus meu Salvador’”. *Ibid.*, p. 732.

espiritual, do dinamismo da personalidade, dependendo do que o fiel descobria a partir de sua experiência de Deus, criador e juiz, de quem nada escapa. O coração designa então, para o hebreu, a polaridade *consciente* do psiquismo humano, onde, de modo refletido, o ser humano assume sua identidade verdadeira. Significa também o lugar onde a pessoa se abre, interiormente, à sedução do amor, mediante uma decisão responsável. Na sua relação com o sopro (*ruah*), o coração simboliza a responsabilidade pessoal enquanto o sopro remete à ação divina.

Segundo Olivier Clément, na tradição monástica antiga, duas antropologias se mesclam<sup>27</sup>. Da tradição grega fica a divisão espírito – alma – corpo: o *nous*, quer dizer a cabeça, o intelecto; o *thymos*, quer dizer o ardor, o peito; e a *dianoia*, as entranhas. A antropologia bíblica identifica o coração como centro onde o homem inteiro se recolhe e se abre para o alto:

O coração é o centro mais central do homem, sua interioridade mais interior, onde o homem é chamado a unificar-se e superar-se, numa luz que é uma transparência.(...) Ele poderia ser designado como “supra-consciente” ou “trans-consciente” (...) Existe um inconsciente espiritual onde domina não mais o princípio de prazer mas sim o desejo de sentido, onde o homem acha-se religado a Deus, onde reside sua irreduzível liberdade. (...) Por outro lado, o coração designa, na tradição ascética, um subconsciente perseguido pelas forças das trevas. Subconsciente individual, mas também coletiva e, sem dúvida também, cósmico. A tradição ascética estima tanto nossa verdadeira natureza, e todo o ser criado, que ela precisa, para explicar o estado atual do homem e do mundo, da intervenção de forças estranhas e dos seus sombrios encantos. O diabo (*diabolos*, aquele que separa, é o contrário de *symbolon*, o que une) é ao mesmo tempo nos mesmos e fora de nos mesmos, nosso dobro que nos decompõe, sendo ‘legião’, assim que ele se confessa ao Cristo quando ele é expulso do possesso gergesênio.(...) São esses lampejos diabólicos, expressões de nossa cumplicidade, de nosso narcisismo, da nossa divisão interna, que fazem implodir tanto nosso destino pessoal quanto o da humanidade e do cosmos.<sup>28</sup>

Essas duas antropologias acabam se fundindo na temática hesicasta ou filocalica. Existe um dualismo no sentido de que o homem é, ao mesmo tempo, encarnado e espiritual. É um *nethorion*, quer dizer um “ser fronteira”, como dizem os Padres da Igreja e por isso, segundo eles, o ser humano, pela sua própria

---

<sup>27</sup> Cf. Olivier CLÉMENT, *Mémoires d'espérance*, p. 202.

<sup>28</sup> IDEM, *La vérité vous rendra libre, entretiens avec le Patriarche oecuménique Bartholomée Ier*, p. 121-123.

constituição, anuncia o Cristo.

#### **1.2.4 - A PESSOA E O CRISTIANISMO**

Precisamos, para concluir essa reflexão sobre a constituição do humano, falar da pessoa. Vejamos, sinteticamente, a origem da palavra e do conceito. O que significa pessoa na experiência judeu-cristã. Concluiremos com algumas reflexões sobre o personalismo.

##### **1.2.4.1 - ORIGEM DA PALAVRA E DO CONCEITO**

A palavra “pessoa” deriva do latim *persona* (o ator mascarado), o que tem um papel na organização social e jurídica porque sujeito ao direito que regra a vida em comum<sup>29</sup>. É pelo caminho da personalidade jurídica e da responsabilidade moral e religiosa que se desenvolveu a noção de pessoa.

Desde o primeiro milênio antes de Cristo, aparece nas sociedades mesopotâmicas a relação entre o pecado e a responsabilidade individual que constitui um dos fundamentos da noção de pessoa. Antes mesmo que apareça essa idéia de responsabilidade, a noção de pessoa decorre da percepção pelo homem de uma oposição entre o corpo e a alma, ou pelo menos de uma dualidade. A ausência de oposição entre o corpo e a alma explica que sejam vivenciados e percebidos somente dois estados sucessivos: o vivente, onde o homem é um todo, e o morto, que é uma marca “por defeito” da pessoa. Tudo fica modificado quando o indivíduo elabora uma representação sobrenatural desse “eu” mais íntimo, dessa centelha de vida própria a cada um, que dá a cada ser animado seu aspecto particular, feito de um conjunto de qualidades, de traços de caráter, de comportamentos concebidos como dons da divindade.

É também pelo seu papel nos rituais religiosos que o homem das sociedades tradicionais parece dotado de uma autonomia particular nas suas relações com o divino. A valorização de provações individuais durante ritos de iniciação e o recurso

---

<sup>29</sup> Cf. Michel MESLIN, *Christianisme: la notion de personne*, in: Ysé T. MASQUELIER, *Encyclopédie des religions, volume II*, p. 1697-1700.

a práticas adivinhatórias, pelas quais ele interroga o deus sobre seu futuro, valorizaram certamente uma concepção mais pessoal do indivíduo.

É evidente que para construir uma relação entre o homem e a divindade, é preciso acrescentar ao Deus criador uma providência que aceite inserir-se na criação numa total imanência, para que possam ser instauradas interações pessoais entre Ele e os homens.

#### **1.2.4.2 - A PESSOA NO MONOTEÍSMO JUDEU-CRISTÃO**

O monoteísmo bíblico distingue-se das outras religiões pela sua doutrina da criação plenamente acabada na encarnação da palavra divina na pessoa de Jesus Cristo. A noção de encarnação inscreve na história dos homens um Deus presente que age por meio de outras pessoas e estabelece com elas relações particulares. Paul Evdokimov, teólogo ortodoxo russo radicado na França, escreve:

A pessoa humana escapa de toda definição racional e somente pode ser percebida por uma apreensão intuitiva ou uma revelação mística. É por ela que o homem também é o “único” com poder de superação de si em direção do Infinito que é Deus. A pessoa se constitui transcendendo-se em direção a Deus.<sup>30</sup>

Evdokimov prossegue a análise mostrando que, embora a elaboração da doutrina sobre a unidade e a distinção alma-corpo tenha sido elaborada a partir de uma confrontação do dado revelado com a experiência humana, a questão da pessoa situa-se no coração da revelação cristã. Se ela não aparece como tal na *Bíblia*, essa dignidade do sujeito livre que caracterizará a noção de pessoa já está presente desde a Aliança com Abraão e Moisés. Que o homem ligado ao povo, e depois além do povo, seja sujeito de aliança, quer dizer um “tu” ao qual Deus se dirige “de igual para igual” (sem que nada de sua transcendência seja negado), isso constitui o acontecimento fundamental que faz aparecer a dignidade única do indivíduo e sua irreducibilidade absoluta ao universo ou ao devir da história. Imanente ao cosmos – e recapitulando-o em si mesmo – e ao devir histórico, o

---

<sup>30</sup> Paul EVDOKIMOV, *La connaissance de Dieu selon la tradition orientale*, p. 30. (Tradução nossa)

homem como sujeito da Aliança descobre-se participante da transcendência divina. Assim, a história cristã da noção de pessoa vai constituir e reafirmar essa dignidade e essa participação.

É tentando dizer como, em Deus, podia, numa única natureza (*ousia – natura*), existir três pessoas (*hypostasis – persona*), que os padres da igreja, gregos e latinos, atribuirão progressivamente o termo *prosopon-persona* aos “três” em Deus e ao Cristo, considerado como uma hipóstase ou pessoa (divina), na qual existem duas naturezas. Contudo, é somente com Gregório, o Grande, e Boécio que aparece a definição de pessoa que pode ser atribuída tanto à Trindade quanto ao homem. Tomás de Aquino define a pessoa pela sua dignidade e sua incomunicabilidade, ao mesmo tempo pelo seu caráter espiritual e sua capacidade autônoma de agir que permitem que o homem participe de maneira vital da própria natureza de Deus. Assim, além da consideração sobre a unidade alma-corpo, o olhar sobre a singularidade do sujeito humano concreto e sobre a inefável dignidade em relação ao desígnio de Deus se concretiza através da noção de pessoa.

Na seqüência, segundo Meslin, o Renascimento e a Reforma ficaram mais especialmente ligados ao indivíduo responsável<sup>31</sup>. No campo das igrejas reformadas, a importância do pietismo quer dizer um estilo de vida muito individual sempre aliado a um rigorismo moral, na busca de um contato íntimo com Deus sem a mediação de qualquer ministério. Oração, ascese e introspecção são os caminhos espirituais do desenvolvimento da pessoa responsável. Esse ser humano, tomado na sua particularidade pessoal, com seus sentimentos, seu imaginário e sua experiência vivida, torna-se o ponto de partida e de chegada de toda a procura romântica.

#### **1.2.4.3 - A PESSOA... E O PERSONALISMO!**

Com o personalismo de Emmanuel Mounier, a perspectiva muda porque os personalistas procuraram entender como essa imagem e semelhança de Deus podiam e deviam manifestar-se por meio dos indivíduos. Eles entendem que, discípulos de um Deus único em três pessoas, os cristãos estão encarregados de

---

<sup>31</sup> Cf. Michel MESLIN, *Christianisme: la notion de personne*, in: Ysé T. MASQUELIER, *Encyclopédie des religions, volume II*, p. 1697-1700.

cuidar da pessoa que não existe sozinha, que não pode bastar a si mesma porque só pode viver em sociedade. Assim, conclui Meslin, para os personalistas,

... a pessoa é um ser consciente de si mesmo, que quer ser responsável de seus atos e que deita raízes numa história particular. “É o modo propriamente humano da existência”, dizia Mounier. Ora, a tomada de consciência de si só pode desabrochar na admissão de um ser finito e limitado; aceitar o outro é o único meio de expressar totalmente a própria existência.<sup>32</sup>

Nicolas Berdiaev, também personalista e existencialista, ressalta ainda mais a dimensão espiritual da pessoa:

... a doutrina do homem é, antes de tudo, a da pessoa. (...) E a questão fundamental é a seguinte: como entender as relações entre a pessoa e o indivíduo, entre o personalismo e o individualismo? (...) O indivíduo é uma parte da espécie, ele saiu dela, embora ele possa isolar-se em relação a ela, opor-se a ela e engajar uma luta contra ela. Ele é gerado por um processo biológico e genérico. Ele nasce e morre. A pessoa, ela, não nasce, ela é criada por Deus; ela é a idéia, o desígnio de Deus aparecida na eternidade; ela representa para o indivíduo natural uma tarefa a ser realizada.<sup>33</sup>

A pessoa, portanto, constitui precisamente a imagem de Deus no homem e, por causa disso, eleva-se acima da vida natural. Não pode ser pensada a partir da biologia, da psicologia ou da sociologia. Ela é espiritual e implica a existência do mundo do espírito.

Ele prossegue introduzindo um ponto importante: a idéia do valor pessoal supõe a existência de valores suprapessoais e a pessoa representa, ela mesma, um valor absoluto e supremo, uma condição reveladora de que esses valores superiores realmente existem:

Isso significa reconhecer que a existência da pessoa implica a existência de Deus, seu valor – o valor supremo de Deus. Em outros termos, se Deus não existir como fonte dos valores suprapessoais, o valor da pessoa desaparece

---

<sup>32</sup> Michel MESLIN, *Christianisme: la notion de personne*, in: Ysé T. MASQUELIER, *Encyclopédie des religions, volume II*, p. 1700.

<sup>33</sup> Nicolas BERDIAEV, *De la destination de l'homme, essai d'éthique paradoxale*, p. 79.

igualmente: só subsiste o indivíduo submisso à vida genérica e natural. (...) A pessoa é criada pela idéia de Deus e a liberdade do homem.<sup>34</sup>

A pessoa supõe a existência de outras pessoas e uma comunhão com elas. A pessoa deve sair de si mesma, superar a si mesma: "... seu isolamento é sempre o indício do seu fim próximo"<sup>35</sup>.

Assim, toda a complexidade do homem resulta do fato que ele é ao mesmo tempo um indivíduo, uma parte da espécie, e uma pessoa, um ser espiritual.

Berdiaev prossegue mostrando como a consciência moral primitiva da humanidade estava debaixo do domínio místico da espécie. O homem era obrigado a sustentar uma luta heróica para libertar-se do seu jugo, do poder da sua bênção ou de sua maldição. Na realidade

... o despertar da responsabilidade moral e pessoal corresponde a um processo fundamental da humanidade, que desengaja precisamente o fenômeno moral do poder da sociedade e da competência da sociologia. E é com grande esforço que o homem diferencia a responsabilidade pessoal e a responsabilidade genérica. (...) A distinção entre o indivíduo e a espécie, a pessoa e o coletivo social necessita no homem de um esforço espiritual supremo.<sup>36</sup>

Podemos concluir essa rápida reflexão sobre o conceito de pessoa, que ocupa um lugar fundamental na teologia, apoiados em alguns textos oficiais da Igreja Católica, como a Constituição *Gaudium et Spes* do Concílio Vaticano II:

O homem, ser uno, composto de corpo e alma, sintetiza em si mesmo, pela sua natureza corporal, os elementos do mundo material, os quais, por meio dele, atingem a sua máxima elevação e louvam diretamente o Criador.(...) Pela sua interioridade, transcende o universo das coisas: tal é o conhecimento profundo que ele alcança quando reentra no seu interior, onde Deus, que perscruta os corações o espera, e onde ele, sob o olhar do Senhor, decide a própria sorte.<sup>37</sup>

---

<sup>34</sup> Nicolas BERDIAEV, *De la destination de l'homme, essai d'éthique paradoxale*, p. 80.

<sup>35</sup> *Ibid.*, p. 82.

<sup>36</sup> *Ibid.*, p. 85-86.

<sup>37</sup> DOCUMENTOS DO CONCILIO ECUMÊNICO VATICANO II, *Gaudium et Spes*, cap. 1, par. 14.

Mais adiante,

Finalmente, a natureza intelectual da pessoa humana encontra e deve encontrar a sua perfeição na sabedoria, que suavemente atrai a mente do homem na busca da verdade e do bem, e graças a qual é levado por meio das coisas visíveis até as invisíveis.<sup>38</sup>

No Catecismo da Igreja Católica: “A imagem divina está presente em cada pessoa. Resplandece na comunhão das pessoas, à semelhança da união das pessoas divinas entre si”<sup>39</sup>.

## **1.3 - O QUE PODEMOS ENTENDER POR ESPIRITUALIDADE E EXPERIÊNCIA ESPIRITUAL?**

### **1.3.1 - O CONCEITO DE ESPIRITUALIDADE**

Tendo analisado as antropologias presentes na tradição espiritual ocidental, queremos agora entender um pouco mais o conceito de espiritualidade e de experiência espiritual. Segundo Robert C. Solomon,

... “espírito”, que soa como um nome, significa em última análise espiritualidade, uma propriedade, um aspecto, um estado de ânimo, um modo de ser.(...) A espiritualidade é um fenômeno humano. É parte essencial da existência humana, talvez até da natureza humana.(...) Ela requer uma pergunta fundamental: “Por quê?” Requer um reconhecimento da morte (a nossa própria e a dos outros) e, conseqüentemente, da contingência e da preciosidade da vida. Requer uma consciência do trágico, das medonhas possibilidades que nos ameaçam e, finalmente, nos acontecem. Requer uma aguda concepção do *self*, não apenas consciência ou mera percepção, mas também autoconsciência e auto-reflexão, o impulso a “uma vida examinada.”<sup>40</sup>

A espiritualidade é a percepção sutil e não facilmente explicável que envolve praticamente toda e qualquer coisa que transcenda nosso mesquinho interesse pessoal. É uma forma expandida do *self*, o que não significa dizer que é uma forma

---

<sup>38</sup> DOCUMENTOS DO CONCILIO ECUMÊNICO VATICANO II, *Gaudium et Spes*, par. 15.

<sup>39</sup> CATECISMO DA IGREJA CATÓLICA, Terceira parte, *A vida em Cristo*, par. 1702.

<sup>40</sup> Robert C. SOLOMON, *Espiritualidade para cééticos, paixão, verdade cósmica e racionalidade no século XXI*, p. 40-41.

expandida do egoísmo. O autor prossegue sua análise mostrando que a espiritualidade não é fundamentalmente uma questão de crenças, embora as envolva. É antes uma maneira de experimentar o mundo, de viver, de interagir com outras pessoas e com o mundo. Envolve um conjunto de práticas e rituais, não necessariamente prece, cultos, meditação ou rituais prescritos de purificação, mas um sem-número de maneiras, individuais ou coletivas, de pensar, olhar, falar, sentir, mover-se e agir.

Ciência e religião envolvem não tanto crenças ou sistemas de crenças opostos quanto maneiras diferentes de ver o mundo. A ciência pode insistir em explicações causais objetivas enquanto a religião prefere uma visão animada e intencional do mundo. Se a espiritualidade, como a ciência, não começar com assombro, poderá começar de algum modo? Uma visão de mundo como espírito e um senso de espiritualidade podem ou não ser científicos, mas não precisam contradizer em ponto algum as afirmações da ciência. A espiritualidade pode nos estimular a tomar a vida e a própria existência do mundo como uma dádiva, até como um milagre, contanto que isso não seja usado como desculpa para fechar a porta à curiosidade e à indagação científica.

Solomon convida a não incorrer na “pretensão transcendental”. A pretensão transcendental significa invocar não só autoridades transcendentais que imporiam seus mandamentos ou o “único modo” ao mundo, mas também e sobretudo os que insistiriam que sua perspectiva do mundo é a perspectiva correta. Isso inclui tanto a visão científica quanto qualquer visão religiosa do mundo.

Fermin Roland Schramm, a partir de um ponto de vista de um bioeticista laico e agnóstico, fala de uma “transcendência horizontal”<sup>41</sup>. Refletindo sobre o sentido da espiritualidade num mundo secularizado e globalizado, ele entende assim espiritualidade:

Entenderemos, aqui, por espiritualidade do mundo algo distinto do ‘espiritualismo’ – a preeminência do espírito sobre a matéria – e cujo sentido não é dado uma vez por todas, mas se constrói e deve ser construído nas possibilidades abertas para produzir significações compartilháveis e nunca definitivas, tanto em seus valores de verdade como em sua moralidade.<sup>42</sup>

---

<sup>41</sup> Fermin Roland SCHRAMM, *Espiritualidade e bioética, O Mundo da Saúde*, p. 162.

<sup>42</sup> *Ibid.*, p. 162.

Assim, ele pretende mostrar o lugar reservado à espiritualidade “na forma de ética aplicada, conhecida como bioética”, num mundo cada vez mais consciente de sua contingência e, ao mesmo tempo, percorrido por “anseios transcendentais”. A partir daí, ele propõe “desconstruir” a transcendência:

O termo transcendência é polissêmico e pode referir-se a vários tipos de realidades e estruturas: Deus e deuses, a alteridade e os seres e entes que a encarnam, a condição de possibilidade para que algo ou alguém seja, dentre outros, mas também e, mais simplesmente, o outro de mim, o meu vizinho, o estrangeiro/estranho, o inimigo, etc. Deve, portanto, ser desconstruído e, eventualmente, ressemantizado de acordo com novos contextos e finalidades. Para os fins de nossa argumentação, podemos distinguir, *grosso modo*, dois tipos de transcendência: uma *transcendência vertical* e uma *transcendência horizontal*, a primeira opondo-se em princípio à imanência e a segunda não necessariamente.<sup>43</sup>

O aspecto fundamental da transcendência horizontal é que ela recusa princípios absolutos válidos *per se* e o princípio de autoridade não revogável. Entretanto, ela não se reduz ao imanentismo, pois indica a possibilidade de um encontro dialógico entre os domínios do sagrado e do profano, embora invertendo a priorização feita pela teologia cristã e pensando, por exemplo, a espiritualidade em ética como construção emancipada do sobrenatural e do divino. Ela permitiria empreender uma análise racional e imparcial dos conflitos que podem surgir nas práticas humanas e que têm efeitos significativos sobre outros homens e que podem ser considerados bons ou maus, corretos ou incorretos, justos ou injustos. O conceito de transcendência horizontal se aplica porque não existe nenhum princípio moral válido *a priori*, nenhuma hierarquia preestabelecida: admite-se o conflito existente e considera-se eticamente aceitáveis soluções capazes de dirimir as divergências de maneira racional e/ou razoável:

Uma ética pode ser, por um lado, ateia (não admitir a existência de Deus) e não somente agnóstica (não admitir provas da existência de Deus) e aceitar por outro lado, que existe uma transcendência na existência, representada pela alteridade.<sup>44</sup>

---

<sup>43</sup> Cf. Fermin Roland SCHRAMM, *Espiritualidade e bioética, O Mundo da Saúde*.

<sup>44</sup> *Ibid.*, p. 163.

Um outro conceito chave é o sagrado. Religião significaria uma busca de significância (entendendo-se por significância o que as pessoas valorizam na vida) por vias relacionadas como o sagrado enquanto a espiritualidade é a busca do sagrado. Assim, a espiritualidade seria um constructo mais amplo do que a religião.

Como a compreensão científica, a iluminação espiritual não surge de uma vez. Requer atenção, trabalho, desenvolvimento e tempo. É muito menos uma transformação instantânea do que o início de um longo e complexo processo. Queremos ilustrar essa afirmação com duas experiências espirituais vivenciadas num âmbito não religioso: a filosofia de Sócrates-Platão e a de Nietzsche.

### **1.3.2 - FILOSOFIA COMO EXPERIÊNCIA ESPIRITUAL EM SÓCRATES E PLATÃO**

A filosofia é uma prática social. Sócrates, mais do que qualquer outro filósofo, demonstrou a natureza social da filosofia e daqueles rituais de conversa chamados *dialética*. Ela é também contemplação vivida, inclusive pelos estóicos, como uma experiência espiritual. O Sócrates de Platão apresenta a subida da alma através de muitas alegorias, sendo a mais célebre de todas a da caverna, que abre o sétimo livro da *República*<sup>45</sup>. Símbolo da aventura socrática, a alegoria articula-se sobre a oposição entre duas realidades. A das sombras, que constitui nossa realidade ordinária, e uma outra realidade, incomparavelmente superior, que permite compreender a primeira e aprender a ordem universal, mas à qual só se tem acesso ao preço de uma longa ascensão. A alegoria insiste nas provas da subida e na impossibilidade de comunicar aos outros a realidade verdadeira que se contemplou, pois só a contemplação dessa realidade revela que a realidade ordinária não passa de sombra. O conhecimento autêntico é, portanto, incomunicável: a verdade não pode ser dita – não é da ordem da palavra, permanece definitivamente inexprimível, irreduzível à linguagem, e por conseguinte à demonstração. Uma palavra se transmite. Uma visão só pode ser vista. A palavra socrática deve finalmente levar a ver, não diz o que há para ver, não substitui à sua visão sua descrição. Nenhuma descrição pode substituir a visão, se bem que uma filosofia da visão termina necessariamente em uma essência indizível. Os verdadeiros filósofos, diz Sócrates

---

<sup>45</sup> Cf. Jean-Joël DUHOT, *Sócrates ou o despertar da consciência*, cap. 2.

na *República*<sup>46</sup>, são os que amam contemplar a verdade. A verdade é um espetáculo<sup>47</sup>. Platão evoca o jorrar de uma verdade que só se pode produzir do interior, em uma intuição inexprimível, depois de um longo e difícil trabalho no qual a dialética tem uma grande parte.

O que pode significar a realidade superior que se atinge através desse processo? Segundo a interpretação corrente de Platão, haveria dois mundos opostos, o sensível e o inteligível. O primeiro, percebido pelos nossos sentidos, seria meramente uma cópia do segundo, no qual residem as Idéias que são os arquétipos das coisas sensíveis. O que se entende por inteligível é o noético, que não deriva da inteligência analítica, mas do *noûs* que se “traduz” geralmente por “inteligível”. O *noûs* não é a faculdade de construir um raciocínio (a *dianoia*); esse nome é intraduzível, designa algo de mais global e intuitivo, que dirige e opera uma apreensão mental. É também, para Platão, uma parte divina da alma, que pode entrever o divino. Há pois que substituir a noção de um mundo inteligível pela de um espaço noético, que se abre em uma longa experiência interior, desafia toda topologia e se alcança por uma apreensão intuitiva, indizível e sempre parcial.

Outro ponto importante dessa experiência espiritual: a famosa teoria das idéias. Existe aí uma ambigüidade. Platão emprega como equivalentes *eidōs* e *idea*, que designam ambos a forma, o aspecto, mas não a idéia no sentido do conceito abstrato<sup>48</sup>. É a razão pela qual os intérpretes modernos falam com mais freqüência de teoria das Formas que da teoria das Idéias. Substituição essencial: a forma se vê, enquanto uma idéia se pensa. As formas são o objeto da intuição noética, isto é, do que a alma descobre em sua ascensão para a realidade verdadeira, objetos de contemplação, mas não de elaboração conceitual (razão pela qual não se pode escrever a filosofia). Metáfora indizível, a forma quase não se presta à teoria. O caráter visual da forma não significa porém que sua contemplação seja estranha à inteligência. A visão das formas é apreensão do real. O papel privilegiado das matemáticas ilustra esse estatuto complexo. Como Sócrates, Platão é geômetra. A intuição do geômetra consiste em remontar do desenho percebido pelo olho, figura sensível que qualquer um pode ver, à racionalidade matemática da figura,

---

<sup>46</sup> Cf. PLATÃO, *A República*.

<sup>47</sup> A palavra grega usada *philoteamon* refere-se aos que amam contemplar os espetáculos.

<sup>48</sup> Neles se reconhece a raiz que significa “ver”. Cf. Anatole BAILLY, *Dictionnaire Grec Français*, verbetes *eidōs* e *idea*.

apreendida por uma parte de nosso espírito que tem a faculdade de remontar do sensível ao noético. À diferença do cálculo, a inteligibilidade geométrica não se encontra na conclusão de um procedimento que leva progressivamente a um resultado, mas se manifesta de uma só vez, depois de um trabalho de pesquisa que pode ser muito longo, sem que se possa saber antes se vai ter resultado. As matemáticas constituem para Platão um trabalho espiritual pelo qual nos exercitamos para a ascensão que conduz do sensível ao noético.

A teoria da reminiscência é uma maneira de explicar que a alma possa atingir o saber. Saber é ver, mas é também saber que se sabe. Como saber que se vê a realidade verdadeira senão porque se reconhece? A reminiscência permite dizer que o filósofo tem acesso ao divino porque tem nele algo de divino, que reconhece o que já viu, mas que também faz dele um estranho entre os outros homens por sua aspiração a essas realidades superiores que o levam a negligenciar o que os demais procuram. Aqui se encontra toda a ambigüidade da ascensão<sup>49</sup>. A remontada do múltiplo ao uno não é descoberta de uma abstração, de uma fórmula teórica, mas contato com uma realidade visível aos olhos da alma, pois se apreende a verdade em uma visão contemplativa. A realidade do uno e de sua visão implica a ascensão da alma. Assim, o raciocínio é necessário mas não suficiente, participa dessa iniciação aos Mistérios que serve de alegoria à subida para a visão. Portanto, a mística não se reduz à ciência, mas também a ciência não desaparece diante da mística.

O Sócrates de Platão indica três meios de elevar-se para o divino: a dialética, as matemáticas e o amor. Esse paralelismo extravagante mostra que o objeto da busca não é puramente intelectual. A dialética elimina os erros, abala as certezas, suscita a vertigem da dúvida, mas não basta para conduzir a verdade. As matemáticas são um excelente treinamento para elevar-se do sensível ao inteligível, do múltiplo ao uno, e para fazer a experiência do olhar intuitivo no qual captamos a solução de um problema, mas os seres matemáticos não são a realidade última. O amor produz a dinâmica ascensional da alma. Se Platão representa muitas vezes Sócrates perseguindo os jovens, que de fato ele não deseja, se o *Banquete* e *Fedro* coincidem em dar uma importância central a Eros, se é justamente o *Fedro* que descreve o vôo da alma alada em direção ao divino, é porque o amor está no centro

---

<sup>49</sup> Essas idéias são desenvolvidas em PLATÃO, *Fedro*.

da atividade de um Sócrates que se diz, ele mesmo, mestre na matéria. Amor que só tem sentido nessa busca da verdade se permite à consciência encontrar-se no estado necessário para levá-la a cabo.

Assim, o intelecto não é um simples dado filosófico-religioso, mais ou menos arbitrário. Ele dá conta de experiências muito reais, a propósito das quais preferimos não nos interrogar. O problema da indução, da intuição, da descoberta tem algo de desestabilizador no nosso universo mental de análise e de dedução. O reconhecimento do intelecto implica o domínio do corpo e o desejo de escapar dele em direção à altura. Se deixar dominar pelas paixões e pelos apetites físicos significa abafar a aspiração para realidades superiores. O homem possui, portanto, uma faculdade divina, o intelecto, que, trabalhada com cuidado, ardor e perseverança, poderá lhe permitir contemplar o ser real, cuja beleza eclipsa tudo que a Terra propõe aos nossos sentidos.

### **1.3.3 - A EXPERIÊNCIA DE NIETZSCHE**

O sentimento do sagrado descrito por Friederich Nietzsche, levando para algo que é nem o espírito nem a matéria, fundamenta suas especulações sobre a natureza profunda do mundo, o que o distingue tanto do idealismo quanto do materialismo<sup>50</sup>. Para Nietzsche, a primeira aceitação do mundo pertencia ao domínio da experiência íntima. Existe, portanto, na sua filosofia um lugar para uma concepção positiva da vida espiritual, que não seria contradita pelas suas críticas virulentas à religião.

O jovem Nietzsche tinha um lema que conservou durante toda a vida: “Torne-se o que você é.” Para Nietzsche, tornar-se você mesmo e viver em contemplativo significavam a mesma coisa: ele considerava a existência de uma busca pelo conhecimento que se ancorasse na vida porque parte da própria vida e de um certo tipo de vida, porque é preciso ver as coisas no seu conjunto e não como as vê o “homem ordinário”. Ele considera a “inquietação moderna” como uma doença<sup>51</sup>.

Na visão de Nietzsche, a época contemporânea caracteriza-se por uma desvalorização do ócio, considerado por ele como algo de bom, em proveito de um

---

<sup>50</sup> Cf. Ivan BROISSON, *Nietzsche et la vie spirituelle*.

<sup>51</sup> Cf. Friederich NIETZSCHE, *Humano, demasiado Humano*, p. 282-286.

trabalho extenuante. O século de Nietzsche seria então doente por causa de sua agitação e de sua falta de ócio. Os homens desse tempo sofreriam de um excesso de energia? Justamente, não, porque o que se esconde por baixo dessa preocupação febril, sua *causa profunda*, na realidade é uma insidiosa preguiça!

Acho que cada pessoa deve ter uma opinião própria sobre cada coisa a respeito da qual é possível ter opinião, porque ela mesma é uma coisa particular e única, que ocupa em relação a todas as outras uma posição nova, sem precedentes. Mas a indolência que há no fundo da alma do homem ativo impede o ser humano de tirar água de sua própria fonte.<sup>52</sup>

O preguiçoso é, portanto, o “homem de ação” que se abandona aos trabalhos para escapar dos problemas.

O remédio proposto por Nietzsche consiste em devolver à “ociosidade” seu papel e forçar os indivíduos, pelo menos os que são feitos para isso, a buscar um lazer corajoso. Nietzsche chama isso de “vida contemplativa”:

Por falta de tranqüilidade, nossa civilização se transforma numa nova barbárie. Em nenhum outro tempo os ativos, isto é, os intranqüilos, valeram tanto. Logo, entre as correções que necessitamos fazer no caráter da humanidade está fortalecer em grande medida o elemento contemplativo.<sup>53</sup>

Nas obras da maturidade, Nietzsche não aceita um ideal contemplativo que faça da vida do espírito uma vida separada da vida do corpo. Ele recrimina aos “espirituais” de ter contaminado os homens da vida ativa, que Nietzsche prefere por achá-los mais vigorosos. O homem de vida ativa está cheio de forças vitais, mas não é ainda o indivíduo delicadamente formado no qual elas se organizam. É preciso, para isso, que o indivíduo assuma plenamente a própria existência, que ele busque descobrir o que ele é para poder tornar-se tal. Isso exige algumas condições de vida, e mesmo uma nova vida contemplativa onde seriam cultivadas e não contrariadas todas as forças do indivíduo.

---

<sup>52</sup> Friederich NIETZSCHE, *Humano, demasiado Humano*, p. 286.

<sup>53</sup> *Ibid.*, p. 285.

O pensador necessita de fantasia, vôo, abstração, dessensualização, invenção, intuição, indução, dialética, dedução, crítica, coleta de material, pensamento impessoal, contemplação, visão do conjunto e, igualmente, justiça e amor em relação a tudo que existe – mas todos esses meios já contaram *isoladamente* como fins e fins últimos, na história da *vita contemplativa* e deram a seus inventores a beatitude que penetra a alma humana quando refulge um fim *último*.<sup>54</sup>

A nova vida contemplativa será do pensador que enfrenta os problemas colocados pela própria existência com todos os meios próprios da própria individualidade:

Renunciar ao mundo sem conhecê-lo, como uma freira – isso resulta numa estéril e talvez triste solidão. Isso nada tem em comum com a solidão da *vita contemplativa* do pensador: quando ele a escolhe, não está abdicando de nada; talvez significasse renúncia, tristeza, ruína de si mesmo, para ele, ter de perseverar na *vita practica*: a esta ele renuncia, não por conhecê-la, por conhecer-se. Assim pula ele nas suas águas, assim adquire ele a *sua* serenidade.<sup>55</sup>

A disciplina ascética será apreciada como condição de realização. Ela significa “... um *optimum* das condições da espiritualidade a mais alta e a mais ousada. Por aí, ele não nega a existência; pelo contrário, ele afirma a própria existência, ele afirma somente sua existência.”<sup>56</sup>

O que ele entende por “espiritualidade a mais alta e a mais ousada”? Pelo ideal ascético, os filósofos entendem “... o ascetismo sereno de um animal que se tornou divino e que se move acima da vida ao invés de repousar sobre ela”<sup>57</sup>.

Isso dá idéia do tipo de realização proporcionada por esse ideal: uma calma e uma leveza divinas, que fazem com que o filósofo esteja em paz com o mundo, consigo mesmo, com seu próprio corpo e com suas próprias paixões. Obtém a liberdade que lhe permite filosofar, o que não significa simplesmente uma atividade teórica com seus conceitos, mas muito mais uma vida intelectual feita de experiências e de meditações.

---

<sup>54</sup> Friederich NIETZSCHE, *Aurora*, p. 43.

<sup>55</sup> *Ibid.*, p. 440.

<sup>56</sup> IDEM, *Genealogia da moral III*, p. 7.

<sup>57</sup> *Ibid.*, p. 98.

Nietzsche compara freqüentemente esse estado de espírito ideal com a música ideal que ele deseja. Assim ele diz:

Nossa música, que em tudo pode se transformar e tem de se transformar porque como o demônio do mar, não tem caráter em si: outrora essa música seguiu os passos do *erudito cristão* que foi capaz de traduzir em sons o ideal deste: por que não acharia ela enfim aquele som mais claro, mais alegre e universal que corresponde ao *pensador ideal*? – uma música que apenas nos amplos acordos suspensos da alma dele possa embalar-se, estando *em casa*? – Nossa música foi até agora tão grande, tão boa: nada foi impossível nela! Que mostre, então, que é possível sentir ao mesmo tempo essas três coisas: elevação, luz profunda e quente, e a volúpia da suprema coerência lógica.<sup>58</sup>

Essa “volúpia da suprema coerência lógica” deve ser entendida à luz do tema mais vasto da “grande lógica”. Contrariamente ao que se pode chamar a pequena lógica, uma lógica demasiado humana, que busca caricaturar o mundo por falta de força, a grande lógica é uma ordem dada a uma matéria caótica pela virtude de uma força extrema. Essa ordem produz um tipo de brilho, de luz, reflexo da força que o gerou.

Finalmente, para Nietzsche, renunciar às provações é recusar enobrecer, ou seja, crescer e viver. A figura do “último homem”, em *Zaratustra*, representa bem essa atitude.

Ai, aproxima-se o tempo em que o homem já não dará à luz estrelas; aproxima-se o tempo do mais desprezível dos homens, do que já se não pode desprezar as si mesmo.

Olhai! Eu vos mostro o *último homem*.

‘que vem a ser isso de amor, de criação, de ardente desejo, de estrela?’ – pergunta o último homem, revirando os olhos.

A terra tornar-se-á então menor, e sobre ela andarão aos pulos o último homem que tudo apouca. A sua raça é indestrutível como a da pulga; o último homem é o que vive mais tempo.

‘Descobrimos o que é a felicidade’ – dizem os últimos homens, e piscam os olhos.

(...) Não falta um pouco de prazer para o dia e um pouco de prazer para a noite; mas respeita-se a saúde.<sup>59</sup>

<sup>58</sup> Friederich NIETZSCHE, *Aurora*, p. 461.

<sup>59</sup> IDEM, *Assim Falou Zaratustra*, primeira parte, Preâmbulo, p. 5.

A qualidade que se opõe a essa fuga do desprazer é a *dureza*. *Duro*, na linguagem de Nietzsche, é quem persegue suas menores covardias para enfrentar por inteiro as próprias provações<sup>60</sup>. Toda verdade é dolorosa:

Cada palmo de verdade deve ser obtido com luta, por ela foi preciso abandonar quase tudo a que se apegava o coração, o amor, a confiança na vida. Isso requer grandeza de alma: o serviço da verdade é o mais duro serviço. – Que significa, afinal, ter retidão em coisas do espírito? Ser rigoroso com seu coração, desprezar os “belos sentimentos”, fazer de cada Sim e Não uma questão de confiança!<sup>61</sup>

Assim, uma alma será dita forte na medida em que ela se arrisca a conhecer e que ela suporta o conhecimento. Sustentar a verdade era, para Nietzsche, o critério por excelência que devia distinguir os verdadeiros filósofos.

Qual dose de verdade um espírito é capaz de suportar qual dose de verdade ele pode arriscar? Eis o que se tornou para mim o verdadeiro critério de valores. O erro é uma covardia...Toda aquisição do conhecimento é a consequência da coragem, da dureza e da probidade em relação a si mesmo.<sup>62</sup>

## **1.4 - PSICOLOGIA E ESPIRITUALIDADE**

Vamos considerar, por fim, as relações da espiritualidade com a psicologia. Esse tema mereceria um desenvolvimento muito maior: achamos, porém, que não podíamos concluir esse capítulo sem um esboço de reflexão.

### **1.4.1 - RELIGIÃO, ESPIRITUALIDADE E PSICOLOGIA**

Podemos falar em coincidência, parcial sobreposição ou oposição da religião e espiritualidade enquanto definidores da psicologia, pergunta-se Geraldo José de

---

<sup>60</sup> Cf. Friederich NIETZSCHE, *Assim falou Zartrusta*, segunda parte, Dos Compassivos.

<sup>61</sup> IDEM, *O Anti-Cristo*, p.60.

<sup>62</sup> Friederich NIETZSCHE apud Ivan BROISSON, *Nietzsche et la vie spirituelle*, p. 80. (Tradução nossa)

Paiva<sup>63</sup>? Citando vários estudos, ele mostra como a espiritualidade vem sendo definida em contraste com a religião de duas maneiras principais:

- a religião seria entendida como o organizacional, o ritual e o ideológico enquanto a espiritual remeteria ao pessoal, ao afetivo e o experiencial;
- a religião inibiria a potencialidade humana enquanto a espiritualidade seria busca de sentido, de unidade, de conexão e de transcendência.

Para os sujeitos do estudo citado por Paiva, se religião denota Deus, o culto, a oração, a espiritualidade implica autonomia face à tradição ou à instituição, a busca pessoal de sentido, a afirmação de uma espécie de conexão entre todos os seres e a afirmação de uma universalidade dependente de um princípio transcendente (à individualidade, conexão com o universo), o interesse pelo aspecto experiencial face ao aspecto demasiado cognitivo dos ensinamentos religiosos tradicionais e, enfim, um certo mal-estar em relação à materialidade do mundo. Distinguiria nos sujeitos entre *representação* da espiritualidade e *processos psicológicos* específicos a ela correspondentes no âmbito da personalidade, dos valores, da identidade, das exigências cognitivas e afetivas.

Numa reflexão mais existencial sobre espiritualidade e seu “potencial libertador”, Faustino Teixeira parte da observação de uma sensibilidade nova que rompe o clima de hegemonia da utilidade, da eficácia e da manipulação, e anuncia a possibilidade de um novo olhar sobre o mundo<sup>64</sup>. A espiritualidade não ocorreria para além da esfera do humano, mas algo que toca em profundidade sua vida e experiência. Nas palavras do autor:

Poderia se falar da experiência espiritual enquanto movimento e busca do sentido radical que habita a realidade. Envolve sempre a relação de um sujeito que se volta para a presença de um objeto, de um sujeito que busca penetrar a plenitude dessa presença. Embora absolutamente transcendente, o Sentido radical pode ser experimentado e ganhar expressão na linguagem humana, ainda que por alusões, paradoxos e antíteses.<sup>65</sup>

---

<sup>63</sup> Cf. Geraldo José DE PAIVA, Psicologia da religião, psicologia da espiritualidade, in: Mauro Martins AMATUZZI (org.), *Psicologia e espiritualidade*.

<sup>64</sup> Cf. Faustino TEXEIRA, *Potencial libertador da espiritualidade e da experiência religiosa*, in: Mauro Martins AMATUZZI (org.), *Psicologia e espiritualidade*.

<sup>65</sup> *Ibid.*, p. 16.

Na trajetória dos que buscam uma experiência espiritual, existe um movimento de saída de uma determinada perspectiva de vida e a retomada de um novo caminho que possibilita um olhar distinto sobre tudo. O que pode interditar a muitos o acesso à profundidade dessa experiência é o modo de vida, o endurecimento do coração que acompanha uma dinâmica existencial pontuada pela vontade de poder, pelo egoísmo, pela carência de solidariedade. A vida espiritual não é um acontecimento que ocorre unicamente no interior da pessoa, deslocada de qualquer referencial prático e existencial.

Segundo Edênio Valle, a espiritualidade não é algo que se opõe ao que é material ou corpóreo: é algo encarnado no contexto real de cada pessoa e de cada época. Ela expressa o sentido profundo do que se é e do que se vive<sup>66</sup>. Ela não pode simplesmente ser identificada com religiosidade. Experiências humanas criativas e profundas, mesmo que negativas, podem revelar ao ser humano sua própria espiritualidade. Ela é inerente ao homem enquanto tal. O caminho saudável do amadurecimento espiritual passa sempre por insuficiências. O crescimento espiritual consiste exatamente em superá-las e ir mais fundo no que se busca. O que seria, então, a espiritualidade?

É, antes de tudo e como foi mencionado mais de uma vez, uma necessidade psicológica constitutiva de todo ser humano. É algo de tão básico e elementar como a necessidade de desenvolver a autoconsciência ou estabelecer relações saudáveis com os demais seres humanos. Ela consiste essencialmente em uma busca pessoal de sentido para o próprio existir e agir. Acha-se, por isso, unida à motivação profunda que nos faz crer, lutar, amar. Orienta-se para o porquê último da vida, mas sem fugir dos questionamentos e compromissos que a vida nos impõe, ajudando-nos a ter forças para nos comprometermos com eles. (...) A espiritualidade, por essa perspectiva, não é uma 'invenção' genial de sujeitos superdotados. Ela resulta muito mais de um aprendizado do que a vida nos ensina sobre nossa humanidade.<sup>67</sup>

Segundo o autor, ela supõe conhecimento e aceitação dos próprios limites e possibilidades, sendo não um ato de resignação, mas sim uma atitude corajosa e humilde de alguém que sabe que sua vida é um projeto aberto.

---

<sup>66</sup> Cf. João Edênio dos Reis VALLE, *Religião e espiritualidade*, in: Mauro Martins AMATUZZI (org.), *Psicologia e espiritualidade*.

<sup>67</sup> *Ibid.*, p. 104.

### **1.4.2 - VIDA PSÍQUICA E VIDA ESPIRITUAL NUMA PERSPECTIVA CRISTÃ**

Segundo Tony Anatrella, vida psíquica e vida espiritual são freqüentemente confundidas enquanto representam duas realidades distintas vivenciadas na unidade da pessoa humana<sup>68</sup>.

Para os cristãos, a vida espiritual é um espaço onde se engaja o diálogo com Deus. A vida espiritual provém assim da ação do espírito de Deus, o Espírito Santo, na interioridade da pessoa. Onde se situaria o debate entre vida psicológica e vida espiritual? Como se apresenta a confusão entre o espiritual e o psicológico? Como viver essas duas economias para concorrer à unificação da pessoa?

A vida psíquica repousa sobre a história subjetiva da pessoa, a organização de sua vida pulsional e das estruturas internas adquiridas durante a infância e remanejadas durante a adolescência. A vida espiritual deve ser considerada de um modo diferente: ela depende da vida psíquica, mas desenvolve uma outra economia.

Ela é o lugar onde se constrói a relação com Deus para que, numa perspectiva cristã, se possa crer, esperar e amar segundo a palavra do Evangelho.(...) A vida espiritual é assim o resultado de um diálogo entre Deus e o homem sobre a base de uma palavra que humaniza o homem na 'humanidade de Deus' através o Cristo.<sup>69</sup>

Nessa dimensão, o homem é considerado um pecador chamado à conversão e não simplesmente um ser cheio de feridas interiores que precisa ser curado. Passamos da concepção de um ser humano vítima da existência para a visão de um homem pecador, chamado à liberdade e à responsabilidade do seu consentimento à vida. Assim, as leis da vida psíquica não se confundem com as lógicas da vida espiritual.

A vida psíquica é o resultado de uma história subjetiva e depende do modo pelo qual o sujeito conseguiu tratar as diferentes fases do seu desenvolvimento. Ela não corresponde simplesmente a uma réplica e a uma simples influência do ambiente, mas ao modo pelo qual o sujeito vai interiorizar o que vem de fora, como

---

<sup>68</sup> Cf. Tony ANATRELLA, *Vie psychique et vie spirituelle*, in: Jean-Noël DUMONT (org.), *Vie spirituelle et psychologie, colloque interdisciplinaire*.

<sup>69</sup> *Ibid.*, p. 73. (Tradução nossa)

ele vai elaborar e como ele vai organizar-se interiormente fazendo frente à sua vida pulsional. A vida psíquica é o palco de conflitos e de remanejamentos que nem sempre são claramente identificados.

A vida espiritual, para quem tem uma vida de fé, é o espaço onde se desenvolve a vida sobrenatural em resposta ao chamado evangélico e ao dom da graça. É assim a expressão da presença de Deus no homem a partir dos objetos da fé e da operacionalização dos valores evangélicos na realidade do mundo. Ela se expressa a partir de formas de espiritualidade diferentes, mas não poderia ser confundida com a vida da inteligência. O homem realiza-se ao se abrir para a vida de Deus. A graça sustenta a vida espiritual e permite seu desenvolvimento. A vida espiritual envolve e inspira a pessoa, no seu ser e nas suas condutas: é, portanto, fonte de libertação e favorece o amadurecimento de cada um. No diálogo interior com Deus, é possível trabalhar na reflexão e na oração para remanejar as representações de si mesmo e de Deus.

Privilegiando somente o aspecto psíquico, corre-se o risco de chegar a uma redução do sujeito unicamente às próprias percepções mentais. Assim, a verdade subjetiva, mais precisamente o que o sujeito resente, assume maior importância do que as verdades objetivas que se referem a realidades e dimensões que não dependem dele. O sujeito, rei, objeto e fim de tudo, desligado de sua dimensão comunitária e espiritual, acha mais facilmente no discurso psicológico como explicar suas condutas e seus tormentos, esquivando-se de se interrogar sobre ele próprio e de avaliar moralmente seus atos. O psicologismo exagerado pode criar uma “espiritualidade leiga”, fundada na busca da confiança em si. O bem-estar acaba substituindo a felicidade.

Se a vida espiritual interage evidentemente com a vida psíquica, ela não é redutível a essa última. Ela acrescenta uma dimensão a partir da qual o indivíduo vai viver e elaborar sua existência. Isso implica uma relação pessoal com Deus e uma inteligência da fé, do seu conteúdo racional. Traduz-se por ritos e uma moral para orientar os próprios atos. A experiência cristã vai oferecer um sistema simbólico a partir do qual a vida psíquica poderá operacionalizar-se através e além das tarefas internas. Isso não significa querer evangelizar o inconsciente que constitui um dado de base da vida psíquica e que não é modificável. A estrutura que favorece a unidade da personalidade corresponde ao Eu do sujeito. É ele que precisará

trabalhar em cima do controle e da expressão, entre outras coisas, da sua vida pulsional. Se o inconsciente estiver na base da economia da vida psíquica, cabe ao Eu integrar suas várias manifestações.

Concluindo esse capítulo introdutório, queremos recapitular o conceito de espiritualidade, comparando-o com os conceitos de vida religiosa e vida interior<sup>70</sup>.

— A vida religiosa pode ser entendida como uma prática religiosa e comporta sempre uma relação de dependência em relação a um Absoluto transcendente e pessoal.

— A vida interior é autônoma e se aprofunda na própria imanência da riqueza psíquica da pessoa.

— A vida espiritual integra essas duas dimensões: essencialmente interior, ela é a vida do homem em relação ao seu Deus, participando da vida de Deus, o espírito do homem na escuta do Espírito de Deus.

---

<sup>70</sup> Cf. Paul EVDOKIMOV, *Les âges de la vie spirituelle*.

## **CAPÍTULO II: O “SUPERCAPITALISMO”: FATALIDADE OU ESCOLHA?**

Depois de analisar a palavra espiritualidade e o significado da experiência espiritual, propomos analisar a realidade do capitalismo atual: o “Supercapitalismo”. O objetivo deste capítulo é ajudar a entender se chegamos a esse ponto por causa de uma fatalidade, a *moira* dos gregos, ou se tudo isso é fruto de ações baseadas em escolhas feitas por seres humanos impostas e/ou propostas a outros seres humanos.

Num primeiro momento, definiremos a palavra “supercapitalismo”. De fato, o capitalismo atual tem conotações diferentes do capitalismo de cinquenta anos atrás. Num segundo momento, veremos que esse novo modelo de sociedade capitalista modifica profundamente os grandes equilíbrios sociais: existe uma crise do exercício da política. Num terceiro momento, analisaremos mais detalhadamente o domínio que a dimensão financeira exerce na economia atual. Num quarto momento, mostraremos que o supercapitalismo não tem projeto: está voltado para o curto prazo sem avaliar as conseqüências das decisões presentes sobre o futuro. Finalmente, veremos que o supercapitalismo é um capitalismo de guerra: ele fomenta a guerra da competição acirrada entre as pessoas e as empresas e ele gera conflitos entre os vários papéis exercidos pelas pessoas (por exemplo, entre o papel de empregado e o papel de investidor).

### **2.1 - O QUE É O “SUPERCAPITALISMO”**

O neologismo é de Robert Reich, professor na Universidade de Berkeley e ex-secretário do trabalho de Bill Clinton. Segundo ele:

Tudo mudou radicalmente nos anos 1970. As grandes empresas tornaram-se muito mais competitivas, globalizadas e inovadoras. O que eu chamo de supercapitalismo acabava de nascer. Na nossa qualidade de consumidores e de investidores, sempre na caça do melhor negócio, temos ganho muito. Enquanto cidadãos em busca do bem comum, perdemos. (...) Aos consumidores e aos investidores abriram-se novas possibilidades de escolhas. Todavia, as instituições que, no passado, tinham negociado uma

melhor repartição da riqueza e se constituíram em muralhas para a defesa do bem comum, desapareceram progressivamente. O tempo das empresas gigantes, dominando setores inteiros de atividade, sendo superado, os sindicatos entraram numa fase de declínio. Os órgãos de controle desapareceram. Os PDG perderam sua estatura de grandes patrões / homens de estado. As empresas entregaram-se a uma concorrência cada vez mais intensa que se propagou até a política, os eleitos estando, daqui para frente, menos preocupados com o que acontecia nas suas bases e mais em angariar fundos para financiar suas campanhas eleitorais. Os lobistas invadiram Washington e outras capitais, tentando flexibilizar a legislação e a regulamentação para conseguir uma vantagem concorrencial (ou evitar a “desvantagem” concorrencial) em relação aos seus rivais, exercitando uma influência sempre mais forte sobre o processo de decisão. E foi assim que o supercapitalismo substituiu o capitalismo democrático.<sup>71</sup>

### **2.1.1 - AS CLIVAGENS TRADICIONAIS RESISTEM?**

Não estamos mais, portanto, no ambiente no qual se desenvolveu a oposição tradicional entre direita e esquerda. Segundo Jacques Génèreux, agudo analista dessas questões:

A direita desconfiava das utopias socialistas enquanto a esquerda acreditava transformar a sociedade pela ação política; a direita confiava mais no gênio de indivíduos merecedores do que nas deliberações e nas ações coletivas; (...) a ética social da direita privilegiava o sentido da responsabilidade dos deveres individuais, a da esquerda frisava os direitos sociais dos indivíduos e a responsabilidade da sociedade.<sup>72</sup>

Logo depois da Segunda Guerra Mundial, muitas sociedades, principalmente europeias, viviam num compromisso firmado entre conservadores, liberais e socialistas porque, segundo Génèreux, essa geração

... sabia que no dia onde não se consegue mais fazer uma sociedade além das divergências de interesses, de crenças e de convicções, o dia onde não se constitui mais um povo solidário onde cada um tem a garantia de encontrar seu lugar e a esperança de melhorar a própria sorte, seremos, então, governados, antes de ser destruídos, pelo medo e pelo ódio.<sup>73</sup>

---

<sup>71</sup> Robert REICH, *Supercapitalisme, le choc entre le système économique émergent et la démocratie*, p. 5-6. (Tradução nossa)

<sup>72</sup> Jacques GÉNÈREUX, *Pourquoi la droite est dangereuse*, p. 9-10. Jacques GÉNÈREUX é professor no Institut des Sciences Politiques de Paris e autor de numerosas obras sobre economia e política. Teremos outras oportunidades de comentar seu pensamento. (Tradução nossa)

<sup>73</sup> *Ibid.*, p. 11.

Buscava-se um equilíbrio entre o princípio de livre concorrência e o princípio de cooperação solidária, entre o mercado e o Estado, entre a iniciativa privada e o serviço público. Qual é a nova sociedade sonhada pela direita atual?

A direita não visa mais uma democracia de mercado eficaz que supere as tensões sociais pela prosperidade geral. Ela visa a dissociedade dos indivíduos entregues à guerra econômica, privados de todo poder para orientar coletivamente seu destino, disciplinados pelo medo ou a pressão moral de sua “comunidade”, pagando o preço, eventualmente, de uma restrição crescente das liberdades públicas. É neoliberal pela sua vontade de estender a esfera do mercado livre para quase todas as atividades. Ela é neoconservadora pela sua propensão em sacrificar as liberdades em nome da ordem; a ordem se torna de fato um problema maior num universo de competição sem freio entre os indivíduos.<sup>74</sup>

Analisaremos mais profundamente, no capítulo quarto, os fundamentos teóricos dessa nova sociedade. É importante trazer essa reflexão porque, neste capítulo, queremos indagar até qual ponto o supercapitalismo, com sua forte deriva financeira atual, é fruto de uma fatalidade histórica ou foi construído ao longo do tempo por inúmeras decisões tomadas em todos os níveis da sociedade. Se for o caso, não podemos encarar esse modelo simplesmente como o resultado das ações das elites econômicas e políticas: é preciso considerá-lo também como um estilo de vida e um conjunto de valores adotado pelas pessoas que teriam as mais variadas razões de se considerar vítimas dele. É a linha de reflexão seguida por Robert Reich: “De fato, somos quase todos consumidores e investidores e, enquanto tais, nos beneficiamos enormemente do supercapitalismo”<sup>75</sup>.

O problema econômico e político tornar-se-ia, então, consequência de um conjunto de escolhas e de decisões que definiriam uma espiritualidade, no sentido de conjunto de referenciais e de práticas, como vimos no capítulo anterior.

---

<sup>74</sup> Jacques GÉNÉREUX, *Pourquoi la droite est dangereuse*, p. 16.

<sup>75</sup> Robert REICH, *Supercapitalisme, le choc entre le système économique émergent et la démocratie*, p. 11. O “quase todos” de REICH tem que ser colocado no seu contexto: ele analisa principalmente a realidade dos Estados Unidos.

### **2.1.2 - COMO FALAR EM INTERESSE GERAL DA SOCIEDADE?**

Depois da queda do muro de Berlim, o capitalismo se impôs como modelo hegemônico de organização da vida econômica mundial, mas as leis próprias da economia de mercado são compatíveis e coerentes com o interesse geral da sociedade? Jean Peyrelevade formula a seguinte indagação:

Pode se atingir uma certa forma de bem estar coletivo através do funcionamento natural do aparelho capitalista, a afirmação de suas regras de governança corporativa e o comportamento de seus atores? Ou, pelo contrário, a divergência dos objetivos, para não dizer dos destinos, entre a parte mais evoluída do aparelho produtivo e o conjunto da coletividade cidadã chama em reação por uma regulação forte, externa, soberana da economia pela política? Ou ainda, a noção de desenvolvimento sustentável, respeitosa para o meio-ambiente, os recursos naturais e a equidade social, pode ser internalizada sem constrangimento por uma esfera produtiva que, nele, acharia seu interesse, ou deve ser imposta porque seria antinômica?(...) A resposta é, infelizmente, sem ambigüidade. Entramos na era de um capitalismo triunfante, porém dissociado. Os dirigentes de empresas não são mais do que servidores do enriquecimento dos investidores: nenhuma outra preocupação pode inspirar sua ação.<sup>76</sup>

O capitalismo moderno é organizado como uma gigantesca sociedade anônima ou, melhor dizendo, uma sociedade de proprietários anônimos. Na base, 300 milhões de investidores, 90% deles na América do Norte, na Europa Ocidental e no Japão, controlam a quase totalidade da capitalização das bolsas mundiais. Frequentemente em idade madura, com formação superior e um nível de renda bastante elevado, eles confiam a metade dos seus rendimentos financeiros para algumas dezenas de milhares de gestores de fundos cujo único objetivo, no quadro da globalização, é enriquecer seus mandantes. As técnicas para alcançar esse objetivo são similares em todas as partes do mundo globalizado e se apóiam em regras cada vez mais rígidas de governança corporativa. A ponta visível do iceberg é constituída por alguns milhares de empresas cotadas em bolsas.

Animados por um jogo cada vez mais especulativo, os mercados financeiros conhecem uma volatilidade cada vez maior. Esquecendo a lenta evolução dos

---

<sup>76</sup> Jean PEYRELEVADE, *Le capitalisme total*, p. 7. Seguiremos a linha de pensamento desse autor. Jean PEYRELEVADE foi presidente do Banco Crédit Lyonnais e diretor de grandes empresas francesas.

movimentos estruturais, todos estão centrados no momento presente. Normas de rentabilidade excessiva fazem com que os empreendedores sejam os primeiros agentes de uma globalização sem fronteiras e implantem suas atividades onde conseguem encontrar mão-de-obra mais barata. Ao mesmo tempo, existe um subinvestimento, inimigo do pleno emprego, e uma vaga de concentrações que ataca praticamente todos os ramos da economia.

Essa formidável mecânica fabrica crescimento, o que a justifica para os governantes e fundamenta sua perenidade. Ela tem, porém, terríveis efeitos colaterais. Nenhuma força oposta eficaz permite lutar contra a poluição, o esgotamento dos recursos naturais, o agravamento do efeito estufa ou as desigualdades do desenvolvimento. Além da fronteira que separa os países ricos dos países pobres, existe agora uma separação entre os investidores e os outros mortais! Ao mesmo tempo em que nunca tivemos tanta necessidade de regulações para assegurar o equilíbrio político, ético e ecológico do desenvolvimento do planeta, nunca estivemos tão longe dele; nunca a realidade se distanciou tão rapidamente das expectativas da sociedade. Existem três razões para isso, e com uma terrível convergência:

Os poderes nacionais não têm nem a vontade nem os meios de questionar esse estado de coisas;

Pobre é o pensamento que constituiria o fundamento de um capitalismo integrado ou de um antiliberalismo razoável;

A revolta altermundialista é justa na suas intenções e inexistente na suas proposições.

Somente o retorno do político permitiria redescobrir os caminhos de um desenvolvimento mais equilibrado. É também, num contexto diferente, a linha de pensamento de Robert Reich:

A solução, para mim, não é tentar incitar as empresas a assumir melhor sua “responsabilidade social”. Condenar Wal-Mart, considerá-lo culpado de não conceder melhores salários e vantagens sociais (...) não mudaria muita coisa em relação às forças que levaram o gigante da distribuição a pagar salários pequenos para seu pessoal e a permitir que seus clientes e seus investidores façam bons negócios. Wal-Mart, como todo ator capitalista, aplica as regras do jogo. Contudo, essas regras, somos nós que deveríamos elaborá-las – de

modo que elas reflitam nossos valores de cidadãos, assim como nossos valores de consumidores e de investidores.<sup>77</sup>

Por que esse desaparecimento do cidadão em favor do consumidor e do investidor?

## **2.2 - CRISE DO SOCIAL E CRISE DO FATOR POLÍTICO**

A hegemonia do fator econômico nas preocupações do mundo empresarial e do mundo político acaba pautando as preocupações da sociedade inteira. Isso é favorecido por uma superexposição desses assuntos na imprensa escrita e televisiva e pode ser creditado ao fato de que temos passado por algumas transformações. Segundo Daniel Cohen, vivemos uma “era de rupturas” que influenciam as dinâmicas econômica e empresarial<sup>78</sup>:

1. Estamos na terceira revolução industrial, depois da “Revolução Industrial”, associada à máquina a vapor, e da segunda revolução industrial, associada à eletricidade. A revolução industrial dos anos 70 é informática: início da Internet no departamento de defesa dos Estados Unidos, invenção do primeiro microprocessador pela Intel e comercialização do microcomputador Apple II. Iniciada para dar uma resposta às necessidades crescentes de gestão das informações, ela abre um campo de possibilidades e se propaga a um conjunto de setores cada vez mais numerosos, modificando radicalmente seu modo de conceber as necessidades iniciais. A Internet torna possível uma nova organização da produção que pertence a uma lógica diferente da prevista por seus criadores;

2. A revolução informática introduz uma nova organização do trabalho. O fato de que tais fenômenos estejam ligados não significa obrigatoriamente que uma nova tecnologia produza mecanicamente seu modo próprio de organização social. No momento em que a eletricidade foi descoberta, nada permitia pensar que ela seria utilizada no trabalho em cadeia. Alguns acreditaram que a eletricidade

---

<sup>77</sup> Robert REICH, *Supercapitalisme, le choc entre le système économique émergent et la démocratie*, p. 12.

<sup>78</sup> Esse título é uma citação do título da primeira lição de Daniel COHEN, *Trois leçons sur la société post-industrielle*. Daniel COHEN é doutor em ciências econômicas, professor na École Normale Supérieure e na Universidade de Paris I, Panthéon Sorbonne e autor de numerosas publicações. Acompanhamos a análise dele.

significava a vingança dos artesãos porque eles não precisariam mais ficar reagrupados, numa grande fábrica, ao redor de uma grande máquina a vapor que lhes fornecesse energia. O objetivo dessa reorganização do trabalho é a adaptabilidade à demanda, à reatividade, à qualidade e, principalmente, à otimização do processo produtivo através da utilização de todas as competências humanas. Um das conseqüências é a redução de emprego para quem exercia supervisão, porque a mesma pessoa pode receber as informações, comunicá-las e agir. Isso significa que a classe operária tem menos acesso a uma classe intermediária. Existe um risco cada vez maior de permanecer no piso da escala salarial. O objetivo evidente é reduzir os custos do trabalho: todo princípio organizacional que permita fazer com que uma pessoa possa executar o trabalho de duas ou três conduz a economias importantes;

3. Uma “revolução cultural”, simbolizada pelo “Maio de 68” na França, marca uma ruptura na estrutura da família, da fábrica e da escola: a legitimidade, outrora inata, deve ser adquirida. A juventude emerge como força autônoma. É pela informática que os estudantes, criados na contestação, acharão os meios de quebrar a padronização do mundo criado pelos seus pais;

4. A partir dos anos 80, os mercados financeiros, tutelados depois de 1929, retomaram o controle dos negócios. Teremos a oportunidade de desenvolver mais profundamente esse ponto;

5. A mundialização ou globalização, interpretada como a chegada da Índia e da China no jogo do capitalismo.

Essas transformações, por si só, não bastam para explicar a onipresença e a onipotência do fator econômico nas mentes e nas tomadas de decisão.

Jacques Généreux não hesita em falar em crise do fator político e crise do social e mostra como o modelo atual consegue não ser questionado por aqueles que mais sofrem por causa dele!

A idéia de que existe uma vida coletiva, uma vida da nação, que condiciona a existência das pessoas e que, por sua vez, depende da participação delas, parece, para muitos dos nossos contemporâneos, totalmente estranha.(...) A política, pouco a pouco, nos deixou: ela pareceu impotente frente ao aumento das desigualdades, da precariedade e da pobreza, inclusive nos países ricos. Ela nos entregou a uma competição cada vez mais áspera entre as nações

assim como entre os indivíduos, argumentando que era para nosso bem e que não tínhamos escolha. (...) Fomos submetidos à lei da livre concorrência e obrigados a assumir a prioridade da competitividade. (...) Tivemos alternâncias sem alternativa política.<sup>79</sup>

A partir daí, continua nosso autor, a política se tornou desprezível por causa da multiplicação dos casos de corrupção. Pode-se temer que, para as gerações que não conheceram o heroísmo ou a utilidade social dos responsáveis políticos, a imoralidade, o egoísmo e o desprezo do bem público, constatados nas altas esferas de poder, inspirem mais exemplo do que nojo!

### **2.2.1 - A VITÓRIA DO MEDO E A SEGUNDA CRISE DO SÉCULO XX**

Généreux<sup>80</sup> mostra que o essencial do mal-estar político não está simplesmente no problema da corrupção e na influência dessas mudanças. Ele está no enfraquecimento da função primitiva do político: fornecer para qualquer um a segurança mínima de viver numa sociedade e não numa selva, entregue sem defesas ao acaso e à lei do mais forte. O autor lembra que a primeira derrota do fator político é a vitória do medo. Depois da insegurança econômica dos anos 80, precisava-se descobrir que, mesmo sem desemprego e sem guerra, nossa vida estava suspensa ao bel-prazer dos empreendedores que podiam decidir injetar sangue contaminado ou servir bifés de vaca louca. Com as companhias de seguro, conseguimos lidar com riscos previsíveis e ligados a causas externas evitáveis. Somos, contudo, desamparados frente a riscos sistêmicos: as ameaças globais, geradas pela própria sociedade, que escapam a qualquer cálculo de probabilidade. Frente a tais incertezas radicais, a única garantia seria a existência de uma autoridade suficientemente preocupada com o interesse geral para impedir que a busca do lucro fosse mais importante do que a segurança sanitária e o direito ao trabalho, para sempre socorrer e indenizar as vítimas, para obrigar as empresas a respeitar as normas ambientais e as companhias de seguros a honrar seus compromissos. A intuição fundamental é que

---

<sup>79</sup> Jacques GÉNÉREUX, *La dissociété*, p. 10-13.

<sup>80</sup> Cf. *Ibid.*

... nossa única garantia contra as violências do mundo, sejam elas visíveis ou simplesmente pressentidas, é a certeza de viver ainda numa sociedade humana onde cada um tem direitos mínimos, a começar pelo direito primeiro de permanecer membro dessa sociedade, quer dizer de nunca ser abandonado pelos seus.<sup>81</sup>

Essa última certeza foi desestabilizada ou destruída pela incapacidade das democracias em conter a grande crise social do século XX, que levou a um ressurgência da pobreza e do desemprego em massa nos países ricos em vez de acabar com eles nos países emergentes e pobres! Todos os medos que seguiram foram mais destruidores da confiança na política porque pegaram pessoas já angustiadas pela perspectiva de viver não numa sociedade, mas no campo de batalha onde cada um devia ganhar e defender o próprio lugar numa luta desigual. A crise do fator político se alimentou da incapacidade das democracias de responder às mudanças tecnológicas, políticas e sociais por uma reação ordenada e solidária que poderia ter evitado a exclusão das minorias, menos armadas para enfrentar os choques, e teria recusado um mundo de competição generalizada onde cada um é condenado - mesmo os vencedores - à angústia solitária e permanente da performance.

### **2.2.1.1 - AS DUAS MUNDIALIZAÇÕES**

As lições, trazidas pela crise de 29 e o conseqüente crescimento do totalitarismo não foram aproveitadas. É bom lembrar que tivemos uma primeira mundialização no fim do século XIX e no início do século XX e que, justamente, levou à crise de 29. Segundo o economista Daniel Cohen, existem analogias importantes com os fenômenos que vivemos hoje<sup>82</sup>:

Semelhanças entre as grandes potências: a Grã-Bretanha não era uma potência colonial unicamente preocupada em exportar seu poder político no exterior. Ela pensava o próprio poder como o de uma potência procurando fazer frutificar seus interesses econômicos.

---

<sup>81</sup> Jacques GÉNÉREUX, *La dissociété*, p. 19.

<sup>82</sup> Seguiremos a análise de Daniel COHEN, *Trois leçons sur la société post-industrielle*, p.42 ss. Ele desenvolve esse tema também em *La mondialisation et ses ennemis*.

As duas mundializações são suportadas por uma revolução das técnicas de transporte e de comunicação. A ruptura mais importante nesses aspectos veio com a invenção do telégrafo, que permitia a transmissão de informação de Londres para Bombai em menos de vinte quatro horas, e da invenção do trem e do vapor que possibilitavam que as pessoas e as mercadorias acompanhassem esses fluxos de informações.

Aliás, por incrível que possa aparecer, nosso processo de globalização é muito mais lento do que a primeira mundialização em três aspectos:

A globalização financeira: em 1913, Londres exportava 50% da poupança inglesa; e 50% da poupança francesa eram investidos no exterior. São números consideráveis. Nenhum país emergente pode contar hoje com os fluxos de capitais que beneficiaram, naquela época, a Argentina, o Canadá e a Austrália, por exemplo;

As migrações internacionais: em 1913, 10% da população mundial era constituída por imigrados, no sentido estatístico simples de pessoas que residem num país que não é aquele em que nasceram. O número correspondente hoje é de 3% da população mundial;

O respeito do contrato ou da propriedade privada: olhando para o *Commonwealth*, é possível dizer que a integração jurídica era mais avançada do que hoje. Um contrato assinado em Londres tinha o mesmo valor jurídico em Bombai e vice-versa.

Assim, quer se trate da globalização financeira, do respeito dos contratos, dos movimentos de população ou das rupturas introduzidas pelos meios de comunicação, a mundialização do século XIX oferece um laboratório de uma globalização no seu estado puro, oferecendo ao historiador e aos homens políticos critérios de julgamento quanto a seus efeitos. O resultado não apresenta ambigüidade: ela foi incapaz de difundir prosperidade dos mais ricos na direção dos mais pobres. O século XIX levou a um formidável crescimento das desigualdades mundiais.

Karl Polanyi analisou como os malefícios dessa primeira mundialização conduziram a um questionamento do capitalismo liberal e suscitaram a “grande transformação”. Ele chama assim a regulação da economia, imposta pelo nazismo, o fascismo e o comunismo depois da Grande Depressão que acabou sendo

institucionalizada pelas democracias depois dos anos 40<sup>83</sup>. Nessa mesma época, o sindicalismo se desenvolve, o sufrágio universal ocupa espaço e são votadas as primeiras leis que melhoram as condições de trabalho e colocam as bases de uma proteção social. A primeira mundialização, longe de acompanhar um recuo da regulação política da economia, acompanha a tomada de consciência da necessidade de tal regulação e os primeiros passos de sua implementação.

Ao contrário da primeira mundialização, a segunda mundialização intervém não na continuidade de uma fase de extensão regular do capitalismo liberal, mas no término de uma fase de expansão do Estado social, da planificação, da redistribuição de renda e da regulação das finanças internacionais. Ela acompanha o recuo voluntário das soberanias nacionais, o desmantelamento do direito social, as privatizações e a desregulamentação das finanças. Na primeira mundialização, as elites políticas e econômicas pareciam não saber ou não poder avaliar bem as conseqüências do processo que estava em andamento. Não se pode dizer a mesma coisa das elites que governam a partir do fim do século XX. Sabem que a guerra econômica conduz à guerra, que a democracia parlamentar pode gerar o totalitarismo, que os mercados perfeitamente livres provocam desequilíbrios, crises, desemprego, desperdício, privatização dos bens públicos, catástrofes ecológicas; sabem também que uma regulação política da economia de mercado é possível e muito eficaz quando se vê a prosperidade e os progressos sociais alcançados dos anos 50 até os anos 80. Daí o paradoxo: por que os instrumentos políticos que contribuíram para a prosperidade das três décadas depois da guerra são desprezados?

#### **2.2.1.2. - LIVRE CIRCULAÇÃO DOS CAPITAIS E DESREGULAMENTAÇÃO**

Não é a livre circulação dos capitais que obriga a desregulamentação dos mercados financeiros: é exatamente o contrário! É uma questão de escolha e de forças políticas. Assim, o aumento da pobreza e da exclusão não era a conseqüência inelutável de uma lei natural da economia: existia uma possibilidade de escolha entre várias estratégias de adaptação e de reação. Um sistema econômico nunca é a aplicação pura e simples de regras advindas de qualquer

---

<sup>83</sup> Cf. Karl POLANYI, *A grande transformação, as origens da nossa época*.

tratado universal de economia política; é um compromisso social complexo refletindo fundamentalmente uma relação de forças políticas entre os atores de uma situação. Quando a crise ressurgiu nos anos 70, a reação dos grandes países democráticos foi o mesmo coquetel de covardia, de miopia e de miséria social. De novo aconteceu uma guerra mundial: a guerra da economia estendida ao conjunto do planeta pela livre concorrência e a desregulamentação. Escreve Génèreux:

A guerra econômica não era uma fatalidade. Os órgãos de cooperação internacional (...) ofereciam teoricamente um espaço de coordenação onde os grandes países industriais teriam podido coletivamente decidir de conter a competição mundial num quadro compatível com a manutenção da coesão social. Porque as virtudes da concorrência são compatíveis com quase todos os níveis de regulação ou de proteção social, desde que continuem existindo oportunidades de lucro e que todos os atores estejam submetidos às mesmas regras. *Bastou porém que alguns países renunciem à regulação dos mercados para dissuadir os outros de preservá-la.*<sup>84</sup>

Muitos países aceitaram que o custo das mutações tecnológicas fosse pago pelas vítimas: os operários e os profissionais pouco qualificados. Contudo, as democracias tiraram as lições econômicas da Grande Depressão e não as lições políticas: tudo foi feito para evitar que uma nova crise mundial tivesse efeitos catastróficos sobre a economia, com êxito! O grande paradoxo da nossa época foi ver ressurgir os mesmos flagelos sociais e o mesmo medo dos anos 30, sem a depressão econômica que os causaram. É que, se tudo foi feito para preservar a economia de um colapso brutal e destruidor, nada foi pensado ou feito para evitar uma partilha cada vez mais desigual desse sucesso, para impedir que os choques derrubassem a sociedade provocando a secessão entre os ganhadores e os perdedores da competição. Somos confrontados pelo paradoxo de uma riqueza exuberante e crescente que deixa as nações poderosas na incapacidade de evitar a miséria. O quase consenso liberal dos anos 80 forjou-se no momento em que as relações de forças foram radicalmente modificadas a favor dos detentores de capital e no momento em que um grande número de eleitores e os responsáveis políticos encontraram vantagens nesse novo cenário.

---

<sup>84</sup> Jacques GÉNÉREUX, *La dissociété*, p. 40.

## **2.2.2 - O DESABAMENTO DO PACTO SOCIAL**<sup>85</sup>

No período de crescimento extensivo dos anos 50-80, o capital precisava de uma mão de obra abundante, mesmo que pouco qualificada, a ponto de desenvolver a imigração para compensar a insuficiência da população ativa nacional; precisava da difusão do poder aquisitivo para criar saídas necessárias para a produção de massa das indústrias de consumo. Era favorável a um Estado-providência que garantia a renda e a estabilizava frente às flutuações da conjuntura. O capital também temia a subida do comunismo. Necessidade econômica e medo político se conjugavam para promover um pacto social: o poder de gestão dos detentores de capital não era contestado, mas, em contrapartida, o capital aceitava uma maior progressão dos salários, dos direitos sociais estendidos e a melhoria das condições de trabalho. O capitalismo tinha entrado numa segunda idade caracterizado pelo compromisso social e pela regulação política.

### **2.2.2.1 - COMPRESSÃO DOS CUSTOS E DO EMPREGO**

A partir dos anos 70, os fundamentos objetivos desse pacto social foram, um por um, abalados. A evolução tecnológica, a concorrência de novos países industriais e a ruptura nítida do ritmo de crescimento econômico se conjugam para incitar as empresas a comprimir os custos, limitando o emprego e/ou a progressão dos baixos salários. Nos países ricos, as taxas de equipamento das famílias aproximam-se da saturação. Em conseqüência, a prosperidade das empresas não é mais garantida pela produção em massa dos bens de consumo estandardizados. Torna-se mais incerta e depende da capacidade de desenvolver novos produtos com alto valor agregado, encontrar mercado no exterior e adaptar-se rapidamente às variações da demanda e às inovações dos concorrentes. As empresas precisam de uma mão de obra mais móvel, mais flexível e mais bem formada. Podem dispensar os trabalhadores de pouca qualificação pela robotização das tarefas repetitivas. É verdade que desempregando assalariados, as empresas perdem clientes; contudo, essa perda é compensada pela compressão dos custos e pela demanda renovada

---

<sup>85</sup> Acompanho as análises de Jacques GÉNÉREUX, *La dissociété*, e de Jean-Paul FITOUSSI, *La politique de l'impuissance, entretiens avec Jean-Claude Guillebaud*.

de todos aqueles que conservam o emprego e cujo poder aquisitivo continua progredindo.

No mercado de trabalho, o aparecimento do desemprego de massa inverte a relação de forças a favor dos empregadores. A ameaça contínua de demissão obriga quem conserva o emprego a aceitar a “moderação salarial” e as novas exigências de mobilidade, de flexibilidade e de produtividade associadas à intensificação da concorrência internacional. No prazo de quinze anos, a gestão da produção e as condições de trabalho sofrem uma completa metamorfose concebida para garantir a rentabilidade financeira máxima. O medo do desemprego não é instrumentalizado somente para obter dos assalariados todos os sacrifícios necessários à rentabilidade do capital, mas serve também para pressionar os governos a reivindicarem, em nome da defesa do emprego, uma redução dos encargos fiscais e sociais. O contrapoder sindical é laminado por uma nova organização do trabalho flexível que destrói os acordos coletivos de trabalho, promove a gestão individual das carreiras e a competição interna entre assalariados. Com a destruição do muro de Berlim, acaba o medo do comunismo. Não encontrando resistência, os dirigentes de grandes empresas vão até o fim de suas vantagens. Isso significaria que o horror social é fruto de uma conspiração das firmas multinacionais? É provável que elas tirem vantagem da situação, mas isso não explica como um clube de algumas centenas de dirigentes pode impor suas escolhas num sistema onde todo mundo vota. Mais ainda, como a maior parte dos intelectuais aceitou uma quase diabolização da generosidade e do social.

#### **2.2.2.2 - ESCOLHAS DOS GOVERNOS A FAVOR DOS DETENTORES DE CAPITAL**

Jean-Pierre Fitoussi esboça uma explicação:

Duas forças enfrentam-se nos mercados financeiros: os agentes que precisam ser financiados e os agentes que têm capacidade de financiamento. Segundo a política econômica que se quer perseguir, um ou outro dos atores é favorecido. Nos anos 1960-1970, os que precisam ser financiados foram favorecidos. Com a luta violenta e radical contra a inflação, foram os agentes que têm capacidade de financiamento que foram favorecidos: portanto os mercados financeiros eram dominados por quem possuía o poder financeiro.(...) Essa financiarização da sociedade, o prêmio dado ao

patrimônio foram assimilados à modernidade enquanto a solidariedade e o social foram assimilados ao arcaísmo.<sup>86</sup>

A luta contra uma inflação forte obriga a uma elevação brusca das taxas de juros. Quando essa política continua, mesmo depois de uma baixa da taxa de inflação, ela reduz a capacidade de investimento e das pessoas de preparar o próprio futuro. Contudo, quando os detentores de capitais acostumam-se a altos rendimentos e sem riscos, entra em ação uma engrenagem: propor aos aplicadores outras aplicações mais arriscadas com taxas de retorno cada vez mais elevadas. Segundo a explicação dada pelos mercados, mesmo que a taxa de juros paga pelo governo baixasse, a rentabilidade dos capitais subiria porque os investidores poderiam exigir das empresas uma taxa de retorno mais elevada do que eles recebiam aplicando em títulos do governo: 15% ao ano de rentabilidade tornou-se o novo horizonte. O problema é que não se pode esperar no médio e no longo prazo uma rentabilidade média do capital superior à taxa de crescimento da economia (no Brasil, prevista para 4,5%). Todos quiseram embarcar nessa ilusão: investidores, empresas e assalariados. Na verdade, algumas empresas conseguem atingir esse objetivo quando os negócios estão em expansão, enquanto outras o alcançam transitoriamente, enxugando seus efetivos e/ou entrando em estratégias de crescimento externo pela compra de outras empresas. Isso explica inclusive a mudança de atitude dos donos de empresas em relação às bolsas de valores: de financiadoras do crescimento empresarial, elas passaram a ser vistas como uma tutela insuportável sobre a gestão das empresas. Assim, os interesses do capital acabaram dominando as escolhas políticas validadas pelas eleições porque eles correspondem às aspirações de uma boa parte da sociedade. De fato, para os que não se sentem ameaçados pelo desemprego (executivos, técnicos qualificados, funcionários), a “coesão social” representa um custo que é preciso minimizar: são incapazes de avaliar e antecipar os custos que eles deverão suportar um dia em função da exclusão de uma parte da sociedade para uma condição de precariedade e de pobreza.

Alguns argumentos ajudam a sociedade a aceitar esse mundo novo: é legítimo lutar agressivamente contra a inflação porque ela penaliza os mais pobres;

---

<sup>86</sup> Jean-Paul FITOUSSI, *La politique de l'impuissance, entretiens avec Jean-Claude Guillebaud*, p. 36.

os grandes equilíbrios precisam ser mantidos por respeito e generosidade em relação às gerações futuras. Segundo Fitoussi, trata-se de uma mentira:

O aumento e a manutenção de taxas de juro elevadas favorecem os que detêm o capital financeiro e afastam do consumo de bens duráveis os que precisam emprestar, ou seja dizer as categorias mais vulneráveis da população. (...) Os ganhos advindos de rendimentos financeiros crescem enquanto os ganhos advindos do trabalho estagnam: é a razão pela qual se pode dizer que passamos de um capitalismo social para um capitalismo patrimonial.<sup>87</sup>

Essa dinâmica é extremamente prejudicial à preparação do futuro porque as altas taxas de juros estrangulam o crescimento, aumentam o desemprego e, por tabela, a dívida pública, por causa da perda de receitas fiscais e do aumento do serviço da dívida. Não é desempregando os pais que se constrói o futuro das futuras gerações, nem diminuindo o potencial de crescimento da economia que se aumenta a herança destinada a essas gerações futuras. Não é reduzindo as despesas públicas em investimentos por causa do aumento das despesas no serviço da dívida que se prepara um futuro melhor para todos.

Essa política acaba tendo também um efeito devastador em relação à justiça social porque ela afeta a representação que cada um tem em relação ao próprio futuro. Como preparar o futuro se não se pode investir? O que acaba valendo mesmo é o patrimônio e as relações sociais que cada um consegue amearhar no presente: isso valoriza a própria história de cada um e o individualismo em detrimento dos vínculos com os outros porque cada um tem a impressão de depender muito mais de si e do que conseguiu do que de uma solidariedade social. A sociedade entra em déficit de futuro, crispando-se sobre o que adquiriu, único ponto de apoio para enfrentar um futuro incerto.

### **2.2.2.3 - QUEM TEM INTERESSE NESSE MODELO?**

Hoje, os dirigentes políticos e econômicos, os empresários e, mais largamente, todas as famílias possuidoras de um patrimônio imobiliário e/ou

---

<sup>87</sup> Jean-Paul FITOUSSI, *La politique de l'impuissance, entretiens avec Jean-Claude Guillebaud*, p. 46.

financeiro têm um interesse objetivo no endurecimento das políticas monetárias, visando o aumento das taxas de juros e a desinflação. Os efeitos dessa reviravolta são conhecidos: explosão do desemprego nos países ricos, dificuldades de pagamento para os países em desenvolvimento endividados. Esses efeitos não são desastrosos para todos: reforçam as conseqüências esperadas pelos promotores da nova política econômica, ou seja, a mudança das relações de forças a favor dos detentores do capital. O rigor monetário e o desemprego são as ferramentas políticas pelas quais os governos colocam um ponto final no conflito para a repartição do valor agregado impondo um ganhador: o capital. Ao mesmo tempo, a liberalização das operações financeiras instala um vasto mercado financeiro mundial e aberto. Os capitais podem circular de um país para o outro, os operadores financeiros podem soltar sua criatividade para criar instrumentos adaptados a essa nova realidade mundial. Num vasto mercado mundial onde os analistas profissionais julgam em permanência a gestão e a performance dos países, das empresas e dos governos, os capitais são constantemente redistribuídos das atividades menos lucrativas para as mais lucrativas. Todavia, a teoria econômica moderna e a experiência recente mostram que essa bela crença nas virtudes do mercado é uma teologia sem fundamento.

A crença na vigilância dos “analistas profissionais” ficou abalada depois das falências da Enron e da Arthur Andersen<sup>88</sup>. As contas de numerosas grandes sociedades, embora certificadas por grandes empresas de auditoria, são tanto mais falsas quanto mais a situação da empresa é complicada. A razão encontra-se numa das grandes virtudes do mercado: agradar sempre o cliente. Os auditores fecham os olhos sobre a falsificação das contas e emitem relatórios satisfatórios para conservar os clientes e satisfazer sua hierarquia que deve poder mostrar bons resultados financeiros da própria empresa. Mesmo sem malversação, o uso dos capitais não é espontaneamente ótimo. Sempre se prefere investir capitais na renovação do sistema de telefonia celular dos países ricos do que na erradicação da AIDS na África. O dinheiro vai lá onde pode se reproduzir e não onde ele é necessário. Que a livre circulação dos capitais seja um excelente meio de selecionar as oportunidades de lucro imediato, ninguém duvida. Contudo, é evidente que a taxa de rendimento

---

<sup>88</sup> Essas falências aconteceram em 2001.

financeiro não é o bom indicador para saber onde a humanidade julga que ele é o mais útil, o mais urgente e o mais justo de investir.

Finalmente, a desregulamentação mundial dos movimentos de capitais e dos mercados financeiros gerou crises financeiras internacionais repetidas. Todos os especialistas, liberais ou não, reconhecem nessa instabilidade o efeito da desregulamentação anárquica dos mercados financeiros. A desregulamentação financeira não se justifica pela pretensa busca de uma otimização econômica ou social. Sua verdadeira razão de ser fica clara quando se descobre quem encontra aí seu interesse.

#### **2.2.2.4 - O PARADOXO DA POTÊNCIA IMPOTENTE DAS “DEMOCRACIAS”**

A crise íntima do político, o mal estar que se instala no espírito dos cidadãos refletem a intuição complexa de que a impotência aparente dos políticos está ligada com uma potência política bem real, mas desviada, ociosa e indiferente quando ela poderia socorrer, fútil quando ela poderia produzir sentido. Segundo Génèreux, esse estrago político reenvia os indivíduos à sua própria “potência impotente”:

Enquanto cidadãos, eles dispõem de todos os direitos e de todos os poderes que lhes permitem fazer e desfazer os governos. Mas eis que são incapazes de mudar as políticas, sendo assim confrontados a uma democracia de fachada, enquanto acreditavam viver no melhor sistema.(...) A desilusão aparente em relação ao poder político mascara uma desilusão, mais grave, em relação à própria democracia. Nunca as nações e os governos tiveram tantos instrumentos, de conhecimentos, de meios financeiros. Nunca os cidadãos dispuseram de tantas informações, de espaços e de tempos livres para o debate público, de direitos, de instrumentos de expressão e de comunicação.(...) O paradoxo do início do século XXI, que mais sidera, é a impotência dos povos, inclusive dos mais poderosos, a orientar o próprio destino.<sup>89</sup>

Outro paradoxo: os cidadãos mais conscientes fogem dos partidos em vez de tentar reformá-los. Essa constatação reenvia à própria responsabilidade: o poder do cidadão só pode ser assegurado na medida em que ele o reivindica! Como levar a democracia até o fim de sua promessa – o poder do povo soberano – se o começo

---

<sup>89</sup> Jacques GÉNÈREUX, *La dissociété*, p.24-26.

da democracia não for assegurado: a vontade de reivindicar e de exercer esse poder? O sentimento mais comum é o sentimento misto, contraditório e angustiante de que uma alternativa é necessária, mas inexistente. Existe um círculo vicioso que gera resignação e solidão: o indivíduo não pode ter segurança de nada em relação ao comportamento dos outros; ele pode somente arriscar um ato de confiança. Para sair desse círculo, não basta que o indivíduo saiba, em teoria, que uma mobilização coletiva melhoraria a sorte de todos. Ele precisa acreditar que, na prática, os outros vão mobilizar-se. O indivíduo deve apostar que seu engajamento e sua atitude cooperativa serão imitados por um grande número de pessoas. Deve acreditar que vive numa verdadeira sociedade humana onde o desejo de viver bem juntos é mais forte do que o medo do outro e a rivalidade. Ora, a conseqüência maior da lógica de competição generalizada que tomou conta do mundo é justamente destruir essa aposta e essa crença. De fato, a lógica de guerra econômica degenera em “guerra incivil”<sup>90</sup> que nos dissocia uns dos outros e destrói o sentimento de pertença à sociedade, porque o lugar de cada um na sociedade de competição generalizada não é mais um direito: é o resultado incerto e vulnerável de um combate permanente. Todos devem se comportar como guerreiros, como vencedores, para escapar à exclusão e ao estigma reservados aos derrotados.

O que se chamou de “sociedade de mercado” para designar a colonização de todo o espaço social pela lógica mercante nos conduz para uma não-sociedade, ou mais exatamente uma “dissociedade”<sup>91</sup> que justapõe os indivíduos (ou subcomunidades de indivíduos) rivais e fechados em si mesmos. Ora, ninguém pode tornar-se ou voltar a ser cidadão onde não existe mais cidade. Voltaremos ao tema da “dissociedade” mais detalhadamente no capítulo IV.

### **2.3 - O SUPERCAPITALISMO É UM CAPITALISMO A DOMINANTE FINANCEIRA**

Precisamos agora entender melhor como funciona esse supercapitalismo financeiro. A economia de mercado pode ser descrita como uma livre confrontação

---

<sup>90</sup> A expressão é de Jacques GÉNÉREUX.

<sup>91</sup> Transfiro para o português o neologismo criado por Jacques GÉNÉREUX, *La dissociété*, p. 28 e o usarei todas as vezes que o autor o usa no seu texto.

entre a oferta e a procura, cujo ajuste se faz pelo mecanismo de preço<sup>92</sup>. No caso do capitalismo moderno, esse modo de funcionamento estende-se além da esfera da economia dita real, a da troca de mercadorias: é num mercado, mundialmente integrado, que as empresas encontram diretamente, ou através de instituições de gestores de ativos, cujo ofício é gerir as poupanças dos pequenos poupadores, o essencial dos fundos ou de capitais de empréstimo dos quais precisam. Nesse sentido, o capitalismo financeiro tem três traços distintivos:

O poupador, fornecedor de capitais, está em contato direto com a empresa que procura esses capitais. Os gestores de ativos, contrariamente aos banqueiros tradicionais, não exercem uma verdadeira função de intermediação. Eles gerem o dinheiro aplicado por conta dos seus mandantes sobre os quais eles repercutem ganhos e perdas, o que implica a busca dos mais elevados benefícios possíveis. O princípio de “governança corporativa” visa fazer respeitar em todo momento e para todos o princípio de criação de valor ao acionista<sup>93</sup>. Esse critério simples, radical, de fácil medição, não deixa lugar para nenhuma outra consideração. Por outro lado, o fornecedor de capitais entende que sua poupança deve permanecer líquida para poder ser mobilizada a qualquer momento.

Cada ativo, tomado individualmente, deve permanecer perfeitamente líquido para cada um dos seus sucessivos proprietários. Para isso, existe uma única solução: a cotação. Isso gera um paradoxo: a ação, que materializa um compromisso com o capital de uma empresa, portanto de duração indefinida (diferente de um empréstimo reembolsável no momento de seu vencimento), uma vez cotada, oferece uma liquidez imediata. Assim, o instrumento que deveria financiar o longo prazo, oferece uma liquidez muito superior à dos ativos reais: terrenos, prédios, fábricas, máquinas, patentes etc. As ações giram muito porque o

---

<sup>92</sup> Nos inspiramos da análise de Jean PEYRELEVADE, *Le capitalisme total*, capítulos 1 e 2.

<sup>93</sup> Segundo o IBGC, Instituto Brasileiro de Governança Corporativa, [www.ibgc.org.br](http://www.ibgc.org.br): “Governança corporativa são as práticas e os relacionamentos entre os Investidores/Cotistas, Conselho de Administração, Diretoria, Auditoria Independente e Conselho Fiscal, com a finalidade de otimizar o desempenho da empresa e facilitar o acesso ao capital.” Segundo a Wikipédia, a enciclopédia livre, “uma governança corporativa é o sistema pelo qual as sociedades empresariais são dirigidas e monitoradas pelo mercado de capitais, envolvendo os relacionamentos entre investidores, conselho, diretoria e auditoria. Descreve o processo de tomada de decisão e de implementação ou não implementação das decisões tomadas. As instituições públicas conduzem os negócios públicos, administram recursos públicos e buscam garantir a realização dos direitos humanos”. Acesso em 19 mar 2008.

prazo de permanência delas nas mãos de um dado investidor é mais ou menos de um ano.

Esse capitalismo financeiro, cada vez mais presente e atuante na vida real, quer estabelecer uma teoria de sua própria existência, como fundamento de sua perenidade e, principalmente, de sua superioridade moral.

### **2.3.1 - QUEM É INVESTIDOR HOJE?**

Segundo Jean Meilhaud, os acionistas tiveram sempre o poder porque, pelo menos em teoria, são donos da empresa<sup>94</sup>. Exercitaram esse poder com moderação: o conselho de administração, onde eles têm assento, era uma instância que servia para validar a política definida pelos executivos das empresas. A partir dos anos 90, os investidores impuseram um outro modo de funcionar para as empresas. Segundo o autor,

“os mercados” constituem uma expressão (aliás... um chavão!) mais confusa do que “os investidores”. Um acionista é uma pessoa física que detém ações de uma ou de várias empresas. Os mercados não têm fronteiras definidas e decidem tudo: eles são sempre citados no plural embora sejam a expressão de um pensamento único. O plural reforça a idéia de ubiquidade e de onipresença. Os mercados são anônimos, embora estejam dotados de vontade própria e de sentimentos. (...) Os mercados têm uma natureza paradoxal. São monstros frios capazes de arruinar em alguns meses uma vida inteira de poupança. Os mercados, porém, são extremamente emotivos. Reagem com uma sensibilidade exacerbada aos acontecimentos que fazem a atualidade.<sup>95</sup>

Existem maestros clandestinos? Embora alguns investidores tenham uma influência real, existe um grande número de indivíduos que reagem todos do mesmo modo ao mesmo tempo. Os mercados fazem sonhar e aterrorizam os investidores... que os constituem! A personalização dos mercados reflete uma realidade: ninguém mais domina o sistema. Os mercados são todo-poderosos e podem deixar a maioria

---

<sup>94</sup> Cf. Jean MEILHAUD, *Faux! Les grands mensonges sur le travail et l'entreprise*, capítulo primeiro. Encontramos um desenvolvimento muito mais técnico e detalhado desses temas em Michel AGLIETTA ; Laurent BERREBI, *Désordres dans le capitalisme mondial*.

<sup>95</sup> Jean MEILHAUD, *Faux! Les grands mensonges sur le travail et l'entreprise*, p. 16-17.

dos investidores, que constituem uma população fragmentada com interesses dispersos, na mão!

Assim mesmo, o traço mais importante dessa nova fase do capitalismo é a reconquista pelos investidores do controle sobre o *management*. O taylorismo tinha sido o primeiro questionamento não-ideológico da onipotência dos patrões. Taylor, buscando uma administração científica, considerava que o direito de propriedade não conferia o direito de fazer qualquer coisa e que tudo o que vem da ciência se impunha para todos porque quem sabe deve formar e guiar quem não sabe. O retorno dos investidores surpreendeu a todos. Segundo os neoliberais, conduzidos por Milton Friedman e seus discípulos, o retorno financeiro é o único critério que mede a eficácia de uma empresa. Os conflitos entre os investidores e os dirigentes se multiplicaram e sua natureza evoluiu. Há quinze anos, os investidores reclamavam de objetivos de rentabilidade não suficientemente ambiciosos. Não poucas vezes, os investidores têm exigências no lugar de estratégias!

Nos anos 90, o surgimento dos poderosos fundos de pensão anglo-saxônicos levou a um aumento das expectativas em relação à sua taxa de rentabilidade: magicamente, 15% apareceu como o mínimo exigido. Esses fundos, que pesam mais de 10 trilhões de dólares, têm um aspecto mítico: não sendo cotados em bolsa, eles não têm as mesmas exigências de transparência às quais são submetidas as empresas nas quais eles investem. Compram para revender depois de quatro ou cinco anos. É preciso, portanto, dar cores atraentes aos balanços, o que implica reestruturações das empresas e cortes de custos. Embora não tendo interesse na desvalorização da empresa, eles adiam as grandes escolhas estratégicas, deixando-as para quem comprá-la. Os homens que dirigem esses fundos são técnicos em finanças que, não raro, conhecem mal os setores nos quais investem. As exigências dos investidores e as novas tecnologias apagam cada vez mais as especificidades dos vários setores. Isto contribuiu para tirar poder dos sindicatos que sempre foram mais acostumados a negociações por segmentos de atividade.

No fim do ano 2003, a capitalização em bolsa era de 31 trilhões de dólares, representando 86% do PIB anual do planeta: 36 trilhões de dólares<sup>96</sup>. O valor do conjunto dos bens de capital necessário para a produção planetária representava o

---

<sup>96</sup> Cf. Jean PEYRELEVADE, *Le capitalisme total*, capítulo 3.

triplo dessa produção, ao redor de 100 trilhões de dólares. Quanto aos consumidores, seu *portfolio* em bolsa representa uma parte minoritária do seu patrimônio, provavelmente o terço. Mesmo assim, os indivíduos investidores possuem uma proporção considerável (superior aos três quartos) do patrimônio comercializável da humanidade que pode ser definido como o conjunto dos ativos de todas as naturezas (imóveis, casas, apartamentos, valores mobiliários, liquidez, obras de arte) pertencentes a proprietários privados e passíveis de trocas. A riqueza em bolsa está concentrada num pequeno número de países desenvolvidos: 5% da população mundial, metade nos Estados Unidos, têm em suas mãos a quase totalidade da riqueza das bolsas do mundo. Mesmo na tribo dos investidores, a riqueza está profundamente concentrada: dez a doze milhões de indivíduos (dois por mil da população mundial) controlam a metade da capitalização em bolsa do planeta.

### **2.3.2 - O PODER DOS INVESTIDORES**

O poder dos investidores parece, portanto, invulnerável. Como derrubar, num país, um sistema que tem ramificações mundiais? Os investidores escapam a qualquer rótulo: são de nacionalidade, de religião, de convicções políticas e de costumes diferentes. Sua tribo, sem cacique nem pajé, não é organizada em instituição. A única coisa que os aproxima é o desejo de enriquecer. O envelhecimento demográfico acrescenta um elemento: freqüentemente, os investidores investem pensando no futuro e na aposentadoria. Nenhum político vai ousar afirmar que enriquecer para preservar o futuro é ruim! E o eleitorado também envelhece nos países mais desenvolvidos: os de mais de cinquenta anos estão mais assíduos do que os outros nas eleições. Portanto, é difícil esperar votos muito revolucionários no futuro. Outra consequência do envelhecimento da população: o regime de repartição é substituído cada vez mais por um regime de capitalização individual e o espírito de solidariedade recua em proveito do individualismo.

O capitalismo moderno virou assim uma gigantesca sociedade anônima e uma grande pirâmide de estruturas igualmente anônimas. Algumas dezenas de milhares de gestores de ativos, cuja profissão consiste em fazer prosperar as economias que lhes são confiadas, impõem sua visão aos executivos de alguns milhares de empresas cotadas. Estes se tornam os servidores de uma máquina que

não admite resistência: são censurados ou demitidos quando rebeldes. Quando um diretor de empresa resolve comprar uma empresa, introduzir mudanças drásticas, ele não o faz em função do interesse de longo prazo da empresa mas em submissão ao critério fundamental e imediato de valor agregado ao acionista. O poder coletivo dos gestores de fundos é indiscutível porque eles detêm as chaves do futuro dos aposentados. Os governos e as outras forças sociais podem cada vez menos contra esse fato. Nossa sorte presente está nas mãos dos gestores de fundo que, em teoria, estão preocupados com nosso futuro. A tradução do poder dos aposentados dos países ricos é extremamente forte sobre as decisões econômicas que serão tomadas e afetarão o mundo inteiro. O capitalismo é aceito por todos porque todos querem aproveitar-se dele!

Nesse sistema capitalista, a economia mundial é efetivamente submetida ao desejo de enriquecimento dos investidores<sup>97</sup>. Peyrelelade indaga:

Como explicar que a harmonia de interesses dos executivos de empresas e dos investidores, por muito tempo admitida como evidente, suscite atualmente tantas dúvidas? Por que, depois de dois séculos de capitalismo, sentir tanta necessidade de codificar e vigiar o comportamento dos executivos?<sup>98</sup>

Mudanças bruscas de comando e/ou falências mostraram que várias companhias não tinham sido administradas de modo a maximizar o valor para seus investidores e que os conselhos de administração não tinham visto nada de condenável na conduta dos presidentes dessas empresas. A confiança foi quebrada e eis a conseqüência, segundo Peyrelelade:

A crença numa harmonia preestabelecida entre os fornecedores de capitais das sociedades e seus gestores acabou. Morreu a utopia que fazia da

---

<sup>97</sup> Consideramos acionista quem está diretamente vinculado à empresa: por exemplo Roberto CIVITÁ sabe que seu dinheiro está investido no Grupo Abril. Investidor é quem tem dinheiro investido num fundo: o administrador sabe em quais empresas o dinheiro do fundo está investido; o investidor, quotista do fundo não sabe obrigatoriamente. O acionista tem vínculos com a empresa e interessa-se por ela. O investidor não cria vínculo nenhum com as empresas: só com seu dinheiro que ele quer ver crescer e multiplicar-se. Nossa reflexão está dirigida ao papel dos investidores que acabam influenciando inclusive as grandes empresas com forte presença de acionistas "identificáveis". Pequenas empresas familiares têm uma dinâmica diferente... até que abrem seu capital para fundos de investimento!

<sup>98</sup> Jean PEYRELEVADE, *Le capitalisme total*, p.29.

empresa um conjunto homogêneo, onde existia uma maravilhosa convergência de interesses entre os dirigentes, os investidores, os assalariados, os fornecedores, os clientes e os credores.<sup>99</sup>

A relação entre proprietário e gestor é baseada numa delegação de poder, principalmente o de decidir o que fazer em face de uma situação imprevista. A autonomia do executivo baseia-se no fato de que ele tem conhecimento do mercado, do ambiente econômico, dos investimentos possíveis e dos riscos associados: é este talento próprio que ele coloca a serviço dos investidores que não têm a mesma capacidade de gestão direta. O conflito nasce se ele exercitar essa autonomia no seu interesse próprio mais do que para o proveito da coletividade dos investidores. A primeira vaga de implementação das técnicas de governança corporativa teve como finalidade fortalecer o laço de dependência dos gestores em relação aos interesses dos investidores. As grandes falências - Enron, Tyco, Worldcom - nos Estados Unidos mostraram que a riqueza dos altos executivos estava estritamente ligada aos resultados financeiros da empresa, aumentando a tentação de manipular contabilmente esses resultados. A lei Sarbanes-Oxley veio para obrigar os gestores a respeitar as regras de transparência e de lealdade: eles estão agora debaixo da tutela explícita dos seus investidores<sup>100</sup>. Portanto, daqui para frente, o conceito de interesse social vai ficar sempre mais subordinado à necessidade de maximizar o valor da empresa para seus investidores.

A classe capitalista, no sentido tradicional e marxista da palavra, era composta de um núcleo de empresários proprietários que exploravam diretamente a força de trabalho dos proletários e tiravam seu benefício da mais-valia conquistada sobre eles. Hoje, as funções de investidores e de direção de empresa são separadas. O capitalismo está em todo lugar, mas está dissociado. O capitalista não é mais identificável diretamente, o que esvazia a ilusão revolucionária. Romper com o capitalismo significa romper com quem? Acabar com a ditadura do mercado fluída, mundial, anônima, significa atacar quais instituições?. O combate se tornou

---

<sup>99</sup> Jean PEYRELEVADE, *Le capitalisme total*, p. 30.

<sup>100</sup> Lei americana, assinada em 30 de julho de 2002, pelos senadores Paul SARBANES (Democrata de Maryland) e Michael OXLEY (Republicano de Ohio). Motivada por escândalos financeiros corporativos, dentre eles o da Enron e que acabou por afetar drasticamente a empresa de auditoria Arthur ANDERSEN, a Lei foi redigida com o objetivo de evitar o esvaziamento dos investimentos financeiros, e fuga dos investidores, causada pela aparente insegurança a respeito da governança adequada das empresas.

impossível por falta de combatentes. O *manager*, que comanda o trabalho dos assalariados, é ele mesmo um assalariado: o monarca é prisioneiro da própria corte. É o capataz, o servo da coletividade dos investidores que ele tem o dever de enriquecer.

## **2.4 - UM CAPITALISMO SEM PROJETO?**

Contemplando esse cenário, Patrick Artus e Marie-Paule Virard indagam se o capitalismo estaria num processo de autodestruição<sup>101</sup>. Tal indagação parece fora de cogitação no momento em que o capitalismo parece triunfante! Os benefícios são enormes, dividendos recordes são distribuídos! Enquanto isso, os assalariados vêem seus salários diminuir e seus benefícios cortados, o nível de desemprego aumenta, assim como a precariedade. No momento em que o capitalismo é mais próspero, ele parece mais vulnerável. Segundo os autores,

... trata-se de um capitalismo sem projeto global, que não faz nada útil com seus bilhões, que não investe, que não prepara suficientemente o futuro. O dinheiro corre a rodo hoje na economia mundial, mas é raramente utilizado corretamente (...) para favorecer a adaptação das economias, investir em computadores, nas fabricas, nas infra-estruturas, a pesquisa e o desenvolvimento; serve mais a alimentar a voracidade dos investidores numa corrida para rendimentos financeiros de curto prazo. (...) Essas derivas colocam em perigo a manutenção do crescimento e da rentabilidade do capital no longo prazo, precipitando a economia mundial num impasse.<sup>102</sup>

Na economia mundial, hoje, o horizonte de programação dos investimentos encurtou em consequência de uma forte exigência de rentabilidade do capital. Esta evolução é autodestrutiva porque a filosofia do ato de poupar é de preparar o longo prazo garantindo o financiamento das aposentadorias ou do consumo na última parte da vida. A lógica de curto prazo de rentabilidade elevada carrega seu germe de morte porque supõe sacrificar o futuro.

Isso reflete inclusive na mentalidade dos consumidores: esse sacrifício do futuro leva a viver cada vez mais a crédito. Segundo Zygmunt Bauman:

---

<sup>101</sup> Cf. Patrick ARTUS ; Marie-Paule VIRARD, *Le capitalisme est en train de s'autodétruire*, introduction.

<sup>102</sup> *Ibid.*, p. 6.

Vivemos a crédito. (...) Reconhecidamente, o futuro está fora de nosso controle. Mas o cartão de crédito, magicamente, traz esse futuro irritantemente evasivo direto para você, que pode consumir o futuro, por assim dizer, por antecipação – enquanto ainda resta algo para ser consumido. (...) Os meios são as mensagens. Cartões de crédito também são mensagens. Se as cadernetas de poupança implicam a certeza do futuro, um futuro incerto exige cartões de crédito. As cadernetas de poupança se desenvolvem e se alimentam de um futuro em que se pode confiar – um futuro cuja chegada é certa e que, tendo chegado, não será muito diferente do presente.<sup>103</sup>

A causa profunda do mal está na justaposição do encurtamento dos horizontes e do aumento da gula dos investidores profissionais. Segundo nossos autores, parece urgente reformar em profundidade a poupança e estabelecer novas normas de governança que impusessem aos atores regras de rentabilidade compatíveis com a razoabilidade econômica e diferenciassem os objetivos de rentabilidade em função do seu horizonte de investimento. O capitalismo é mais uma vez ameaçado pelos seus próprios excessos.

No seu desejo organizado e sistemático de enriquecimento, o capitalismo atual fabrica na escala mundial um crescimento muito particular. Os contrapoderes estão ausentes, os desequilíbrios muito numerosos e a primazia é dada à remuneração do capital. Daí duas características, segundo Peyrelevade<sup>104</sup>:

Desabamento do poder de regulação dos estados nacionais. O capitalismo financeiro se livrou do poder político e de suas variações nacionais para tornar-se o princípio indiscutível da organização econômica das sociedades: o poder mundial tornou-se perfeitamente anônimo;

Aumento da volatilidade nas praças financeiras. A idéia que se impõe é não de uma irracionalidade dos mercados financeiros, mas de uma forma perversa de racionalidade que alimenta sua instabilidade. A especulação é uma fabricação coletiva. Assim Peyrelevade descreve a força desse capitalismo:

A força do capitalismo contemporâneo: de um lado a fragmentação dos investidores de base, com interesses convergentes (enriquecer-se), protegidos pelo seu anonimato e a banalidade de sua condição que lhes conferem uma legitimidade quase democrática. Do outro lado a indústria dos

---

<sup>103</sup> Zygmunt BAUMAN, *Medo Líquido*, p.16-17.

<sup>104</sup> Jean PEYRELEVADE, *Le capitalisme total*, p. 57-59.

gestores a quem não se pode imputar os defeitos do sistema porque eles agem no interesse de outros. Onde está o crime se não existem culpados? Os investidores institucionais, cada vez mais ativos, se consideram os interpretes ativos do pensamento dos verdadeiros proprietários do capital pensamento do qual eles são, de fato, os primeiros inventores: a função cria a doutrina. Armados com o corpus elaborado por eles mesmos, exercem seu poder para impor as regras a executivos do mundo inteiro. Nada mais invulnerável do que esse poder! (...) Os analistas acabam sendo os adivinhos, os profetas e os sacerdotes do capitalismo financeiro.<sup>105</sup>

Eles fornecem para os gestores os alimentos dos quais estes precisam para se diferenciar: as boas antecipações. Hoje as normas contábeis de aplicação mundial, recentemente elaboradas por especialistas cooptados, avaliam cada elemento do passivo ou do ativo do balanço de uma sociedade não mais pelo seu custo histórico, mas pelo seu valor instantâneo fixado pelos mercados.

A economia do passado sofria de uma inflação gerada pelos fluxos: aumento dos bens produzidos, aumento dos salários e dos preços dos fatores de produção, a conjunção desses fatores aumentando o espiral inflacionário. A economia de hoje é animada pela busca sistemática do *shareholder value*<sup>106</sup> e conhece uma inflação dos ativos financeiros. A disparada das bolsas ocidentais de uns vinte anos para cá mostra que o valor do capital não cessa de alimentar a inflação. Fraca inflação de fluxos e crescimento rápido do patrimônio dos investidores, eis o novo esquema. Com uma taxa de rentabilidade do capital de 15%, a capitalização bolseira das empresas deveria ser em média igual a três vezes seus fundos próprios contábeis. Vê-se o que pode ser a parte do imaterial, da antecipação e do mimetismo na valorização das bolsas. A continuar assim, o único fator de produção a ser remunerado vai ser o capital!

A ambição excessiva dos representantes dos investidores pesa de um modo muito concreto no desenvolvimento econômico. É exato dizer hoje que as finanças mandam na economia real. Eis os efeitos<sup>107</sup>:

A aceleração poderosa do movimento de globalização que encoraja a implantação de unidades produtoras nas regiões do mundo de baixo salário. O desenvolvimento das zonas emergentes é favorecido enquanto são destruídos os

---

<sup>105</sup> Jean PEYRELEVADE, *Le capitalisme total*, p. 63.

<sup>106</sup> Valor para o acionista

<sup>107</sup> Jean PEYRELEVADE, *Le capitalisme total*, p.67.

empregos de baixa qualificação nos países desenvolvidos. É preciso encontrar, em qualquer lugar, margens de produtividade para manter, sob a pressão do mercado, resultados financeiros que acabam não sendo sustentáveis no longo prazo;

O segundo efeito dessas normas de rentabilidade elevadas, que cada um tenta atingir apesar do seu irrealismo, é o aparecimento de um “capitalismo sem projeto”<sup>108</sup>. Assim, constrói-se uma nova forma de economia de renda, um capitalismo financeiro congelado que pensa só em baixar os custos e esquece de investir para ter mais a distribuir. A aversão ao risco de uma cabeça hipertrofiada coloca em perigo o crescimento de um corpo anêmico;

O terceiro efeito da corrida para os benefícios é um movimento de concentração, cuja velocidade acelera. Desenvolve-se a síndrome da Torre de Babel, metáfora que veremos no capítulo quatro. Assiste-se à constituição de sociedades cada vez maiores, cada vez mais internacionais. A concentração contínua do aparelho produtivo pode significar mais ineficácia e preços unitários maiores para os produtos.

Tudo acontece como se o mercado do capital financeiro devesse ser perfeito, completamente fluído, sem nenhum tipo de barreira e como se a livre vontade dos investidores devesse ser o único elemento a ser levado em conta. Sem a possibilidade de uma convergência necessária entre a lógica financeira e a lógica industrial, a primazia concedida ao retorno financeiro transforma um instrumento de medida imperfeito numa arma de conquista freqüentemente ilegítima. A rentabilidade do capital, o valor para o acionista que permite apreciar seu enriquecimento, usado a torto e a direito, alimenta um fetichismo do dinheiro que justifica qualquer concentração.

## **2.5 - CAPITALISMO DE GUERRA?**

Por ser um capitalismo de investidores e de resultados, o capitalismo financeiro assume cada vez mais as feições de um capitalismo de guerra. É uma realidade inelutável ou o produto de uma ideologia construída com paciência e competência? Se no decorrer dos anos 80 e do decênio que seguiu, os tomadores

---

<sup>108</sup> ARTUS apud Jean PEYRELEVADE, *Le capitalisme total*, p. 69.

de decisões e os comentaristas do mundo ocidental quase sempre interpretaram de modo idêntico as situações de crise – e os remédios que elas reclamavam – é porque um trabalho ideológico havia acontecido antes. Escreve Serge Halimi:

A “mundialização” foi também um longo trabalho de uniformização das políticas “aceitáveis” que tornou quase natural uma simbiose social e intelectual entre seus principais arquitetos no mundo inteiro. Se a metáfora religiosa for tentadora, a fé que nos ocupa nunca caiu do céu. Ela foi disseminada, construída com uma grande perseverança “pé no chão”.<sup>109</sup>

Desde 1980, as proclamações de fim de ciclo, de volta à regulação, do esgotamento do culto dos mercados, da perda de velocidade dos valores individualistas não faltaram. Contudo, cada recuo aparente tornou-se um patamar suplementar precedendo o novo vôo de uma lógica econômica cada vez mais instalada nas nossas vidas e nas nossas cabeças. Como, no fim dos anos 80, depois das grandes crises, principalmente a de 1998 (crise asiática que contaminou a Rússia e os países de América Latina), tantos “peritos” puseram-se a impor a idéia de que cada sociedade não era nada mais do que uma argila modelada pelas “leis da economia”; que a comunicação e o mercado iam dissolver as diferenças entre as nações, indicando para todos a via de uma modernização assegurada numa “mundialização feliz”? Equipados com esse “software intelectual”<sup>110</sup> e com uma caixa de ferramentas que continha somente quatro martelos (desregulamentação, privatizações, diminuição dos impostos, livre comércio), as organizações econômicas internacionais procuraram transformar o mundo à imagem do “modelo anglo-saxônico”.

A abertura aos mercados garantiria para todos a prosperidade e a democracia. Durante quase vinte anos, a crença que os mercados são auto-reguladores, que o desenvolvimento passa pelas exportações, que a liberdade dos movimentos de capitais otimiza a alocação do investimento, que as alianças internacionais impõem a extensão das privatizações, resumiu a mensagem dos dirigentes ocidentais para o resto do mundo e para seus povos. Em 1998, na hora

---

<sup>109</sup> Serge HALIMI, *Le grand bond en arrière, comment l'ordre libéral s'est imposé au monde*, p. 11. Serge HALIMI é jornalista do *Le Monde Diplomatique* e autor de vários livros.

<sup>110</sup> A expressão é de Serge HALIMI.

em que a deflação ameaçava, em que as classes médias asiáticas evaporavam, que as da América Latina se alarmavam, a crise econômica colocou em perigo bem mais do que uma utopia econômica: ela ameaçou os fundamentos da paz dos ricos.

O Estado ocidental retirou-se diante do capitalismo financeiro. Incapaz de refletir sobre as condições do desenvolvimento, as fontes de inovação e as fontes da prosperidade coletiva, ele chama sua impotência de neutralidade. A política não se retraiu: ela modelou um mundo favorável aos detentores de capitais financeiros e das melhores qualificações; um mundo cada vez mais precário ou inviável para os detentores de um capital humano depreciado pela evolução tecnológica.

Os detentores do capital querem explorar seu novo poder num momento em que é mais difícil ganhar dinheiro. Como triplicar o rendimento do capital quando o crescimento do produto nacional é dividido por dois e a competição cada vez mais feroz? Se todos quiserem o progresso para si mesmos, é evidente que todos não poderão ganhar. Nada é obtido que não seja tirado de alguém: resta a predação e a guerra. Na guerra, o medo e o mimetismo servem de racionalidade. Por mais feroz que seja a competição entre capitalistas, eles estão de acordo para criar novas oportunidades de lucro, abrindo a guerra econômica em países em desenvolvimento e em setores públicos outrora ausentes do culto do lucro. Na teoria como na história, o único contexto no qual a concorrência tem virtudes é o de uma competição limitada por instituições, convenções sociais e normas políticas fortes. Sem esses limites, a sadia emulação que se espera da concorrência econômica deixa lugar para uma guerra econômica, uma competição sem freios onde todos os meios são bons para maximizar o lucro.

Nesse novo capitalismo, a compressão dos efetivos assalariados não é mais o sacrifício último para salvar a empresa. É uma estratégia preventiva das empresas rentáveis que se preparam para aumentar a rentabilidade dos seus papéis na bolsa<sup>111</sup>. O aumento do desemprego é solução para o único problema que preocupa o capitalismo atual: criar mais valor para o acionista. O aumento do desemprego ajuda o investidor de três modos: a baixa de custo da mão de obra tem um efeito

---

<sup>111</sup> A expressão é de Jacques GÉNÉREUX, *La dissociété*, capítulo 3. Continuo acompanhando sua análise, inspirando-me também de Patrick VIVERET, *Pourquoi ça ne va pas plus mal?*, de Serge HALIMI, *Le grand bond en arrière, comment l'ordre libéral s'est imposé au monde*. O roteiro intelectual exposto por esses autores é facilmente encontrado na mídia empresarial e nos noticiários econômicos dos grandes órgãos da empresa televisiva e escrita.

rápido sobre a rentabilidade financeira; a estimulação ao medo do desemprego limita as reivindicações salariais; finalmente, o aumento da taxa de desemprego pode incitar os bancos centrais a reduzir a taxa de juros para sustentar o crescimento; se a taxa de juros diminui, os poupadores se sentem encorajados a investir seu dinheiro na bolsa, o que faz subir o preço das ações.

Os assalariados são cada vez mais tratados como recursos produtivos que a cada minuto deveriam criar mais valor para o acionista. Para conseguir a mobilização efetiva dos assalariados, a obrigação dos meios (tempo de presença) é substituída pela obrigação de resultados cada vez mais exigentes. A avaliação das performances e suas conseqüências nas remunerações são cada vez mais individualizadas: não se remunera mais uma qualificação fundada sobre critérios relativamente objetivos (diploma, formação profissional e experiência profissional), mas sim competências avaliadas subjetivamente pela hierarquia. A ânsia de demonstrar uma plena adesão ao discurso, à cultura e aos objetivos, fixados pela direção das empresas, pode favorecer a subserviência e a alienação voluntária. Os produtores têm interesse em adaptar o comportamento dos clientes aos objetivos da rentabilidade financeira, mais do que o contrário. Ao mesmo tempo, a loucura do rendimento financeiro pode voltar-se contra o investidor. Os administradores que se sabem julgados no curto prazo estão prontos para qualquer manipulação porque sua remuneração está calcada nos resultados obtidos no curto prazo. Génèreux escreve:

Assim como nos anos 30, a crise econômica e social do fim do século XX e do início do século XXI desemboca numa guerra mundial de um novo tipo, aparentemente mais inofensiva, mas, na realidade, mais nociva para a sociedade e a democracia: a guerra econômica geral. Esta não opõe mais simplesmente os estados, mas principalmente e sobretudo os indivíduos dentro das fronteiras nacionais; ela não contribui mais para uma saída da crise social pela mobilização geral contra um inimigo comum: pelo contrário, ela amplifica a crise social e alimenta-se dela, porque o desgaste dos vínculos sociais constitui ao mesmo tempo a conseqüência e a condição necessária para a extensão de uma competição generalizada. Essa guerra tem efeitos devastadores sobre a capacidade e a vontade de uma comunidade humana de viver juntos e escolher coletivamente seu destino, quer dizer constituir uma comunidade política.<sup>112</sup>

---

<sup>112</sup> Jacques GÉNÈREUX, *La dissociété*, p. 81.

## **2.6 - O QUE PENSAR?**

Se voltarmos à indagação proposta no início do capítulo, constatamos, com Jacques G n reux, que

... nesta época de riscos globais e maiores, a mais iminente e a mais determinante das catástrofes que nos ameaça   essa mutação espiritual, bem avançada, que pode transformar no prazo de uma ou duas gerações, o ser humano num ser dissociado, fazer bascular as sociedades desenvolvidas na desumanidade de "dissociedades" povoadas por indivíduos batalhando uns contra os outros. Do nosso empenho em erradicar esse risco depende nossa capacidade de enfrentar os outros. Somente aut nticas sociedades, soldadas pela solidariedade e pela consciência da primazia do bem comum sobre a performance individual, estarão em condição de atingir os níveis de cooperação e de coesão indispensáveis, nas nações e entre as nações, para enfrentar os dois grandes desafios do século XXI: evitar uma guerra de civilizações e assegurar de um modo democrático a grande mudança de modos de vida e de produção sem a qual o planeta torna-se inviável.<sup>113</sup>

É mais do que um problema de consciência política: a dissociedade não é uma disfunção técnica cuja correção chamaria a invenção de políticas inéditas. Trata-se de uma doença espiritual que altera as consciências inoculando nelas uma cultura falsa mas auto-realizadora. A partir de um limiar crítico de contaminação dos espíritos, os indivíduos se comportam como guerreiros e não como cidadãos. Em vez de construir uma sociedade, eles geram um mundo hostil onde é cada vez mais racional comportar-se como guerreiro. Cada fase de dissolução da sociedade e dos vínculos de solidariedade justifica e reforça a debandada solitária dos indivíduos no medo e na aversão dos outros, debandada que acentua a regressão coletiva e torna mais árdua toda ação para inverter o senso das políticas e das crenças sociais.

Esse quadro de doença social foi construído por inúmeras decisões tomadas por inúmeras pessoas envolvidas no processo político e social. Muitas dessas decisões foram inspiradas pela cobiça, pela vontade de poder, pela subserviência, pela ignorância consentida, pelo comodismo e por tantas outras motivações. Olhando por esse aspecto, percebemos que nossa sociedade apresenta, além de feições patológicas, atitudes que a teologia tradicional qualifica de pecadoras. Se isso for verdade, precisaremos talvez pensar não somente em termos de cura mas

---

<sup>113</sup> Jacques G N REUX, *La dissociété*, p. 28.

também em termos de “conversão”, o que significa etimologicamente uma mudança total de direção. Passaríamos, então, de uma visão psicológica para uma visão mais espiritual?

Antes de entrar nessa problemática, precisamos observar e analisar como esse contexto social influencia e é influenciado pelas pessoas que nele se situam como consumidores e trabalhadores. Neste sentido, no próximo capítulo indagaremos: quais são as conseqüências dessa dinâmica social nas pessoas?

## **SEGUNDA PARTE: A ESPIRITUALIDADE DO SUPERCAPITALISMO E A FORMAÇÃO DA DISSOCIEDADE**

Nessa segunda parte, queremos indagar se existe uma espiritualidade na sociedade supercapitalista. Num segundo momento, constataremos que os referenciais e os valores que suportam essa espiritualidade contribuem para a geração d o que Jacques Génèreux chama de dissociedade. Essa segunda parte divide-se em dois capítulos:

3. Existe uma espiritualidade na sociedade supercapitalista?

4 Referenciais espirituais do supercapitalismo e da dissociedade.

### **CAPÍTULO III: EXISTE UMA ESPIRITUALIDADE NA SOCIEDADE SUPERCAPITALISTA?**

A resposta é, sem dúvida, sim! Uma das dimensões da definição proposta no início do primeiro capítulo descreve a espiritualidade como:

... a própria dinâmica que impulsiona o ser humano consciente em seus conhecimentos e escolhas vitais – essa conceituação nasce de uma ênfase ao *espírito vivificante*, pelo qual os seres não apenas têm vida, mas também vitalidade criativa.<sup>114</sup>

Depois de ter analisado os aspectos econômicos e políticos do mundo supercapitalista no qual vivemos, precisamos observar agora qual é a dinâmica que impulsiona as escolhas e gera comportamentos dominantes que levam as pessoas a desenvolverem características que modificam seu modo de ser. Dois comportamentos parecem dominantes:

- um superdimensionamento do consumo;

---

<sup>114</sup> Márcio FABRI DOS ANJOS, Para compreender a espiritualidade em bioética, *O Mundo da Saúde*, p.158.

- uma adesão ao culto da performance.

Isso pode levar a um modo de ser que, além dos conflitos, favorece a depressão ou um comportamento *esquizóide*, segundo a expressão de Gilles Deleuze assim analisada por Dany-Robert Dufour:

É notável que, nas premissas da vaga neoliberal, Deleuze tenha podido acreditar ultrapassar o capitalismo (...) jogando-lhe entre as pernas essa figura do esquizofrênico que podia desregular e enlouquecer os fluxos normatizados. (...) O que Deleuze não tinha visto, que vemos porém hoje, é que seu programa, longe de permitir a superação do capitalismo, somente antecipava seu curso.(...) É preciso, de fato, que os fluxos de mercadorias circulem cada vez mais rapidamente e largamente, e eles poderão fazer isso melhor desde que o velho sujeito crítico kantiano e o velho sujeito freudiano com suas fixações neuróticas sejam substituídos por um ser aberto a todas as conexões. Penso que Deleuze foi alcançado pelo novo capitalismo quando esse se deu conta de que as instituições de controle, que ele tinha estabelecidas (...) produziam sujeitos proprietários de si mesmo além da conta. Ele entendeu então que devia quebrar essas instituições (aconteceu então a desregulação e a desinstitucionalização) para produzir um sujeito esquizóide.<sup>115</sup>

Analisaremos primeiro os fenômenos do consumo e do consumismo e constataremos que a sociedade consumista acaba levando a uma tirania do ego mesclada com uma conduta gregária e ao esquecimento da dimensão cidadã. Num segundo momento, indagaremos por que as pessoas aderem cada vez mais ao culto da performance e por que a competição esportiva inspira cada vez mais o modo de vida das pessoas. Num terceiro momento, analisaremos as conseqüências das pressões exercidas por esse culto da performance, principalmente na vida profissional. Num quarto momento, nos deteremos numa análise do processo que faz da depressão a doença típica da sociedade supercapitalista. Constataremos, enfim, que a própria sociedade corre o risco de tornar-se uma sociedade depressiva.

### **3.1 - CONSUMO E CONSUMISMO**

Segundo Robert Rochefort:

---

<sup>115</sup> Dany-Robert DUFOUR, *Le divin marché, la révolution culturelle libérale*, p. 172.

Até o meio do século XX, estávamos numa sociedade de produção. Depois veio a sociedade de consumo, de natureza híbrida: *produção* e *consumo*, até os anos 70. Estamos agora numa sociedade cuja organização econômica e social assim como o imaginário estão tão centrados no consumo que podemos falar de sociedade *consumista*. Nas empresas, uma única obsessão: estar na escuta do cliente. (...) Tem-se, às vezes, a impressão de que os responsáveis pelo marketing, pela comercialização e pela publicidade reinam sobre quem cuida da produção. É a mesma coisa nas administrações, embora seja mais contestável. O administrado seria assimilado a um cliente. (...) Ser beneficiário de todos os direitos torna-se uma exigência tal que os deveres acabam sendo esquecidos.<sup>116</sup>

Tornando-se um ótimo consumidor, o indivíduo pode tornar-se um cidadão displicente.

### **3.1.1 - SIGNIFICADO DA PALAVRA “CONSUMO”**

Na visão de Jeremy Rifkin:

... o termo “consumo” tem raízes tanto inglesas quanto francesas. Em sua forma original, consumir significava destruir, saquear, subjugar, exaurir. É uma palavra impregnada de violência e, até o presente século, tinha apenas conotações negativas. (...) A metamorfose do consumo de vício a virtude é um dos fenômenos mais importantes e, no entanto, o menos analisado do século XX.<sup>117</sup>

Para Nestor Canclini, na linguagem corriqueira, consumir costuma ser associado a gastos inúteis e compulsões irracionais<sup>118</sup>. Essa desqualificação moral e intelectual se apóia em outros lugares comuns sobre a onipotência dos meios de comunicação, que incitariam as massas a se lançarem irrefletidamente sobre os bens. Hoje, segundo ele, vemos os processos de consumo como algo mais complexo do que a relação entre meios manipuladores e dóceis audiências. Sabe-se que um bom número de estudos sobre comunicação de massa tem mostrado que a hegemonia cultural não se realiza mediante ações verticais, onde os dominadores

---

<sup>116</sup> Robert ROCHEFORT, *Le bon consommateur et le mauvais citoyen*, p.7. Robert ROCHEFORT é diretor geral do CREDOC, Centre de Recherche pour l'Étude et l'Observation des conditions de vie (Centro de pesquisa para o estudo e a observação das condições de vida) e autor de numerosas obras.

<sup>117</sup> Jeremy RIFKIN, *O fim dos empregos*, p. 19.

<sup>118</sup> Nestor García CANCLINI, *Consumidores e cidadãos*, p. 51s.

capturariam os receptores: existem mediadores como a família, o bairro e o grupo de trabalho. E a comunicação não é eficaz sem interações de colaboração e transação entre uns e outros. Então, o que significa consumir?

O consumo é o conjunto de processos socioculturais em que se realizam a apropriação e os usos dos produtos. Esta caracterização ajuda a enxergar os atos pelos quais consumimos como algo mais do que simples exercícios de gostos, caprichos e compras irrefletidas, segundo os julgamentos moralistas, ou atitudes individuais, tal como costumam ser explorados pelas pesquisas de mercado.<sup>119</sup>

Na perspectiva dessa definição, o consumo é entendido principalmente na sua *racionalidade econômica*. Seria um momento do ciclo de produção e reprodução social. É o lugar em que se completa o processo iniciado com a geração de produtos, onde se realiza a expansão do capital e se reproduz a força de trabalho. Sob esse enfoque, não são as necessidades ou os gostos individuais que determinam o que, como e quem consome: a distribuição dos bens depende das grandes estruturas de administração do capital. Ao se organizar para prover alimento, habitação, transporte e diversão aos membros de uma sociedade, o sistema econômico “pensa” como reproduzir a força de trabalho e aumentar a lucratividade dos produtos. Assim, as ofertas e bens e a indução publicitária de sua compra não são atos arbitrários.

Essa racionalidade, contudo, não é a única que modela o consumo. Uma teoria mais complexa sobre a interação entre produtores e consumidores, entre emissores e receptores, tal como a desenvolvem algumas correntes da antropologia e da sociologia urbana, revela que no consumo se manifesta também *racionalidade sócio-política interativa*. Assim, podemos dizer que:

... consumir é participar de um cenário de disputas por aquilo que a sociedade produz e pelos modos de usá-lo. (...) é um espaço de interação, onde os produtores e emissores não só devem seduzir os destinatários, mas também justificar-se racionalmente.<sup>120</sup>

---

<sup>119</sup> Nestor García CANCLINI, *Consumidores e cidadãos*, p. 53.

<sup>120</sup> *Ibid.*, p. 54-55.

Existe uma terceira linha de reflexão:

Uma terceira linha de trabalhos, os que estudam o consumo como lugar de diferenciação e distinção entre as classes e os grupos, têm chamado a atenção para os *aspectos simbólicos e estéticos da racionalidade consumidora*. Existe uma lógica na construção dos signos de *status* e nas maneiras de comunicá-los.(...) Boa parte da racionalidade das relações sociais se constrói, mais do que na luta pelos meios de produção, da disputa pela apropriação dos meios de distinção simbólica. Há uma coerência entre os lugares onde os membros de uma classe e até de uma fração de classe se alimentam, estudam, habitam, passam as férias, naquilo que lêem e desfrutam, em como se informam e no que transmitem aos outros.(...) A lógica que rege a apropriação dos bens enquanto objetos de distinção não é a da satisfação de necessidades, mas sim a da escassez desses bens e da impossibilidade de que outros os possuam.<sup>121</sup>

Consumo está muitas vezes ligado à dissipação e ao desperdício. Como diferenciar as formas de gasto que contribuem para a reprodução de uma sociedade daquelas que a dissipam e desagregam? Escreve Canclini:

O desperdício do dinheiro no consumo popular é uma auto-sabotagem dos pobres, simples mostra de sua incapacidade de se organizar para progredir? Encontro uma chave para responder a estas perguntas na frequência com que esses gastos suntuosos, “dispendiosos” se associam a rituais e celebrações.<sup>122</sup>

Por meio dos rituais, Mary Douglas e Baron Isherwood afirmam que os grupos selecionam e fixam, graças a acordos coletivos, os significados que regulam suas vidas. Os rituais servem para “conter o curso dos significados” e tornar explícitas as definições públicas do que o consenso geral julga valioso.

Rituais mais eficazes usam coisas materiais, e podemos supor que, quanto mais custosa a pompa ritual, tanto mais forte a intenção de fixar os significados. Os bens, nessa perspectiva, são acessórios rituais; o consumo é um processo ritual cuja função primária é dar sentido ao fluxo incompleto dos acontecimentos. Daqui é um passo curto para a identificação do objetivo global que – supõe-se – os seres racionais, por definição, consideram. (...) O

---

<sup>121</sup> Nestor García CANCLINI, *Consumidores e cidadãos*, p. 55-56.

<sup>122</sup> *Ibid.*, p. 58.

objetivo mais geral do consumidor só pode ser construir um universo inteligível com os bens que escolhe.<sup>123</sup>

Consumir é tornar mais inteligível um mundo onde o sólido se evapora. É neste jogo entre desejos e estruturas que as mercadorias e o consumo servem também para ordenar politicamente cada sociedade. O consumo é um processo em que os desejos se transformam em demandas e em atos socialmente regulados. Em situações plenamente modernas, o consumo não é algo privado, atomizado e passivo, é também eminentemente social, correlativo e ativo.

### **3.1.2 - “A SOCIEDADE CONSUMISTA E A TIRANIA DO EGO”**

A fórmula é de Robert Rochefort:

Nas sociedades que dão uma grande importância para a produção, a confiança coletiva no futuro é indispensável porque *se produz para os outros* e é preciso antecipar seus comportamentos. Na sociedade consumista cuja emergência é indissociável do estágio avançado do individualismo no qual nos encontramos, o horizonte é “egocentrado”. Para gastar, o que é importante é que a coisa não esteja tão ruim para si próprio e para seu círculo próximo. Pouco importa o que será do destino coletivo, principalmente se for distante. (...) Vamos mais longe ainda: aos poucos, a sociedade consumista penetra nossa intimidade.(...) Daqui para frente, é a realização do projeto pessoal e o cuidado consigo mesmo que se tornam primordiais. (...) Todo empreendedor nos mercados de consumo tem uma única fórmula a aplicar: demonstrar que o que ele vende pode ser posto ao serviço do projeto tirânico e obsessivo de *ter uma vida de sucesso*, de *ter uma vida de sucesso sempre* e de *ser bem sucedido na vida*.<sup>124</sup>

Quando se fala de sucesso ou de vida bem sucedida, referimo-nos a uma dimensão pessoal e, ao mesmo tempo, a uma dimensão social. Vale a pena aprofundar mais o assunto. Seria esse o individualismo tão acusado de todos os males nos nossos dias?

---

<sup>123</sup> Mary DOUGLAS; Baron ISHERWOOD, *O mundo dos bens, para uma antropologia do consumo*, p.112-113.

<sup>124</sup> Robert ROCHEFORT, *Le bon consommateur et le mauvais citoyen*, p. 10-11.

### **3.1.2.1 - INDIVIDUALISMO OU “EGOÍSMO GREGÁRIO”?**

A pergunta é de Dany-Robert Dufour que recusa a acusação tão repetida ao individualismo:

Mais do que individualistas, estamos então numa época de promoção do egoísmo, de produção do ego tanto mais cegos ou cegados que as pessoas não percebem o quanto eles podem ser arrebanhados em conjuntos massificados. Dizendo de um modo diferente, vemos egos, pessoas que se acham iguais e que, na realidade, passaram debaixo do controle do que é preciso chamar de “o rebanho”. (...) Mas onde está a necessidade dessa mentira? Por que deve cada um levar a si próprio a acreditar que é livre quando vive em rebanho? Por que levar os outros a acreditar que são livres quando serão organizados em rebanho? A resposta é simples. É preciso que cada um se dirija livremente para as mercadorias que o bom sistema de produção capitalista fabrica para ele. Digo bem “livremente” porque, forçado, ele resistiria.(...) A pressão permanente para consumir deve ser redobrada por um discurso incessante de liberdade, de uma falsa liberdade evidentemente entendida como permissão de fazer “tudo o que se quer”. Esse duplo discurso é exatamente o das democracias liberais, sejam elas de direita ou de esquerda. É pelo egoísmo que se deve apanhar os indivíduos para colocá-los em rebanho, porque é o meio mais econômico e mais racional de alargar sempre mais as bases de consumo de um conjunto de pessoas, em permanência conduzidas por necessidades reais ou, na maioria das vezes, supostas. Nossa sociedade está, portanto, inventando um novo tipo de agregado social colocando em jogo uma estranha combinação de egoísmo e de gregarismo. Eu designaria essa nova realidade com o oximoro de *formação “ego-gregária”*.<sup>125</sup>

Essa denominação se origina do fato de que os indivíduos vivem separados uns dos outros, o que favorece seu egoísmo, embora ligados uns aos outros num modo virtual notadamente graças, por exemplo, a televisão, Internet e mensagens hoje veiculadas pelos celulares.

A televisão, nota o autor, muda os contornos do espaço doméstico, enfraquecendo o papel, já reduzido, da família real e criando uma espécie de família virtual que se adiciona à precedente. Seria uma espécie de “terceiro parente”, escreve Dufour citando vários estudos norte-americanos<sup>126</sup>. Ela converte também os que a assistem numa grande família onde as pessoas aprendem a se conhecer, no duplo sentido de conhecer uns aos outros e de conhecer a si mesmo. Assim, muitos

---

<sup>125</sup> Dany-Robert DUFOUR, *Le divin marché, la révolution culturelle libérale*, p. 26-27.

<sup>126</sup> *Ibid.*, p. 30.

estão dispostos a se expor publicamente na busca de uma hipotética melhoria do “autoconhecimento” proporcionada pela ajuda fervorosa do apresentador-guru de plantão. Essa família do *Big Brother* pode ser recomposta à vontade pelo uso criterioso do paredão!

Tudo isso porém,

... não passa de um ardil atrás do qual se esconde a única realidade consistente, a *audiência* (uma audiência fidelizada pelo simulacro), medida, retalhada em partes para poder ser vendida e comprada no Mercado das indústrias culturais.

Tudo isso foi expresso muito claramente por Patrick Le Lay, presidente do canal TF1:

Nossos programas têm por vocação tornar [o cérebro do telespectador] disponível: quer dizer diverti-lo, relaxá-lo para prepará-lo entre duas mensagens. O que vendemos para Coca Cola é o tempo de cérebro humano disponível. Nada mais difícil do que obter essa disponibilidade.<sup>127</sup>

Nessa altura da análise, Dufour propõe uma distinção entre individuação e individualização:

... faço questão de distinguir a individuação da individualização – concedo que os termos são arbitrários, mantenho, porém, que a diferença é bem real. Defino a individuação como o que permite de contar-se como um no “rebanho”. E a individualização, quer dizer o verdadeiro individualismo, como o que implica a saída do “rebanho” e o desabrochar de um sujeito autônomo, ousando falar e pensar no seu próprio nome.<sup>128</sup>

Uma das modalidades de individuação seria, segundo o autor, a necessidade de tornar-se famoso. Essa necessidade está ligada a uma grande preocupação com a conformidade: só posso tornar-me famoso e conseguir os votos, por exemplo, para

---

<sup>127</sup> Patrick LE LAY apud Dany-Robert DUFOUR, *Le divin marché, la révolution culturelle libérale*, p. 38, esse trecho de um comentário feito pelo executivo pode ser encontrado em *Les dirigeants face au changement*, p. 92.

<sup>128</sup> Dany-Robert DUFOUR, *Le divin marché, la révolution culturelle libérale*, p. 50.

manter-me na “casa mais vigiada do país”, apresentando o maior número possível de traços de identificação com o público. Torno-me famoso na medida em que respondo mais rapidamente ao que os outros querem de mim e posso escapar do vazio deixando o rebanho dos que assistem para a “família” dos que são assistidos.

Último ponto importante: quando assisto à televisão, estou expondo-me ao olhar do Outro:

O habitual “vou relaxar um momento assistindo televisão” é, portanto, falacioso. Porque, então, é o Outro que olha você, e não somente você, porque ele olha ao mesmo tempo cada membro do rebanho. Porque, evidentemente, todos esses olhos cegos da televisão, espetados nos membros do rebanho virtual, são interconectados entre si. O que compõe uma imensa rede onde cada um é constantemente exposto e observado por quem ele observa, para ser diretamente conduzido em direção das fontes onde esse Outro quer que ele vá alimentar-se e desalterar-se com seus congêneres do rebanho. (...) Cada um é, portanto, intensamente observado por quem ele observa.<sup>129</sup>

Assim, quem é assistido faz cada um olhar em determinadas direções muito precisas que prometem a felicidade pela satisfação generalizada e automática de determinadas necessidades, devidamente catalogadas e previsíveis. O preço a pagar, diz Dufour, pode ser a renúncia ao processo de individualização (tal como ele a definiu) e a generalização de uma relação de mentira consigo mesmo e com os outros.

Em toda essa análise não estamos falando de gregarismo, mas sim de *egoísmo gregário*: não se trata de uma fatalidade nem do resultado de uma conspiração, embora alguns possam conspirar para manter esse modelo! Tudo isso se mantém porque, no fundo, os membros do rebanho gostam e não demonstram interesse em procurar alternativas. Veremos a seguir como o exercício da cidadania se transforma nesse mundo consumista.

---

<sup>129</sup> Dany-Robert DUFOUR, *Le divin marché, la révolution culturelle libérale*, p. 57.

### **3.1.2.2 - CONSUMISMO E CIDADANIA**

As mudanças nas maneiras de consumir alteram as possibilidades e as formas de exercer a cidadania, na análise de Canclini:

Junto com a degradação da política e a descrença em suas instituições, outros modos de participação se fortalecem. Homens e mulheres percebem que muitas das perguntas próprias dos cidadãos – a que lugar pertença e que direitos isso me dá, como posso me informar, quem representa meus interesses – recebem sua resposta mais através do consumo privado de bens e dos meios de comunicação de massa do que nas regras abstratas da democracia ou pela participação coletiva em espaços públicos. Num tempo em que as campanhas eleitorais se mudam dos comícios para a televisão, das polêmicas doutrinárias para o confronto de imagens e da persuasão ideológica para as pesquisas de marketing, é coerente nos sentirmos convocados como consumidores ainda quando se nos interpela como cidadãos. Se a burocratização técnica das decisões e a uniformidade internacional imposta pelos mercados na economia reduzem o que está sujeito a debate na orientação das sociedades, pareceria que estas são planejadas desde instâncias globais inalcançáveis e que a única coisa acessível são os bens e as mensagens que chegam à nossa própria casa e que usamos “como achamos melhor.”<sup>130</sup>

As lutas de gerações a respeito do necessário e do desejável mostram outro modo de estabelecer as identidades e construir a nossa diferença. Estamos nos afastando da época em que as identidades se definiam por essências a-históricas. Hoje, elas se configuram no consumo, dependem daquilo que se possui, ou daquilo que se pode chegar a possuir. Isso pode nos levar, segundo Rochefort, a uma dupla esquizofrenia:

A primeira diz respeito ao consumidor face ao trabalhador e a segunda diz respeito ao mesmo consumidor face ao cidadão. Começemos pela primeira: (...) o consumidor, experto em otimização do seu poder de compra, derruba o assalariado seu vizinho, seu filho, seu amigo... ou ele mesmo! Porque querendo comprar mais barato, ele colabora com as transferências de fábricas ou os call centers. Pelo endividamento privado e público, os países ocidentais se abastecessem nos países emergentes sem contraparte produtiva, enquanto esses países acumulam reservas monetárias excessivas. É um desequilíbrio produtivo, inédito na História, que é preocupante.(...) O segundo dos nossos comportamentos esquizofrênicos opõe nossos comportamentos de consumidores e de cidadãos.(...) a deriva consumista influencia nossos relacionamentos com os eleitos políticos: prefeitos,

---

<sup>130</sup> Nestor García CANCLINI, *Consumidores e cidadãos*, p. 13-14.

deputados. Todos vêm os administrados desfilarem, pedindo que resolvam problemas concretos, como se fossem prestadores de serviços. (...) O interesse geral deve ceder lugar ao interesse pessoal que passa antes de tudo. O empenho dos meios não é suficiente: eles querem um engajamento sobre resultados.(...) O cidadão consumidor procede com seu voto do mesmo modo que ele procede nas compras: ele é vingativo e infiel.<sup>131</sup>

A cidadania exige comportamentos que não são evidentes. No caso do consumo, é o contrário: nas nossas sociedades, ele se tornou uma facilidade contínua, uma evidência, uma organização natural da vida. Nada deve breçar as compras. Pelo contrário, o difícil é resistir a um bom negócio ou a uma compra de impulso. O ato de consumir é anônimo e pode exonerar de qualquer responsabilidade individual.

A sociedade de consumo não cria necessidades: ela as transforma em mercadorias, o que é diferente. Aos poucos, o que era resolvido na esfera gratuita, interpessoal, amigável, familiar torna-se organizado, pago, permitindo a emergência de novos setores de atividade – hoje, por exemplo, o de serviços. Evidentemente, essa mercadização deforma a necessidade porque a sofisticada e nos torna dependentes. Por exemplo, o celular: “preciso falar imediatamente com o fulano!”

É falta de modéstia dos executivos comerciais achar que eles criam necessidades novas. Não, o que eles criam evidentemente são os novos produtos e serviços que os clientes não podem imaginar antes que tenham sido inventados e que aprofundem a mercadização das necessidades pré-existentes. (...) É um erro de análise dos próprios consumidores acreditar que são manipulados, que se decidiria suas necessidades no lugar deles. Eles são influenciados, são tornados dependentes: contudo suas necessidades são anteriores à mercadização. Tudo que é percebido hoje como necessidades novas, criadoras de empregos e que desenvolvem os mercados de amanhã existem há muito tempo.<sup>132</sup>

Olhando para todas essas tendências que fazem o consumidor de hoje, percebe-se que a preocupação cidadã não é a primeira. Pelo contrário, as preocupações éticas, principalmente para os internautas, não entram como prioridade. A imaterialidade da transação, embora desperte uma forma de confiança

---

<sup>131</sup> Robert ROCHEFORT, *Le bon consommateur et le mauvais citoyen*, p 10-12.

<sup>132</sup> *Ibid.*, p. 28-29.

que parecia esquecida, quase condenada, suprime o contato humano direto e, portanto, contribui para a desumanização da troca, o que amplifica o pragmatismo e um certo oportunismo. Com Internet, não existe a mínima visibilidade sobre as condições de trabalho daqueles que atuam na logística, inclusive porque nem sabemos onde isso acontece. Na procura pelo preço mais baixo buscam-se as vantagens para consumir sempre mais sem avaliar as conseqüências nefastas que isso pode ter para o interesse coletivo e social.

Não, o consumidor não é incoerente. Muito pelo contrário, está cada vez mais auto-centrado e age em função do que serve melhor seus próprios interesses. Todavia, os mecanismos que ele desenvolve dia após dia, as exigências que ele coloca e as arbitragens que ele faz não deixam muito lugar para a cidadania. Assim o bom consumidor pode naturalmente ser um mau cidadão.<sup>133</sup>

Vamos agora para uma outra vertente de uma “espiritualidade supercapitalista”: o culto da performance.

### **3.2 - O CULTO DA PERFORMANCE**

Na opinião de Alain Ehrenberg, a sociedade globalizada converteu-se ao “culto da performance”<sup>134</sup>. Os movimentos sociais cederam lugar aos ganhadores, o conforto foi substituído por uma hiperatividade e as paixões políticas foram suplantadas pelo charme da concorrência. A ação individual torna-se um valor de referência, inclusive no consumo que promete uma relação ativa com os objetos, os serviços e os lazeres. A concorrência ganha um status de mitologia porque ela leva qualquer um, independentemente de sua posição na hierarquia social, a construir-se por si mesmo, trabalhando a partir de sua autonomia e de sua aparência.

Líderes, esportistas, empresários, executivos simbolizam uma versão empreendedora e atlética da vida em sociedade. *Versão empreendedora* porque no mercado dos grandes valores, o valor do mercado é objeto de um acordo crescente. (...) O discurso econômico é hoje motor em política e o

---

<sup>133</sup> Robert ROCHEFORT, *Le bon consommateur et le mauvais citoyen*, p. 61.

<sup>134</sup> Cf. Alain EHRENBURG, *Le culte de la performance*. Alain EHRENBURG, sociólogo, é diretor do Centro de pesquisa sobre psicotrópicos, saúde mental e sociedade, no CNRS.

empresário é a personagem de vanguarda de uma atitude de massa. Não existe mais oposição de natureza entre a democracia e a empresa porque ambas mudaram o significado: o instrumento de dominação sobre as classes populares vira um *modelo de conduta* para todos os indivíduos. *Versão atlética* porque essa transformação da empresa é paralela à mudança de estatuto da competição esportiva (...): o esporte saiu... do esporte e tornou-se um estado de espírito, um modo de formação do vínculo social, da relação a si e para o outro para o homem competitivo que, todos, somos chamados a vir a ser no seio de uma sociedade de competição generalizada.<sup>135</sup>

A concorrência é, para nosso autor, uma pedagogia de massa que encarna para qualquer um ao mesmo tempo a possibilidade e a obrigação de tornar-se alguém. Essa versão atlética da vida em sociedade empurra para o indivíduo responsabilidades antes assumidas pela esfera política e convida cada um tornar-se responsável por si mesmo, num universo cada vez mais marcado pela incerteza e a complexidade. Essa concorrência geral parece gerar uma sensibilidade igualitária que procuraria pensar e resolver a contradição central das sociedades democráticas entre igualdade de princípios e desigualdades reais. Ela constitui um paradigma que opera a divisão entre a percepção do justo e do injusto, entre as desigualdades toleráveis e as que não o são, definindo assim o campo dos enfrentamentos dos atores, suas tomadas de posição e seus ideais.

### **3.2.1 - COMPETIÇÃO ESPORTIVA COMO ANTROPOLOGIA DA IGUALDADE DOS INDIVÍDUOS**

Qual é o significado cultural do esporte, qual sua dimensão antropológica? Ele representa “uma experiência imaginária da igualdade dos indivíduos que não passa pela política.”<sup>136</sup>

A sociedade moderna é caracterizada pela primazia do indivíduo sobre o todo social, o que ativa mecanismos impessoais atravessados por uma tensão que puxa de um lado na direção do anonimato e da indiferenciação e, do outro, em direção à individuação, à diferença. Essa tensão é a consequência do caráter igualitário da cultura moderna: todos podem entrar em competição contra todos. O esporte é

---

<sup>135</sup> Alain EHRENBURG, *Le culte de la performance*, p. 13-14

<sup>136</sup> *Ibid.*, p. 31.

escola da vida porque a vida é considerada um combate que opera constantes seleções. Contudo, prossegue Ehrenberg,

... sabemos bem que todo mundo não é igual perante a igualdade e (...) que as lutas são freqüentemente manipuladas. Somos em princípio iguais e, na prática, hierarquizados em função de critérios não igualitários porque vivemos numa sociedade estratificada.(...) O esporte resolve no espetáculo, quer dizer na aparência, o dilema central e indefinido da igualdade e da desigualdade porque todos podem entrar *sempre* em competição com todos.(...) É preciso, portanto, considerar o espetáculo esportivo não só verticalmente como um elemento do sistema dos esportes, mas também horizontalmente na suas relações com outros fenômenos sociais que privilegiam a imagem, a aparência, o visível. É um aspecto de uma história geral das aparências.<sup>137</sup>

Numa sociedade que não é mais guiada por referências transcendentais e fixas, as aparências substituem a transparência das sociedades hierárquicas onde cada um possui seu lugar na ordem do mundo. Nas sociedades onde nada é fixo, a aparência é uma referência suficientemente realista para ser crível na medida em que ela depende da relação de enfrentamento. Esta, quando é tão bem codificada como no esporte, torna visíveis e incontestáveis as qualidades e os méritos pessoais de uns em relação aos outros: o outro é a medida de mim mesmo porque a classificação é sempre justa, desde que a definição das regras do enfrentamento escape à influência dos competidores.

O antagonismo, a luta, a concorrência de todos contra todos não remetem ao universo da guerra mas ao da identidade social. O enfrentamento é um dos modos de relação privilegiado numa cultura fundada sobre a primazia e a autonomia da pessoa, sobre a existência do “eu” separado da ordem do mundo.(...) A primazia passa da interioridade para a exterioridade. Só existe uma identidade social *divulgada* num espaço público onde um outro olha para você. A identidade é, para nós, primeiramente legível no parecer e na ação.<sup>138</sup>

A competição tem a função de mostrar resultados incontestáveis num mundo onde tudo é matéria para contestação porque não existe mais um ponto de vista último. Seu valor demonstrativo consiste no fato de que ela permite perceber na

---

<sup>137</sup> Alain EHRENBURG, *Le culte de la performance*, p. 39-40.

<sup>138</sup> *Ibid.*, p. 41.

experiência cotidiana de homens ordinários uma certa formalização da convivência humana.

(As competições esportivas) repetem a encenação de uma *ilusão realista* onde a justiça é produto da concorrência e a desigualdade o fruto do enfrentamento entre iguais, e não do acaso ou da fortuna. (...) A tríade igualdade – individualismo - aparência forma o núcleo duro do espetáculo esportivo. É porque o esporte é o único espetáculo de massa a operar essa junção que ele é a imagem mesma da igualdade do mérito.<sup>139</sup>

As vedetes do esporte ocupam um lugar importante porque o mecanismo competitivo é pensável e praticável somente se os homens são supostamente iguais e, por conseqüência, não somente comparáveis qualitativamente, mas, principalmente, comensuráveis quantitativamente. A comensurabilidade de todos numa relação de enfrentamento é o nó da competição. Numa sociedade hierárquica, o princípio da medida não pode funcionar porque existe uma diferença de natureza entre o cidadão grego e o escravo. Numa sociedade igualitária, a medida distribui uns e outros no mesmo contínuo quantitativo: não existe salto qualitativo direto.

O esporte é um mundo de relações definidas pela força da regra. Ele reconcilia o que toda uma tradição da filosofia política constantemente opôs: a força e o direito. No esporte, a força não é arbitrária porque ela se dobra diante do direito. Todo mundo está convencido de que a concorrência pura e perfeita reina absoluta e que a classificação é o subproduto de um enfrentamento entre iguais, porque a desigualdade é resultado e não princípio.

Pelo seu estilo de “colocação em impedimento” da ambigüidade, a competição esportiva aviva uma paixão pela igualdade que ela satisfaz muito melhor do que qualquer outra distração; ela preenche as aspirações igualitárias de uma sociedade hierarquizada e não hierárquica.<sup>140</sup>

Assim, o esporte aventura acaba sendo um novo modo de pensar, inclusive a

---

<sup>139</sup> Alain EHRENBURG, *Le culte de la performance*, p. 43.

<sup>140</sup> *Ibid.*, p. 90.

atividade empresarial como veremos mais adiante. Bem antes das nossas metáforas esportivas e competitivas, Max Weber escrevia:

... 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 econômica – aí então o indivíduo de hoje quase sempre renuncia a lhe dar uma interpretação de sentido. Nos Estados Unidos, território em que se acha mais à solta quando 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 caráter esportivo.<sup>141</sup>

Segundo Ehrenberg, essa intuição weberiana é estimulante. A paixão agonística invadiu nossa vida mais intensamente do que o próprio Weber podia prever. A abundância de proezas não nos retém mais.

O esporte constitui o vetor principal e a força de atração da difusão de uma cultura de heroísmo. Fornece sua forma ideal a uma dupla transformação: a multiplicação dos usos não esportivos do esporte e “esportivização” da aventura<sup>142</sup>! Esse duplo movimento junta a dimensão da justa desigualdade, que se encontra na competição esportiva tradicional, e a da imprevisibilidade e do risco que é essencial à aventura. As bodas do esporte e da aventura são uma resposta à crise da ação pública centralizada. Não é mais uma maior participação do cidadão na decisão política que constitui uma referência possível para sair da sociedade que daria amparo: é a formação de um civismo puramente privado, de uma política fora da cidadania onde cada indivíduo deve assumir as responsabilidades que a ação pública está, daqui para frente, incapaz de assumir.<sup>143</sup>

Numa sociedade onde a desestabilização dos sistemas de referência é generalizada, o esporte é o princípio fundamental de uma cultura do heroísmo que nos leva não a sonhar diante das proezas dos outros, mas de inventar a nós mesmos contando somente com nossas próprias forças. Antigamente, o heroísmo do aventureiro consistia em arrancar-se da condição humana comum, na experiência mística ou revolucionária. Precisava estar fora do mundo para poder mudá-lo. Hoje,

---

<sup>141</sup> Max WEBER, *A ética protestante e o “espírito” do capitalismo*, p. 165-166.

<sup>142</sup> Transcrevo o neologismo criado por EHRENBURG em francês.

<sup>143</sup> Alain EHRENBURG, *Le culte de la performance*, p. 176-177.

não se trata mais de subjugar o mundo por um poder incomparável (divino, mágico ou sobre-humano). Trata-se de expressar o ponto de vista ideal o mais espalhado ou o mais banal sobre a condição humana comum, alçando-o à altura do extraordinário. Assim, o herói trágico opõe-se totalmente ao herói popular, a vedete esportiva. Destino, autenticidade, separação do mundo para atingir uma transcendência e um elitismo caracterizam o primeiro. Carreira, popularidade, mergulho no mundo e modelo para a massa caracterizam o segundo. O destino de uma elite é substituído por uma história possível para todos.

Será que não encontramos valores parecidos na aventura empreendedora, berço do mundo empresarial?

### **3.2.2 - O EMPRESÁRIO VENCEDOR**

Nas revistas de negócios, aparece um estilo de homem, objeto do culto recente para o sucesso social: ele sintetiza tradições vindo do ideal competitivo do esporte e de um antigo modelo empreendedor<sup>144</sup>. Como o antigo símbolo da exploração do homem pelo homem pôde tornar-se um herói popular?

A empresa teria se tornado para nós não mais o lugar e o símbolo da pressão do trabalho, mas sim a expressão de um código de conduta necessário num mundo marcado pela incerteza. (...) A heroicização do empreendedor e do fato de empreender algo simboliza uma criação pessoal, uma aventura possível para todos. Essa repentina promoção da ação de empreender como valor e princípio de ação tanto no domínio da vida privada quanto da vida profissional faz do sucesso, e principalmente do sucesso na vida empreendedora, como no esporte aventura, um verdadeiro sistema de normas endereçado para todos, não importando qual seja o lugar de cada um na hierarquia social.<sup>145</sup>

O que significa ter sucesso? Tornar-se si mesmo tornando-se alguém. A conquista da identidade pessoal confunde-se com o êxito público, a busca da autenticidade confunde-se com a busca da visibilidade. A identidade é fruto da conquista, seja de um recorde, de um mercado ou de um cliente. Ter êxito é colocar-

---

<sup>144</sup> Tivemos oportunidade de tratar desse tema no nosso livro: Jean BARTOLI, *Ser executivo, um ideal? Uma religião?*, 2005.

<sup>145</sup> Alain EHRENBURG, *Le culte de la performance*, p. 196-198.

se como *figura do início* e ter como único passado o que foi produzido por nós mesmos e não foi legado de herança ou de filiação. Entre o sucesso e o esquecimento das origens, existe um estreito vínculo. A mitologia da auto-realização de massa que predomina hoje é assimilável a um sistema de heroicização de si mesmo onde cada um deve fazer o esforço de ser para si mesmo o próprio modelo de conduta. Essa identidade de um modelo de conduta personalizado não dá mais lugar a um discurso sobre a sociedade de massa onde cada um é indiferenciado, anônimo porque parecido, uniforme porque semelhante. O homem que somente representa a si mesmo, sem raízes e sem passado, porque age inteiramente sobre si mesmo em nome de si mesmo, em vez de ser comandado e representado por outros. A nova imagem do empreendedor é exemplar dessa inflexão da sensibilidade igualitária. Ehrenberg conclui:

O radicalismo da subjetividade, que nos obriga a ser responsáveis por nós mesmos, quando somos simplesmente os filhos das nossas próprias obras, é produzido pela perda crescente de referenciais absolutos. A concorrência é uma das formas sociais tomada pela resposta ao problema onde o outro só funciona como ponto de comparação e diferenciação, onde o outro é métrica, assim como nos mecanismos que sustentam a competição esportiva. Mais ainda, porque a concorrência está sendo pensada como uma competição, ela dá credibilidade à idéia que ela produz desigualdades justas. Ela se torna a *demonstração do possível* para todos. O outro está, então, instrumentalizado como meio de mobilização, de adaptação em permanência à incerteza da existência. Por isso, o fim das crenças transcendentais é aparente: ele não desemboca numa desagregação atomística do vínculo social, mas no desenvolvimento geral de um estilo de relações sociais que faz funcionar em permanência a comparação dos indivíduos. O indivíduo é somente a última transcendência disponível: contudo é uma transcendência reversível que em nada garante uma hierarquia estável.<sup>146</sup>

As conseqüências de tudo isso podem ser sentidas nos sistemas de gestão das organizações empresariais.

### **3.2.3 - CONSEQÜÊNCIAS NOS SISTEMAS DE GESTÃO**

No entender de Ehrenberg:

---

<sup>146</sup> Alain EHRENBURG, *Le culte de la performance*, p. 216.

O esporte aventura é um meio de consolidar o espírito empreendedor na empresa, de ancorar essa cultura empreendedora nos comportamentos de cada assalariado, independentemente da sua posição hierárquica. O esporte aventura e o espírito de empresa não expressam simplesmente normas gerais de conduta em sociedade, não são simplesmente um problema de imagem e de mídia: são modos de ação concretos para resolver problemas concretos.(...) O esporte aventura e o espírito de empresa constituem um modo de exercer o poder fundado sobre a estimulação da autonomia. Eles constituem um meio de fabricar uma mentalidade de massa que *faz a economia da disciplina* e das formas burocráticas que ela gerou.<sup>147</sup>

Num relatório encomendado por Jacques Chirac em 1987 a André Riboud, CEO de BSN, há o seguinte texto:

O princípio de unidade desse relatório é que se consegue a mudança tecnológica e, mais amplamente, se consegue êxito econômico quando se tem êxito com os homens. (...) Entre os grandes equilíbrios que mudam na empresa, existe o preço relativo do trabalho em relação ao do investimento. O ato produtivo dos homens é eficaz e rentável quando ele mobiliza todo o potencial produtivo. Para isso, ele precisa de todo o potencial dos homens: seu rigor, sua imaginação, sua motivação, sua autonomia, sua responsabilidade. A capacidade de obediência, de força, de repetição e tudo que vai na direção de uma rotina bem dominada, caem em obsolescência. Não se pode mais, portanto, praticar o mesmo estilo de comando e de animação, nem ter a mesma divisão do trabalho ou a mesma definição das qualificações.<sup>148</sup>

Assim estão resumidas, por um alto executivo francês, as razões que obrigam a gerenciar de um modo diferente. Embora essas transformações estejam longe de ser generalizadas, e os problemas que elas colocam concretamente nas empresas longe de ser resolvidos (contração da massa salarial e bloqueio das promoções que são o outro lado do gerenciamento participativo), seu enunciado tornou-se hegemônico sob a denominação de "gerenciamento participativo".

O "participativo" como método de gestão e modo de exercício da autoridade é o registro no qual se focalizam hoje as preocupações dos executivos. A implicação do trabalhador torna-se tão essencial porque veicula uma representação da empresa como espaço de realização pessoal, de conquista identitária onde a hierarquia anima trabalhadores responsáveis em vez de comandar executores indóceis ou

---

<sup>147</sup> Alain EHRENBURG, *Le culte de la performance*, p. 219-220.

<sup>148</sup> André RIBOUD, *Modernisation, mode d'emploi*, p. 21-24.

retrógrados. A disciplina não é mais o fundamento da eficácia do trabalho nem o método principal na direção das condutas. O chamado generalizado para a revolução gerencial nas empresas remete a um outro sistema de representação da eficácia que consiste em transformar os trabalhadores em empreendedores das próprias tarefas<sup>149</sup>.

O desenvolvimento da crise econômica, cujo resultado é o aumento da imposição da concorrência no nível do ator individual, não levou a um reforço dos sistemas disciplinares nem por um reforço institucional, mas à promoção de modos de ação que reforçam a autonomia. A gestão dos recursos humanos é, daqui para frente, uma luta contra a desmotivação dos assalariados, e todos os instrumentos que ela usa buscam mobilizar cada um e toda a equipe. Além dos efeitos de linguagem, existe uma concepção da eficácia que tenta casar um modelo baseado numa concorrência acirrada e um modelo de realização pessoal.

Segundo Ehrenberg, essa síntese está totalmente compatível com as normas que regem o esporte aventura e o consumo. Ela torna indistinta a nítida separação entre as normas da vida privada e as da vida profissional. Enquanto a primeira se profissionaliza, a segunda torna-se um lugar potencial para a realização pessoal. A gestão dos recursos humanos passa de uma problemática do comando que visa incrementar de fora uma força passiva para a da animação que visa não à erradicação da autonomia, mas sua estimulação de qualquer modo dentro do sujeito para que ele aja autonomamente. Agir sobre si mesmo não tendo outro representante que si mesmo é o nó da gestão participativa assim como a obediência imposta de fora era o nó da disciplina. Assim,

O esporte aventura em terra de empresa é, portanto, um programa que consiste em fabricar nos assalariados uma verdadeira mentalidade de empreendedor ao mesmo tempo em que os transforma em torcedores da empresa na qual eles trabalham.<sup>150</sup>

O novo estilo das políticas de busca de emprego e de reinserção profissional

---

<sup>149</sup> Essas últimas frases estão disponíveis na maioria das publicações empresariais: fica difícil atribuí-las a um autor!

<sup>150</sup> Alain EHRENBURG, *Le culte de la performance*, p. 240.

é cada vez mais focalizado numa autonomia concebida em termos de tomada de risco. É dando a cada um a possibilidade de assumir mais riscos que se luta atualmente contra a exclusão e as desigualdades. E isso gera inúmeras pressões!

### **3.3 - O INDIVÍDUO SOB PRESSÃO**

A "empreendedorização" dos comportamentos dos assalariados em todos os níveis da hierarquia das empresas procura fabricar uma mentalidade de massa na qual cada um é levado a governar a si mesmo. A rarefação dos contrapesos à aventura empreendedora e o recuo dos meios de proteção assistencial têm uma contraparte: nesse estilo de existência, cada um carrega cada vez mais o peso das próprias responsabilidades. Daqui para frente, os erros são cobrados a vista.

#### **3.3.1 - O "INDIVÍDUO SOB PERFUSÃO"<sup>151</sup>**

Depressão, insônia, estresse, angústia, nervosismo e outros mal-estares individuais são objetos de atenção por parte da mídia. Contudo, é o uso dos tranqüilizantes e dos soníferos que suscita a inquietação, a ponto de ser colocados no campo da toxicomania. A ação de uma droga sobre o sistema nervoso central consiste em modificar ou a alterar os estados de consciência do mesmo modo que a possessão, o transe. O discurso atual sobre os psicotrópicos os vincula com a concorrência. São muito mais um meio artificial do que um instrumento terapêutico para enfrentar a pressão quando o "natural" falha. São substâncias dopantes para o indivíduo obrigado, numa sociedade de concorrência, a ir até o fim de si mesmo, como esportista obrigado a superar os próprios limites numa competição. São um meio de *ser si mesmo* que, segundo o caso, contorna ou reforça o trabalho já exercido sobre si próprio.

A abundância pode parecer "uma euforia psico-química que anestesia as raízes do mal, mascara por um tempo os caminhos da ansiedade"<sup>152</sup>. "Tranqüilizantes e euforizantes, as campanhas de intoxicação da radio-televisão, da

---

<sup>151</sup> A expressão é de Alain EHRENBURG, *Le culte de la performance*, p. 252.

<sup>152</sup> Georges ELGOZY, *Les damnés de l'opulence*, p.11.

imprensa-propaganda e da publicidade contribuem para alienar o indivíduo"<sup>153</sup>.  
Ehrenberg acrescenta:

Hoje, não são mais os valores materialistas e o consumo, considerado como um poderoso narcótico social (o ópio adormece as consciências enquanto a política as acorda) que são as referências do debate, mas sim a sobrevivência do indivíduo colocado numa concorrência sem lado de fora. *Passou-se de uma visão sedativa para uma visão psico-estimulante. A inflexão do discurso sobre os medicamentos psicotrópicos substitui o ópio do povo pela sociedade dopada: o indivíduo sob perfusão é um aspecto da "empreendedorização" da vida.*<sup>154</sup>

A obsessão de ganhar, de ser bem sucedido, de ser alguém e o consumo massificado de medicamentos psicotrópicos estão estreitamente ligados porque uma cultura da conquista tem necessariamente uma cultura da ansiedade como sombra.

Já para Baudelaire, o haxixe e o vinho são:

... dois meios artificiais pelos quais o homem, exasperando sua personalidade cria, por assim dizer, nele mesmo um tipo de divindade. (...) Ninguém ficará surpreso que um pensamento supremo brote no cérebro do sonhador: eu me tornei Deus!<sup>155</sup>

Ehrenberg mostra que uma lógica de modificação de estados de consciência pelos psicotrópicos, ao mesmo tempo muito extensa e nova, está acontecendo na sociedade. Muito extensa porque atinge populações muito mais numerosas do que as afetadas pelo uso de outras drogas alucinógenas; nova porque rompe com o imaginário delituoso e da insegurança que organiza a percepção social das outras drogas.

Se as drogas tradicionais existem para ajudar a fugir da realidade, os medicamentos estão aí para ajudar a enfrentar a realidade, para estar de igual para igual com os outros na concorrência. *São drogas de integração social e relacional.* (...) São tomadas para aliviar a responsabilidade quando ela se torna por demais pesada. Os medicamentos psicotrópicos expressam a busca incansável de agüentar o tranco quando a relação com o outro,

---

<sup>153</sup> Georges ELGOZY, *Les damnés de l'opulence*, p.101.

<sup>154</sup> Alain EHRENBURG, *Le culte de la performance*, p. 257.

<sup>155</sup> Charles BAUDELAIRE apud Alain EHRENBURG, *Le culte de la performance*, p. 258.

incluindo as formas de solidariedade, é cada vez mais considerada pelo lado da concorrência; eles permitem estimular-se ou acalmar-se para ser competitivo e tornar-se independente das imposições sociais embora permanecendo socializados.<sup>156</sup>

A relação com o trabalho e a empresa acaba funcionando do mesmo modo que a competição para um esportista de alto nível, cuja carreira é exclusivamente regrada pelas competições. Na medida em que o sucesso individual tornou-se a forma dominante da participação na sociedade, os processos de individuação apareceram na concorrência empreendedora. “Viver somente para ser, ou tornar-se, si mesmo é a face escura, cheia de sofrimento, a face depressiva e ansiosa desse tipo de igualdade dos indivíduos (...) o Outro tendo desaparecido, preenchendo a única função de métrica!”<sup>157</sup>.

### **3.3.2 - MAL-ESTAR DOS EXECUTIVOS**

Dentro desse quadro, a posição de executivo carrega uma ambigüidade fundamental. Escreve François Dupuy:

Além das condições **de** trabalho - a ergonomia, a periculosidade, o sofrimento -, são as condições **do** trabalho que pioram. Estamos falando das proteções tradicionais adquiridas ou conquistadas pelos assalariados e das relações que unem as pessoas entre si no seu trabalho, das situações de autonomia ou de dependência, dos “confrontos” e o modo de regulá-los. (...) Hoje...os *outros* estão de volta! O cliente, ídolo do management atual, é um jugo permanente para as organizações e seus membros. E os colegas, com os quais precisa, daqui para frente, “trabalhar em equipe” e “cooperar”, são uma fonte inesgotável de estresse e de pressão. É esse duplo confronto que as organizações modernas impõem aos seus membros, com “estruturas matriciais” e “trabalhos em projetos” ou o imperativo de cooperação. E os executivos estão na vanguarda da coordenação desse processo que torna o trabalho cada vez mais precário.<sup>158</sup>

Isso, segundo Dupuy, choca-se com dois complicadores:

---

<sup>156</sup> Alain EHREBERG, *Le culte de la performance*, p. 259-260.

<sup>157</sup> *Ibid.*, p. 277.

<sup>158</sup> François DUPUY, *La fatigue des élites, le capitalisme et ses cadres*, p. 9. François DUPUY é sociólogo das organizações e autor de numerosas obras.

- O individualismo tradicional dos executivos: o que os faz existir é seu talento individual, seu “valor agregado”, o que justifica uma aposta quase total sobre a ação individual e a pouca capacidade em elaborar respostas coletivas;

- A inversão da finalidade da empresa: passamos da escassez dos produtos para a escassez de clientes. Portanto, são os clientes e os acionistas que dominam por demandas crescentes de qualidade e de redução de custos.

Existem também mudanças concretas na organização do trabalho. A segmentação seqüencial das organizações tradicionais, que gerava custos altos e baixos níveis de qualidade, foi substituída pela simultaneidade, a clareza pela fluidez da estrutura e a transmissão burocrática das tarefas por cooperação imediata. Cada um torna-se responsável pelo todo, além das partes das quais é diretamente encarregado. O cliente invade a organização e, encorajado pelo acionista, impõe suas exigências de custo e de qualidade a cada nível da cadeia de valor.

Os executivos acabam sendo submetidos a tensões diversas e contraditórias que eles devem sofrer e aprovar porque são considerados capazes de entender os imperativos do mercado e de explicá-las aos outros! A grande empresa cessa de ser um lugar de integração. (...) Chavões e slogans que não têm significados muito concretos são utilizados e cada vez menos são oferecidas possibilidades de realização de um trabalho normal e equilibrado.<sup>159</sup>

Um aspecto mais estrutural, ditado pelas necessidades econômicas, deve ser considerado na análise: os esforços de descentralização se traduzem por uma autonomia mais forte com fixação de objetivos anuais. Esse modelo de funcionamento é criticado pelos executivos porque favorece a estanqueidade dos serviços, a distância em relação aos centros de decisão, além do fato de que, com a responsabilização das unidades, os canais tradicionais de comunicação, formais ou informais, foram cortados sem ser substituídos por novas práticas. As novas estruturas isolaram cada vez mais os executivos, fechando-os na armadilha do individualismo e da comparação. A gestão dos riscos foi transferida para as unidades de negócios, aparentemente descentralizadas e independentes. O executivo assume a responsabilidade individual pelo resultado de sua unidade.

---

<sup>159</sup> François DUPUY, *La fatigue des élites, le capitalisme et ses cadres*, p. 13.

Contudo, afirmar que ele tem controle sobre tudo o que concorre ao bom andamento desta unidade é ilusório. As empresas querem responsabilizar seus executivos para o resultado mas manter o controle sobre o investimento e a alocação dos recursos. Isso questiona a validade e a honestidade da avaliação e da remuneração dos executivos por critérios unicamente ligados aos resultados econômicos.

Não é de se estranhar que possamos, por exemplo, ler a seguinte notícia:

Nos últimos tempos, o quadro depressivo deixou de ser uma preocupação exclusivamente familiar e chegou ao mundo corporativo. Médicos do trabalho e as equipes de recursos humanos das empresas estão preocupados: segundo dados do Ministério da Saúde, a depressão corporativa já atinge 17% dos trabalhadores no auge da vida profissional, na faixa dos 25 a 40 anos. Nos Estados Unidos, a Associação Nacional de Saúde Mental acredita que o prejuízo das empresas com a depressão chegue a US\$ 80 bilhões por ano.<sup>160</sup>

Precisamos, agora, aprofundar nossa reflexão sobre o tema da depressão.

### **3.4 - A DEPRESSÃO**

Alain Ehrenberg mostra como a depressão é uma zona mórbida particularmente privilegiada para entender os dilemas da individualidade contemporânea. “Em 1970, a psiquiatria mostra, com o apoio dos números, que ela (a depressão) é o distúrbio mental mais espalhado no mundo, enquanto os psicanalistas percebem um nítido crescimento dos deprimidos na sua clientela”<sup>161</sup>.

Isso em 1970: quem dirá hoje? Não sendo claramente definida, a palavra “depressão” pode ser usada de vários modos, permitindo a combinação de elementos internos à psiquiatria e de mudanças normativas profundas nos nossos modos de vida.

---

<sup>160</sup> Emília ANDREZA, *Casos de depressão preocupam empresas, Ambiente corporativo favorece, além da depressão, o aparecimento da síndrome do pânico*, <http://www.uniprevsp.com.br/telas/news.htm>. Acesso em: 19 mar 2008. No Google, são 61.800 entradas para o tema de “depressão para executivos”.

<sup>161</sup> Alain EHRENBURG, *La fatigue d'être soi, dépression et société*, p. 9.

### **3.4.1 - UMA “DOENÇA DA RESPONSABILIDADE”?**

Ehrenberg escreve:

A depressão começa a fazer sucesso no momento em que o modelo disciplinar de gestão das condutas, as regras de autoridade e de conformidade aos interditos, que atribuíam às classes sociais, assim como aos dois sexos, um destino, cederam frente às normas que incitam cada um à iniciativa individual na obrigação de tornar-se si mesmo. Como consequência dessa nova normatividade, a responsabilidade inteira de nossas vidas aloja-se não somente em cada um, mas igualmente no entre-nós coletivo.(...) Esse modo de ser (a depressão) apresenta-se como *uma doença da responsabilidade* na qual o sentimento de insuficiência domina. O deprimido não está à altura: está cansado de ter que tornar-se si mesmo. Mas o que significa tornar-se si mesmo? A questão só é simples na aparência. Ela levanta espinhosos problemas de fronteiras: entre o permitido e o proibido, entre o possível e o impossível, entre o normal e o patológico. O íntimo, hoje, encena relacionamentos instáveis entre culpabilidade, responsabilidade e patologia mental.<sup>162</sup>

A partir daí, ele formula duas hipóteses.

#### **3.4.1.1 - PRIMEIRA HIPÓTESE: RESPONSABILIDADE E INICIATIVA EM VEZ DE CULPABILIDADE E DISCIPLINA**

Segundo o autor, a partir dos anos 60, fomos emancipados. O ideal político moderno, que faz do homem o proprietário de si mesmo e não mais o dócil sujeito do Príncipe, estendeu-se a todos os aspectos da existência. Duas modificações fundamentais acompanham essa soberania:

- A modernidade democrática transformou-nos progressivamente em homens sem guias, colocados na situação de julgar por nós mesmos e construir nossas próprias referências. A fronteira entre o permitido e o proibido deixa lugar para a fratura entre o possível e o impossível.

- O lugar da disciplina nos modos de regulação entre o indivíduo e a sociedade reduziu-se. Em vez de a pessoa agir por uma ordem exterior, ou em conformidade com a lei, ela deve apoiar-se nos seus recursos internos, recorrer a

---

<sup>162</sup> Alain EHRENBURG, *La fatigue d'être soi, dépression et société*, p.11.

suas competências mentais. As noções de projeto, de motivação, de comunicação normatizam hoje os nossos comportamentos.

A medida do indivíduo ideal é menos a docilidade do que a iniciativa. Aqui reside uma das mutações decisivas de nossas formas de vida, porque esses modos de regulação não são uma escolha que cada um pode fazer de um modo privado, mas uma regra comum, válida para todos sob pena de ser marginalizado da sociabilidade. Eles fazem parte do espírito geral de nossas sociedades, são as *instituições do eu*. **Daí uma primeira hipótese:** a depressão nos instrui sobre nossa experiência atual da pessoa, porque é a patologia de uma sociedade onde a norma não é mais fundada sobre a culpabilidade e a disciplina, mas sobre a responsabilidade e a iniciativa. O indivíduo é confrontado mais com uma patologia da insuficiência do que com uma doença da culpa, mais ao universo da disfunção do que ao da lei. O deprimido é um homem em pane.<sup>163</sup>

Existe uma mudança nas imposições que estruturam a individualidade: do lado interno, elas não se apresentam mais em termos de culpabilidade. Do lado externo, elas não se impõem mais em termos de disciplina. A depressão marca a impotência mesmo de viver, ela se expressa na tristeza, na astenia (o cansaço), na inibição ou na dificuldade em iniciar a ação. O deprimido está prisioneiro do "não tem jeito".

#### **3.4.1.2 - SEGUNDA HIPÓTESE: O DECLÍNIO DA REFERÊNCIA AO CONFLITO**

O deslocamento da culpabilidade para a responsabilidade pode perfeitamente ser identificado em psiquiatria, desde que se escolha uma grade de leitura adequada. Ehrenberg descreve o duplo ideal que funda a democracia:

O individualismo, em democracia, tem essa singularidade de repousar sobre um duplo ideal: ser uma pessoa por si mesmo – um indivíduo – num agrupamento humano que tira de si mesmo o significado de sua existência – uma sociedade. Não estamos mais guiados pelo religioso nem submetidos a um soberano que decide para todos: eles foram substituídos por duas noções: as da interioridade e do conflito.<sup>164</sup>

---

<sup>163</sup> Alain EHRENBURG, *La fatigue d'être soi, dépression et société* p. 16. Destaquei em negrito a formulação da hipótese.

<sup>164</sup> *Ibid.*, p. 17.

Ele descreve a seguir a interioridade e o conflito para poder formular a segunda hipótese:

... no lugar de uma alma inseparável da noção de pecado, uma nova categoria designa o interior da pessoa: o espírito, a psique, o mental, enfim, a interioridade escondida, dissimulada, manifestando, porém, sua existência por múltiplos sinais. Sagrada como a alma, é um tabu para os modernos que não podem manipulá-la sem risco. A interioridade é uma ficção que eles fabricaram para dizer o que acontece no interior deles mesmos. Mas essa ficção é também uma verdade: acreditamos nela como outros acreditam na metempsicose ou no poder mágico dos ancestrais. A institucionalização do conflito permite a confrontação livre de interesses contraditórios e a obtenção de compromissos aceitáveis. É a condição da democracia na medida em que ela permite representar num palco – político – a divisão do social. Do mesmo modo, a conflituosidade psíquica é a contraparte da autofundação que caracteriza a individualidade moderna. A noção de conflito é o meio de manter um espaço entre o que é possível e o que é permitido. O indivíduo moderno está em guerra contra si mesmo: para estar ligado a si mesmo, é preciso estar separado de si. Do político até o íntimo, a conflituosidade é o núcleo normativo do modo de vida democrático. **Daí a segunda hipótese:** o “sucesso” da depressão repousa sobre o declínio da referência ao conflito sobre o qual se construiu a noção de sujeito que o fim do século XIX deixou para nós. A identificação das noções de conflito e de sujeito aconteceu com a invenção da "psiconeurose da defesa" por Freud. Esse ensaio queria mostrar que a história psiquiátrica da depressão é caracterizada pela dificuldade em definir o sujeito dela. (...) Assim como a neurose esperava pelo sujeito dividido pelos seus conflitos, dilacerado entre o que é permitido e o que proibido, a depressão ameaça o indivíduo aparentemente emancipado frente às proibições, mas certamente esfrangalhado entre o possível e o impossível. Se a neurose é um drama da culpabilidade, a depressão é uma tragédia da insuficiência.<sup>165</sup>

A seguir, resumiremos as considerações de Ehrenberg acerca de alguns aspectos históricos e de algumas características da depressão que podem ajudar nossa reflexão, principalmente na sua relação com a neurose<sup>166</sup>.

---

<sup>165</sup> Alain EHRENBURG, *La fatigue d'être soi, dépression et société*, p. 19. Destaquei em negrito a formulação da hipótese.

<sup>166</sup> Cf. *Ibid.*, primeira parte, capítulo 3.

### **3.4.2 - O “CREPÚSCULO DA NEUROSE”<sup>167</sup>**

Segundo nosso autor, no fim dos anos 60, pôde-se classificar a depressão em três grandes conjuntos: a depressão endógena, a depressão neurótica e a depressão reacional, necessariamente exógena.

A primeira tem por origem o somático, na sua dimensão mais profunda; seus mecanismos são biológicos, afetam as sensações, as emoções, os sentimentos, em resumo a experiência psíquica e subjetiva.

A segunda é a que traz mais à tona a noção de personalidade: está mais próxima da desordem psicopatológica.

A terceira frisa o acontecimento externo que a motiva: pode atingir os mais equilibrados no plano psicológico. Embora os antidepressivos sejam recomendados, não existe dúvida que o tratamento adequado é a psicoterapia.

Nas discussões sobre a etiologia, o diagnóstico e a eficácia terapêutica de tal ou tal produto, o conjunto mais diagnosticado é a depressão neurótica. Neurose é a palavra importante: o conflito intrapsíquico manifesta-se por sintomas depressivos e é esse conflito que é o objeto da ação terapêutica. Nessa classe patológica, as noções de sujeito e de conflito confundem-se tanto que elas são equivalentes: um sujeito é sujeito dos seus conflitos.

A psiquiatria encontra duas grandes soluções classificatórias para colocar um pouco de coerência no diagnóstico. Cada uma contribui de modo diferente para o declínio da neurose enquanto expressão do conflito psíquico.

A primeira solução é proposta por psiquiatras de orientação psicanalítica. Ela coloca o acento na noção de personalidade depressiva. A síndrome depressiva não psicótica nem neurótica: é um "estado limite". O neurótico é um homem conflituoso porque é aquele que deixa aparecer o conflito inconsciente. A personalidade depressiva é incapaz de deixar aflorar seus conflitos e de representá-los; ela se sente logo vazia, frágil e tem dificuldades em suportar suas frustrações. Daí a tendência em adotar comportamentos dependentes e buscar sensações. Na linguagem psicanalítica, tal personalidade situa-se menos no registro do conflito do que no registro dito clivado, caracterizado por uma espécie de dilaceramento interno

---

<sup>167</sup> A expressão é usada pelo próprio autor como título da segunda parte do seu ensaio. Cf. Alain EHRENBURG, *La fatigue d'être soi, dépression et société*, segunda parte.

onde os elementos não estão nem em conflito nem relacionados. A pessoa é dominada por um sentimento de insuficiência. Existe uma mudança na figuração de si mesmo. A brecha íntima transforma-se em vácuo interior.

A segunda solução evacua a noção de personalidade e a competência clínica do psiquiatra. Já que os psiquiatras não conseguem entrar em acordo sobre as causas e, por conseqüência, sobre as doenças subjacentes às síndromes, basta pular a pergunta: a qual patologia subjacente remetem as síndromes? O meio técnico consiste em elaborar critérios diagnósticos estandardizados que descrevem claramente as síndromes e podem ser bons guias para o diagnóstico.

Essas duas soluções selam o divórcio entre o modelo deficitário e o modelo do conflito. Na versão médica, o homem deficitário é antes de tudo objeto da própria doença, no sentido que ele é definido no modo do padecer (não importando se ele padece por falta do amor da mãe ou por causa de uma taxa de serotonina insuficiente): o deprimido não precisa confrontar-se com seus conflitos porque ele tem uma patologia da qual ele pode ser libertado. Na versão psicanalítica, ele não consegue ser sujeito dos próprios conflitos. Sujeito deve ser entendido como sujeito da ação – um agente – que se estrutura na possibilidade de representar a si mesmo seus conflitos e, em conseqüência, ser melhor armado para reencontrar "a liberdade de decidir para isso ou aquilo" como diz Freud em relação à cura. Nessa segunda parte, o fio condutor é que estamos assistindo ao declínio da referencia ao conflito e à culpabilidade em proveito de figuras que colocam mais em foco o déficit e o bem estar.<sup>168</sup>

#### **3.4.2.1 - O DIREITO DE ESCOLHER A PRÓPRIA VIDA**

Essa transformação da noção de depressão acontece no contexto de mudança normativa que se torna sensível no decorrer dos anos 60. As regras tradicionais de enquadramento dos comportamentos individuais não são mais aceitas e o direito de escolher a vida que se quer levar começa a entrar nos costumes. As relações entre o público e o privado modificam-se notavelmente: o primeiro aparece como o prolongamento do segundo. Em vez da disciplina e da obediência, a independência em relação às imposições sociais e o apoio sobre si mesmo; em vez da finitude e do destino ao qual é preciso adaptar-se, a idéia de que tudo é possível; em vez da velha culpabilidade burguesa e da luta para libertar-se da lei dos pais (Édipo), o medo de não estar à altura e o vazio e a impotência que disso

---

<sup>168</sup> *Ibid.*, p. 135- 136.

resultam (Narciso). A figura do sujeito sai de tudo isso modificada. Trata-se daqui para frente de ser semelhante a si mesmo.

A partir do momento em que tudo é possível, as doenças da insuficiência colocam, dentro da pessoa, dilacerações que vêm lembrar para ele que nem tudo é permitido. (...) O continente do permitido deixa lugar para o continente do possível.<sup>169</sup>

A depressão difundiu-se nas nossas sociedades como uma patologia da mudança e não da miséria econômica ou social. Ela é gerada pela abundância e não pela crise econômica; o alongamento da expectativa de vida aumentaria as depressões. Na esteira de uma melhoria considerável das condições materiais produz-se simultaneamente um começo de inclusão social dos pobres e uma nova consciência de si, da qual os magazines e os livros de psicologia popular formulam a linguagem. As regras de obediência a cânones morais ou religiosos recuam progressivamente diante de modelos fornecendo uma ferramenta interpretativa para resolver ou superar problemas íntimos. A mídia des-culpabiliza os leitores e facilita a emergência de uma demanda, fornecendo as palavras para formulá-la. Abrem espaço público para colocar em forma uma realidade psíquica e modelam o estilo de uma psicologia para as massas. A interioridade está no mundo e em nós simultaneamente: ela supõe atores que formulam significados comuns que cada um pode entender e apropriar-se pessoalmente para dizer o que ele sente dentro de si. A percepção do íntimo muda. Não é mais simplesmente o lugar do segredo ou da liberdade de consciência, é o que permite libertar-se de um destino para ter a liberdade de escolher a própria vida.

Nos anos 70, prospera a idéia de que cada um é o proprietário da própria vida. Um tipo de sujeito, menos disciplinado e conforme, mais "psíquico", ou seja, obrigado a decifrar a si mesmo, torna-se mais comum. Uma *gramática da vida interior* torna-se disponível para as massas. Ela fornece à dona de casa, a mais ignorante sobre os problemas do inconsciente, uma ferramenta reflexiva que lhe permite interessar-se pela própria vida íntima porque pessoas como ela expressam-se em público. A mídia reduz a vergonha ou a culpabilidade que cada um poderia

---

<sup>169</sup> Alain EHRENBURG, *La fatigue d'être soi, dépression et société*, p. 136

sentir falando dos seus problemas pessoais (a depressão pode acometer pessoas com boa saúde) e dá uma legitimidade social. O equilíbrio interior começa a tornar-se um imenso mercado heteróclito: a auto-estima propicia o nascimento de uma verdadeira indústria de serviços relacionais com linguagem (auto-ajuda), tecnologias (medicamentosas, psicológicas) e profissões específicas (sexólogos, psicoterapeutas de grupo etc.).

A religião entra nesse movimento porque ela recebe como função proporcionar um bem estar interior que facilite a relação com o outro. O objetivo é obter uma realização pessoal, a religião responde a demandas terrestres e Deus torna-se o horizonte de uma auto-realização. As técnicas de cura repousam sobre um princípio oposto à noção de sujeito conflituoso: como multiplicar as capacidades de bem-estar para as pessoas que, mesmo não tendo dificuldades em viver, querem viver sua vida na plenitude mais autêntica. O terapeuta deve compensar as frustrações que a vida infligiu a seus pacientes, liberá-los dos quadros artificiais que os impedem de ser eles mesmos.

Daqui para frente, todo mundo poderá ser normal qualquer que seja sua diferença; o importante é poder expressá-la (...) e assumi-la (...). Essa pluralização, que permite que cada um escolha a própria vida sem risco de estigma, resulta do fato de que se institui sociologicamente, e na maior alegria, o indivíduo puro, quer dizer um tipo de pessoa que é o próprio soberano. E esse indivíduo é necessariamente incerto porque não tem mais "lado de fora" que possa indicar-lhe uma conduta e porque é ele mesmo que deve elaborar as próprias regras. (...) As normas de hoje obrigam as pessoas a tornar-se elas mesmas, como as de ontem obrigavam a ser disciplinadas ou a aceitar a própria condição; contudo, nada permite afirmar que existe menos experiência subjetiva na imposição disciplinar do que na da realização pessoal. O "pessoal" é um artifício normativo; e é, como qualquer norma, perfeitamente impessoal. As novas terapias revelam uma recomposição das noções do normal e do patológico. São a tradução clínica de uma normatividade que relaxou seus vínculos com a culpabilidade e a disciplina. Do lado social, é possível construir as próprias regras; do lado clínico, os dispositivos levam menos a pessoa a reencontrar um estado de equilíbrio do que a desinibi-la e permitir que ela desdobre suas próprias possibilidades.<sup>170</sup>

Então, os problemas estão aparentemente resolvidos nesse novo estado de

---

<sup>170</sup> Alain EHRENBURG, *La fatigue d'être soi, dépression et société*, p.157

perfeita sanidade do homem liberado de seus conflitos? Infelizmente, não. Surgem novas patologias mentais onde o conflito intrapsíquico é inexistente e onde domina o sentimento de perda do próprio valor.

Baixa da auto-estima, sentimento de inferioridade, existe aí algo que se parece muito com déficit. Se o conflito estiver ligado à culpabilidade, o déficit seria mais grudado ao narcisismo. É a grande lição que a depressão vai infligir ao homem que creu instituir-se como seu próprio legislador.(...) As técnicas de auto-ajuda desinibem o indivíduo mas não lhe permitem estruturar-se. Um novo modo de encarar a depressão difunde-se nos ambientes analíticos. Ela define um estilo de desespero que as gerações anteriores não conheciam.<sup>171</sup>

Enquanto a ansiedade ou a angústia, ligadas à neurose, são sempre suscitadas por um perigo ou pelo desrespeito a uma proibição, o afeto depressivo é gerado por uma perda.

A personalidade depressiva parece incapaz de livrar-se da problemática da perda. As estruturas depressivas vivem cronicamente sob o signo do problema não resolvido de perda constante, do sentimento fundamental de ser perdedores, decepcionados.<sup>172</sup>

Uma grande diferença entre a neurose e esse sistema patológico depressivo é que, no primeiro caso, a pessoa consegue estruturar mecanismos de defesa estável enquanto, no segundo, ela vive em permanente insegurança identitária manifesta por uma depressão crônica. O fardo de ser prisioneira de uma imagem tão ideal de si mesma paralisa a pessoa que precisa constantemente ser animada por alguém e pode tornar-se dependente. O paciente nunca obtém uma satisfação total: sente-se vazio e reage com agressividade. A neurose é conseqüência de um conflito onde se é culpado, enquanto a depressão é vivida como um defeito que envergonha. O deprimido está mergulhado numa lógica onde a inferioridade domina, enquanto o neurótico está numa lógica de transgressão. A personalidade depressiva permanece num estado de adolescência permanente, porque não consegue aceitar as frustrações. O resultado é uma fragilidade, um sentimento permanente de

---

<sup>171</sup> Alain EHREBERG, *La fatigue d'être soi, dépression et société*, p. 157-158.

<sup>172</sup> A. HAYNAL apud Alain EHREBERG, *La fatigue d'être soi, dépression et société*, p. 162.

precariedade ou de instabilidade. Esse tipo de depressão manifesta-se não pela culpabilidade, mas pela vergonha.

### 3.4.2.2 - “O INDIVÍDUO INSUFICIENTE” E A “PANE DEPRESSIVA”<sup>173</sup>

Segundo Ehrenberg, a pessoa se redefine menos em termos de identificação do que de identidade:

No nível patológico, a clínica, principalmente analítica, desloca sua atenção de um território onde o conflito, a culpabilidade e a angústia dominavam para um espaço onde a insuficiência, o vazio, a compulsão ou a impulsão desenham os traços do homem patológico. Na nova normatividade e na nova psicopatologia, trata-se menos de identificação (com imagens parentais bem desenhadas ou com papéis sociais bem definidos) do que de identidade. A identidade é o primeiro vetor de redefinição da noção de pessoa hoje.(...) O segundo vetor da individualidade no fim do século XX é o da ação individual. A questão da identidade e da ação combinam-se assim: no aspecto normativo, a iniciativa individual junta-se à libertação psíquica; no lado patológico, a dificuldade em iniciar a ação associa-se à insegurança identitária.(...) cometer uma culpa em relação à norma consiste menos em ser desobediente do que ser incapaz de agir. É outra concepção da individualidade.<sup>174</sup>

No fim do século XX, a depressão encarna não só a paixão de ser si mesmo e a dificuldade em sê-lo, mas igualmente a exigência de iniciativa e a dificuldade em tomá-las.

A falta de iniciativa é o distúrbio fundamental do deprimido. A dor moral vê-se beliscada pelo enfraquecimento afetivo: este tipo de indiferença é para o humor o que a apatia é para a ação. (...) Duas dimensões principais aparecem: a inibição e a impulsividade, uma sendo o reverso da outra. São as duas faces da patologia da ação. Na inibição, a ação é ausente; na impulsividade, ela não é controlada. O território da apatia, em geral mascarada pela impulsão, inclui, daqui para frente, o território da depressão.<sup>175</sup>

---

<sup>173</sup> As duas expressões estão na terceira parte de Alain EHREBERG, *La fatigue d'être soi, dépression et société*.

<sup>174</sup> *Ibid.*, p. 209-210.

<sup>175</sup> *Ibid.*, p. 213-214.

A ação hoje se individualizou. Ela não tem outra fonte a não ser o agente que a realiza e que é o único responsável. A iniciativa dos indivíduos passa no primeiro plano dos critérios que medem o valor da pessoa. É só conversar com um grupo de executivos para conferir. Assim, como vimos, o empreendedor passa a ser modelo de ação para todos e serve de referência para dinamizar o conjunto sócio-político. As empresas-cidadãs devem aliar-se a administrações que funcionam como empresas. Ao acréscimo do grau de engajamento pedido se acrescenta uma nítida diminuição das garantias de estabilidade. O estilo das desigualdades se modifica: às desigualdades sociais se adicionam desigualdades internas nos próprios grupos.

As regras mudaram, independentemente do lugar considerado (escola, empresa, família). Não são mais obediência, conformidade à moral, disciplina, mas sim flexibilidade, mudança e rapidez de reação. Domínio de si, flexibilidade psíquica e afetiva, capacidades de ação fazem com que cada um deva suportar a carga de adaptar-se em permanência a um mundo que perde precisamente sua permanência, um mundo instável e provisório, feito de fluxos e de trajetórias cheias de altos e baixos. Essas transformações institucionais dão a impressão de que cada um, inclusive os mais humildes e frágeis, deve assumir a tarefa de *escolher e decidir tudo*. Mudamos, mas não temos o sentimento de progredir: é o “*indivíduo trajetória*”<sup>176</sup>. Combinada a tudo o que incita a interessar-se pela própria intimidade, a “civilização da mudança” estimula uma atenção maciça ao sofrimento psíquico.

A pane depressiva acompanha o indivíduo-trajetória como sua sombra. Categorias psiquiátricas, meios terapêuticos e normas sociais reconfiguram a individualidade. A onipotência anunciada dos antidepressivos esconde uma doença incurável. Enquanto o conflito some da vista, a vida transforma-se numa doença identitária crônica.<sup>177</sup>

### **3.4.2.3 - QUALIDADE DE VIDA DO PACIENTE OU CURA DO PACIENTE?**

A capacidade de agir por si mesmo é o núcleo fundamental da socialização, a ação em pane, o distúrbio fundamental da depressão. A controvérsia entre Janet e Freud recomeça um século depois, num contexto normativo e psiquiátrico diferente.

---

<sup>176</sup> A fórmula é de Alain EHREBERG, *La fatigue d'être soi, dépression et société*, p. 230.

<sup>177</sup> *Ibid.*, p. 241

Se a depressão for mesmo a dupla manifestação patológica da libertação psíquica e da iniciativa individual, desenvolvem-se dilacerações internas diferentes das do conflito:

A tendência à cronicidade conduz os psiquiatras a substituir pelo tema da qualidade de vida do paciente a noção de cura na ação com o paciente. (...) A qualidade de vida é um meio de tornar autônomo o paciente na cronicidade, assim como em qualquer tipo de doença crônica. (...) O ideal da aliança terapêutica consiste em transferir as competências do médico para o paciente. (...) O antidepressivo sai da categoria dos remédios assim como a depressão sai da categoria doença. (...) O acompanhamento de longa duração substitui a cura precisamente porque os antidepressivos são também remédios antineuróticos: eles colocam os conflitos a distancia.<sup>178</sup>

Quando se vai para um modelo de conflito, o bem-estar não representa a cura: sarar significa ser capaz de sofrer, de tolerar o sofrimento. Ser curado não significa ser feliz; significa ser livre, recuperar o poder de decidir. A visão da cura relativiza a parte do bem-estar (animal) em relação à liberdade (humana). Ehrenberg acrescenta:

O homem patológico de hoje é mais um traumatizado do que um neurótico. É empurrado, vazio e agitado. Nas condições de precariedade, ele preenche dificilmente as condições materiais, sociais e psicológicas para aceder ao registro do conflito. As novas ameaças interiores e seus tratamentos desenham um indivíduo cuja identidade interna é cronicamente fragilizada, mas que é perfeitamente acompanhável na duração. (...) O indivíduo de hoje é nem doente nem curado: está inscrito em múltiplos programas de manutenção.<sup>179</sup>

O indivíduo não está mais no horizonte de uma natureza nem de uma lei superior e impessoal. Ele está projetado em direção a um futuro cujos desafios e provas ele precisa enfrentar, carregando essa responsabilidade interior.

---

<sup>178</sup> Alain EHRENBURG, *La fatigue d'être soi, dépression et société*, p. 253-254.

<sup>179</sup> *Ibid.*, p. 260-261.

### **3.5 - A SOCIEDADE DEPRESSIVA**

Diante desse quadro, depois da sociedade industrial e da sociedade do lazer, estamos para entrar na sociedade depressiva, pergunta Tony Anatrella:

Depois da “sociedade industrial”, da “sociedade do lazer”, estamos agora para entrar na era da “sociedade depressiva”? E, se tal for o caso, precisa constar isso com resignação e esperar que o tempo resolverá o problema, ou precisa reagir, considerando que os acontecimentos que vivemos procedem antes de tudo de nossa vontade de homens? (...) O que afeta a subjetividade do ser humano individualista desenvolve-se num contexto social onde as grandes instituições têm muita dificuldade em promover um ideal a partir do qual seja possível uma projeção favorável no futuro. A pessoa depressiva é incapaz de antecipar o futuro, de fazer projetos; em poucas palavras, ele se deixa condicionar pelos acontecimentos imediatos sem poder pensá-los numa interação, coerente com sua história. Ele tem tendência a viver num estado de luto permanente, particularmente em luto do sentido do Ideal.(...) Quebrar, destruir, drogar-se, são várias atitudes significando que ele não quer (ou não pode) existir. Elaborar projetos temporais sendo penoso demais para ele, o depressivo acredita na promessa ilusória de “mudar de vida” em vez de descobri-la.<sup>180</sup>

Segundo Anatrella, nossas sociedades idealizaram-se sem outra referência que a própria imagem e o credo triunfante na ciência e na tecnologia. No momento de fazer as contas, a utopia do progresso revela seu custo para o ser humano e o meio-ambiente, tanto no presente quanto para as gerações futuras. Talvez estejamos numa crise moral que atinge as estruturas psíquicas dos indivíduos e sua capacidade de se referir a um sistema de valores que os transcende.

O marxismo mostrou o quanto ele faz pouco caso da pessoa humana. O liberalismo pode levar a uma visão equivocada de satisfação dos desejos e das necessidades do indivíduo sem considerar regras elementares da moral.

Sem estímulo, a estrutura psíquica do Ideal não se desenvolve ou se perde<sup>181</sup>. Sem Ideal, é impossível guardar a própria coerência e saber durar no tempo. Isso gera três conseqüências:

---

<sup>180</sup> Tony ANATRELLA, *Non à la société dépressive*, p. 9-10. Tony ANATRELLA é padre e psicólogo, escreveu vários livros.

<sup>181</sup> No verbete *Ideal do ego ou ideal do eu*, LAPLANCHE; PONTALIS mostram o quanto a função do ideal do ego é importante na formação diferenciada do ego e na base da constituição do grupo humano. LAPLANCHE E PONTALIS, *Vocabulário da psicanálise*, p. 222.

1. A formação de vínculos é gravemente afetada: as separações tornam-se cada vez mais freqüentes, os modos relacionais a partir dos quais se tenta renunciar aos desejos impossíveis, embora se mantendo na nostalgia das decepções.

2. Constatamos a promoção inquietante de um imaginário primário que se reduz ao conformismo da mídia e não deixa lugar para o desenvolvimento da interioridade individual.

3. Existe uma dificuldade manifestamente contemporânea de enfrentar os acontecimentos.

Na depressão contemporânea, os indivíduos tentam sobreviver excitando-se subjetivamente ou desabando dentro deles mesmos, porque não conseguem fazer um trabalho de ligação entre suas pulsões, nem com as solicitações externas. A relação com o ambiente social torna-se difícil, quase impossível, e cada um constitui-se numa ilha para evitar o outro, não sabendo como se encontrar ao redor de um significado comum. Quando os conflitos explodem, são duros e cruéis.<sup>182</sup>

Essa depressão é a tradução de um conflito entre o Eu e o Ideal do Eu ou, mais exatamente, o reflexo de uma ausência de ideal que deixa o Eu entregue a si mesmo na auto-suficiência de um sentimento de onipotência. Não conseguindo recorrer a um ideal transcendente, cada um é para si o próprio ideal porque a sociedade, depois de se ter atribuído o papel de Ideal, não sabe mais representar, nem nas suas leis, um Ideal universal. O drama da sociedade depressiva começa aí: na incapacidade de aceder a um humanismo comum porque são eliminadas as questões de sentido.

O psiquismo não é, em si, nem moral nem religioso, mas é necessariamente vivenciado através dos objetos simbólicos que permitem ao sujeito humano enfrentar as questões de sentido. A estrutura do Ideal é cada vez mais falha quando ela se torna cada vez mais impermeável para receber do mundo exterior o “alimento” que lhe é indispensável para poder desenvolver-se. O medo do julgamento de valor provém de uma culpabilidade psíquica que não consegue ser trabalhada. Acaba sendo reprimida numa cumplicidade social que inibe o sentido do ideal e neutraliza o

---

<sup>182</sup> Tony ANATRELLA, *Non à la société dépressive*, p. 12.

gosto para a busca da verdade. Procura-se o que conforta as próprias posições em vez de interrogar-se sobre o sentido do que está sendo vivido.

### **3.5.1 - “NEUROSES DA ESCOLHA DE VIDA” E CRISE DE CONFIANÇA**

De acordo com Anatrella, psiquiatras e psicanalistas recebem cada vez mais pacientes na faixa etária de 24 a 35 anos que apresentam distúrbios psíquicos do significado a ser dado à própria vida.

Suas manifestações de mal estar, suas “neuroses da escolha de vida”, gostaríamos de dizer, parecem articular-se na dificuldade de ativar certos processos psíquicos e numa errância moral e espiritual, fatores esses que favorecem a emergência de curiosas terapias fundamentadas em rituais religiosos de cura, num vitalismo que precisaria reencontrar dentro de si, no relaxamento corporal e em diferentes formas de meditação. (...) Esse mal tem a ver não só com o psiquismo, mas também com o social, o cultural e o espiritual – aspectos que precisam ser levados em consideração na formação humana e no ato educativo – que, negligenciados contribuem para criar personalidades restritas e mais frágeis.<sup>183</sup>

As neuroses da escolha de vida tendem a acontecer em personalidades que não conseguiram estabelecer um Ideal do Eu, uma estrutura psíquica a partir da qual, segundo o autor, o indivíduo forma o devir da própria personalidade, integrando ideais sociais, culturais e espirituais; elabora projetos e significados; avalia suas condutas e suas práticas.

Sem o funcionamento de um Ideal duplamente enraizado na personalidade e na sociedade, o indivíduo encontra-se cada vez mais abandonado. Alguns não conseguem fazer escolhas e se instalam num luto permanente da vida. “Pode se morrer de depressão por não ter achado objetos de interesse nem sentido em investir além de si mesmo. (...) O problema do deprimido resume-se no sentimento de não poder existir nem pelos outros nem através de um ideal”<sup>184</sup>.

Se nossas sociedades são depressivas é porque elas perderam confiança em si mesmas. Elas não sabem mais, além do cotidiano do indivíduo, por que esse

---

<sup>183</sup> Tony ANATRELLA, *Non à la société dépressive*, p. 17-18.

<sup>184</sup> *Ibid.*, p. 18-19.

último deve viver, amar, trabalhar, procriar e morrer. Estamos num impasse porque não temos mais projetos sociais e altruístas a não ser buscar a realização pessoal, noção que substitui a felicidade. Isso expressa uma concepção mais individual do que coletiva do progresso ou da salvação.

Perda e falta de confiança são o reverso de um mesmo problema: o da idealidade. Perder o sentido do Ideal, é perder o sentido do outro. De fato, a desconfiança frente à vida e aos outros – quando não é frente a si mesmo – é atualmente a atitude mais compartilhada.<sup>185</sup>

Isso não significa que não existam ideais: significa que muitos se recusam a utilizá-los como se não pudessem ter outro ideal a não ser a si próprio para responder à dupla questão de saber em quem e em quais valores confiar. Cada um encontra-se sozinho frente a essa degradação do sentimento de confiança que atinge todos os aspectos, sozinho também frente às dificuldades da existência. Essa dúvida em relação à vida e ao futuro é fonte de inibições e de derrisões. A depressão pode traduzir-se por uma maior lentidão vital ou expressar-se em atitudes de desafio ou de desespero.

### **3.5.2 - A CRISE DO “DIÁLOGO INTERNO”**

A falha atual é antes de tudo a expressão de uma crise da interioridade onde cada um só pensa em cuidar de si e encontra-se num angustiante face a face de espelho, o que acaba gerando pessoas relativamente inconsistentes e impulsivas. Isso pode levar o indivíduo a ser o alvo da própria agressividade. Ele não está mais em diálogo interno com referências ou ideais e, embora possa questioná-los, retorna essa violência contra si mesmo e torna-se o objeto da própria agressividade, correndo o risco de se perder.

O dinamismo e a força de uma personalidade dependem de sua riqueza e de seu diálogo interno. Longe de ser uma simples sucessão de acontecimentos, as diferentes experiências de vida são integradas e contribuem assim a desenvolver as capacidades do indivíduo. Esse trabalho psíquico realiza-se a

---

<sup>185</sup> Tony ANATRELLA, *Non à la société dépressive*, p. 19.

partir da função do Ideal que favorece o nascimento e o crescimento da subjetividade. (...) Uma das tarefas da interioridade é favorecer a associação entre a subjetividade e “verdades” reconhecidas. Esse trabalho interior que permite elaborar as próprias pulsões por meio de pensamentos, de relações, de uma moral, de uma lei, de uma espiritualidade, de uma cultura (...) encoraja a expansão e o desenvolvimento de uma interioridade a partir da qual a relação com o mundo exterior será possível e benéfica para o indivíduo e a sociedade.<sup>186</sup>

Seria perigoso desprezar a idéia que se possa, pelo menos em parte, definir a verdade do real. Um dogma é, de fato, um ponto de doutrina estabelecido ou olhado como uma verdade fundamental incontestável. A lei da proibição do incesto, por exemplo, tem valor de dogma: é uma verdade que permite que a vida psíquica se torne autônoma e tenha acesso à existência social porque ela obriga a criança e os pais a desengajar-se de uma relação exclusiva de possessão. Essa verdade está presente na história de todas as sociedades e sua transgressão, manifesta ou latente, coloca em perigo o sentido da alteridade e o destino de uma sociedade.

Se a inteligência humana conseguiu fazer nascer, não sem dificuldades, filosofias que trabalham para a organização e a sobrevivência das sociedades, não é para ir cada vez mais longe na busca da verdade? A sociedade perde em coerência e a lei em credibilidade quando não é conseqüência de uma filosofia justa, honesta, que respeite a vida humana e seu progresso espiritual. Ter aceito um certo número de verdades torna a existência mais viável e não significa obrigatoriamente que se aceite um integrismo estúpido, seja ele psicológico, político ou religioso.

A rejeição maciça dos ideais provocou o “desemprego” da função psíquica do Ideal do Eu social em nome do desabrochar pessoal. Estamos, à imagem da Torre de Babel, na confusão dos pensamentos que contribui para encorajar o um processo de identificação culpada: muitos, de fato, são aqueles que se acham obrigados a aceitar representações ou concepções, mesmo sem aderência interior, simplesmente para não sentir se culpados e rejeitados pelos outros.<sup>187</sup>

A personalidade abandonada ao seu inconsciente não pode viver no mundo.

---

<sup>186</sup> Tony ANATRELLA, *Non à la société dépressive*, p. 27.

<sup>187</sup> *Ibid.*, p. 30.

O Eu precisa receber do exterior o material a partir do qual ele vai elaborar sua vida e encontrar os outros. O sentido do Ideal se forma no psiquismo quando a criança tem consciência de que ela não pode bastar a si mesma e precisa de uma outra dimensão para elaborar a própria vida ao redor de ideais e de projetos. Essa construção psíquica, que diz respeito ao indivíduo e não ao ambiente, vai depender de sua capacidade de antecipação no tempo e de sua capacidade de inscrever sua existência no futuro, portanto dos seus engajamentos de vida. Isso não acontece sem debate:

A função primária do Ideal é de estabelecer um debate interior: é assim que, a partir da defasagem entre o ideal e o fato de nem sempre poder corresponder a ele, nasce uma reflexão que leva o indivíduo a agir no sentido do ideal que ele se fixou, ou a desviar-se dele com plena consciência.<sup>188</sup>

Ocupar o próprio espaço interior significa criar “objetos internos” que facilitam o desenvolvimento da subjetividade. A subjetividade humana só pode desenvolver-se na medida em que um material rico e variado lhe é proposto para despertá-la, estimulá-la, ocupá-la. A interiorização corresponde à capacidade que possui o sujeito de manter um debate dentro de si mesmo, de refletir acerca da própria vida levando em consideração os aportes externos e de estabelecer um sistema simbólico a partir do qual ele vai dar sentido à própria vida pulsional. A formação da inteligência e a da consciência são os dois campos que devem trabalhar para que o processo de interiorização se afirme.

Chama a atenção a atualidade das análises feitas por Ehrenberg e Anatrella nos anos 90. As escolhas vitais, constitutivas de uma espiritualidade, feitas pelos nossos contemporâneos continuam levando a pessoas e sociedades cada vez mais depressivas. Assim escreve Elisabeth Roudinesco:

O sofrimento psíquico manifesta-se atualmente sob a forma da depressão. Atingido no corpo e na alma por essa estranha síndrome em que se misturam tristeza e apatia, a busca da identidade e o culto de si mesmo, o homem deprimido não acredita mais na validade de nenhuma terapia. No entanto, antes de rejeitar todos os tratamentos, ele busca desesperadamente vencer o

---

<sup>188</sup> Tony ANATRELLA, *Non à la société dépressive*, p. 36.

vazio de seu desejo. Por isso, passa da psicanálise para a psicofarmacologia e da psicoterapia para a homeopatia, sem se dar o tempo de refletir sobre a origem de sua infelicidade. Aliás, ele já não tem tempo para nada, à medida que se alongam o tempo da vida e o do lazer, o tempo do desemprego e o tempo do tédio. O indivíduo depressivo sofre ainda mais com as liberdades conquistadas por já não saber como utilizá-las.<sup>189</sup>

Dany-Robert Dufour dá um passo a mais, descrevendo o que ele chama de “a besta que rodeia nossa civilização”:

...não é *uma* besta. É um rebanho. Ou, mais exatamente, vários rebanhos. Diferentes, certo, embora todos caracterizados pelo mesmo traço: o ego-gregarismo. O qual procede segundo essa lei: para colocar um indivíduo em rebanho, é preciso apelar para o seu egoísmo. Assim, constituem-se rebanhos de consumidores, do lado dos quais encontram-se outros rebanhos. Entre esses: o estranho rebanho ego-gregário dos “inocentes de hoje” que se encontram despojados do acesso ao pensamento crítico, escravos de uma pulsão egoísta desbragada, movidos pelo ganho, obrigados a ganhar em qualquer troca, limitados a um uso utilitarista do discurso, em guerra contra a grande cultura. (...) Foi o “tudo pelo mercado”, empurrado pelo liberalismo desbragado, que libertou a força que os move hoje, ab-rogando a absoluta necessidade (enunciada desde Platão até Lacan, passando por Kant e Freud) de submeter o homem (de natureza) às leis da humanidade (na cultura). Outrossim, é encontrado o rebanho desses grandes calculadores hedonistas, adeptos do darwinismo social, cada vez mais libertados das leis pelo fato que eles fizeram de si os objetos de gozo do Outro, o Mercado, suposto provedor do bem-estar de todos.<sup>190</sup>

Os “inocentes de hoje” são ao mesmo tempo vítimas e responsáveis, a partir do consentimento ao seu egoísmo. No próximo capítulo, queremos aceitar o desafio de “refletir sobre a origem da infelicidade” descrita nesse capítulo. Esses comportamentos não nasceram do acaso e são produtos, não só de práticas, mas também de princípios que fundamentam o egoísmo descrito por Dufour. Um esforço de reflexão crítica pode ajudar a entender melhor tudo isso.

---

<sup>189</sup> Elisabeth ROUDINESCO, *Por que a psicanálise?*, p. 13.

<sup>190</sup> Dany-Robert DUFOUR, *Le divin marché, la révolution culturelle libérale*, p. 327-328.

## **CAPÍTULO IV: REFERENCIAIS ESPIRITUAIS DO SUPERCAPITALISMO E DA DISSOCIEDADE**

Márcio Fabri dos Anjos define a espiritualidade como:

... o conjunto de referenciais e de práticas com que se cultivam os valores do espírito – este conceito expressa notadamente a ação do ser espiritual, enquanto desenvolve esta sua característica ontológica. Tomada neste sentido, a espiritualidade se dá concretamente em uma enorme variedade de espiritualidades. Diferentes concepções antropológicas e cósmicas, diversas formas de entender a relação corpo-espírito, diferentes atribuições de valores, e semelhantes, contribuem para construir tal variedade.<sup>191</sup>

Neste capítulo, trataremos do conjunto de referenciais que fundamentam a dinâmica analisada no capítulo precedente. Quais são as concepções antropológicas e quais são as atribuições de valores que estão na base do que chamamos de espiritualidade no mundo supercapitalista? Procuraremos primeiro resgatar os momentos constitutivos na gênese cultural do que costumamos chamar de sociedade ocidental. Depois, analisaremos o liberalismo, que está na base da visão e dos valores da sociedade supercapitalista. Em seguida, analisaremos as questões levantadas pela prática do utilitarismo, da doutrina do interesse e pela generalização da competição. Concluiremos com a análise do que Jacques Généreux chama de dissociedade.

Como faremos isso? Seguindo o conselho de Charles Taylor:

... raciocinar em questões morais é sempre raciocinar com alguém. Você tem um interlocutor, e começa lá onde ele se encontra ou a partir da diferença que se cava: você não raciocina a partir do nada, como se você falasse com alguém que não reconheceria a menor exigência moral.<sup>192</sup>

Esse conselho, já citado na introdução, me parece apropriado para qualquer

---

<sup>191</sup> Márcio FABRI DOS ANJOS, *Para compreender a espiritualidade em bioética*, O Mundo da Saúde, p.158.

<sup>192</sup> Charles TAYLOR, *Le malaise de la modernité*, p. 39. (Tradução nossa).

reflexão de tipo filosófico. Por isso, escolhi convidar alguns autores com pontos de vista bastante diferentes, mas compartilhando das mesmas preocupações no que diz respeito à viabilidade do tipo de sociedade e de ser humano que estamos construindo. Precisamos sair das oposições radicais e construir algumas trilhas de discernimento. Temos a consciência que a própria complexidade do assunto nos obriga a caminhar em espiral e não pelo atalho da linha reta. Isso significa que voltaremos várias vezes aos mesmos temas, acrescentando pontos de vista diferentes. Espero que a impressão de confusão seja compensada pelo acréscimo de elementos importantes para a compreensão de um assunto tão complexo.

## **4.1 - FUNDAMENTOS DA SOCIEDADE OCIDENTAL**

Philippe Nemo aponta cinco acontecimentos essenciais na gênese cultural do Ocidente<sup>193</sup>. Para nos guiar nesse resgate histórico, escolhi esse autor porque é historiador das idéias, filósofo e... profundo admirador do liberalismo! A perspectiva dele é européia e precisaria ser completada por outras abordagens. Apesar dessas limitações, ele apresenta a vantagem de ter tentado uma síntese enfatizando as articulações principais do percurso histórico e conceitual, que contribuíram para a construção do que costumamos chamar de sociedade ocidental. Essa sociedade, evidentemente, apesar de suas pretensões nem sempre declaradas, não pode pretender à hegemonia mundial. Ela está, todavia, na base da sociedade supercapitalista que analisamos. Cada divisão do texto corresponde a um capítulo do livro dele.

### **4.1.1 - A INVENÇÃO DA CIDADE, DA LIBERDADE DEBAIXO DA LEI, DA CIÊNCIA E DA ESCOLA PELOS GREGOS**

A cidade grega nasceu de uma catástrofe: a destruição, mais ou menos em 1200 antes de Cristo, das monarquias centralizadas micenianas. As funções reais acabaram sendo preenchidas por uma pluralidade de magistrados. A monarquia é substituída pela república e o poder político torna-se coletivo num espaço público aberto onde as decisões precisam ser justificadas por razões objetivas e

---

<sup>193</sup> Cf. Philippe NEMO, *Qu'est-ce que l'Occident?*, Introduction.

apresentadas de um modo convincente, sujeitas a ser discutidas pela assembléia dos cidadãos. A escritura muda de estatuto: ela serve para publicar pensamentos; é no contexto da cidade grega que aparecem os primeiros livros, embora a escrita já tivesse mais de dois mil anos de idade nessa época. As pessoas são iguais diante da lei. A situação de um homem diante da comunidade não é mais assegurada pela função mágico-religiosa que ele ocupa, mas pela sua capacidade de combater ao lado dos outros na falange dos hoplitas e pela sua capacidade de argumentar racionalmente na *ágora*. A religião perde seu papel de garantir a coesão social e acaba tornando-se algo mais privado. A fórmula cívica dos gregos cria a liberdade individual como seria futuramente entendida no Ocidente. Na medida em que se consolida o Estado cívico e que a religião não impõe mais a unanimidade das crenças míticas, outras hipóteses sobre o mundo podem ser discutidas pelos cientistas assim como diferentes propostas de ação são defendidas por oradores na *ágora*. Daí vem a instituição da escola, que só tem sentido a partir do momento em que existe uma ciência a ser transmitida.

#### **4.1.2 - A INVENÇÃO DO DIREITO E DA PROPRIEDADE PRIVADA, DA “PESSOA” E DO HUMANISMO POR ROMA**

Os gregos tinham inventado o “governo da lei”, mas não tinham elaborado o direito: nas pequenas cidades gregas etnicamente homogêneas, o direito permanecia não escrito. Num mundo que se torna mais complexo, o direito deve tornar possível a cooperação pacífica e fecunda entre os homens pela delimitação das fronteiras entre o que é *meu* e o que é *teu*. Ele conseguirá preencher melhor esse papel na medida em que souber definir mais precisamente essas fronteiras. Esse aperfeiçoamento foi realizado pelos magistrados e pelos juristas romanos que constituíram um sistema de direito privado e mudaram radicalmente a concepção do *homem* e da *pessoa* humana.

A figura do *praetor peregrinus*, encarregado de resolver os problemas não cobertos pelo direito tradicional nos territórios conquistados, foi a ocasião de inovações fundamentais: esse magistrado foi autorizado a qualificar crimes e delitos com palavras e conceitos que não figuravam literalmente no direito civil existente e foram escolhidos de modo a ser entendidos sem ambigüidade pelos interessados. Isso exerceu uma forte pressão a favor da criação de uma linguagem jurídica cada

vez mais abstrata. Esse trabalho foi acelerado e reorientado quando Roma entrou em contato mais estreito com a cultura grega, principalmente com o estoicismo. Os estóicos tinham elaborado a teoria do *cosmopolitismo*: consideravam a humanidade como uma comunidade única compartilhando uma idêntica natureza humana; assim, as regras das relações sociais, no seio dessa comunidade única, referem-se a uma única “lei natural”, da qual as leis positivas de cada cidade são apenas um decalque e uma aproximação. Se essa lei for mesmo inscrita no coração de cada ser humano, a conseqüência é clara: quando homens de cidades diferentes se encontram, se eles não entrarem em acordo a partir dos códigos positivos de suas cidades respectivas, eles poderão ser colocados em acordo pela referência a uma lei natural que é comum a todos eles. Assim, a fonte do direito não devia mais ser encontrada no mito, no costume ou numa revelação religiosa: devia ser encontrada na natureza humana objetiva, universal, conhecível pela razão e pela consciência; a formula do *praetor* tinha vocação para ser universalmente admitida.

Esse direito romano universalmente admitido fornecia um meio extremamente eficaz de defender a propriedade privada porque permitia que *o que é meu* e *o que é teu*, bens constituídos no decorrer dos acontecimentos da vida, fossem precisamente delimitados. Ora, se o patrimônio próprio de cada um é assim definido e garantido no tempo (inclusive, pelo direito de herança, além da vida humana individual), o próprio *eu* toma uma dimensão diferente de qualquer uma que tenha tido em outras civilizações.

O que *alguém* é depende em alguma medida do que *ele tem*. Se o que alguém tem é e permanece distinto do que o outro tem, *quem se é* permanece distinto de *quem é o outro*. As vidas individuais deixam de se fundir no oceano do coletivo, inclusive no sentido da solidariedade ainda muito estreita na cidade grega. Assim, o direito romano adquire uma dimensão moral inesperada. Pode-se sustentar que, tendo inventado o direito privado, os romanos *inventaram a pessoa humana individual*, livre, com uma vida interior, um destino absolutamente singular, um *ego*. O direito romano é, assim, uma fonte importante do humanismo ocidental.

Cícero<sup>194</sup> parece ter tido a idéia de aplicar ao ser humano em geral a palavra *persona* que designava, na origem, as personagens de teatro: se todo homem

---

<sup>194</sup> Cf. CÍCERO, *De Officiis* I, XXX-XXXIII

possui a natureza humana que é comum a todos, cada homem possui uma natureza própria que lhe permite desempenhar um papel singular na vida. Por isso, o homem individual pode ser chamado de pessoa. E, assim como uma peça de teatro deixa de ter sentido sem a articulação das ações e dos sentimentos das várias personagens, a República deixaria de existir se os vários cidadãos deixassem de ser eles mesmos.

#### **4.1.3 - A REVOLUÇÃO ÉTICA E ESCATOLÓGICA DA BÍBLIA**

Para a Bíblia, a caridade supera a justiça e o tempo da História torna-se linear, tendo em direção à escatologia. Nenhuma civilização, não ocidental, parece ter buscado deliberadamente o progresso nem o grego-romano pensou o progresso indefinido como devendo constituir a caminhada normal da humanidade. Se a civilização ocidental integra essa dimensão, isso vem de um novo elemento. A moral judeu-cristã do amor e da compaixão trouxe uma sensibilidade inédita ao sofrimento humano, um espírito – sem equivalente na História anterior conhecida - de *rebelião contra a idéia da normalidade do mal*; deu o primeiro impulso à dinâmica do progresso histórico. A moral bíblica é uma moral de *compaixão* que incita a considerar anormais e insuportáveis os males que a humanidade julgava até então fazer parte da ordem eterna das coisas. Os profetas exigem dos reis não só que se conserte uma situação quando a violência causou um desarranjo, mas querem mudar a ordem para criar um estado social melhor. A lógica do Sermão da Montanha afirma uma *misericórdia* que deve ir além da *justiça*. Essa misericórdia é uma relação essencialmente dessimétrica. O combate contra o mal não consiste tanto em trazer soluções novas aos problemas colocados quanto em ver problemas e anomalias lá onde se via a natureza eterna das coisas. Essa atitude moral é profundamente diferente da formalizada pelo mundo grego-romano, que via no homem uma essência.

A Bíblia rompe também com o tempo cíclico do *eterno retorno*. Ela inaugura o tempo projetado no futuro que poderá e deverá trazer o novo, um tempo que começa com a criação e se orienta para o fim dos tempos onde tudo será “feito novo”, como diz o Apocalipse. Se a humanidade é angustiada, sabe que é pecadora, e, apesar de tudo, incapaz de pagar totalmente sua dívida, o tempo que ela tem é um tempo de urgência, o tempo que sobra para lutar contra o mal, diminuir os sofrimentos humanos, contribuir a apressar a vinda do Messias e a vinda do Reino.

O ser humano só pode ser humano enquanto histórico, e não pode ser *santo* se não for *encarnado num tempo transformador*.

#### **4.1.4 - A “REVOLUÇÃO PAPAL” DOS SÉCULOS XI-XIII**

O que vai pretender orientar num sentido pacífico e racional o programa bíblico de agir na história é uma nova “visão do mundo”, forjada no coração da Idade Média europeia, do século XI até o século XIII, sob a instigação da Igreja romana. Foi uma revolução porque não disse respeito unicamente às estruturas da Igreja, mas acabou por reorganizar o conhecimento, os valores, as leis e as instituições da sociedade europeia no seu conjunto. Essa mudança começa com uma reação enérgica à crise vivida pela sociedade europeia nos séculos X e XI, quando o feudalismo tinha chegado ao apogeu. A Europa era pulverizada numa multidão de pequeníssimas entidades políticas. A insegurança reinava e a sociedade era agitada por muitas guerras privadas e, sem guias espirituais, voltava ao paganismo. O clero tinha perdido autonomia. Os imperadores germânicos controlavam a papado e os reis nomeavam os ocupantes dos altos cargos eclesiásticos. Clero e monges tinham uma vida licenciosa. As iniciativas de alguns bispos de organizar uma “paz de Deus” eram uma primeira reação.

Gregório VII, nos anos de 1074 e 1075, pelos seus *Dictatus papae*, declarou que o papado dispunha do poder supremo (*plenitudo potestatis*) sobre a Igreja e, indiretamente, sobre os reinos seculares<sup>195</sup>. Tinha o direito de exercitar sobre a Igreja um poder legislativo absoluto. Atacou a simonía (corrupção na devolução dos cargos eclesiásticos), o nicolaísmo (vida marital dos padres) e as nomeações políticas no clero. Mandou decretar o celibato: o clero constituiria um corpo social independente cujas riquezas não poderiam ser dispersas e que seria totalmente disponível para a tarefa pastoral. Todas essas medidas foram implementadas, em certos casos por meios violentos, pelos papas sucessivos, por bispos, teólogos, canonistas e fundadores de ordens. Essa vaga de reformas atingiu o direito canônico: os papas, a partir do seu novo poder legislativo, editavam novas leis propriamente papais, as Decretais. Para fornecer modelos técnicos para esse

---

<sup>195</sup> Teremos a oportunidade de ver no próximo capítulo as conseqüências que isso teve na vida da Igreja, que foram longe de ser positivas. Nesse momento, estamos nos situando na análise dos constitutivos de um modelo social gerado pela várias influências descritas por Nemo.

trabalho, Gregório VII tomou uma iniciativa com imensas conseqüências: a de mandar reestudar o direito romano antigo, praticamente esquecido na Alta Idade Média. Por volta de 1080, a primeira universidade européia de direito é fundada em Bologna. Concílios ecumênicos criaram uma nova legislação canônica universal que tinha por vocação organizar solidamente a sociedade cristã. Esse novo direito canônico tentou cristianizar o duro direito romano, dar uma tradução jurídica e tornar mais praticável a difícil moral cristã. O efeito mais importante de tudo isso foi promover o direito enquanto tal: para resolver os litígios, era mais interessante usar as “vias de direito” do que as “vias de fato”. Esse mesmo princípio aplicado ao domínio constitucional, a exemplo do que ocorrera com o direito civil e o direito penal, devia fazer emergir aos poucos o modelo do “Estado de Direito” que teve o futuro que se conhece na Europa.

Depois das escolas de direito foram criadas as faculdades de Arte onde eram ensinadas as Artes liberais recebidas da Antiguidade, ou seja, as ciências. Assim, foi instaurado o sistema completo das faculdades superiores: teologia, direito romano, direito canônico e medicina. Começou aí também a idade de ouro da escolástica. Os estados europeus adotaram a monarquia papal como modelo, vencendo o feudalismo, centralizando suas administrações, recebendo impostos não feudais e julgando em apelo, aumentando assim o controle real sobre o conjunto do país.

Qual era o espírito dessa Revolução Papal? *Cristianizar o mundo para tornar a humanidade capaz de atingir seus fins éticos e escatológicos.* A intuição desses homens era de que o Cristo não tinha voltado ainda porque o mundo se tornara mau demais pela responsabilidade dos homens. Desde a conversão do império romano, havia cristãos no mundo, mas o mundo não se havia tornado cristão. Logo depois da conversão do Império, o tipo de homem mais admirado era o monge, que vivia fora do mundo. Agora se constatava o resultado dessa fuga do mundo: guerras e perda da esperança. Era preciso mudar radicalmente de atitude: *potestas absoluta* e *libertas Ecclesiae* eram os meios necessários para que a Igreja Romana se tornasse um poder espiritual livre, capaz de orientar a ação dos poderes temporais assim como, no Antigo Testamento, os profetas tinham orientado os reis de Israel. Os cristãos deviam pôr sua marca própria no mundo e era preciso que eles acreditassem que esse objetivo poderia ser atingido.

Todavia, existia um grande obstáculo: a teologia agostiniana dominante ensinava que a natureza humana tinha sido destruída pelo pecado, que nenhuma vontade humana podia ser causa da própria salvação e que, portanto, *a ação humana não tinha valor nenhum*. Prevalencia a atitude contemplativa dos monges e dos desertores do mundo. A salvação não seria obtida pela ação, mas por vias sobrenaturais como a oração, as peregrinações ou o culto das relíquias, por meios irracionais e, às vezes, supersticiosos. A teologia moral começou a ser reformulada a partir de Santo Anselmo no seu *Cur Deus homo?*, escrito por volta de 1097: a justiça requer que o homem conserte o pecado original, mas ele não pode. Deus pode, mas não deve. A redenção poderia então somente ser realizada por um homem-deus porque só ele deve e pode: daí a Encarnação e a Cruz. Assim, a graça foi dada e a humanidade está salva.

Se o pecado original foi redimido, resta a cada homem resgatar os pecados atuais cometidos na sua vida e pelos quais ele é integralmente responsável e que podem ser resgatados por compensações finitas. Nesse esquema, a ação humana reencontra um sentido porque, daqui para frente, *toda ação humana, embora finita, conta no balanço*. A valorização da ação e a condenação da atitude passiva da graça estão no espírito do tempo quando se constata que, na mesma época, é elaborada a doutrina do *purgatório*<sup>196</sup>. Assim, a ação humana, por mais limitada que seja, passa a ter um valor aos olhos de Deus. O caminho em direção ao céu não é mais percebido como uma linha vertical onde se sobe ou se desce pelo único efeito da graça incompreensível de Deus: ele combina verticalidade e horizontalidade, um itinerário visível pelo qual o ser humano progride por meios ao seu alcance. É porque o Cristo, que salva a humanidade, é tanto homem quanto Deus que o cristão pode ter como programa a *Imitatio Christi*. Nesse sentido, o protestantismo que vê no trabalho um modo pelo qual o homem é chamado a cooperar com Deus para aperfeiçoar a criação reencontra o espírito da Revolução Papal cujo ativismo político, jurídico, intelectual, econômico só se explica pela santificação do agir humano.

Outro aspecto fundamental da reabilitação do homem pela Idade Média foi o reconhecimento do fato que a natureza humana comporta uma diferença específica: a *razão*. A salvação tornar-se-á, pelo menos em parte, uma aventura racional.

---

<sup>196</sup> Cf. Jacques LE GOFF, *La naissance du purgatoire*.

Primeiro, o indivíduo deve calcular até um certo ponto sua própria salvação, porque cabe a ele equilibrar os atos maus por uma quantia equivalente de boas obras. Ele gera e constrói a própria vida e deve fazer uso da razão para realizar obras caridosas que diminuam *realmente* os sofrimentos, alimentando *realmente* os que têm fome, curando *realmente* os doentes e reduzindo *realmente* o mal no mundo. Ora, transformar o mundo implica, para o homem, de um lado o conhecer; do outro lado, instaurar uma cooperação social, pacífica e eficiente que permita agir sobre esse mundo, isto é, respectivamente uma *ciência* e um *direito*.

Portanto, usar a razão na ciência e no direito tornar-se-á, para o homem ocidental, um dever sagrado. Já existem duas ferramentas racionais, a ciência grega e o direito romano. É preciso somente reaprender a usá-las. O direito romano adquire uma dimensão transcendente quando se pensa que a salvação depende da exata medida em que se cumpre a justiça humana. O método escolástico praticado nas universidades da Idade Média, procedendo por questões, distinções, exame e resolução metódica das objeções, do *pro* e do *contra*, terá resgatado o espírito científico da Antiguidade e preparado diretamente os pesquisadores para a caminhada hipotético-dedutiva característica da ciência moderna.

Assim, a idéia de base da Revolução Papal era desenvolver todos os poderes e meios da natureza e da razão humana para trabalhar na realização dos ideais éticos e escatológicos da Bíblia. Mas como a razão é medida, grau, construção e paciência, essa escolha não podia coincidir com um fanatismo milenarista. A civilização será daqui para frente uma síntese entre Atenas, Roma e Jerusalém.

A Antiguidade clássica será completamente integrada no imaginário e na identidade dos povos cristãos da Europa e é nessa síntese, que se elabora um espírito ou uma forma cultural sem equivalente em outra parte do mundo, que pode ser designada pelo termo Ocidente.<sup>197</sup>

#### **4.1.5 - A PROMOÇÃO DA DEMOCRACIA LIBERAL**

Ela foi cumprida pelas grandes revoluções democráticas: a guerra de libertação da Holanda em relação à Espanha, as duas revoluções na Inglaterra, a

---

<sup>197</sup> Philippe NEMO, *Qu'est-ce que l'Occident?*, p. 64. (Tradução nossa)

guerra de independência dos Estados Unidos, a revolução na França de 1789 a 1792, o *Risorgimento* italiano e as revoluções de outros países da Europa Ocidental. A democracia representativa, o sufrágio universal, individual, livre e secreto, a separação dos poderes, uma justiça independente, uma administração neutra, os mecanismos de proteção dos direitos humanos, a tolerância religiosa, a liberdade de pesquisa científica, as liberdades acadêmicas, a liberdade de imprensa, a liberdade de empreender e a liberdade do trabalho, a proteção da propriedade privada material ou imaterial e o respeito dos contratos são instituições que permitiram a emergência do mundo moderno e conferiram ao Ocidente sua preeminência geopolítica no resto do planeta.

Embora cobrindo campos tão diferentes como a vida política, a cultura e a economia, todas essas mudanças têm o mesmo eixo. Elas promoveram um novo modelo de organização das atividades humanas: uma ordem social que não reflete uma estrutura natural preexistente nem é criada artificialmente por uma autoridade, mas se constitui pela livre iniciativa dos indivíduos. Guiadas por esse modelo, as grandes revoluções democráticas promoveram doutrinariamente e praticamente o *liberalismo intelectual* (a tolerância religiosa, o pluralismo nas ciências, as escolas, a imprensa, a cultura em geral), a *democracia* (o pluralismo no campo político, as eleições livres, os governos colegiais e revogáveis) e o *liberalismo econômico* (o pluralismo no domínio econômico).

#### **4.1.5.1 - O LIBERALISMO INTELECTUAL**

Antes de poder entender completa e analiticamente o interesse positivo do pluralismo crítico no que diz respeito a idéias e conhecimentos, os europeus começaram primeiro uma longa caminhada em direção à *tolerância*, principalmente a partir da Reforma que criava, pela primeira vez na Europa, uma situação de pluralismo religioso. Essa caminhada tinha começado na Idade Média com Abelardo e outros, continuando no século XVI, por exemplo, com Pico da Mirandola, Erasmo e outros e chegando nos séculos XVII-XVIII com Grotius, Locke e Voltaire. Será preciso um novo esforço para passar do conceito de *tolerância* para o conceito de *pluralismo crítico*, quer dizer a tese segundo a qual proibir o pluralismo produz mais mal do que

bem, para a tese segundo a qual o pluralismo produz por si sempre um bem ou, melhor dizendo, que a verdade só é acessível pelo pluralismo crítico.

A tese do vínculo direto entre verdade e pluralismo tem um corolário: todo cidadão deve ser livre para expressar seus pensamentos e é preciso garantir constitucionalmente a liberdade de todas as instituições culturais. Os teóricos Milton, Pierre Bayle, Immanuel Kant, Benjamin Constant e, nos nossos dias, Karl Popper ou Thomas S. Kuhn colocaram progressivamente em evidência o fato de que o pluralismo crítico, em termos de idéias e de conhecimentos, é fecundo e não destruidor, que ele serve melhor a verdade do que qualquer defesa dogmática ou autoritária sendo, portanto, criador de ordem e não de desordem. Eles partiram da constatação de que a razão e o conhecimento humanos são fundamentalmente *limitados e falíveis*.

Portanto, se for empregada a força coercitiva do Estado ou da multidão mimética e perseguidora para apoiar uma certa versão da verdade, proíbe-se que suas outras faces possam aparecer e se bloqueia o processo de progresso do conhecimento. Pelo contrário, a liberdade de pensamento e de crítica permite remediar a limitação intrínseca da razão humana. Esse pluralismo crítico não desemboca no ceticismo nem no relativismo. Existem idéias, teses, conhecimentos que, mesmo expostos à crítica, resistem no sentido de que ninguém consegue refutá-los colocando em evidência uma falha no raciocínio, opondo fatos contrários. A caminhada do racionalismo crítico consiste em separar os conceitos de *verdade* e de *certeza*: progride-se em direção da primeira, muitas vezes, abrindo mão da segunda. Assim, foi estabelecida e integrada nos costumes a liberdade de pensamento no Ocidente.

#### **4.1.5.2 - A DEMOCRACIA**

A democracia é o nome especial dado ao liberalismo político, ou seja, à liberdade e ao pluralismo nos procedimentos de nomeação dos governantes e na tomada de decisão política. A democracia começou na Grécia e em Roma, mas não conseguiu sustentar-se. Na Itália foram recriadas repúblicas urbanas e as tradições democráticas da Antiguidade foram preservadas nas ordens monásticas e nos cabides episcopais. As novas instituições testemunhavam que as elites sociais, aos

poucos, entendiam que no campo constitucional como no da vida intelectual e científica, uma “ordem pelo pluralismo”, respeitosa das opiniões individuais e concebida para que elas desempenhassem formalmente um papel seria preferível a uma outra ordem absolutista ou instaurada por oligarquias fechadas; sem falar das ditaduras produzidas pelo cesarismo ou pelas explosões de massas populares.

A experiência dos tempos modernos mostra que uma coerência maior pode ser trazida pelo *constitucionalismo*. Quando existe um consenso em relação a regras constitucionais precisas e impositivas, o Estado é uno e todos podem beneficiar-se dos frutos específicos trazidos pelo pluralismo político sem ser expostos à anarquia.

A democracia, como a liberdade de pensamento, pressupunha as conquistas já citadas: o valor da pessoa, o valor do direito e, principalmente, a convicção do caráter essencialmente *falível* da razão humana. Para que a solução democrática pudesse impor-se aos espíritos mais conscientes, era preciso que desaparecesse o resto de cultura monárquica e, mais geralmente, qualquer idéia de que alguns homens são feitos de um material diferente dos outros que os dispensa das limitações da razão humana ordinária. Nemo escreve:

Ora pensamos que essa dessacralização do poder foi o fruto do judeu-cristianismo: o conceito de laicidade vem da Bíblia; e é a razão pela qual a democracia só apareceu e só pode, provavelmente, desabrochar no Ocidente. (...) Foram os profetas hebreus que inauguraram a divisão e a luta fecunda entre o poder espiritual e o poder temporal. O profeta não se submete ao poder do rei (...) e os livros históricos da Bíblia mostram que os dois poderes não podem decididamente fusionar numa monarquia sagrada ou num “cesaro papismo”.<sup>198</sup>

O Estado faz a gestão do que existe enquanto os profetas e os santos preparam o futuro. A democracia nasceu no solo cultural onde figuravam a convicção e a doutrina da falibilidade humana, do direito da humanidade a aspirar a um futuro melhor, da não legitimidade do poder político em assumir por si mesmo esse futuro e apresentar-se como horizonte último da vida humana.

---

<sup>198</sup> Philippe NEMO, *Qu'est-ce que l'Occident?*, p. 78. (Tradução nossa)

#### **4.1.5.3 - O LIBERALISMO ECONÔMICO**

A reflexão sobre os mecanismos de base da economia de mercado foi obra coletiva de muitos teóricos de muitos países europeus. Ela começou na Idade Média: São Tomás de Aquino já contestava a idéia aristotélica do preço natural, reconhecendo que o preço podia variar em função da oferta e da procura. A escola francesa dos fisiocratas trouxe uma contribuição, cuja importância não pode ser esquecida<sup>199</sup>, junto com os teóricos clássicos, Adam Smith, David Ricardo ou Thomas Malthus<sup>200</sup>. Todos descobriam que a “riqueza das nações” depende do desenvolvimento da livre troca, da livre empresa, do livre comércio e da livre circulação dos capitais. Conseguindo criar riqueza, a vida de todos melhora e a violência é curada.

Assim, para esses autores, *a economia de mercado é essencialmente moral*. Mesmo quando os agentes econômicos são dispersos, longe uns dos outros, seus comportamentos são assim mesmo coordenados por um duplo sistema de comunicação: o *direito* delimita precisamente as fronteiras das propriedades privadas e é um guia negativo, dizendo o que não pode nem deve ser feito para não prejudicar os outros. Os *preços* são o guia positivo que diz o que deve ser feito se quisermos estar em condições de responder precisamente às necessidades e aos desejos dos outros. A economia é um sistema auto-organizado capaz de consertar ela mesma os desequilíbrios provocados pelas mudanças de necessidades, de recursos e de técnicas. Nenhuma autoridade central precisa intervir a não ser para fazer com que todos cumpram as regras do jogo.

Nemo<sup>201</sup> conclui que o que chamamos de Ocidente foi modelado por esses cinco acontecimentos e nenhum outro. O Ocidente não é um povo, é uma cultura carregada sucessivamente por vários povos. Esses grupos assumiram uma filiação espiritual que não correspondia a uma filiação biológica ou étnica e assim fizeram pela escolha dos seus dirigentes e dos seus pensadores. Os europeus acabam sendo povos colonizados que acabaram reconhecendo como seus ancestrais Sócrates, Cícero, Moisés e Jesus, mais do que os povos que povoavam as florestas

---

<sup>199</sup> Seu maior representante foi François QUESNAY que publicou sua obra principal *Tableau économique* em 1760

<sup>200</sup> Mais adiante, falaremos muito de Adam SMITH.

<sup>201</sup> Philippe NEMO, *Qu'est-ce que l'Occident?*

celtas e germânicas. Os valores e as instituições construídas ao longo da história cultural do Ocidente pertencem ao mundo das idéias, das representações, das doutrinas, das realidades propriamente culturais. São acessíveis hoje para todos os povos do mundo, se eles concordarem, e não existe propriedade exclusiva.

Vale a pena, nesse momento da nossa reflexão, perguntar se o ambiente que temos descrito nos capítulos anteriores está em continuidade com a caminhada descrita por Nemo. Estaríamos vivendo numa sociedade liberal, herdeira dos valores descritos como ocidentais? Aprofundemos agora nossa análise do liberalismo.

## **4.2 - O LIBERALISMO**

Segundo Valérie Charolles, embora convencidos de viver num mundo liberal, somos governados por um capitalismo que tem pouco a ver com a filosofia liberal<sup>202</sup>.

Encontrando suas raízes no pensamento do Iluminismo, o mercado aparece no pensamento liberal como a outra face da democracia; repousa no reconhecimento da liberdade de cada um e de sua capacidade de ser protagonista na esfera econômica. Por isso, muito logicamente, o teórico fundador do liberalismo, Adam Smith, considera que toda riqueza econômica provém do trabalho. A concorrência serve para garantir que o funcionamento do mercado não desembocque em posições de dominação, mas, pelo contrário, leve a um equilíbrio de longo termo no qual os lucros serão moderados e o trabalho acessível para todos.<sup>203</sup>

Esses, decididamente, não são os fundamentos nos quais repousa nosso sistema econômico atual! Fonte de toda riqueza para o fundador do liberalismo, o trabalho é a priori a referência cardeal da sociedade. Contudo, nas contas das empresas, o trabalho não é um valor. Edificadas durante a Renascença, as regras contábeis são a linguagem da economia no cotidiano; são elas que fixam o que é uma perda e o que é um ganho para as empresas. Ora nessa linguagem, o trabalho é um encargo e não uma riqueza. Nosso sistema econômico só reconhece ao capital a capacidade de criar valor.

---

<sup>202</sup> Acompanhamos as análises de Valérie Charolles em Valérie CHAROLLES, *Le libéralisme contre le capitalisme*, 2006. Valérie CHAROLLES trabalha no Tribunal das Contas e é professora do Institut de Sciences Politiques de Paris.

<sup>203</sup> *Ibid.*, p. 13-14. (Tradução nossa).

Nesse sentido, pode-se dizer que nossa prática da economia é capitalista, não liberal. É mesmo profundamente antiliberal, porque as empresas procuram constantemente subtrair-se à lógica da concorrência para ocupar uma posição dominante. Esse processo está no coração dos mecanismos das bolsas: os benefícios são cada vez mais concentrados ao redor de um pequeno número de grandes grupos mundiais, que absorvem seus concorrentes por fusões e aquisições sucessíveis. (...) A lei do mercado se transforma na lei do mais forte: o consumidor e, mais ainda, o assalariado, são os grandes perdedores nesse processo.<sup>204</sup>

Num primeiro momento, analisaremos a relação do liberalismo com o trabalho e veremos que, segundo esse aspecto, ele tem pouco a ver com o capitalismo contemporâneo que cultiva a confusão, aceitando ser batizado como neoliberalismo. Continuaremos essa análise mostrando os aspectos antiliberais do capitalismo atual. No final, porém, veremos que existe uma relação entre capitalismo e liberalismo, justamente no aspecto que nos interessa mais aqui: os valores e os referenciais fundamentais.

#### **4.2.1 - O TRABALHO SEM VALOR?**<sup>205</sup>

Dois séculos atrás, na Europa, o trabalho era sinônimo de proletariado. O ócio era o apanágio das classes superiores e as classes ditas laboriosas correspondiam àquelas socialmente marginalizadas: operários, domésticas e agricultores independentes, enquanto a burguesia comerciante era minoritária. Um século mais tarde, o panorama mudou. O lugar ocupado pelos agricultores independentes na França, na República das campanhas, testemunha uma inversão dos valores entre a atividade e a inatividade.

Nos dois casos, porém, o trabalho daquele que, em termos marxistas, vende sua força de trabalho para um capitalista numa empresa, permanece pouco desenvolvido e pouco valorizado. Somente durante o século XX a situação se inverte e o trabalho assalariado torna-se amplamente majoritário nos países desenvolvidos. Esse movimento acompanha a divisão do trabalho e a multiplicação das empresas. (...) Desde então, a equivalência entre trabalho assalariado e funções subalternas desapareceu das mentalidades.<sup>206</sup>

---

<sup>204</sup> Valérie CHAROLLES, *Le libéralisme contre le capitalisme*, p. 14-15. (Tradução nossa).

<sup>205</sup> Acompanhamos a análise de *Ibid.*, capítulo I.

<sup>206</sup> *Ibid.*, p. 23-24. (Tradução nossa)

Com a economia do conhecimento, o trabalho assalariado muda sua natureza. É o assalariado que produz a inovação no coração do desenvolvimento da empresa. A criatividade dos “recursos humanos” aparece cada vez mais claramente como o que faz a riqueza e o valor das empresas. A proteção da propriedade intelectual afirma-se como uma preocupação maior da economia. O essencial do valor das empresas nesses setores está ligado à propriedade intelectual criada por seu pessoal.

Segundo uma terminologia de Hannah Arendt, o trabalho atua no campo da obra: é no trabalho que se joga o ser social do ser moderno<sup>207</sup>. O crescimento da importância do trabalho fica evidente no drama que representa a perda dele. O desemprego é primeiramente exclusão. Assim, o trabalho conquistou um lugar novo: não somente ele se generalizou, mas se tornou qualificado e sinônimo de realização. É o valor cardeal que mede o posicionamento social dos indivíduos e lhes permite uma vida autônoma. O desenvolvimento das terminologias do tipo *capital humano* mostra as fronteiras tênues que existem entre o capitalista e o assalariado: a acumulação dos conhecimentos humanos desemboca numa acumulação de riquezas.

#### **4.2.1.1 - O TRABALHO, FONTE TEÓRICA DE TODA RIQUEZA**

Essa mudança de natureza do trabalho assalariado está perfeitamente coerente com a obra fundadora do liberalismo, *A riqueza das nações*, de Adam Smith. De modo geral, a economia reconhece dois fatores de produção suscetíveis de criar valor: o capital e o trabalho. É sua combinação mais ou menos equilibrada que produz mais ou menos riqueza. Na origem, o pensamento econômico reconhecia um terceiro fator de produção, a terra, de onde o proprietário auferia uma renda. A marginalização progressiva da economia agrária desprezou, no período recente, esse fator: a terra tornou-se uma subcategoria do capital.

Para Adam Smith, a riqueza econômica provém de um modo absolutamente explícito do trabalho e não do capital. É a divisão do trabalho e o trabalho extra que

---

<sup>207</sup> Cf. Hannah ARENDT, *A condição humana*.

o assalariado realiza em proveito do capitalista que gera o valor agregado para a empresa. No processo de produção, o trabalho assalariado é a fonte de toda riqueza nova:

A mais sagrada e a mais inviolável de todas as propriedades é a do próprio trabalho, porque ela é o fundamento originário de todas as outras propriedades. O patrimônio de um homem pobre reside na força e na destreza de suas mãos, e impedi-lo de empregar essa força e destreza da maneira que julga apropriada, desde que não cause prejuízo a seu próximo, constitui violação manifesta da mais sagrada propriedade. Trata-se de uma flagrante usurpação da lícita liberdade, tanto do trabalhador como dos que estariam dispostos a dar-lhe trabalho.<sup>208</sup>

Fonte de toda riqueza, o trabalho aparece assim como o único meio de comparar os bens e de medir seu preço. É a teoria do valor trabalho pela qual debuta a obra fundadora do liberalismo. Vale a pena citar o trecho inteiro:

Todo homem é rico ou pobre de acordo com o grau em que lhe é dado desfrutar as coisas necessárias à vida e ao conforto, e das diversões da vida humana. Mas, depois de estabelecer-se completamente a divisão do trabalho, o trabalho de cada homem apenas poderá provê-lo de uma parte extremamente diminuta dessas coisas. A grande maioria delas deverá ser obtida do trabalho de outros homens e, assim, ele será rico ou pobre de acordo com a quantidade de trabalho que puder comandar ou conseguir comprar. Portanto, o valor de qualquer mercadoria para a pessoa que a possui e não pretende utilizá-la ou consumi-la, mas trocá-la por outras mercadorias, é igual à quantidade de trabalho que tal mercadoria lhe permite comprar ou comandar. O trabalho é, pois, a medida real do valor de troca de todas as mercadorias.<sup>209</sup>

É no ambiente de uma concepção do trabalho redutora e obsoleta que Smith desenvolve uma teoria que funda a riqueza das nações sobre o trabalho, único padrão de todas as coisas. Ele antecipa o fato de que o crescimento será largamente puxado pelo consumo e que a renda obtida pelo trabalho será um elemento decisivo do crescimento econômico, seu motor principal:

O trabalho anual de toda nação é o fundo que originalmente lhe fornece todos os bens necessários à vida e ao conforto anualmente consumidos, e que consistem sempre na produção imediata do trabalho, ou em bens que essa

---

<sup>208</sup> Adam SMITH, *A riqueza das nações*, p. 155-156.

<sup>209</sup> *Ibid.*, p. 38.

produção permite comprar de outras nações. Assim, conforme essa produção, isto é, o que ela permite comprar, mantenha maior ou menor proporção com número de pessoas que deverão consumi-la, a nação estará mais ou menos abastecida de todas as coisas necessárias à vida e ao conforto das quais venha a precisar. Ora, em toda nação duas diferentes circunstâncias determinam essa proporção: em primeiro lugar, a habilidade, a destreza e o critério com os quais em geral se executa o trabalho da nação; e, em segundo lugar, a proporção entre o número dos que estão empregados em trabalho útil e o número dos que não estão. (...) A abundância ou escassez dessa provisão parece depender mais da primeira do que da última circunstância.<sup>210</sup>

O movimento econômico, tal qual se desenvolveu efetivamente desde a época do Iluminismo, ilustra perfeitamente a pertinência dessa escolha a favor do trabalho assalariado que se generalizou e se tornou qualificado. O que era tradicionalmente chamado “o capitalista” é agora freqüentemente um trabalhador assalariado.

#### **4.2.1.2 - O TRABALHO SEM VALOR NO PLANO FINANCEIRO**

O problema é que essa mudança de natureza do trabalho assalariado não foi acompanhada por uma evolução no modo pelo qual o trabalho é percebido na realidade social e financeira das empresas, muito pelo contrário. Falar da redução do tempo de trabalho hoje suscita o mesmo tipo de reações que as apresentadas por Marx no *Capital* quando da apresentação do *Factory Act*, legislação trabalhista introduzida na Inglaterra que implicava a redução da jornada de trabalho para doze horas, a limitação do trabalho infantil, a regulamentação do trabalho noturno etc. Essas medidas foram denunciadas pelo empresariado inglês da época como devendo precipitar a ruína dos seus negócios e como sendo o fermento de uma cultura do ócio que iria prejudicar o bom desenvolvimento da sociedade. As críticas atuais não são novas e se revelaram infundadas no plano econômico!

Hoje, o tratamento do trabalho na empresa endureceu: o desenvolvimento da tecnologia e da informatização impõe cadências de trabalho muito mais densas. A automação reduz a necessidade de recursos humanos, tornando os trabalhadores dóceis e submissos por medo de perder o emprego. Nesse ponto, pode-se dizer que o trabalho é tratado de um modo perfeitamente capitalista nas empresas e isso está

---

<sup>210</sup> Adam SMITH, *A riqueza das nações*, p. 1.

em contradição com a teoria liberal e com a realidade de um trabalho cada vez mais criador de valor agregado para a empresa. Por que os empresários agem assim?

Existe uma racionalidade para esse tipo de comportamento e essa racionalidade pode ser encontrada no modo segundo o qual são construídas as contas das empresas: o trabalho assalariado é sempre um encargo, nunca um valor. A contabilidade é esta espécie de gramática universal usada pela economia no nível das empresas e que permite determinar o que as enriquece e o que as empobrece. Os fundamentos dos princípios contábeis contêm a natureza profunda do sistema econômico no qual evoluímos.(...) A contabilidade não é liberal, nem inspirada pelas teses liberais que fazem da empresa o lugar no qual capital e trabalho se combinam para criar valor. A contabilidade das empresas é, profundamente e de modo unívoco, capitalista.<sup>211</sup>

No balanço, os assalariados são contabilizados como um encargo na conta de resultados da empresa e nunca como causa do aumento do valor dela. O trabalho é, evidentemente, considerado como um recurso que é preciso saber utilizar do melhor modo possível. Todavia, nunca é apresentado como uma riqueza na qual repousaria o desenvolvimento da empresa, enquanto as ferramentas de produção, os sites de produção ou as despesas informáticas assim são contabilizados. Os assalariados são tratados como simples despesas e menos valorizados do que os softwares que são acrescentados ao patrimônio imaterial das empresas.

Essa situação é uma herança da Renascença. Foi no século XVI que foram definidos os princípios contábeis cujos fundamentos nunca foram questionados desde então<sup>212</sup>. As atividades então dominantes eram o comércio e a atividade bancária, e o objetivo principal da contabilidade era uma avaliação precisa dos fluxos de capitais. A ótica é do capitalista que faz frutificar seu próprio capital. Os princípios nos quais repousa a contabilidade moderna são, portanto, anteriores ao período industrial que viu o nascimento da teoria liberal. O tratamento reservado pela contabilidade aos assalariados foi definido numa época em que não se conhecia o trabalho assalariado tal qual é concebido hoje. Praticamente, o trabalho empobrece as empresas segundo as normas contábeis perfeitamente admitidas no mundo inteiro sem que isso crie problema para ninguém!

---

<sup>211</sup> Valérie CHAROLLES, *Le libéralisme contre le capitalisme*, p. 32-33. (Tradução nossa)

<sup>212</sup> O primeiro tratado de contabilidade moderna, estabelecendo os fundamentos da contabilidade em partida dobrada, foi atribuído a Luca PACIOLI e é datado em 1494: é o *Tractatus XI particularis de computus et scripturis*, contido na sua *Summa de arithmetica*..

Assim, o trabalho, simplesmente, não é um valor para as empresas no plano financeiro. Por meio das regras contábeis, é a natureza da empresa que está em jogo. Organização que serve para fazer frutificar o capital que é investido, a empresa vê suas regras financeiras focadas no capital e considera os outros “ingredientes” somente como encargos. Assim, a empresa é qualificada de liberal quando suas regras de funcionamento são puramente capitalistas.

#### **4.2.2 - O “CAPITAL ANTILIBERAL”<sup>213</sup>**

A teoria liberal não posiciona sistematicamente o capital acima do trabalho<sup>214</sup>. O esquema proposto pelo liberalismo, na sua origem, é um esquema de equilíbrio no qual os extremos são pouco valorizados.

##### **4.2.2.1 - BAIXA TENDENCIAL DE LUCROS VERSUS ACUMULAÇÃO DE CAPITAIS**

Com a concorrência como motor do crescimento, o horizonte previsto pelo liberalismo é uma baixa tendencial dos lucros. O desenvolvimento do mercado e a pressão sobre os preços assegurada pela concorrência levam a um sistema no qual o capital deve ser suficientemente remunerado para ser reinvestido na esfera econômica, mas sem gerar uma acumulação de novos lucros. A acumulação dos capitais para assegurar o desenvolvimento da esfera produtiva não é sinônimo de acumulação dos lucros. A concorrência e a luta contra os monopólios herdados são a mola essencial desse mecanismo: é a concorrência que assegura o bom funcionamento do mercado no melhor preço.

Existe no liberalismo teórico, junto com a noção de concorrência, uma parafernália democrática ou igualitária que é freqüentemente mal entendida, mesmo claramente presente na *Riqueza das nações*. Assentar o funcionamento da economia no mercado significa, de fato, colocar em prática o que Marcel Gauchet chama de “desencantamento do mundo”, que corresponde ao momento em que a sociedade dá para si mesma suas finalidades e não as recebe mais de um fator externo divino.<sup>215</sup>

---

<sup>213</sup> A fórmula é de Valérie CHAROLLES, *Le libéralisme contre le capitalisme*. É o título do capítulo segundo do seu livro.

<sup>214</sup> Cf. Adam SMITH, *A riqueza das nações*, capítulos IX e X.

<sup>215</sup> Valérie CHAROLLES, *Le libéralisme contre le capitalisme*, p. 40. (Tradução nossa)

O mercado revelou-se uma verdadeira máquina de guerra contra os poderes herdados da nobreza, da monarquia e do clero. A concorrência é concebida como o meio de assegurar a existência de empresas numerosas e de tamanho pequeno, das quais nenhuma poderá ter uma posição de dominação no seu setor econômico e sobre seus assalariados. Na medida em que a concorrência se desenvolve, o liberalismo prediz uma baixa tendencial dos lucros. É uma das manifestações evidentes da distinção forte entre o liberalismo e o capitalismo que faz repousar a economia sobre um mecanismo de acumulação do capital que não tem nenhum limite. A partir do momento em que uma verdadeira preferência para o capital é aceita,

... esta preferência modifica profundamente as leis econômicas: justificando no longo prazo preços mais altos do que o necessário nos mercados de capitais, ela conduz a uma acumulação de lucros que gera novos capitais e mantém assim o mecanismo de acumulação de capital. A evolução das sociedades contemporâneas corresponde a uma capitalização das trocas entre indivíduos e não à forma de pacificação das relações sociais para a qual o paradigma liberal e democrático devia conduzir.(...) As cartas estão, de qualquer modo, embaralhadas: como já vimos, o homo oeconomicus é daqui para frente um ator múltiplo. Ele pode ser trabalhador e capitalista sucessivamente no tempo ou de modo concomitante.<sup>216</sup>

A passagem operada pelo desenvolvimento histórico das teorias liberais em neoliberalismo não se inscreve mais na continuidade da visão teórica original. O liberalismo é uma teoria cujos fundamentos constituíram-se ao redor da idéia de liberdade como meio de tornar os homens donos do seu destino econômico. A existência de um mercado e de uma mão invisível são duas molas do liberalismo cujas correspondências são profundas com as noções filosóficas e políticas que são, na mesma época, objetos de uma importante reflexão: a democracia e o contrato social. O que fundamenta a existência de um mercado é o confronto entre ofertas e demandas que permitam fixar o preço de modo livre. Existe um paralelo como a democracia, que seria um pouco o mercado do político, no sentido do que ele se fundamenta num confronto livre entre uma demanda e uma oferta políticas.

---

<sup>216</sup> Valérie CHAROLLES, *Le libéralisme contre le capitalisme*, p. 75-76. (Tradução nossa)

O que está em jogo através o mercado é, muito profundamente, a capacidade de cada indivíduo de ser protagonista no processo econômico ou político, quer dizer ser reconhecido como um ator cuja presença é justificada. É um dos aspectos mais fundamentais da economia de mercado tal como ela aparece na *Riqueza das nações*:

Uma vez plenamente estabelecida a divisão do trabalho, é apenas uma pequena parte das necessidades de um homem que pode ser satisfeita com o produto do próprio trabalho. A grande maioria dessas necessidades é satisfeita por meio da troca da parte do produto do trabalho que excede seu próprio consumo pela mesma parte do produto do trabalho de outros homens de que venha a precisar. Assim, todo homem vive da troca ou em alguma medida torna-se comerciante, e a própria sociedade se vai convertendo numa verdadeira sociedade mercantil.<sup>217</sup>

Assim, os pontos-chaves do liberalismo que podemos encontrar na obra de Smith podem ser assim resumidos: o trabalho é a origem de toda criação de riquezas; a economia repousa na existência de um processo de decisão livre entre indivíduos autônomos, chamado de mercado; o interesse dos homens, ou *self love*, faz com que esse processo leve ao melhor desenvolvimento possível das riquezas, mecanismo descrito pela metáfora da mão invisível; o horizonte desse desenvolvimento é a redução dos lucros. O liberalismo das origens aparenta-se a um conjunto de regras que partem de um axioma fundador que pode ser qualificado de moderno: a existência de indivíduos autônomos capazes de forjar seu destino num universo real. Ele se afasta radicalmente do capitalismo, com o qual é frequentemente confundido; este é assimilado geralmente à lei do mais forte e à coação sobre os indivíduos.

Não se trata de concluir que a teoria liberal seja profundamente social. Contudo, ela é muito mais sutil do que a ideologia que a acompanha. Fazer repousar a sociedade no interesse egoísta dos homens e considerar que esse alicerce é o melhor para assegurar o desenvolvimento econômico e o enriquecimento dos povos significa, assim mesmo, colocar o homem como ele é, como o fundamento mesmo

---

<sup>217</sup> Adam SMITH, *A riqueza das nações*, p. 28.

da sociedade. É reconhecer para cada um lugar legítimo na sociedade, que não é fixo e pode evoluir.

Pode-se legitimamente reprovar no liberalismo o fato de que a liberdade que ele defende leva a formas de guerra econômica onde o interesse é o coração da sociedade. Resulta numa precariedade dos indivíduos cujo horizonte teórico se alarga efetivamente, mas que estão bem sozinhos frente ao seu destino. O liberalismo desemboca numa sociedade de rivalidades, onde os lugares estão sempre incertos e contestáveis. Uma posição que sempre mede o sucesso pelas posses materiais sempre passíveis de ser contestadas pode chocar. Chocante pode ser o princípio de utilidade pelo qual os homens são considerados como tomando suas decisões de um modo egoísta. Voltaremos a esse ponto mais adiante.

#### **4.2.2.2 - O “CAPITALISMO ENVERGONHADO”: UM DISCURSO IDEOLÓGICO**<sup>218</sup>

A valorização do trabalho e a diminuição tendencial dos lucros que estão no coração do processo teórico do crescimento liberal cedem diante da realidade do modo de crescimento capitalista: a acumulação dos lucros fundada sobre a redução dos custos do trabalho.

A forma concorrencial do mercado permitia aos teóricos do liberalismo propor uma sociedade aberta, onde os indivíduos tivessem um papel legítimo, onde a atomização dos atores premunisse contra grandes desigualdades e onde as posições sociais fossem contestáveis.

As regras da economia de mercado tais quais praticamos apóiam-se muito pouco nessa visão aberta do liberalismo teórico. Elas se caracterizam por uma busca ativa de concentrações para obter um tamanho crítico e tornar-se um ator dominante no mercado, um ator que vai poder impor seus modos de gestão e ocupar uma posição não contestável. A realidade econômica não funciona mais no modo da liberdade mas sim no modo da coação.

A teoria neoclássica, desenvolvida na segunda metade do século XX e freqüentemente assimilada ao neoliberalismo, ocupa um lugar particular na economia contemporânea. Ela se afirmou como a teoria padrão na qual repousam

---

<sup>218</sup> A expressão encontra-se em Valérie CHAROLLES, *Le libéralisme contre le capitalisme*, p. 93.

em grande parte os mecanismos de previsão das instituições internacionais. Ora esse paradigma neoclássico opera uma reviravolta em relação à teoria liberal. Permanece fiel ao modelo liberal no fato de que seu ótimo não corresponde a um crescimento acelerado, mas sim a um estado qualificado como estacionário, no qual somente a evolução demográfica e o progresso tecnológico podem gerar rupturas. Em compensação, o lugar predominante dado ao trabalho por Adam Smith desaparece.

Se a distinção entre o capitalismo e o liberalismo é tão mascarada é porque, além da teoria e da prática, intervém um terceiro termo: a ideologia. A economia é tanto uma prática e uma ciência quanto um discurso que ocupa um lugar central na esfera política. A sociedade contemporânea fez da economia uma forma dominante da ideologia. E nesse terceiro termo, o liberalismo e o capitalismo são simplesmente confundidos.

O que o discurso econômico estabelece ao redor do termo “liberalismo” aproxima-se, de fato, de um capitalismo envergonhado no sentido de se recusar a ser claramente designado. Torna-se um poderoso fator de aceitação da realidade capitalista que conhecemos, na medida em que ele mascara sua realidade efetiva. Assim, o terceiro termo da economia, a ideologia, desenvolve-se com uma certa independência em relação aos fatos e à teoria. Discurso veiculado pela classe política e na mídia, essa linguagem é largamente compartilhada e interiorizada pelos cidadãos. Ele se apresenta como um economicismo estreito, que limite de modo drástico o horizonte dos possíveis e, portanto, não pode suscitar uma oposição radical. É uma ideologia que se apresenta pouco democrática.<sup>219</sup>

Segundo Valérie Charolles, essa ideologia apóia-se em alguns temas essenciais: o discurso da impotência, a prática do constrangimento, o totalitarismo mole. Resumiremos a seguir sua argumentação.

#### **4.2.2.2.1 - O discurso da impotência**

A impotência frente aos limites externos é um tema essencial do discurso econômico: não existe alternativa ao sistema atual! Por exemplo, a visão do trabalho como encargo para a economia é dominante. No início dos anos 70, a crise

---

<sup>219</sup> Valérie CHAROLLES, *Le libéralisme contre le capitalisme*, p. 92. (Tradução nossa)

petroleira mostrou claramente para as populações a interdependência das economias e reforçou a idéia de uma impotência frente aos fenômenos externos. Embora reconhecendo que a globalização mudou as regras do jogo econômico desde os anos 50 e que ela torna relativamente impotentes as políticas macroeconômicas conduzidas no nível de uma nação, é errôneo pretender esse tipo de fenômeno como novo e que torna impotente qualquer forma de política econômica.

É verossímil que a transformação da economia de subsistência local na Inglaterra do século XVIII em uma indústria nacional fosse de uma natureza bastante comparável com a transição realizada no século XX, de uma economia nacional para uma economia internacionalizada. Na época, numerosas oposições locais tiveram por objetivo manter regulações específicas para cada província, para conservar o domínio sobre os movimentos físicos da mão de obra.

A promulgação do *Factory Act*, na Grã-Bretanha, descrito por Karl Marx no *Capital*, marcou a constituição de um direito social mínimo comum para o país inteiro. O modo de perceber essas leis pelos capitalistas da época mostra paralelos importantes com a situação atual. As lutas sociais que levaram à fixação de um direito do trabalho mínimo foram consideradas como um fator de empobrecimento pelos empreendedores da época. Ora, retrospectivamente, é claro que elas contribuíram para o sucesso econômico da Grã-Bretanha até a Primeira Guerra mundial, assegurando uma produção de qualidade e um mercado consumidor. Elas foram depois adotadas pelos países europeus e pelos Estados Unidos. As leis sociais mostraram-se historicamente geradoras de progresso econômico no meio termo.

O encaminhamento mais positivo dos problemas econômicos passou também por uma mudança de patamar na escala geográfica: a nação nos séculos XVIII e XIX; no mundo contemporâneo, pode ser o concerto das nações.

Essas evoluções deslocaram as posições de poder instaladas, o que gera fortes oposições. Esse exemplo pode mostrar que é possível superar a impotência fazendo intervir uma outra escala geográfica e promovendo leis ambiciosas que vão contra as posições estabelecidas e desafiando nossa capacidade de pensar políticas no nível apropriado que não é mais o da nação. A ampliação da esfera econômica conduz necessariamente a um desenvolvimento das interdependências.

#### **4.2.2.2 - A prática do constrangimento**

O lugar dominante assumido hoje pela economia transforma a impotência exterior em constrangimento interno, principalmente no discurso. Recusando a pertinência de qualquer outra forma de lógica, o discurso econômico conduz progressivamente a um reflexo particular da sociedade onde o constrangimento é interiorizado pelos indivíduos e se difunde. Isso é particularmente nítido no mercado de trabalho: a forma de capitalismo que rege as relações de trabalho é uma relação de força. A relação hierárquica, característica do trabalho assalariado numa sociedade onde o risco de desemprego é generalizado, torna-se uma relação de força entre dominadores e dominados: torna-se constrangimento. Os assalariados, não considerando os do setor público, estão diretamente confrontados ao dilema da submissão ou da demissão, dilema que acaba resumido à submissão numa sociedade marcada por um desemprego maciço, durável e ameaçador para todas as categorias de assalariados.

As formas interiorizadas desse constrangimento têm um papel maior na aceitação da ideologia econômica. A generalização para todas as categorias sociais do risco de desclassificação, e, portanto, o fato de que a exclusão do grupo seja percebida por todos como uma possibilidade, modifica profundamente a relação do individual ao social: cada um sabe que pode bascular para o lado ruim do social. É esse fenômeno que permite a concomitância de uma existência contemporânea marcada por uma abundância cada vez maior e a impressão individual e social de um risco maior e de uma maior precariedade. Nesse ponto, a sociedade capitalista realizou efetivamente seu projeto: a coação sobre o trabalho generalizou-se, desequilibrando a relação de forças entre o empregado e o empregador para desembocar numa relação de constrangimento na qual o empregado é largamente submisso. Valérie Charolles conclui: “A sociedade do trabalho capitalista é essa realidade virtual do risco de desclassificação para cada um que fragiliza todas as posições e leva à submissão a uma autoridade superiora”<sup>220</sup>.

---

<sup>220</sup> Valérie CHAROLLES, *Le libéralisme contre le capitalisme*, p. 108. (Tradução nossa)

#### **4.2.2.2.3 - O “totalitarismo mole”<sup>221</sup>**

Isso significa que o discurso econômico aterrizou o mundo contemporâneo como uma ideologia totalitária: a transformação da impotência externa num sistema de pensamento autocentrado e a geração de uma lógica da coação de indivíduos continuamente ameaçados pela desclassificação são seus dois termos fundamentais.

Dizer isso significa bem pesar as palavras porque o termo “totalitarismo” não pode ser banalizado. O totalitarismo não se confunde com os crimes contra a humanidade, nem com os regimes que praticam genocídios. Se totalitarismo e crime contra a humanidade fossem equivalentes, não se poderia pretender que o discurso econômico se pratique de um modo totalitário! Em compensação, quando a sociedade deixa o terreno do discurso racional e se deixa dominar por uma ideologia, entramos num modo de pensar totalitário. Nesse nível, pode se qualificar a ideologia econômica de totalitarismo: o de uma ideologia que se alimenta com o sentimento de impotência, o utiliza para fazer aceitar um alto grau de constrangimento e chega a um universo de referências no qual os indivíduos sentem-se continuamente ameaçados e não imaginam poder escapar do sistema.

Vale a pena citar sempre Hannah Arendt, no *Sistema totalitário*,

... uma ideologia é bem literalmente o que seu nome indica: é a lógica de uma idéia. (...) As ideologias pretendem conhecer os mistérios de todo o processo histórico – os segredos do passado, as complexidades do presente, as incertezas do futuro – em virtude da lógica inerente de suas respectivas idéias.

Vistas desse ângulo, surgem três elementos especificamente totalitários, peculiares de todo pensamento ideológico.

Em primeiro lugar, na pretensão da explicação total, as ideologias têm a tendência de analisar não o que é, mas o que vem a ser. o que nasce e passa. (...) Em segundo lugar, o pensamento ideológico, nessa capacidade, liberta-se de toda experiência da qual não possa aprender nada de novo, mesmo que se trate de algo que acaba de acontecer. Assim, o pensamento ideológico emancipa-se da realidade que percebemos com os nossos cinco sentidos e insiste numa realidade mais “verdadeira” que se esconde por trás de todas as coisas perceptíveis, que as governa a partir desse esconderijo. (...)

---

<sup>221</sup> A expressão é usada em Valérie CHAROLLES, *Le libéralisme contre le capitalisme*, p. 109.

Em terceiro lugar, como as ideologias não têm o poder de transformar a realidade, conseguem libertar o pensamento da experiência por meio de certos métodos de demonstração. O pensamento ideológico arruma os fatos sob a forma de um processo absolutamente lógico, que se inicia a partir de uma premissa aceita axiomáticamente, tudo mais sendo deduzida dela; isto é, age com uma coerência que não existe em parte alguma no terreno da realidade.(...)

Uma vez que tenha estabelecido sua premissa, o seu ponto de partida, a experiência já não interfere com o pensamento ideológico, nem este pode aprender com a realidade.<sup>222</sup>

O que domina a sociedade contemporânea é essa impressão de que as forças econômicas respondem a uma lógica de conjunto à qual só podemos nos dobrar. É porque o discurso econômico interioriza a impotência sob a forma do constrangimento que uma etapa é vencida no plano ideológico, uma etapa em direção ao fechamento do sistema de referência, o que lhe dá um aspecto claramente totalizante. O abuso de linguagem que permite confundir simplesmente capitalismo e liberalismo ocupa um lugar decisivo nessa ideologia.

É preciso, nesse momento, fazer um reparo: dizer que o discurso econômico é praticado como um totalitarismo não implica em nenhum modo a idéia do que as teorias econômicas ou os fatos econômicos sejam, eles, totalitários! Trata-se pelo contrário de frisar, ao lado da esfera do real e do campo das teorias, um universo do discurso específico da economia que veicula uma ideologia muito menos aberta do que as teorias e muito mais constrangedora do que os fatos.

*A realidade econômica não é de natureza totalitária:* é o fruto de decisões humanas que não têm nada a ver com um sistema preconcebido que se imporia a cada um. É possível sair de um status social preestabelecido, com dificuldade, mas essas evoluções são valorizadas. É possível contestar o sistema e achar uma posição externa. No nível ideológico, o avesso da impotência econômica é a aceitação de relação de força fundada na coação. A impotência transforma-se em impossibilidade que se declina na coação externa, na fatalidade do desemprego de massa e na necessidade de uma flexibilização das posições individuais. A ideologia econômica se aparenta a uma forma de autoritarismo. Ela coloca o conjunto da população numa posição de dominação em classes sociais estáveis, num jogo de

---

<sup>222</sup> Hannah ARENDT, *As origens do totalitarismo, anti-semistismo, imperialismo, totalitarismo*, p. 521.

espelho totalmente desequilibrado entre a massa e o chefe que, ele mesmo, desencarnou-se na forma de uma comunidade econômica internacional. Tudo acontece como se uma impotência técnica de resolver os problemas do crescimento econômico e da partilha dos seus frutos tivesse se transformado num princípio filosófico. Porque não se tem solução, se diz que o problema não tem solução!

*As teorias econômicas não são totalitárias*; mesmo o domínio da escola neoclássica não é uma fatalidade: ele corresponde a um certo momento da história que pode ser levado a evoluir. É no nível ideológico que a economia adquiriu um componente totalitário. Ela apresenta as teorias e os fatos econômicos como uma realidade frente à qual seríamos impotentes, criando assim os fundamentos para um totalitarismo, mole somente em aparência. Diferente dos totalitarismos institucionais, a ideologia veiculada pela economia não questiona uma certa forma de liberdade.

No nível individual, não só os homens não são condenados a permanecer na sua posição ou abraçar posições totalitárias, mas, pelo contrário, a mobilidade social e a bela alma são as molas da valorização social. No nível do grupo, a transparência da informação, a multiplicidade de suas fontes, a aceitação, ou a busca de uma certa forma de distinção individual, são traços que enganam e permitem uma espécie de cegueira em relação à natureza do discurso oferecido.

Se nos colocarmos no nível das articulações fundamentais do social, tal qual ele se expressa na ideologia capitalista, encontramos de fato um totalitarismo bastante brutal: a generalização da situação hierárquica nas relações sociais acompanhada da flexibilização das posições desemboca numa realidade dominada pela estatura do chefe e seu arbitrário. Essa evolução acaba designada pela palavra “precariedade”. A sociedade faz a aprendizagem de que a mobilidade social pode jogar no sentido da progressão, mas também da desclassificação e que, no sistema capitalista, o risco de desclassificação é muito maior do que as chances de promoção social. É o que fundamenta o totalitarismo para Hannah Arendt: os indivíduos não têm posição própria e estável no sistema e dependem inteiramente de uma forma de arbitrário exterior a eles.

### **4.2.3 - LIBERALISMO PARADOXAL: AO MESMO TEMPO MATERIALISMO E TEOLOGIA!**

Existe um paradoxo aparente no liberalismo: é ao mesmo tempo de essência materialista e teológica.

#### **4.2.3.1 - O LIBERALISMO COMO MATERIALISMO**

É preciso porém ressaltar que é uma concepção materialista. Segundo Jacques Génèreux, a “Teoria dos sentimentos morais” de Adam Smith faz da simpatia um mecanismo que coloca no coração do homem um desejo obsessivo de aprovação, de reconhecimento social, que o leva a fazer cada vez mais esforços para obter a simpatia daqueles que não são tão próximos<sup>223</sup>. Para obter a simpatia dos outros membros da sociedade, o indivíduo deve consentir mais esforços para afinar seu comportamento de modo a suscitar uma sempre maior aprovação. Smith pensa assim ter descoberto um mecanismo que garante uma sociabilidade geral, e não somente uma proximidade.

E a busca de reconhecimento social não garante somente a harmonia de uma sociedade humana, ela explica também seu desenvolvimento. É ela que conduz os homens, contrariamente aos outros animais, a não se contentar com a satisfação de suas necessidades vitais. Enquanto esses são satisfeitos, o ser humano se preocupa com o olhar e a estima dos outros.(...) Daí o crescimento das artes e das técnicas e a acumulação de bens fúteis, inúteis para a sobrevivência, mas desejados para o reconhecimento social que eles proporcionam. O homem de Smith parece um ser vaidoso cuja maior energia é consagrada a produzir e consumir bens fúteis. É vítima de uma ilusão que o leva a acreditar que seu *desejo* insaciável de bens inúteis é uma autêntica *necessidade*.<sup>224</sup>

Isso não implica que o ser humano nasça naturalmente bom e altruísta, desde o alvorecer da humanidade. Smith pensa que os selvagens dos primeiros tempos viviam num estado de total despojamento e de vulnerabilidade e que toda sua energia estava voltada para a sobrevivência. A preocupação pelo outro pressupõe um mínimo de segurança em relação à própria vida. Se a simpatia for uma

---

<sup>223</sup> Cf. Jacques GÉNÈREUX, *La dissociété*, capítulo VI.

<sup>224</sup> *Ibid.*, p. 229-230. (Tradução nossa).

disposição natural, é enquanto potencialidade inscrita na natureza do homem, mas cujo desabrochar verdadeiro depende da evolução das condições materiais de existência. Assim, o pensamento de Smith não está simplesmente fundamentado numa *filosofia da natureza* humana, mas também numa *antropologia*. Esta, apoiando-se nos trabalhos etnológicos suscitados pela colonização do Novo Mundo, esforça-se em descrever os estágios de desenvolvimento sucessivo pelos quais a humanidade *deve* passar para transpor a ponte que separa os primeiros “selvagens” da civilização mercante.

Enquanto a humanidade é condenada a uma falta crônica de recursos, a precariedade da condição humana é tal que deixa pouco espaço para o cuidado com o outro. Assim, no que diz respeito aos estágios anteriores da economia de mercado, Smith valida a visão pessimista de Hobbes sobre o estado de natureza: um estado governado pelo medo de morrer, onde não se pode contar muito com a simpatia dos outros.

Assim, bem antes de Marx, Smith desenvolve uma *teoria materialista da evolução social*, na qual os modos de pensamento e os valores são determinados pelas condições materiais de existência. Ao mesmo tempo, ele alcança o idealismo de Hegel, reconhecendo na caminhada cega dos homens em direção de um progresso material constante *a mão invisível de uma Providência divina*, que os conduz em direção ao estágio da economia de mercado onde a propensão à simpatia poderá acontecer plenamente.<sup>225</sup>

A segunda parte da citação mostra que o liberalismo é também uma teologia. É o que indagaremos a seguir, para concluir nossa reflexão sobre o liberalismo.

#### **4.2.3.2 - O LIBERALISMO COMO TEOLOGIA**

“Onde se sustentará que a invenção do mercado por Adam Smith remete à teologia”<sup>226</sup>. Essa frase serve de subtítulo para o capítulo terceiro do livro, já citado, de Dany-Robert Dufour. Ele escreve:

---

<sup>225</sup> Jacques GÉNÉREUX, *La dissociété*, p. 231. (Tradução nossa)

<sup>226</sup> Dany-Robert DUFOUR, *Le divin marché, la révolution culturelle libérale*, p. 91. (Tradução nossa) Essa tese está exaustivamente desenvolvida em François DERMANGE, *Le Dieu du Marche, éthique, économie et théologie dans l'oeuvre d'Adam Smith*, 2003. Uma outra análise interessante em Jean-Claude LIAUDET, *L'impasse narcissique du libéralisme*, capítulo V.

Quero dizer que a invenção do Mercado por Adam Smith remete à teologia. Seguramente, muitos me reprovarão por afastar-me das belas e nobres questões teológicas, ontológicas e metafísicas para corrompê-las com a política, ver – supremo opróbrio – com a economia. Responderei simplesmente que não se entenderia nada a essa invenção do Mercado, que domina hoje o mundo, se não se percebesse que ela se inscreve plenamente nas problemáticas da Providência, quer dizer no modo pelo qual Deus governa a criação, propondo-se como alternativa ao antigo governo da cidade dos homens que funcionava a partir do modelo da Cidade de Deus. Falando claro, talvez fosse o momento de perceber que o capitalismo procede, ele mesmo, de uma metafísica cuja potência não precisa mais ser demonstrada porque conseguiu tomar conta do mundo.<sup>227</sup>

É preciso lembrar o fato de que, na época exata, ao redor dos anos 1780, em que Kant elaborava suas formulações do imperativo categórico que ele apresentava como uma lei prática universal:

Adam Smith propunha exatamente o contrário: a possibilidade de subtrair-se, no conjunto das condutas sociais, a qualquer princípio moral e transcendental. Porque a sociedade apresentava-se agora como um conjunto onde “todo homem vive da troca ou em alguma medida torna-se um comerciante”<sup>228</sup>, tornou-se possível para cada um entregar-se inteiramente à atividade econômica e mercante, perseguindo objetivos perfeitamente egoístas; o interesse coletivo não devia ser menos bem atendido. Por que esse milagre? É simplesmente porque uma Providência intervém, identificada por Adam Smith (...) sob o nome, com conotação evidentemente religiosa, de “mão invisível”. Essa mão invisível é o que permite transfigurar os interesses egoístas em riqueza coletiva. Ela figura assim como a forma finalmente entendida e finalmente cumprida da Providência divina.<sup>229</sup>

Vale a pena citar o famoso texto de Adam Smith:

Ao preferir sustentar a atividade interna em detrimento da atividade estrangeira, ele tem em vista a própria segurança; ao dirigir essa atividade de modo que sua produção tenha o maior valor possível, não pensa senão no próprio ganho, e neste, como em muitos outros casos, é levado por uma mão invisível a promover um fim que era, em absoluto, sua intenção promover. Além disso, nem sempre é pior para a sociedade que não tivesse intenção promover esse bem. Ao buscar seu interesse particular, não raro promove o interesse da sociedade de modo mais eficaz do que faria se realmente se prestasse a promovê-lo.<sup>230</sup>

<sup>227</sup> Dany-Robert DUFOUR, *Le divin marché, la révolution culturelle libérale*, p. 102. (Tradução nossa)

<sup>228</sup> Adam SMITH, *A riqueza das nações*, p. 29. A citação consta no próprio texto citado de DUFOUR.

<sup>229</sup> Dany-Robert DUFOUR, *Le divin marché, la révolution culturelle libérale*, p. 103. (Tradução nossa).

<sup>230</sup> Adam SMITH, *A riqueza das nações*, p. 567.

Uma mão invisível toma conta de tudo, enquanto os indivíduos entregam-se ao único objetivo da maximização egoísta de seus ganhos! Por isso, não adianta querer escapar a esse “espírito escondido”: ele age assim mesmo! Dufour comenta assim esse texto de Smith:

Deus pensou em tudo e nós não sabíamos. Ei-nos finalmente livres do imperativo categórico, excessivamente pesado, consistindo a ter sempre presente ao espírito uma lei a ser seguida em toda a vida prática. O Mercado corresponde assim a uma tentativa para produzir um grande Sujeito suscetível de ultrapassar em poder todos os antigos (Deus, a Lei) graças a essa Providência enfim decifrada, aceita e, sobretudo, colocada em prática. Basta, em suma, para que tudo esteja finalmente bem, submeter-se a essa força, incoercível e sem limites, que representa como tal um grau superior de regulação, uma forma última e, finalmente, *verdadeira* de racionalidade que se manifesta, não somente por eventuais efeitos simbólicos, mas sobretudo pela extensão infinita da riqueza. (...) Tudo que se parece com um desejo de regulação moral ou política proviria de tentativas derrisórias do homem tentando submeter a Providência aos seus miseráveis pequenos cálculos. É preciso, segundo a palavra de ordem do liberalismo, “deixar fazer”, porque, no fundo, *é deus que faz*. O liberalismo, nesse sentido, está no fundamento do desenvolvimento do capitalismo.<sup>231</sup>

O autor continua:

Cada Deus possui sua particularidade.(...) A particularidade do Mercado é que ele não figura mais uma origem. Ele se apresenta como uma imanência transcendente, fusionando o infinitamente múltiplo em super-unidade. (...) O Mercado, de fato, não conhece nem o passado nem o futuro; ele se desenvolve sempre no presente, é só um puro espaço de troca generalizada onde os fluxos cruzam, conectam e desconectam-se: fluxos de energia, de dinheiro, de matéria cinza, de mercadorias, de formas, de imagens. Daí a fortuna atual da *rede* que se tornou modelo de funcionamento de todas as relações compondo as sociedades liberais. A rede caracteriza-se pelo horizontalismo de todas as relações.<sup>232</sup>

O problema é que quando Smith descobriu esse novo deus e se entusiasmou por ele, não pensou que essa prodigiosa providência deixava as pessoas frente à frente com o tormento do problema da origem. “O deus dele é um deus sem

---

<sup>231</sup> Dany-Robert DUFOUR, *Le divin marché, la révolution culturelle libérale*, p. 104. (Tradução nossa)

<sup>232</sup> *Ibid.*, p. 108. (Tradução nossa)

narrativa de fundação, um deus reduzido a uma pura Providência do acontecível”<sup>233</sup>.

Dufour escreve:

O pensamento de Smith inscreve-se num grande movimento contemporâneo de uma teologia científica de inspiração newtoniana. Kant não está alheio a esse desejo: ele queria refundar a metafísica segundo o modelo da física newtoniana. (...) Kant está convencido do que Newton tinha feito para o universo cósmico devia ser feito para a metafísica, enquanto Smith está convencido de que isto deve ser feito para o universo humano. (...) O que faz de Smith o irmão inimigo de Kant é que, partindo da necessidade de alinhar seus objetos com a ciência, eles chegaram a duas conclusões perfeitamente opostas; enquanto, para Smith, é preciso deixar fazer, quer dizer *desregular* para que o desígnio divino possa realizar-se inteiramente, para Kant, é preciso absolutamente *regular*. A moral deve ser fundada no imperativo categórico consistindo em se dar uma lei a seguir na vida prática.<sup>234</sup>

O que leva François Dermange a concluir seu estudo exaustivo sobre a teologia de mercado em Adam Smith:

A invocação de uma harmonia preestabelecida e de sua lógica causal invisível e benevolente só podem conduzir a admitir o “equilíbrio natural” dos bens e dos males, o que acaba consagrando o mal e a injustiça afirmando sua necessidade, em nome de uma hipotética e improvável conciliação. (...) Os slogans do *laissez faire*, freqüentemente, não passam de simples pretextos para a dominação.<sup>235</sup>

Precisamos agora olhar para as conseqüências mais práticas do utilitarismo e da doutrina do interesse próprio na sociedade atual.

### **4.3 - O UTILITARISMO E O INTERESSE PRÓPRIO COMO DOCTRINAS E PRÁTICAS FUNDAMENTAIS**

Todas essas modificações fazem com que, hoje, as sociedades ocidentais não ofereçam para o mundo um rosto original e tendam a se confundir com uma

---

<sup>233</sup> Dany-Robert DUFOUR, *Le divin marché, la révolution culturelle libérale*, p. 109. (Tradução nossa)

<sup>234</sup> *Ibid.*, p. 133-137. (Tradução nossa)

<sup>235</sup> François DERMANGE, *Le Dieu du Marche, éthique, économie et théologie dans l'oeuvre d'Adam Smith*, p. 280. François DERMANGE é diplomado da HEC (Hautes Études Commerciales), doutor em teologia e professor de ética na Universidade de Genève.

vasta e intensa máquina de produzir bens, serviços, sentimentos, afetos e desejos. Os seus representantes mais destacados tendem a pensar que as sociedades do resto do mundo só aspiram a ficar semelhantes entre si. O Ocidente, considerando os ideais que ele projeta para fora, está no ápice de um desejo de expansão universal: todas as populações aspirariam a se tornar sociedades plenamente econômicas, sociedades de “*alta intensidade econômica*”<sup>236</sup>.

Portanto, o problema colocado para o Ocidente e o mundo enquanto se ocidentaliza é o seguinte: como podemos pensar um universo social onde são as leis a preferência que cada um dirige para si mesmo, o interesse que o anima a manter relações com outras pessoas e a utilidade que ele representa para os outros? Quais são os modos de raciocínio, os tipos de antecipação, os meios de descartar ou anular as objeções que permitiram impor essa maneira muito paradoxal de ver e inscrever no corpo mesmo das sociedades essa lógica na qual estamos, aparentemente, todos embarcados? Como podemos pensar e agenciar o governo de um mundo social composto por seres que reivindicam a plena legitimidade de obedecer primeiro aos seus próprios interesses antes do interesse coletivo?<sup>237</sup> A expansão produtiva e mercante ilimitada desemboca num novo quadro do mundo, produz uma redução geral dos humanos e de suas atividades a objetos cujo valor – e, portanto, direito à existência – somente depende de sua utilidade econômica. O próprio homem é transformado em “produto consumível”, segundo os termos tão usados de recursos humanos ou de capital humano. O supercapitalismo parece radicalizar essa orientação de longa duração, ignorando o que, no vínculo social, presidia às reciprocidades entre gerações, entre sexos, entre grupos. Passa a privilegiar, na vida social, a articulação comercial dos fins individuais a serem maximizados. Um certo modo “econômico”, contábil, calculador, de pensar a relação humana cria uma nova realidade social, uma nova ordem das coisas, uma nova evidência. A sociedade se descobre como um espaço de utilidade mútua que é regulado por suas próprias leis, que se identifica com a própria natureza do homem e com certas qualidades de relações que ele mantém com os outros.

---

<sup>236</sup> A fórmula é de Christian LAVAL, *L'homme économique, essai sur les racines du néolibéralisme*, introdução. Christian LAVAL é pesquisador em história da filosofia e da sociologia na Universidade Paris X Nanterre.

<sup>237</sup> Cf. *Ibid.*

Vale agora examinar de mais perto de onde vem a concepção utilitarista tão entranha na nossa sociedade.

#### **4.3.1 - O UTILITARISMO**

A concepção utilitarista estende um modelo “maximizador” e calculista da conduta interesseira ao conjunto das relações humanas e olha a sociedade civil como uma multiplicidade de relações de utilização dos homens uns pelos outros: o homem é um ser de necessidade sempre movido pela fuga da dor e pela busca do prazer. Nunca mais transcendência no princípio das instituições humanas: somente jogos de atração e repulsão, do acordo e do conflito que encontram sua chave universal de interpretação nas noções de utilidade e de interesse! O utilitarismo do século XVIII e a economia política serão construídos sobre esses postulados fundamentais indissolúvelmente científicos e normativos: a ação humana, de qualquer natureza e de qualquer alcance que seja, obedece a uma racionalidade que assegura a eleição dos fins mais satisfatórios e o sucesso da ação pela adequação dos meios a esses fins. Assim, foi formulado no final do século XVIII por Jeremy Bentham:

A natureza colocou a humanidade sob a dominação de dois donos soberanos: a pena e o prazer. Somente eles mostram o que devemos fazer, assim como determinam o que faremos. De um lado, o critério do Bem e do Mal, do outro, as cadeias das causas e dos efeitos estão amarradas a seu trono. Eles nos governam em todos os nossos atos, todas as nossas palavras, todos os nossos pensamentos: todo esforço para escapar à nossa sujeição só servirá para demonstrá-la e confirmá-la. Pelas palavras, um homem pode pretender renegar seu império, mas na realidade continuará seu sujeito o tempo todo. O princípio de utilidade reconhece essa sujeição e a toma como fundamento desse sistema cujo objetivo é levantar o edifício da felicidade por meio da razão e do direito. Os sistemas que o contestam manejam sons em vez de do sentido, capricho em vez da razão, escuridão em vez de luz.<sup>238</sup>

A racionalidade do interesse que, na realidade, tinha sido afirmada bem antes de Bentham, estendeu-se depois do século XVIII e ganhou todos os campos do

---

<sup>238</sup> Jeremy BENTHAM apud Christian LAVAL, *L'homme économique, essai sur les racines du néolibéralisme*, p.16. (Tradução nossa)

saber que dizem respeito ao ser humano: a economia política e sua análise de valores e preços dá para ela elementos de quantificação; a medicina e a fisiologia fornecem a “anatomia” dos prazeres e das dores; a história da língua e das instituições vem confirmar essa prevalência da necessidade na invenção das “ferramentas” intelectuais e políticas. Segundo Laval:

O ato econômico, sendo um ato social, devia encontrar seu lugar na moral. Por isso, a ciência econômica só podia nascer livrando-se da moral antiga, para tornar-se a teologia e o catecismo de uma nova normatividade com pretensão científica. Mas aí, muda por completo o olhar sobre a vida e, talvez primeiro, sobre os deveres do homem em sociedade.<sup>239</sup>

Assim, quando se fala do *homem econômico*, fala-se de uma nova representação do homem como “máquina de calcular” segundo a expressão de Marcel Mauss no seu *Essai sur le don*: impõe-se uma economia geral da humanidade segundo a qual *todas* as relações humanas são regidas pela consideração da utilidade pessoal. O homem econômico e a sociedade de mercado são categorias inseparáveis porque derivam do mesmo postulado segundo o qual o que vincula os indivíduos uns aos outros, é o interesse que cada um dirige primeiro a si mesmo. A nova ordem social é a ordem das trocas: só podia apoiar-se em regularidades explicáveis e essas regularidades, que tornavam as relações econômicas e seus resultados previsíveis, só podiam fundamentar-se num modelo estável de comportamento, o do homem econômico procurando maximizar seus ganhos. Existe uma profunda solidariedade de pensamento entre a concepção de uma ordem regular e autônoma da sociedade econômica e o pressuposto do homem “maximizador”.

A nova humanidade econômica se distingue pela sua moral particular. A grande novidade não é a revelação do egoísmo humano e do seu caráter condenável: é o fato de que a preferência que cada um tem para si mesmo seja afirmada como um dado irreprimível da humanidade e que seja apresentada como a única base das relações morais e políticas que os homens mantêm entre si e como a

---

<sup>239</sup> Christian LAVAL, *L'homme économique, essai sur les racines du néolibéralisme*, p. 16. (Tradução nossa)

condição mesma da ciência humana e da nova normatividade, em vez da sanção social de essência religiosa.

O que era dado como o lado sombrio do humano, uma ameaça para o grupo – a primazia do individual sobre o coletivo, a sede de aquisição, a recusa em compartilhar, a falta de gratidão – torna-se o dado elementar a partir do qual uma nova ordem humana se impõe, uma ordem julgada mais natural, mais feliz, numa palavra, uma ordem tão evidente que não se concebe mais que as sociedades antigas, e as de hoje, enquanto elas não são plenamente modernas, recorram a outras lógicas que não sejam a do utilitarismo dominante.<sup>240</sup>

Não se consegue mais pensar que o sujeito humano tenha podido representar-se a si mesmo e se definir essencialmente pelo seu lugar nas relações sociais, nem que tenha considerado evidente que o grupo ao qual ele pertence possua um valor ontológico e moral superior à sua própria existência. No fundo, numa palavra, não se consegue mais apreender no vínculo humano o que nele excede a utilidade individual, o que ele possui de propriamente social e, mais precisamente, não se entende mais e não se admite mais sua essência simbólica. Segundo Laval:

Existe nessa poderosa reivindicação do eu interesseiro uma profunda recusa da alienação ao mundo do símbolo enquanto este não se dobra às perspectivas da satisfação individual. O “individualismo” das sociedades modernas carrega como sua sombra a negação do que implica a sujeição humana à dimensão simbólica.<sup>241</sup>

#### **4.3.2 - O INTERESSE: NÃO UMA IDEOLOGIA, MAS UMA PRÁTICA**

Laval prossegue e mostra como a história do interesse é a história de uma representação do vínculo do indivíduo com os outros, com as instituições: é a história do “eu” no Ocidente.

---

<sup>240</sup> Christian LAVAL, *L'homme économique, essai sur les racines du néolibéralisme*, p. 20-21. (Tradução nossa)

<sup>241</sup> *Ibid.*, p. 21. (Tradução nossa)

O utilitarismo não é certo um “egoísmo” que recusaria todo serviço ao outro. É um “euísmo”<sup>242</sup> onde toda cessão de uma parte de si mesmo ou do seu próprio bem deve sempre se dar para uma troca interessada onde o eu “se acha”, quer dizer, fornece a si mesmo uma satisfação.(...) O interesse é essa implicação do “si mesmo” no que se procura, se faz ou se pensa; é essa adesão subjetiva aos objetivos perseguidos, de modo que sua satisfação reside na aprovação pelo eu da posse do objeto ou da realização da ação moral ou política tal como ela se reflete no olhar e na palavra do outro. Percebe-se que não se trata de uma mecânica superficial que deixaria como estão as bases religiosas, morais e políticas da sociedade. Essa aprovação procurada, cujo critério tomará o nome genérico de *princípio de interesse* ou *princípio de utilidade*, apresenta-se como o princípio normativo supremo, como o único natural, o único possível, o único evidente. Ele se impõe às sociedades e aos homens e deve tornar-se o guia da reforma geral das instituições.<sup>243</sup>

Apresentado como o equivalente da força de gravitação newtoniana, esse princípio é simplesmente a nova chave universal que abre para o conhecimento verdadeiro do homem e é o pivô ao redor do qual devem girar toda organização social e toda política governamental. É o enigma humano finalmente resolvido!

Por isso, a análise do triunfo do neoliberalismo e das resistências que ele provoca é necessária, mas insuficiente para entender onde nós estamos e o que precisa ser feito. Além das oscilações políticas, um movimento mais profundo mudou as relações entre os indivíduos, as relações desses indivíduos com as instituições, o modo pelo qual cada um é levado a conceber sua vida. É essa base histórica do utilitarismo como concepção propriamente ocidental da existência individual e coletiva que é preciso atingir. No fundo, o que está em jogo é a forma, o conteúdo, a natureza da *normatividade ocidental moderna*.

Essa mutação na inteligibilidade e na normatividade das relações entre os homens teve como efeito compreender, classificar, ordenar e regular as práticas humanas *como se fossem todas conduzidas por uma economia do sujeito ao mesmo tempo especial e homogênea*<sup>244</sup>. Ela apresenta três aspectos:

- Os fins individuais vão desvincular-se dos deveres coletivos;

---

<sup>242</sup> A expressão “euísmo” é uma tradução minha da palavra “moisme” utilizada por Christian LAVAL, *L’homme économique, essai sur les racines du néolibéralisme*, p. 22.

<sup>243</sup> *Ibid.*, p. 22-23. (Tradução nossa)

<sup>244</sup> Cf. *Ibid.*, capítulo I.

- O conceito de utilidade vai adquirir um significado muito mais material, fazendo entrar no discurso político tradicional os objetivos de riqueza, de força, de prosperidade dos Estados;

- Ao mesmo tempo, a problemática do interesse estende-se para toda a conduta humana.

Individualização, materialização e extensão da noção do interesse e da utilidade no discurso moral e na análise das condutas transformam essas categorias em universais, nas quais todo o pensamento político e moral foi obrigado a se expressar. O interesse está em todo lugar, está no Estado, na sociedade, no sujeito. É objeto, meio e fim da ação humana. A história desse sucesso não é fácil de acompanhar, segundo Alberto O. Hirschman, citado por Laval:

Essa enorme mudança, entretanto, não foi apenas o resultado da vitória de uma ideologia bem articulada sobre outra. A verdadeira história é bem mais complexa e cheia de meandros. O início dessa história aparece mesmo com a Renascença, porém não através do desenvolvimento de uma nova ética, isto é de novas regras de conduta para o indivíduo. Ao contrário, será encontrado nos novos rumos tomados pela teoria do estado, ou seja, na tentativa de aprimorar a capacidade de governar dentro da ordem existente. Insistir nesse ponto de partida decorre naturalmente do viés endógeno da história que pretendo contar.<sup>245</sup>

Essa evolução endógena é muito mais uma lenta e irregular mutação do sentido e dos usos de palavras antigas, entre as quais *utilidade* e *interesse*, um deslizar progressivo que, todavia, marca uma ruptura muito pronunciada na concepção da ordem social e do edifício normativo. Assim, o processo aconteceu não no universo transparente das idéias claras e distintas, mas dentro de uma mescla confusa, com palavras que raramente têm os mesmos significados e os mesmos valores de um contexto social para o outro, de uma época para a outra. A palavra *interesse* pode lembrar os motivos os mais baixos, lembrados pelo sentido monetário da palavra, assim como os motivos mais nobres nomeados pela expressão o *interesse geral*.

---

<sup>245</sup> Albert HIRSCHMAN, *As paixões e os interesses, argumentos políticos a favor do Capitalismo antes de seu triunfo*, p. 22.

A dominação da categoria abstrata de interesse em matéria de moral e de política, para triunfar, exigia que se pudesse facilmente operar disjunções internas entre vários tipos de interesses, o bom e o mau, o produtivo e o nocivo. De fato, para poder normatizar as condutas, julgá-las, opor umas às outras sem recorrer a uma lei externa ou superiora, era preciso distinguir interesses diferentes, condição para impor o princípio do interesse como categoria geral capaz de envolver todos os comportamentos. (...) Essa oposição entre interesse legítimo e interesse ilegítimo, entre o interesse virtuoso e o interesse vicioso, é constitutiva do caminho que vai permitir estender esse modo de raciocínio para o conjunto das ações humanas.<sup>246</sup>

Vale a pena detalhar um pouco mais essa história sob uma outra perspectiva<sup>247</sup>.

A normatividade clássica, herdada da Antiguidade, repousava sobre a idéia de que a atividade individual inscrevia-se numa ordem geral que devia ser conhecida, respeitada e em função da qual precisava ajustar a própria conduta. A troca econômica não era como exceção dessa ordem: troca e justiça eram inseparáveis. Os termos de *utilidade pública* ou de *utilidade comum* e a idéia segundo a qual o interesse individual é submetido à utilidade pública mostram a primazia da Cidade em relação aos fins pessoais. O pensamento moral e político medieval prolonga essa visão. A atividade comercial e financeira é pensada no quadro de uma economia natural conforme as necessidades de cada grupo social. O comércio é olhado como uma atividade individual, mas o preço diz respeito à comunidade. Deve ser “justo” na medida em que ele concerne às relações entre sujeitos de uma mesma comunidade, que são irmãos. Cada um deve receber o que lhe é de direito numa economia “boa e leal”, e o “enriquecimento pelo enriquecimento” é considerado como diabólico, com uma única exceção: o tesouro da Igreja, porque é destinado à glória de Deus.

#### **4.3.2.1 - A QUESTÃO DA USURA**

Em compensação, a usura é moralmente condenada, salvo quando o empréstimo é indispensável para o bom andamento do Estado e para as despesas da guerra. É que a usura foi olhada durante muito tempo como obra demoníaca que

---

<sup>246</sup> Christian LAVAL, *L'homme économique, essai sur les racines du néolibéralisme*, p. 30. (Tradução nossa)

<sup>247</sup> Resumimos a análise de *Ibid.*, capítulo I.

rouba o tempo de Deus para gerar ganho sem trabalho. E é esse atributo da usura que, segundo muitos historiadores, pariu o capitalismo<sup>248</sup>.

A longa Idade Média ocidental conheceu a coexistência conflituosa dos universos sociais e mentais, das categorias de pensamentos, de lógicas, de valores e dos tempos heterogêneos. Os processos de diferenciação social e mental fizeram progressivamente aparecer formas novas de pensamento nas cidades, nos meios comerciais, artesanais e industriais, que desconstroem aos poucos a visão do mundo unificado que tinha dominado por pouco tempo a sociedade orgânica da Alta Idade Média. O desenvolvimento das práticas capitalistas só foi possível por causa do enfraquecimento de tabus religiosos que pesavam sobre o dinheiro, a usura e o investimento lucrativo. As atividades dos mercadores foram cada vez mais toleradas por uma casuística mais acomodadora, o que facilitou o desenvolvimento de uma economia comercial e monetária, no século XII, a partir do afrouxamento progressivo dos interditos religiosos. Le Goff<sup>249</sup> mostra como a prática do empréstimo com interesses foi progressivamente tolerada, desde que respeitasse algumas formas e alguns limites. A partir do século XIII, a noção de Purgatório acabou ajudando a flexibilizar o veredicto religioso aplicado às atividades econômicas, deixando uma chance para quem praticava a usura de ganhar de volta, respeitando certas condições, sua salvação.

#### **4.3.2.2 - TEMPO E ARITMÉTICA**

A concepção do tempo defendida pela Igreja era antinômica em relação à do mercador, para quem o tempo era uma ferramenta usada para acumular. O tempo para o homem de negócios é medida, é dinheiro, implica uma tecnologia contábil, novas formas de pensamento ligadas ao campo do provável e ao risco. Essa medida do tempo pelo relógio comunal, instalado no século XIV no centro da Cidade, é indispensável para a produção e o trabalho assalariado, que devem ser ritmados e medidos, assim como para a afirmação do poder político autônomo da Cidade. O tempo moderno das cidades, afastando-se do tempo circular ligado aos ritmos agrários e aos ciclos da natureza, separando-se do tempo litúrgico da espera do

---

<sup>248</sup> Cf. Jacques LE GOFF, *La bourse et la vie, économie et religion au Moyen Âge*. Esse livro é muito citado por LAVAL na sua retrospectiva histórica.

<sup>249</sup> Cf. *Ibid.*

Messias, torna-se uma dimensão dos negócios e do trabalho industrial. É um instrumento do controle sobre a mão de obra, de eficácia na produção e de pressão nos negócios, sendo, portanto, fonte de lucro.

Fortalecidos com as riquezas acumuladas, os mercadores vão aumentar nas cidades seu domínio cultural, social e político sobre as outras classes sociais. O enquadramento religioso, embora continue forte, deixa ao mesmo tempo se desenvolver curiosidades e atividades intelectuais novas, um primeiro ponto de partida do ensino comunal leigo a partir do século XII, uma formação profissional técnica complexa, uma instrução sofisticada para os homens de negócios, um gosto literário que está no fundamento da Renascença. O capitalismo está desenhado como uma nova forma social. Não é simplesmente uma classe que nasce: é um novo tipo humano que aparece no meio de uma sociedade que permaneceu largamente agrária e religiosa; é um sujeito econômico que está para solapar as bases da civilização medieval.

É por razões comerciais, sob forma de exercícios ligados a situações de trocas que a aritmética elementar é ensinada. Não é tanto a ciência que introduz a quantidade no pensamento, quanto o exercício da atividade mercante que habitua as pessoas à precisão cifrada, à “mentalidade quantitativa”. A cultura geral e a cultura lingüística são encorajadas por causa das trocas internacionais. É preciso saber ganhar dinheiro, mas também cuidar da aparência e controlar a linguagem, gastar bem e cultivar o esforço. O merecimento, a persistência e a prudência são grandes virtudes comerciais. Nesse sistema de valores, o bem se confunde com o útil e o tempo com o dinheiro. A progressão da economia monetária, a partir do século XI, é acompanhada pela ascensão dos valores seculares, do desenvolvimento de um novo “preço das coisas”. A pobreza é menos exaltada, e a prosperidade mais considerada. A moeda é olhada como a seiva do Estado e tudo começa a ter preço, inclusive os homens, principalmente quando aumenta a proporção dos que recebem uma remuneração pelo seu trabalho. O dinheiro proporciona a compra de terras, de títulos, de cargos e de status. É que o mundo banhado no fluxo monetário cada vez mais denso é o mundo onde se pensa cada vez mais segundo os números e as quantidades. As relações da vida cotidiana ligam-se a questões de quantidade e o crescimento do sentido aritmético na população favorece, por sua vez, a extensão do comércio.

Existe inclusive uma matemática da salvação. O cálculo individual é introduzido para fixar o “preço da passagem” em direção ao além. Toda uma contabilidade baseada na acumulação balanceia o volume dos dons a uma ou outra ordem religiosa e, cada vez mais, o número de missas com o tempo de purgatório. Existe uma relação proporcional entre as boas ações desse mundo e as recompensas no outro. Assim, os fiéis parecem pensar que têm os meios de reduzir esse tempo de latência, de espera ou de purgação, acumulando cada vez mais sufrágios nas horas, nos dias ou nos meses que seguem imediatamente seu falecimento. Essa contabilidade da salvação que invade o campo religioso decalca a matemática dos mercadores. Não é mais repetitiva nem cíclica: ela é cumulativa. As práticas de devoção viram práticas de seguro!

#### **4.3.2.3 - O AUMENTO DO PODER DAS NOVAS CLASSES BURGUESAS E A VALORIZAÇÃO DA PALAVRA “INTERESSE”**

A problemática do interesse, se não se reduz ao único registro econômico, está vinculada ao lugar crescente da atividade econômica na vida social e ao aumento de poder das novas classes burguesas. A preocupação em dar uma legitimidade à atividade comercial e produtiva, o desejo de passá-la por natural e não só benéfica contaram muito para a valorização nova atribuída à palavra “interesse”. O interesse é, faz muito tempo, o amor legítimo do ganho. No fim da Idade Média, na Itália, existe nos ambientes de mercadores e de homens de negócios, um conjunto de justificações da conduta interesseira. Nessas cidades italianas são elaboradas as técnicas de seguro, a prática generalizada do contrato, do correio, da estatística e do inventário, da contabilidade. O gosto pelo diário preciso e pelo cálculo exato se espalha e participa de uma relação com os outros, fundada na antecipação dos comportamentos racionais. Para esses homens de negócios, saber é poder, pelo menos quando esse saber permite o acesso a uma informação estreitamente ligada a um interesse nos negócios.

Se os mercadores florentinos faziam tanto caso da *fortuna*, não é simplesmente porque os negócios dependiam muito da ajuda da sorte, é porque a fortuna permitia-lhes, em nome do risco, justificar benefícios elevados. Tempo e espaço são os parâmetros da atividade comercial. A *ragione*, categoria central do novo pensamento, não é a razão abstrata dos filósofos, é a conta, a *ratio* dos

mercadores. E os próprios homens acabam sendo avaliados em valor aritmético, em salários ou em multas. Esse racionalismo de contadores, essa secularização econômica da vida cotidiana, que reorganiza o mundo e reestrutura as percepções, abre o caminho para o cálculo geral que tende a transformar tudo em quantidades, em unidades monetárias, em unidades de tempo e de espaço também. O tempo dos negócios, o tempo do mercado torna-se nessas cidades italianas o “tempo social dominante”. E esse tempo não é o tempo do indivíduo, efêmero em qualquer grupo social: é o tempo da continuidade da casa de comércio, da empresa e da família.

O interesse econômico não é o único motivo de ação dos homens do fim da Idade Média e da Renascença: eles sabem defender os ideais elevados, a liberdade da Cidade e a honra da família. Mas esse interesse, na forma da ação racional e dominada, como que se encarnou num equipamento mental, em formas culturais, em instrumentos de medida. Esse racionalismo ativo permite ligar acontecimentos, estabelecer séries de dados que fundamentam as previsões. O saber é mesmo cada vez mais comandado pelas necessidades de previsão.

#### **4.3.2.4 - O INTERESSE COMO FORMA MORAL GERAL**

Assim, o interesse apresentou-se como uma forma moral geral, ultrapassando de longe a esfera econômica. A noção abstrata de interesse, o “interesse em geral”, designou muito rapidamente toda finalidade própria do indivíduo, todo tipo de afirmação de si, toda busca de sucesso e de glória por uma espécie de “metaforização” generalizada para o conjunto da conduta humana: toda vantagem pessoal, todo avanço na vida, todo crescimento nos negócios é comparado com um benefício comercial, referindo-se às mesmas ferramentas de análise e aos mesmos cálculos de risco. Dessa forma, a noção de interesse apresenta-se como a expressão da racionalização da vida individual numa sociedade secularizada, concepção que a classe comercial e industrial contribuíram para universalizar como a representação legítima da existência. Se os mercadores tornaram-se os contadores do tempo, o novo homem tornar-se-á o contador de sua vida, considerada como uma propriedade individual, como uma dimensão estritamente pessoal. O indivíduo é chamado a controlar a si mesmo para uma “vida livre”, que não dependerá dos meios de coerção repousando sobre o medo, a força, a superstição. O controle será mais interiorizado, fundado sobre o interesse bem

calculado, será uma autodisciplina imposta e aceita por um único e mesmo indivíduo. Laval conclui:

Se os mercadores tornaram-se os contadores do tempo, o homem novo tornar-se-á contador da própria vida, considerada como uma propriedade individual, como uma dimensão estritamente pessoal. (...) O indivíduo é convidado a controlar-se a si mesmo para ter uma “vida livre” que não dependerá mais dos meios de coerção baseados no medo, na força, na superstição. O controle será mais interiorizado, fundamentado no interesse bem calculado: ele será uma autodisciplina imposta e aceita pelo mesmo indivíduo. Moral do interesse e disciplina são, desse ponto de vista, inseparáveis desde o início.(...) Cada um é dono da própria vida, olhada como uma linha reta indo do passado para o futuro, do berço para o túmulo, tal como uma linha abstrata que se perpetua mesmo no além domesticado. No momento em que o tempo torna-se mecânico e abstrato, em que ele se separa dos acontecimentos cíclicos da vida agrícola como da série de gerações que constituem uma linhagem, o tempo torna-se uma dimensão pessoal sobre a qual o sujeito moderno entende exercitar seu domínio.<sup>250</sup>

Esse rápido percurso nas origens da noção de interesse serve para mostrar que não estamos no discurso ideológico, mas numa evolução da prática que privilegia determinados valores e consegue dobrar até mesmo os dogmas mais transcendentais para justificar a continuidade dessa prática. Parece que estamos no âmbito espiritual da construção de referenciais que geram uma dinâmica de vida! Tudo isso se consolidou no tempo. As conseqüências pessoais e sociais também demoraram a aparecer. É isso que precisamos analisar agora.

#### **4.4 - A SOCIEDADE DE COMPETIÇÃO GENERALIZADA: A “DISSOCIEDADE”<sup>251</sup>**

Quais são as conseqüências sociais de uma “espiritualidade” fundamentada principalmente no individualismo, no utilitarismo e no interesse: uma sociedade onde a competição se generaliza. Segundo Jacques Généreux:

---

<sup>250</sup> Christian LAVAL, *L’homme économique, essai sur les racines du néolibéralisme*, p. 47. (Tradução nossa)

<sup>251</sup> Termo cunhado por Jacques GÉNÉREUX, *La dissociété*, como já vimos.

... no uso comum, o adjetivo “humano” não serve simplesmente para *nomear* ou distinguir nossa espécie; serve também para *qualificar* a vida que levamos ou nossos comportamentos. Assim, um humano (membro da espécie) pode ser julgado desumano (problema de comportamento). Do mesmo modo, e como consequência, uma sociedade pode ser julgada desumana. Nesse sentido, a questão de saber se uma sociedade humana é “verdadeiramente humana” não é trivial: ela poderia ser desumana, impedir os seres humanos de viver uma vida plenamente humana, encorajar comportamentos (humilhações, torturas etc.) que julgamos desumanos.”<sup>252</sup>

#### **4.4.1 - SOCIEDADE DE PROGRESSO HUMANO, HIPERSOCIEDADE, DISSOCIEDADE**

Uma “sociedade de progresso humano” seria uma sociedade que favorece o desabrochar de uma vida plenamente humana: ela poderia ter as seguintes características<sup>253</sup>:

- Uma vida plenamente humana consiste na realização de um equilíbrio pessoal entre duas faces do nosso desejo de ser: a aspiração a “ser si mesmo” e a aspiração a “ser com”<sup>254</sup>. Equilíbrio não significa um justo meio. Significa um estado de integridade e saúde mentais, que pressupõe uma confiança em si e nos outros, uma capacidade de ser si mesmo independentemente dos outros, mesclada com a convicção de que a relação com os outros permanece uma fonte inesgotável de enriquecimento do ser.

- Uma sociedade de progresso humano tende para uma situação onde cada pessoa dispõe de uma igual capacidade de levar uma vida plenamente humana, ou seja, conciliar livremente suas duas aspirações fundamentais. O progresso humano não é um estado último do mundo, não é uma história que termina bem, mas uma história que continua bem. A sociedade não é um estado congelado do mundo, mas sim uma interação permanente entre pessoas que a compõem, num contexto histórico e num ambiente natural movediços. A questão nunca é saber como uma sociedade é, mas o que ela se torna. Ela está engajada no caminho do progresso humano ou da regressão em direção de uma sociedade desumana? Uma sociedade de competição generalizada encoraja os indivíduos ao egoísmo e à rivalidade.

---

<sup>252</sup> Jacques GÉNÉREUX, *La dissociété*, p. 147. (Tradução nossa)

<sup>253</sup> A expressão “sociedade de progresso humano” é uma expressão de GÉNÉREUX, que ele opõe a hipersociedade e dissociedade. Acompanho e resumo a argumentação do autor em *Ibid.*, p. 148 ss

<sup>254</sup> GÉNÉREUX qualifica essas aspirações de “ontogenéticas”.

Interessa menos saber onde estamos do que saber para onde vamos. O objetivo é o caminho. Não é a chegada para algum destino que salva a sociedade: é a mudança de direção. Uma sociedade de regressão desumana trava a busca do equilíbrio pessoal por um processo político deliberado visando reprimir as duas grandes aspirações. Existem três tipos de regressão humana: a hipersociedade, a dissociedade e o regime totalitário.

- A “hipersociedade” é uma sociedade que hipertrofia o “ser com” (a dimensão da existência e os laços coletivos) a ponto de reprimir e mutilar o “ser si mesmo” (a aspiração à realização pessoal). O arquétipo da hipersociedade é um sistema coletivista ou comunista.

- A “dissociedade” é uma sociedade que reprime ou mutila ou deseja de “ser com” para impor o domínio de “ser si mesmo”. O arquétipo da dissociedade é a sociedade de mercado neoliberal fundada sobre a extensão máxima da livre competição a todas as atividades humanas. É a ela que vão os desenvolvimentos seguintes.

- Para não ser exaustivo, é preciso evocar a terceira forma possível de regressão humana, sua forma extrema: a de uma sociedade que tende para o aniquilamento simultâneo das duas aspirações “ontogenéticas<sup>255</sup>”, que proíbe tanto de “ser si mesmo” quanto de “ser com”. O regime totalitário não tolera a autonomia pessoal, nem os laços sociais. O totalitarismo tende, na realidade, a abolir simultaneamente o indivíduo e a sociedade. A dominação não total tolera a sobrevivência de nenhuma forma de solidariedade coletiva, nem a sobrevivência de nenhuma atividade privada. Ela despreza a idéia de pessoa humana, porque tem por vocação dissolver-se numa única pessoa total: um novo gênero humano chamado a cumprir a lei da natureza (nazismo) ou a lei da história (stalinismo).

Depois de ter situado a dissociedade em contraposição com as outras formas de regressão social, Génèreux precisa a articulação dos conceitos de dissociedade e de dissociação:

**Proposição 1:** a ideologia e as políticas neoliberais tendem a dissociar as duas aspirações ontogenéticas e a inflar a primeira (ser si mesmo e para si) a

---

<sup>255</sup> Termo usado por Jacques GÉNÈREUX em *La dissociété*.

ponto de sufocar a segunda (ser com e para os outros). Chamamos esse processo de “dissociação pessoal”.

**Proposição 2:** ao mesmo tempo causa e conseqüência, instrumento e finalidade da dissociação pessoal, a “dissociedade” é o processo de organização do espaço, das instituições e das relações que decompõe uma sociedade humana, de um lado isolando e opondo as comunidades ou categorias sociais relativamente homogêneas e, de outro, instalando e exacerbando a rivalidade entre indivíduos, compondo essas comunidades ou categorias sociais.

A dissociedade é ao mesmo tempo *causa e conseqüência* da dissociação pessoal.<sup>256</sup>

A guerra econômica faz as pessoas levantarem-se umas contra as outras e acaba convencendo “os cidadãos outrora solidários a comportarem-se como guerreiros solitários”<sup>257</sup>. Isso acaba dissuadindo qualquer um de tentar conciliar o desejo de “ser si mesmo” com o desejo de “ser com”. A dissociedade maximiza as chances de sobrevivência e de sucesso e as oportunidades para os que aceitam mutilar seu ser social e só se preocupam consigo mesmo, em detrimento dos outros se for preciso. Isso é cada vez mais necessário na medida em que a competição endurece e penetra os espaços outrora regidos por outras lógicas.

O herói desse tipo de sociedade, seu produto mais acabado, é o homem perfeitamente dissociado que consegue viver na alegria e no bom humor seu luto do desejo de “ser com” e se compraz no único (e para sempre insaciável) desejo de “ser si mesmo”.<sup>258</sup>

A dissociedade é ao mesmo tempo *conseqüência* da dissociação pessoal, porque quanto mais os seres humanos aderem a uma cultura individualista, mais eles apóiam politicamente e colocam em aplicação os princípios de uma dissociedade de mercado. Quando o desejo de “ser com” é mutilado e sufocado pela obsessão de si, o indivíduo tem dificuldade em viver no meio de uma grande sociedade mestiça e solidária: para ele a promiscuidade das diferenças é fonte de angústia; cada um é o único responsável por si mesmo, ninguém deve nada para ninguém, ninguém tem outro direito a não ser proteger-se e lutar contra os outros.

---

<sup>256</sup> Jacques GÉNÉREUX, *La dissociété*, p.155-156. (Tradução nossa)

<sup>257</sup> A metáfora é de *Ibid.*, p. 156.

<sup>258</sup> *Ibid.*, p. 156. (Tradução nossa)

Assim, os seres dissociados não suportam verdadeiramente a vida em sociedade – o viver juntos – a não ser com pessoais semelhantes a eles mesmos.

No ideal do individualista dissociado, viver somente com “outros si mesmos” preserva-o ao mesmo tempo dos outros e da solidão, permite viver, na realidade, somente consigo mesmo, porém rodeado de sócias que, numa mútua contemplação, confirmam uns aos outros a realidade e a adequação de sua existência. Vivamos juntos para melhor permanecer entre si!<sup>259</sup>

Contudo, uma sociedade fundada na rivalidade e no hiper-individualismo acaba, às vezes, por dissolver os vínculos até nos últimos refúgios íntimos da sociabilidade: a família pode virar uma dissociedade em miniatura, o bando pode ser uma escola do ódio mais do que o último refúgio do amor. Então, eventualmente, a rivalidade e a indiferença estão por toda parte, e a fraternidade em lugar nenhum: a verdadeira pessoa capaz de me amar por mim mesmo sou eu mesmo! Depois do fechamento sobre a comunidade, sobre a família ou a tribo, vem o fechamento sobre si mesmo.

A dissociedade aparece assim como uma força centrífuga que isola e decompõe em elementos cada vez mais restritos, o que constituía o todo indissociável de uma sociedade humana.

#### **4.4.2 - O ESPIRAL VIRTUOSO OU VICIOSO DAS INTERAÇÕES SOCIAIS**

Podemos fazer da dissociedade duas leituras opostas: uma individualista, a outra holística. No primeiro caso, se consideraria que a busca pela autonomia e o egocentrismo do indivíduo (sua dissociação pessoal) geram a implosão da sociedade em dissociedade. No segundo caso, a evolução do sistema em direção à dissociedade seria responsável pelo individualismo.

Quando se diz que a dissociedade é ao mesmo tempo causa e consequência da dissociação pessoal, recusa-se essas duas leituras.

---

<sup>259</sup> Jacques GÉNÉREUX, *La dissociété*, p. 157. (Tradução nossa)

A dissociedade é um processo de interação dinâmica entre o sistema social ou cultural e os indivíduos. Uma sociedade individualista favorece a tendência narcisista e autonomista dos indivíduos, mas não a inventa. Ao mesmo tempo, esta tendência preexistente facilita e reforça o desabrochar de um sistema fundado sobre a rivalidade e a performance individual, mas, mesmo sendo uma condição necessária para a dissociedade, ela não basta para gerá-la. (...) Nossa aspiração para a autonomia pessoal pode entrar em sinergia positiva com nosso desejo de fazer sociedade e que ela nos influenciaria para construir uma sociedade baseada na cooperação e na solidariedade. (...) A dissociedade, assim como a sociedade de progresso humano, não é um estado fixo do mundo, mas um processo dinâmico; é uma sinergia perversa entre os atores individuais e o sistema social. Diante desse processo, a pergunta pertinente não é saber quem começou, dos indivíduos ou da sociedade, porque forçosamente eles começaram juntos! Um movimento social qualquer não deixa de ser a ação de um conjunto de pessoas, mas cada ação pessoal é indissociável do contexto social onde ela se exerce. (...) Não estamos, portanto, confrontados a uma *cadeia causal* mas a um *círculo causal* onde cada elemento é ao mesmo tempo causa e efeito de todos os outros.<sup>260</sup>

Descrevemos processos dinâmicos de interação social onde tudo é ao mesmo tempo causa e efeito, onde o papel determinante dos atores é compatível com o papel determinante do contexto social de sua ação. A única reflexão pertinente consiste em identificar as circunstâncias que geram uma reorientação decisiva da sinergia complexa indivíduos/sociedade no sentido de uma sociedade desumana ou no de uma sociedade de progresso humano. Todavia, embora os atores e o sistema social ajam ao mesmo tempo um sobre o outro, precisamos falar de um após o outro, de descrever o que a sociedade faz para o indivíduo e o que o indivíduo faz para a sociedade até o momento em que esse vai-e-vem mostra que esses dois tempos do discurso são uma coisa só na vida real.

#### **4.4.3 - OS PILARES FUNDADORES DA DISSOCIEDADE**

Escreve Génèreux:

... todo sistema social e todo discurso político repousam, pelo menos implicitamente, numa antropologia, ou seja, no sentido mais amplo, numa teoria do ser humano. Ignorar esse fundamento antropológico é expor-se a suportar como fatalidade o advento de uma sociedade desumana, quando se trata simplesmente da aplicação de uma teoria errônea.<sup>261</sup>

<sup>260</sup> Jacques GÉNÈREUX, *La dissociété*, p. 168-169. (Tradução nossa)

<sup>261</sup> *Ibid.*, p. 176. (Tradução nossa)

Ora, precisamente, nossa pouca atenção para o que sabemos sobre a natureza humana tem uma consequência funesta: o mundo presente está cada vez menos regido pelos princípios que guiam nossas vidas pessoais ou pela nossa concepção usual das relações esperadas com os outros. Por que os princípios governando o mundo, a economia, a política, as relações entre nações deveriam ser tão diferentes daqueles que governam nossa vida pessoal? Se a solidariedade é melhor do que a competição nas nossas relações íntimas, por que a extensão da competição deveria constituir a pedra angular da nossa sociedade?

Na dissociedade, a união faz a força de um grupo somente para a competição com outros grupos. A união nunca realiza a harmonia e a coesão de uns com os outros – entre “nós” e “eles”. Ela autoriza simplesmente a coalizão dos semelhantes para combater os dessemelhantes - “nós” contra “eles”. É a fusão de uns na luta contra outros. Contudo, nas nossas relações cotidianas, sabemos que é com os estrangeiros, os dessemelhantes, os verdadeiramente “outros” que a cooperação, a educação e a busca de compromissos solidários são mais úteis e necessárias.

A solidariedade, a cooperação e a preferência para relações pacíficas não são práticas excepcionais: elas constituem a realidade cotidiana de todos os seres humanos. Assim, quem diz que *“o que vocês sentem (como todos os seres humanos) não é generalizável”* apóia-se, insidiosamente, sobre sua intuição razoável de que *uma prática singular não é universal para convencer você de que uma prática singular é universal!* Assim, embora a maioria dos habitantes do planeta viva segundo os mesmos princípios fundamentais, alguém quer que acreditemos que esses princípios são excepcionais, extraordinários, não generalizáveis, enquanto eles constituem a generalidade! (...) Por que seriam somente generalizáveis as disposições individualistas e não a empatia, a simpatia, a compaixão e a solidariedade que cada dia as temperam?<sup>262</sup>

A orientação de todo discurso político depende de respostas a algumas perguntas elementares: qual é o motor da ação humana? O que motiva as escolhas? Os pensamentos, os desejos, as opções do indivíduo são dependentes ou independentes do que pensam ou fazem os outros? Por que os humanos constituem sociedades? Qual é a finalidade da sociedade? Qual é a relação entre sociedade e indivíduo: independência, dependência, interação? Segundo Génèreux,

---

<sup>262</sup> Jacques GÉNÉREUX, *La dissociété*, p. 177-178. (Tradução nossa)

as respostas a essas perguntas constituem os alicerces antropológicos de toda análise das sociedades humanas e, portanto, de toda teoria política, econômica ou social: são as bases sobre a qual repousa o modo de abordar todos os outros debates da sociedade. Contudo, o debate público as ignora quase sempre. Sem a revelação desses alicerces, não sabemos ao que aderimos e a qual concepção do homem apoiamos através do voto, quais opiniões defendemos e que tipo de cultura ajudamos a transmitir.

Surge, por exemplo, uma pergunta: por que os indivíduos autônomos e responsáveis, desejando maximizar seu consumo, devem despende suas energias e seus recursos na competição de uns contra os outros? Não deveriam eles concentrar seus esforços unicamente na produção, limitando a competição e desenvolvendo a cooperação solidária em vista do bem comum? Aí viria uma nova hipótese sobre a natureza humana: a cooperação solidária é problemática e necessariamente limitada porque os indivíduos são egoístas e naturalmente inclinados para a competição para obter mais do que os outros. É a motivação egoísta que torna o trabalhador e o empreendedor particularmente produtivos, num sistema em que cada um pode apropriar-se de uma vantagem ligada a sua performance.

Se, por uma outra hipótese, os indivíduos fossem mais interessados pelo resultado coletivo ou pelo bem-estar dos outros do que por eles mesmos, a livre concorrência seria inútil e nociva. Inútil porque se obteria a produtividade ótima dos indivíduos sem colocá-los em competição máxima. Um sistema de cooperação coletiva bem organizada seria eficaz. Nociva porque a competição tem um custo (despesas de publicidade, tempo, estresse, investimentos múltiplos e redundantes dos competidores para conquistar as mesmas fatias do mercado). Conseqüentemente a concorrência reduz inutilmente o bem-estar coletivo desde o momento em que a performance produtiva equivalente ou superior é acessível pela adoção de um sistema cooperativo que limita a concorrência.

Admite-se, portanto, que a superioridade da livre concorrência está ligado ao postulado do egoísmo e desvanece se esse postulado não se mantiver. Génereux vai mais longe:

Se o contexto social (livre competição ou cooperação coletiva) determina a opção do indivíduo pela rivalidade ou pela solidariedade, uma sociedade que estender deliberadamente os contextos de cooperação em detrimento dos contextos de livre competição conduz os indivíduos a comportar-se cada vez mais como altruístas interessados. Essa mutação dos comportamentos torna a cooperação solidária cada vez mais eficaz e cada vez mais desejada e sustentada politicamente por cidadãos racionais. Portanto, a preferência por competição generalizada não é concebível a menos que se coloque uma hipótese suplementar: *o comportamento dos indivíduos não é em nada determinado pelo contexto social no qual eles vivem; os indivíduos são egoístas por natureza, e nem a educação nem a transformação da sociedade podem afetar essa natureza.* Essa hipótese precisa de um postulado prévio, já necessário para estabelecer a responsabilidade individual: *a personalidade definitiva de cada indivíduo lhe é dada desde sua concepção biológica* (pela natureza ou por Deus) e é isenta de toda determinação exterior; permanece imutável, alojada num lugar que a preserva da história singular do corpo que, por sua vez, sofre a mudança biológica e evolui num espaço de relações sociais.<sup>263</sup>

Contrariamente ao que pretendem seus gurus, o neoliberalismo não é a operacionalização do que “funciona”, sem preconceitos ideológicos; é a operacionalização de uma teoria muito peculiar de homem e de sua relação com os outros. Se não se compartilha essa concepção do homem, ou se ela for falsa, deve-se rejeitar o sistema social a ela ligado. Se admitirmos, por exemplo, que cuidamos realmente uns dos outros, que nossa personalidade é afetada pelo contexto de nossa existência, que aceitamos de bom grado as leis que nos permitem viver melhor juntos, então o modelo da livre concorrência desaba e deve-se reconhecer a necessidade de moderar a competição e de estender a lógica da cooperação solidária o máximo possível.

#### **4.4.4 - PODEMOS FALAR DE UM ERRO ANTROPOLÓGICO DOS MODERNOS?**

Para Génèreux

... o erro antropológico fundador do pensamento moderno consiste em esquecer o *fato* de que o indivíduo se constrói nem antes nem sem os outros, e se acha, portanto, constituído por uma interação social complexa cujo resultado é imprevisível<sup>264</sup>. A idéia cartesiana de uma verdade acessível unicamente por uma razão individual negligencia o *fato* de que ninguém pode pensar unicamente por si. Ninguém nasce com um cérebro e uma capacidade

<sup>263</sup> Jacques GÉNÈREUX, *La dissociété*, p. 187. (Tradução nossa)

<sup>264</sup> Cf. *Ibid.*, p. 345ss.

de raciocínio de adulto: essa capacidade é adquirida e modelada pela interação sensorial, afetiva, objetiva e subjetiva com os outros. A história da constituição de cada indivíduo e, *a fortiori*, de cada comunidade de indivíduos, é assim específica, única, datada, situada e não reprodutível.<sup>265</sup>

O erro moderno consiste em negar essa interdependência contingente entre os seres, adotando uma concepção atomística do homem e o individualismo metodológico: o indivíduo perfeitamente autônomo que deve nada aos outros. Era uma condição *sine qua non* para colocar os comportamentos humanos em equações e torná-los previsíveis.

O erro dos modernos acha-se reforçado pelo princípio oposto ao individualismo: o holismo.

Esse, de fato, nega também a interação dos indivíduos: o indivíduo totalmente determinado pelo seu ambiente social não retroage sobre os outros; ele é simplesmente coagido por um sistema, cuja lei de evolução é independente dos seres singulares que o constituem. Assim, o holismo integral do marxismo afina-se com o individualismo absoluto dos neoliberais; esses dois métodos de raciocínio têm o efeito comum que eles buscam: a previsibilidade perfeita dos comportamentos individuais e da sua resultante coletiva. De fato, *se um átomo social é estritamente dissociado e independente de todos os outros, em particular, ele é totalmente dependente do sistema constituído pelo conjunto dos átomos.*(...) A interdependência subjetiva entre os indivíduos cria vínculos, alguns subsistemas interativos, que dão a cada um e a todos uma margem de manobra para orientar sua história. *A liberdade criadora dos indivíduos vem assim do fato de que eles dependem uns dos outros; pelo contrário, uma estrita independência do seres tira de cada um toda liberdade real frente à lei do sistema que, apesar deles mesmos, constituem todos juntos.* É por isso que a abordagem individualista é idêntica à abordagem holística num ponto essencial: o sistema social é governado por leis mecanicistas e previsíveis totalmente independentes da vontade particular dos indivíduos. No oposto, se reconhecermos que o indivíduo depende de outros indivíduos particulares para pensar, sentir, agir, decidir e que, por sua vez, ele participa da determinação de outros indivíduos, então tudo pode acontecer, mas nada é certo: a História torna-se perfeitamente contingente.<sup>266</sup>

Os modernos “esqueceram” a interação social constitutiva dos seres humanos, porque ela torna a história dos homens contingente e imprevisível. De fato, eles queriam construir uma física social que explicasse e previsse os

---

<sup>265</sup> Jacques GÉNÉREUX, *La dissociété*, p. 345. (Tradução nossa)

<sup>266</sup> *Ibid.*, p. 345-346. (Tradução nossa)

comportamentos dos corpos humanos com a mesma precisão mecânica que a física dos corpos celestes de Galileu. O dilema individualismo/holismo é um dilema que o pensamento fabricou para si mesmo, raciocinando a partir de um mundo virtual de indivíduos atomizados. Esse dilema nunca existiu na realidade. O verdadeiro dilema do progresso humano geral, como o do crescimento do indivíduo singular, foi sempre exatamente o inverso: como se desligar dos outros sem desvincular-se e derivar para um espaço vazio? Cada ser nasce numa fusão perfeita com a própria mãe; o desafio vital de todo ser é constituir o cordão social que substituirá o cordão umbilical, de modo que ele se alimente dos outros sem ser fusionado com o corpo do outro. A história de uma vida humana é esse longo desapego que nos conduz para o desapego último.

A urgência não é mais emancipar os indivíduos contra um superego social (moral ou religioso) alienante. O indivíduo é, às vezes, tão emancipado, assim como mostra Alain Ehrenberg<sup>267</sup>, de todo significado imposto de fora, que ele sofre do não sentido, da necessidade de ser tudo sozinho, do “cansaço de ser si mesmo” que o mergulha na depressão. A urgência é crescer: deixar a infância do pensamento moderno para aceder a um pensamento adulto e consciente; cessar de recalcar e maquiar todos os fatos que desenham uma humanidade mais complexa.

O que analisamos até agora é o fruto de uma longa história que envolveu muitos pensamentos e muitas decisões de pessoas, algumas com maiores possibilidades de influência; todas, porém, fizeram escolhas, sejam elas de adesão ou de submissão. Para concluir esse capítulo, gostaria de resumir um texto muito perspicaz e enraizado num dos mitos mais poderosos do Primeiro Testamento e presente também, de várias formas, em grandes tradições espirituais e religiosas.

#### **4.5 - PENSAMENTO CONCLUSIVO: A METÁFORA DE BABEL**

Leremos esse texto ampliado e interpretado por Michael Oakeshott. Concordamos plenamente com a observação dele segundo a qual uma boa história pode ser a expressão de alguma dificuldade imutável da natureza humana<sup>268</sup>. Tomamos a liberdade de resumir abaixo o texto do autor.

---

<sup>267</sup> Cf. Alain EHRENBURG, *La fatigue d'être soi*.

<sup>268</sup> Cf. Michael OAKESHOTT, *Sobre a História e outros ensaios*, p.249 ss.

Segundo a lenda, Nemrod, neto de Cam, filho pouco respeitoso de Noé, tornou-se conhecido como notável aventureiro. Contudo sentia-se inquieto. Apesar de achar-se invencível, temia que alguma outra pessoa, mais poderosa do que ele, surgisse e o destruísse. Além disso, estava ciente de que muitos acreditavam haver um Deus no céu, que poderia causar sua queda porque não tinha hesitado em inundar a terra por conta da depravação de seus habitantes. Como era um homem enérgico, estava determinado a lidar de maneira radical com essa insegurança que se tornara uma obsessão. Resolveu convidar seus seguidores para fundar uma cidade, Babel, que fosse a cidade da liberdade, onde eles poderiam fazer o que quisessem com impunidade. Deus devia ser destruído e para isso precisava-se construir uma torre que atingisse o céu para que qualquer tentativa de dilúvio pudesse ser sustada. Seus seguidores toparam e não demorou muito para que a empreitada absorvesse toda a sua atenção: nesse esforço para subjugar Deus e a Natureza às ambições humanas, eles haviam se deparado com o trabalho de uma vida e tornaram-se escravos de um ideal. Construía com paixão e energia: se um homem caísse e morresse no trabalho, não notavam. Mas se os tijolos cedessem ou se algum empecilho surgisse, formava-se um tumulto. O tio-avô de Nemrod, Abraão, observava o que ocorria em Babel e estava horrorizado ante sua impiedade. Ele rezou a Deus para que frustrasse o projeto dos construtores da Torre; sugeriu que isso poderia ser feito não por meio de um segundo dilúvio, mas de forma mais econômica, “confundindo” as línguas de Nemrod e seus companheiros, de maneira que nenhum homem entre eles pudesse entender o que o outro falasse. Eram dadas ordens que não eram obedecidas por não serem entendidas; temperamentos tornaram-se animosos; a exasperação espalhou-se; e a frustração atingiu tal dimensão que as pessoas de Babel não eram mais capazes de tolerar a presença umas das outras. Assim, não foi por meio de um dilúvio, mas por uma inundação de palavras sem sentido que o império de Nemrod foi destruído: sua torre tornou-se um memorial em ruínas. O nome de Babel, que, originalmente, significava Cidade da Liberdade adquiriu seu significado histórico: Cidade da Confusão.

Na nossa época, segundo Oakeshott, a história de Babel poderia ser contada de um modo um pouco diferente. Babel aparece como uma cidade atribulada pelo alvoroço de obter e gastar. A atmosfera geral é de uma vulgaridade moderada. A arte degenerou em entretenimento, e os entretenimentos não costumam ser

refinados. Os babelianos não têm vícios espetaculares nem virtudes heróicas: são facilmente seduzidos pela novidade, ensimesmados e auto-indulgentes. Há uma tendência ao descontentamento, à falta de objetivos e à ausência de autodisciplina. A ordem que existe entre eles tem sido há tanto tempo mantida por subornos que agora esse é o único tipo de controle que podem tolerar. Em resumo, Babel é uma *civitas cupiditatis*, e seus habitantes, embora não sejam excessivamente ricos, formam um povo devotado à riqueza.

Eles são governados por um jovem duque, Nemrod, que recentemente herdou o legado e a autoridade do pai. Em muitos aspectos, ele é um típico babeliano e esperava receber do povo a mesma deferência a seus desejos que recebera, na infância, dos pais e tutores. Contudo, uma vez que as expectativas do povo eram similares às dele próprias (a pronta satisfação de todas as *suas* necessidades) e uma vez que elas eram ilimitadas, o duque e o povo encontraram-se em campos opostos. E Nemrod, impaciente ante a frustração que a situação prometia, empenhou-se em resolver o conflito.

Nos eventos que se seguiram é difícil dizer exatamente que papel desempenhou a determinação do duque de organizar as atividades de seu povo, de forma que contribuíssem para a satisfação de suas próprias necessidades ilimitadas, e que papel desempenhou a cobiça dos babelianos. Mas o certo é que esses eventos não poderiam ter ocorrido se não fossem algumas crenças importantes, compartilhadas tanto pelo duque quanto por seu povo. Nessas crenças, Deus aparecia como dono de uma propriedade situada acima dos céus, propriedade de riqueza inimaginável, e era conhecido como alguém que tinha rompantes de caprichosa generosidade, mas também por ter uma posição um tanto quanto mesquinha, doando prazeres aos seres humanos de forma miserável, instigando seus apetites, mas nunca os satisfazendo. Assim, o Deus dos babelianos era conhecido como um benfeitor pão-duro, criador de todos os seus prazeres, mas também de suas privações. Essas crenças, compartilhadas pelo duque assim como pelo povo, eram o solo no qual Nemrod plantou uma semente que floresceria como uma revolução do modo de vida babeliano. Nemrod reuniu o povo, confiando-lhes uma secreta ambição: forçar a abertura dos portões do paraíso, desalojando aquela miserável deidade de sua propriedade e apropriando-se dela para que todos os babelianos pudessem desfrutar da ilimitada profusão do paraíso. O plano consistia

em construir uma Torre em direção ao céu, da qual o ataque ao paraíso seria lançado. Seguiu uma exortação que deu ao projeto as cores de uma guerra santa e lucrativa. Uma profunda mudança ocorreu com o povo de Babel. O que os uniu foi uma profunda sensação de serem igualmente “privados”: era-lhes permitido ter desejos, mas lhes era negada sua imediata satisfação. O que eles poderiam buscar, e que agora lhes era oferecido, era uma “alternativa” às suas circunstâncias imediatamente reconhecíveis (que não pedia por nenhuma mudança de disposição neles próprios) e que era tão radical que até mesmo eles não poderiam esperar alcançá-la da noite para o dia, ou sem algum esforço.

As obras da Torre começaram sem demora. Imediatamente, as conseqüências do empreendimento começaram a aparecer. Alguns prejudicados pela desapropriação de seus negócios no terreno onde ia ser erguida a torre foram se queixar: lhes foi respondido que, quando grandes obras eram iniciadas com a intenção de aumentar a prosperidade de todos, a conveniência privada deveria submeter-se ao bem comum. A Cidade da Liberdade estava se tornando uma comunidade, e seus habitantes estavam a caminho de adquirir uma nova identidade comunal no lugar de suas antigas individualidades distintas. Mas se essa identidade era a de Buscadores do Paraíso, ou a de meros Construtores de Torres, isso não foi esclarecido. Um a um, os compromissos e ocupações estranhos ao empreendimento desapareceram, e as atividades dos babelianos começaram a se contrair ao redor de um único centro. Aqueles que não trabalhavam na Torre dedicavam-se a cuidar dos que trabalhavam. A distinção entre rico e pobre deixou de existir; todos estavam igualmente empobrecidos. E, no fim, o único uso que restava para o dinheiro era apostar nas casas lotéricas qual seria a conquista dos construtores no dia seguinte, e ganhar ou perder somas inteiramente nocionais. Onde havia apenas um assunto sobre o qual falar, a imaginação e a língua tornaram-se empobrecidas. Jornais foram substituídos por boletins oficiais relatando os progressos da Torre e sua difusão foi conhecida como mídia. Toda conduta era reconhecida apenas por sua relação com o empreendimento. À medida que a obsessão dominava, ninguém duvidava do motivo pelo qual estava vivo: crises de identidade não estavam mais na moda e alienação era uma palavra que pertencia ao passado. Novas doenças apareceram; além da Torre, os únicos projetos de construção realizados naquela época eram os

de hospitais psiquiátricos e clínicas para tratar da proliferação das ansiedades que o empreendimento havia gerado.

O ceticismo gerado pelo novo “estilo de vida” foi combatido com maciça propaganda. As obras prosseguiram a passos acelerados: independentemente da enormidade do empreendimento, não havia nenhuma negligência ou descuido na maneira como era realizado. Os anos se passaram. À medida que a Torre crescia, a sombra que ela lançava sobre a cidade aumentava. Materiais de construção começaram a escassear. Começando com o palácio ducal, os prédios da cidade foram demolidos para fornecer materiais para a Torre, e, antes que muitos meses se houvessem passado, Babel tornou-se um lugar de barracas e acampamentos, de habitantes de cavernas e de moradores de buracos no chão. Entretanto, agora se pensava que a Torre logo seria terminada. Seu topo há muito estava fora do campo de visão e os construtores tinham de subir por muitas horas para chegar a seu local de trabalho: havia lugar apenas para poucos trabalharem e Babel tornou-se rapidamente uma cidade de desocupados.

Nemrod subia à Torre e ficava ensimesmado, esquecido de tudo que o cercava. Tornara-se uma pessoa um tanto triste e introspectiva, mais dócil do que no passado e, talvez, começando a ficar apreensivo em relação a um futuro que agora parecia tão próximo. O duque havia mudado assim como os babelianos. Os anos consumidos por esse único supremo projeto, nos quais não houve nenhuma satisfação ou oportunidade temporária de quebrar a monotonia, tiveram seu peso no estresse emocional que sobreveio. E eles suportavam isso movidos apenas por uma distante e precária visão de pilhagens ilimitadas. Contudo, aqueles que investiram todas as suas energias e esperanças em uma empreitada marcada pela depravação estão amarrados a seu sucesso, e são capazes de adquirir um obscuro desprezo, primeiro por seus semelhantes, depois por si mesmos.

Surgiu a suspeita de que todos poderiam ser logrados por um embuste planejado para o benefício de outros que não eles mesmos. Ou seriam eles, talvez, as crédulas vítimas de uma ilusão? Quem foi que disse que toda essa conversa sobre paraíso não era mais do que uma dose de ópio para manter as massas sossegadas? Durante anos, eles se identificaram com o empreendimento e com o duque, seu autor. Não estavam dispostos a duvidar de sua sabedoria ou competência, mas o falatório sobre aqueles que trabalhavam no topo os levou a

refletir. O que ele fazia lá o dia inteiro? Com quem falava quando parecia falar consigo mesmo? E a semente de uma vaga dúvida foi plantada em suas mentes. Começaram os acenos com a cabeça, e então teve início o falatório. E toda a desconfiança nativa de um povo cujas emoções mais profundas (seja o que fosse que tivessem previsto para satisfazê-las) eram a cobiça e o ressentimento emergiu para confirmar a dúvida que tinham em relação a seu líder. A suspeita, inseparável do excesso, floresceu.

Pessoas acorreram de todos os cantos da cidade, tomadas pelo pânico de pensar que estavam prestes a ser privadas daquilo que se consumiram para obter. Houve um rápido conselho de guerra: embora nada houvesse sido planejado ou ensaiado, todos sabiam o que fazer. Espremendo-se pelas escadas, liberadas pelos mais ágeis, toda a população de Babel correu para arrancar a recompensa de sua labuta das mãos do homem que – agora estavam convencidos – nesse exato momento se esgueirava para dentro do paraíso sem eles, após ter feito um acordo pessoal com seu proprietário. A subida estreitava-se à medida que a massa avançava, e quando os que estavam na frente começaram a alcançar o topo, uma enorme pressão formara-se dentro da Torre. Ela oscilou e, com uma infinita lentidão, o topo da Torre cedeu. Logo toda a estrutura tornou-se uma feroz cascata de pedras que caíam; corpos mutilados em sua superfície submergiram em suas profundezas. Não restaram sobreviventes para se perguntarem se a suspeita que levava ao desastre era, no fim das contas, fantasiosa ou não.

O que havia sido projetado como uma escada para o paraíso tornara-se a tumba de um povo inteiro, que não pereceu em uma confusão de línguas, mas que fora vítima de uma ilusão e, confundido pela desconfiança que persegue, aqueles que se engajam em façanhas titânicas.<sup>269</sup>

Poderíamos acrescentar mais um comentário. Segundo Shmuel Trigano, essa sombria perspectiva de um futuro próximo não é o fruto de uma história-ficção catastrófica: é uma hipótese plausível, deduzida das evoluções em curso<sup>270</sup>. Ela parte, é verdade, de um princípio pessimista: não se pode confiar cegamente nos

---

<sup>269</sup> Michael OAKESHOTT, *Sobre a História e outros ensaios*, p. 284.

<sup>270</sup> Cf. Shmuel TRIGANO, *Le monothéisme est un humanisme*.

homens. A aparição de novos poderes humanos pode nos conduzir de volta para a selva! Mas esse pessimismo é realista: deve ser o prelúdio para a ação e a reflexão. Deve despertar em nós menos o sentimento do fim e do apocalipse e mais a obrigação do gênesis e do novo começo. O dilúvio tinha submergido uma humanidade que não soubera salvaguardar sua distinção com o mundo e nas suas próprias fileiras. É essa humanidade que tinha se massificado na confusão dos gêneros e dos sexos que o dilúvio engole e é o que sobra dela que se unifica no projeto totalitário babeliano que o Deus Uno virá separar de novo. Esses dois fracassos sucessivos da humanidade apresentam a mesma característica: a massificação. A geração do dilúvio assim como a de Babel aniquila as pessoas, o rosto individual, o princípio mesmo da separação dos seres que faz deles o que são, distintos da natureza, do divino, dos seus semelhantes. As duas gerações anulam a própria possibilidade da alteridade e da linguagem, e é toda a humanidade junta que conhece o mesmo destino e corre o mesmo perigo.

Vivemos, sem dúvida hoje, uma época desse tipo, situação absolutamente excepcional, não somente em relação ao fim dos blocos e à unificação do sistema internacional ou do mercado econômico – por que não à massificação do humano – mas também no nível dos perigos em potencial. A humanidade está hoje na Torre de Babel do seu poder, confrontada à eventualidade global de um dilúvio de um novo tipo. E, assim como Babel, manifesta-se nela a unidade ilusória que decorre da vontade de poder e do agenciamento funcional e impessoal dos indivíduos: a fraternidade de Babel é mentirosa porque ninguém é reconhecido pelo que ele é, mas pela sua utilidade na construção da Torre. Nesse mundo aparentemente unido, o outro não existe. Em Babel, como antes do dilúvio, os homens quiseram suprimir o princípio de separação, a diferenciação que é o penhor da presença possível do outro, do nascimento futuro. A separação da humanidade em línguas e, portanto, em povos após a destruição da Torre vai restabelecer o projeto da criação fundado sobre a multiplicidade e a diferenciação. A multiplicidade das línguas e dos povos deve assim ser entendida, contrariamente ao senso comum, como uma benção muito mais do que uma maldição.

No próximo capítulo, indagaremos sobre se a Revelação da Criação não serve justamente de alerta e de convite para reencontrar o mistério da multiplicidade

e da diferenciação como caminho de uma espiritualidade profundamente humana e, portanto, libertadora.

## **TERCEIRA PARTE: O RESGATE DA ESPIRITUALIDADE DO HUMANO CRIADO E CRIADOR**

Nessa terceira parte, estamos buscando uma alternativa a uma espiritualidade construída sobre valores que acabam isolando a pessoa, não oferecendo significados pessoais e comunitários além da busca do ter e da competição. Será que a revelação que o homem é criado e, portanto, criador pode abrir ainda alguma trilha para a caminhada da humanidade? É o que indagaremos. Essa terceira parte tem um único capítulo:

5. Experiência espiritual na Bíblia: quando ser humano significa ser criado e criador.

### **CAPÍTULO V: EXPERIÊNCIA ESPIRITUAL NA BÍBLIA: QUANDO SER HUMANO SIGNIFICA SER CRIADOR**

No capítulo anterior, a dissociedade apareceu como a consequência de um conjunto de valores e de práticas que levam a uma mescla de isolamento e de massificação. O tipo de convivência que se estabelece entre os homens parece ditado pela funcionalidade de cada um num projeto, cujas finalidades não são claras, e pela confiança na possibilidade que se possa construir uma história previsível a partir do egoísmo e do interesse bem entendido e bem atendido de cada indivíduo. Segundo Génèreux, isso significava o esquecimento ao mesmo tempo da interdependência das pessoas e da impossibilidade de prever o destino de cada um.

A experiência espiritual narrada pela Bíblia, principalmente no seu começo, no livro do Gênesis, abre um universo de compreensão e, por consequência, uma dinâmica de vida totalmente opostos. A Bíblia aponta para um horizonte onde o ser humano não se autoproduz: ele é criado no âmbito de uma relação

- com o húmus do qual ele foi tirado;
- com Deus que infunde nele o sopro de vida;

- com o outro humano que lhe é apresentado para que, com ele, estabeleça uma relação “face a face”.

Neste capítulo, também introduziremos nossa reflexão com o livro de Jó que, para muitos autores contemporâneos, cristaliza ainda hoje os questionamentos fundamentais sobre a experiência humana. A seguir, refletiremos sobre a experiência criadora; será ela constitutiva do humano? Por que, no âmbito bíblico, ela está ligada ao monoteísmo? Num terceiro momento, antes de começar nossa leitura do Gênesis, esclareceremos algumas premissas que influenciaram nossa interpretação bíblica. Num quarto momento, faremos uma leitura detalhada dos primeiros capítulos do Gênesis, olhando para a criação do homem e suas conseqüências. Finalmente, indagaremos se a experiência da criação oferece também uma chave de acesso ao Novo Testamento.

## **5.1 - UMA PERSONAGEM: JÓ**

Jó é uma personagem bíblica fascinante. A primeira vez que li o livro de Barthélémy, citado em seguida, percebi que essa personagem, provavelmente mítica, oferecia uma porta de entrada ímpar para a experiência espiritual da Bíblia. Com a passagem dos anos, essa impressão se confirmou e cruzei com vários autores, vindos de diferentes horizontes, religiosos ou não, que encontraram em Jó um interlocutor valioso para discutir, principalmente, as limitações que qualquer discussão sobre o humano encontra. Depois de introduzir o livro de Jó, apresentarei a reflexão de dois autores, não escolhidos ao acaso. Philippe Nemo é um pensador de matriz liberal. Antonio Negri é um pensador e militante revolucionário de matriz marxista.

### **5.1.1 - O LIVRO DE JÓ COMO “PALEONTOLOGIA DA REVELAÇÃO”<sup>271</sup>**

Segundo Dominique Barthélémy, a Bíblia encerra uma grande pergunta: como se formou uma distância quase que intransponível entre a criatura e o Criador, e

---

<sup>271</sup> Usamos a expressão de BARTHÉLÉMY em *Dieu et son image, ébauche d'une théologie biblique*. Nesta primeira aproximação do livro de Jó, usaremos o primeiro capítulo do livro. Dominique BARTHÉLÉMY, dominicano, lecionou muitos anos teologia bíblica na universidade de Fribourg na Suíça.

como a relação entre Deus e o homem é reconstruída por iniciativa de Deus? Ele começa seu ensaio de teologia bíblica, destinado a enfrentar essas perguntas, pelo livro de Jó. Segundo ele, para poder entrar em sintonia com a revelação bíblica, é preciso primeiro ter a coragem de entrar na situação de trevas na qual o povo de Israel se encontrava, num dos momentos mais trágicos de sua história:

O ser humano não precisa da revelação para estar em diálogo permanente com Deus, para defrontar-se sem cessar com o modo estranho com o qual Ele guia o universo e ficar escandalizado, para sentir dentro de si, a crítica da própria consciência e ser, com isso, desmoralizado. O homem está sempre às turras com Deus. Mas é um Deus cujo comportamento é misterioso e não responde quando interrogado, esse Deus de Jó. É um Deus que não se explica e, por isso, Israel colocou frente a ele um sábio pagão.<sup>272</sup>

Para o povo de Israel, é uma prova de maturidade ousar perguntar: qual é a relação com Deus de um homem que não conheceu a revelação? Por isso, o livro de Jó representa uma volta à situação anterior em relação à palavra dirigida por Deus a Abraão e, por contraposição, transmite uma vontade de questionar o que significava de verdade a revelação que o povo tinha em mãos.

Para Jó, o problema não era a existência de Deus, mas a existência do homem. No capítulo 14, percebe-se que o homem, que teria o desejo de dar fruto e aspira à fecundidade, vê a morte chegar bem no momento em que ele consegue enxergar o que quer realmente. Além disso, este ser humano frágil e decepcionado é levado ao tribunal e cobrado em relação a uma justiça que Deus exige dele. Deus não permite que ele morra tendo a impressão de ter feito algo de válido. Em Jó 7, 16-21, Jó expressa o drama da presença silenciosa e acusadora de Deus pelo olhar.

---

<sup>272</sup> Dominique BARTHÉLÉMY em *Dieu et son image, ébauche d'une théologie biblique*, p. 24-25. (Tradução nossa) Como para muitos outros estudiosos do livro de Jó, BARTHÉLÉMY data os poemas que compõem a parte do livro que vamos estudar durante o Exílio porque, segundo ele, Jó inclui algumas conclusões de Ezequiel, mas não as do quarto canto do Servo do Deutero- Isaías. O exílio do reino de Judá foi uma tragédia para os israelitas que habitavam ao redor de Jerusalém e que tinham tentado converter-se seriamente na época do rei Josias, o que não impedira Nabucodonosor de assediar a cidade e de deportar a elite do povo. Será que Deus destruiria os que voltam para Ele? Se for assim, qual é o sentido escondido deste sofrimento que cai sobre aqueles que fizeram um grande esforço de retificação interior? Daí vem a pergunta mais grave ainda: o homem pode ser justo diante de Deus? Como não ousam fazer diretamente a pergunta, eles colocam em cena não o povo, mas um indivíduo estrangeiro, um pagão, ele mesmo duramente castigado por Deus, embora se achando justo e inocente. Pela boca de um pagão, o autor expressa seu escândalo, seus dramas de consciência frente à conduta dura de Deus em relação a seu povo. Ele coloca alguns amigos encarregados de lembrar a sabedoria piedosa e tradicional dos judeus, mas isto não convence o autor do livro de Jó.

Deus é Todo Poderoso e silencioso, e o homem sente-se diante dele totalmente aniquilado e desnudado. No fundo, Jó experimenta um duplo escândalo diante de Deus:

- Como o Criador pode permitir que o homem morra tendo perdido a capacidade de realizar os desejos que nascem no seu coração e dos quais ele acabou de tomar consciência?

- Por que Deus não intervém para salvar o homem? Pelo contrário, Ele se manifesta na forma de remorso que o desmoraliza e destrói, de modo que seus últimos instantes não sejam nem protegidos pelo esquecimento e nem pela paz. Por que Deus permite que o homem esteja debaixo do domínio de uma consciência ineficaz, somente capaz de condenar?

Todavia, Jó pensa que é absolutamente impossível que os clamores inocentes proferidos por um torturado possam ser amortecidos ou abafados. Mesmo que os homens os esqueçam, deve existir uma instância ou um juiz que as acolha (Jó, 16, 17-22). Esta é a base da esperança de Jó.

### **5.1.2 - JÓ E O EXCESSO DO MAL**

É o título de um outro livro do autor que já encontramos em um momento precedente de nossa reflexão, Philippe Nemo<sup>273</sup>. Segundo ele, longe de ser um texto marginal na literatura bíblica, o livro de Jó é onde acontece a revolução ética e escatológica da Bíblia, que, como vimos, o autor considera como um dos momentos constitutivos da cultura ocidental. Nemo define essa revolução – ou essa Revelação – como a invenção de uma moral absolutamente nova, a da compaixão e do amor, para a qual o mal não é tolerável. Em função disso, o sentido da vida só pode ser lutar contra o mal mesmo além da morte. Nesse aspecto, a Bíblia pega no contrapé a “sabedoria”, visão comum de todos os paganismos, do Egito para a Grécia e Roma, que repousa no crédito dado a uma *natureza boa e estável*, sobre a qual pode ser construída uma vida imutável, onde voltam em ciclos de eterno retorno as mesmas misturas de bem e de mal, que precisam ser aceitas como tais.

A essa concepção, ao mesmo tempo serena e cruel do mundo, a Bíblia opõe a visão de um mundo *louco, intolerável*, e – idéia misteriosamente vinculada a

---

<sup>273</sup> Cf. Philippe NEMO, *Job et l'excès du mal*.

essa – de um mundo criado, e por isso, incompleto, chamado pelo Criador a um futuro infinitamente aberto. Os profetas bíblicos pensaram, de fato, que se o mundo é ferido até o coração pelo pecado e o mal deve ser *curado, reerguido, transformado, transfigurado*. Não poderá ser *deixado como está*. (...) O livro de Jó representa um momento essencial dessa revolução, um dos momentos onde ela se torna intelectualmente mais manifesta e mais bem argumentada. (...) Lá onde outras contribuições bíblicas mostram-se sensíveis à dimensão coletiva, social, política, histórica do mal, ele esclarece sua dimensão pessoal, no momento em que a alma privada e isolada vê o inferno se aproximar dela, sozinha. Ele tenta, então, a partir, unicamente, dos dados imediatos da consciência nesse momento, *fundar um imperativo categórico de luta contra o mal* – uma lei de amor. E ele tenta fundamentá-lo, a partir da razão, com uma economia surpreendente de meios mitológicos, ficando mais colado, simplesmente, à fenomenologia universal de uma experiência do mal que todo mundo pode fazer a qualquer momento.<sup>274</sup>

### **5.1.2.1 - FENOMENOLOGIA DA ANGÚSTIA**

Existe no livro de Jó uma fenomenologia da angústia. O que permite identificar a angústia como o sentimento predominante é o cenário no qual esse sentimento está inserido: o da lenta aproximação da morte<sup>275</sup>. A impossibilidade de esquecer a verdade é o constitutivo da angústia<sup>276</sup>. É o desaparecimento repentino de toda ocasião de projeto – porque projetar tornou-se absurdo – que marca a entrada na nova modalidade do tempo: “... passaram-se meus dias, com meus projetos, as fibras de meu coração se romperam”<sup>277</sup>. Ou ainda: “Demoliu tudo em redor de mim, desenraizou minha esperança como uma árvore”<sup>278</sup>.

As pessoas próximas ficam apavoradas: não estão dispostas a perdoar a Jó por uma doença que joga nas suas caras a imagem da perspectiva iminente de sua própria morte. Jó é, aos olhos deles, muito mais culpado por uma moléstia, pela qual ele não é evidentemente responsável, do que por uma transgressão que ele teria podido não cometer. Estão prontos a discutir a transgressão, mas estão apavorados pela doença e sofrem uma espécie de angústia universal diante do processo, por excelência, do qual não se pode escapar: a corrupção da carne, e uma espécie de cumplicidade universal na capitulação diante de sua vitória. As “blasfêmias” de Jó fornecem a desculpa: um ímpio abandonado por Deus merece ser abandonado por eles! Assim, além de abandonado, Jó é insultado e odiado: “Só as zombarias me

<sup>274</sup> Philippe NEMO, *Job et l'excès du mal*, p. 17-18. (Tradução nossa)

<sup>275</sup> Cf. BÍBLIA DE JERUSALÉM, *Livro de Jó* 14, 2; 18, 16; 30, 16.

<sup>276</sup> Cf. *Ibid.*, *Livro de Jó*: 30.

<sup>277</sup> *Ibid.*, *Livro de Jó*: 17,11, p. 823.

<sup>278</sup> *Ibid.*, *Livro de Jó*: 19,10, p. 825.

acompanham, sobre sua hostilidade pousam meus olhos. (...) tornei-me objeto de sátira entre o povo, alguém sobre o qual se cospe no rosto”<sup>279</sup>.

A última dimensão da angústia consiste no fato de que a pessoa de Jó se alterou: ele não está mais no seu estado normal, está num outro mundo onde, embora ele possa entender intelectualmente o que dizem seus amigos, ele não consegue integrá-lo na sua realidade. A distância entre Jó e seus amigos não está mais no discurso. Eles estão à vontade no discurso, enquanto Jó não acha mais nas palavras consistência nem apoio, daí seu horror. Jó sofre de um mal desmedido que é o pano de fundo de todas as suas atitudes e de todos os seus discursos. No fundo, poder-se-ia resumir o discurso de Jó aos seus amigos: por causa de vossa inautenticidade, “vossas lições aprendidas são cinzas e vossas defesas, defesas de barro”<sup>280</sup>.

O mal de Jó seria a punição de um pecado que deve ser expiado por práticas de purificação?<sup>281</sup>

### **5.1.2.2 - A CIÊNCIA DOS AMIGOS DE JÓ**

Nós, modernos, pensamos que, diante de um quadro “clínico” de uma crise de angústia, poderíamos recorrer a uma interpretação psicanalítica ou médica. A questão é saber se, adotando essa atitude, estaríamos em ruptura com o pensamento dos três amigos; se a modernidade muda alguma coisa; e se, por causa disso, a argumentação de Jó não teria mais valor para nós.

Pensamos que existe uma perfeita *homologia* entre a tentativa empreendida pelos três amigos, não obstante os fundamentos religiosos que ele pressupõe, e a atitude técnica, que julgamos hoje a única razoável. Veremos, de fato, que a ciência dos amigos considera o mal sofrido por Jó como uma anomalia identificável no quadro da concepção que eles têm do mundo. Jó sofre por causa de um erro que ele cometeu, que ele teria podido não cometer e que ele evitará no futuro, quando tiver sido suficientemente instruído por pessoas competentes e que, de repente, com um pouco de sorte, pode ser consertado agora. Para eles, o mal sofrido por Jó é uma disfunção *marginal* da ordem do mundo, que não a questiona globalmente. Pode se considerar que as concepções técnicas modernas são a

---

<sup>279</sup> BÍBLIA DE JERUSALÉM, *Livro de Jó*: 17, 2-6, p. 823.

<sup>280</sup> *Ibid.*, *Livro de Jó*: 13,12, p. 818.

<sup>281</sup> Cf. Philippe NEMO, *Job et l'excès du mal*, p. 47 ss.

transposição dessa interpretação dos amigos. As técnicas modernas são muito diferentes, empiricamente, do sistema religioso e das práticas mais ou menos supersticiosas que podiam prevalecer no quinto século antes de Cristo.(...) Pensamos, contudo, que as duas atitudes são comparáveis no seu princípio. Nos dois casos, trata-se de interpretar o mal como um fenômeno *limitado*, que pode, usando um saber adequado, ser percebido como situado precisamente *dentro* de um conjunto mais vasto de fenômenos, e de acreditar que essa anomalia poderá ser corrigida por uma técnica que explore esse saber. Essas duas atitudes são duas variantes de uma “concepção tecnicista do mundo”. Ora essa posição do problema é combatida por Jó com uma força demonstrativa espantosa e, de um certo modo, irrefutável. Jó tem o sentimento de que o que ele sofre manifesta, pelo contrário, uma desordem essencial do mundo; existe no mundo algo “que não vai”, o que passa despercebido pelo discurso tecnicista de seus amigos. Ele vai pôr em evidência a cegueira dos amigos, a *une-dimensionalidade* do seu pensamento. Jó enxerga no desarranjo essencial do mundo a mão de “Deus”, que os amigos negam, embora tenham sempre na boca o nome de “Deus”, de um “Deus” do qual eles não vêm nem o absoluto nem a transcendência. Se admitirmos que as posições dos amigos e da ciência moderna são filosoficamente homólogas, não seria o caso indagar se a argumentação de Jó não conserva todo o seu valor em relação ao positivismo moderno? <sup>282</sup>

A possibilidade da técnica repousa na hipótese de *duas visões diferentes do mundo*. O autor do livro de Jó mostra que, pelo contrário, não existem dois níveis diferentes de visão do mundo. Assim, os amigos não estavam autorizados a negar a verdade do que Jó dizia. Jó fala do horror do mal. Esse horror, ele o atribui a um Totalmente Outro, a uma loucura que arruína qualquer ordem.

A técnica diz que ele se engana porque ele próprio é uma peça do mecanismo do mundo e não pode ver a ordem inteira na qual está incluído. Se ele enxergasse a ordem em todos os seus estratos, na completa transparência de sua estrutura, não poderia dizer o que diz. Mesmo essa impressão de loucura que ele sente ante o mal está na ordem e é comum no homem que sofre. Mas a ordem está estratificada de tal modo que, a partir de um estrato, ninguém pode ver todos os outros. Os estratos só podem ser descobertos no esforço do saber, sempre difícil e nunca acabado e especialmente inacessível ao louco, ao homem que está à deriva. A técnica não se contenta em dizer que o mundo é ordenado: ela se quer objetivamente verdadeira. Por isso, os amigos de Jó vão interpretar as causas do mal, fazendo valer desde o início que seu saber é superior ao dele.

- E Jó vai fazer valer, pelo contrário,

---

<sup>282</sup> Philippe NEMO, *Job et l'excès du mal*, p. 48-49. (Tradução nossa). Mantivemos a estrutura das frases para não prejudicar a argumentação.

... que *ele já sabe tudo o que eles sabem, nos mínimos detalhes*. Suas visões aparecerão idênticas. Só diferirão suas interpretações, resultados de escolhas “metafísicas” ou, mais exatamente, conforme veremos, “existenciais” opostas. Aparecerá assim que os amigos *também*, e não somente Jó, não sabem de onde vem a loucura do mal. O mal será situado para eles “num outro palco” (...) Para eles também, se eles pudessem somente vê-la, ela seria desordem e loucura; contudo, procurando unicamente no mundo o que se conforma a uma ordem, eles estão predispostos a perder de vista até os sintomas do mal como desordem. Tudo que Jó diz será para ele inaudível.(...) A ordem na qual os amigos de Jó entendem integrar seu mal é o sistema da concepção tradicional do mundo, a “moral da retribuição”.<sup>283</sup>

Resumindo o problema: Jó quer dizer do horror do mal, a loucura do mundo. Os sábios invalidam esse discurso, porque acreditam poder atribuir a causa do mal a um acontecimento do mundo, invisível para quem sofre mas acessível aos que sabem. A redução para eles do escândalo do mal a um acontecimento imanente ao mundo e acessível ao pensamento e à técnica humanas, enquanto Jó percebe uma ferida do mundo, parece sempre como uma petição de princípio.

### **5.1.3 - JÓ E A DESMEDIDA DO MUNDO**

Antonio Negri, filósofo e ativista esquerdista italiano escreveu também um comentário sobre o livro de Jó<sup>284</sup>. Ele interessou-se por esse livro que seria uma provocação contra a sedução da razão, a insolência do saber e a euforia ética, permitindo assim que as diferentes tensões que tecem a experiência humana se cruzem ao redor da dramática constituição de uma ontologia entre o humano e o divino e do sentido ético que perpassa o processo.

A grande pergunta de Jó representa não só uma provocação contra a sedução da razão, mas a descoberta fenomenológica e a declaração metafísica do desastre ao qual conduz a coerência da razão instrumental. Como acreditar na razão após Auschwitz e Hiroshima? A tragédia não pode ser nem dominada nem manipulada porque ela domina todas as perspectivas e destrói todos os instrumentos de salvação. Por que produzimos o mal? Como se orientar num mundo em que todas as dialéticas comprovaram sua não-efetividade? No qual o

<sup>283</sup> Philippe NEMO, *Job et l'excès du mal*, p. 51. (Tradução nossa)

<sup>284</sup> Cf. Antônio NEGRI, *Jó, a força do escravo*.

assassinato e a destruição dos valores atingiram a desmedida? A interrogação acontece na beira de um abismo onde a dor é, às vezes, insuportável. Não existe outra via a não ser a interrogação.

### **5.1.3.1 - O TRABALHO TORNOU-SE UM PROBLEMA**

Para quem foi marxista, a temática da salvação é ainda mais importante porque o trabalho não é mais um valor: tornou-se um problema. Negri prossegue mostrando que a teoria do valor de uso é superada, o que torna impossível a quantificação da produção: todas as possibilidades de medição desapareceram.

O trabalho mais produtivo, mais refinado e potente, mais intelectual e abstrato parece repetir a história do trabalho escravo, do trabalho feminino não assalariado, do trabalho forçado. A dor tornou-se “desmedida” no momento mesmo em que já não é mais possível compreender as suas causas, as suas regras, a sua medida. Subtraído da racionalidade da medida, *o trabalho transforma-se em mal*. Mal, e não simplesmente irracionalidade; mal prático, e não simplesmente falta de sentido racional. E isso se agrava quando o trabalho deixa de ser uma atividade entre outras, que o homem executa em uma sociedade que lhe reserva outras dimensões vitais – passa a ser a própria vida; e a sociedade não pode ser definida senão como uma sinergia produtiva geral que recolhe em uma tangente de valor todos os tempos singulares que percorrem o círculo da vida.(...) Subtraído à medida, *o trabalho é subtraído também de qualquer finalidade* – ou melhor, é afastado de qualquer finalidade aparente, é visto imediatamente como neutralidade, e transcendência técnicas. A lei que o rege é aquela da segunda natureza, uma determinação confusa até o momento em que se revela como lei implacável e natureza destrutiva.<sup>285</sup>

Nesse ponto, segundo Negri, o livro de Jó é o livro da descoberta da miséria, a mais absoluta, mas que explode em direção à luz e que pode apontar o começo de um processo de libertação. Ele pode representar a ruptura do horizonte de insignificância axiológica e de indiferença vital que possa permitir a construção de um novo horizonte de valor e onde o produto do trabalho não seria somente valor agregado mas a criação coletiva de um novo mundo.

---

<sup>285</sup> Antônio NEGRI, *Jó, a força do escravo*, p. 32-33.

### **5.1.3.2 - A ÉTICA COMO CRIAÇÃO**

A fórmula é de Negri é o título da última parte do ensaio dele. No capítulo 40 do livro de Jó, segundo Negri:

... lahweh empurra Jó para o abismo do caos cosmogônico e para a indizível maravilha da criação. (...) Deus fala aqui ao primeiro homem, ao Adão-Jó que se forma, ele mesmo, através dessa monstruosa história. Mas a criação está ali – nessa relação, no nascimento e no renascimento de Jó, na esperança do redentor que se faz experiência do criador. A imersão ontológica é total e a narração do ser alcança o tom de uma épica natural absoluta. Deus e o homem confundem-se nesse mundo, em sua plenitude, em sua dinâmica criativa. O reconhecimento da infinita potência de Deus leva Jó à visão, à identificação com Ele.<sup>286</sup>

Para Negri, essa visão de Deus só pode se dar fora de uma experiência de transcendência:

Eu vi Deus e, portanto, Deus foi arrancado daquela absoluta transcendência que constitui a sua própria idéia. Deus justificou-se; logo, Deus está morto. Jó viu Deus, donde, Jó pode falar dele – participe, ele mesmo, da divindade, da função de redenção que o homem constrói na vida, instrumento de uma morte de Deus que é constituição humana e criação do mundo. A leitura materialista da visão de Deus tem, portanto, a capacidade de captar o momento criativo dessa imersão ontológica do homem – Adão ou Jó – na relação divina, de conectar ontologicamente, não moralmente, não apenas intelectualmente, as potências humanas às potências divinas, o singular ao universal.<sup>287</sup>

Negri cita a última intervenção de Jó:

Reconheço que tudo podes e que nenhum dos teus desígnios fica frustrado. Quem é aquele que vela teus planos com propósitos sem sentido? Falei de coisas que não entendia, de maravilhas que me ultrapassam. Escuta-me, que vou falar; interrogar-te-ei e tu me responderás. Eu te conhecia só de ouvir, mas agora meus olhos te vêem: por isso retrato-me e faço penitência no pó e na cinza.<sup>288</sup>

Ele comenta:

---

<sup>286</sup> Antônio NEGRI, *Jó, a força do escravo*, p. 147-148.

<sup>287</sup> *Ibid.*, p. 149.

<sup>288</sup> BÍBLIA DE JERUSALÉM, *Livro de Jó*: 42,1-6, p. 856.

Sob essa luz, a idéia de potência revela-se sempre mais nitidamente como *idéia de criação*. (...) O antagonismo da vida e da morte resolve-se a favor da vida. A minha vida é o conhecimento de ti – meus olhos te viram. Eu sou. O homem é. O fundo não se modifica. É sempre dominado pelas grandes forças da destruição e da morte. Mas o homem se reorganiza para resistir-lhes, resistir a esse morbo. A criação é ir além da morte. *A criação é o conteúdo da visão de Deus*. A criação é o sentido da vida.<sup>289</sup>

São fórmulas fortes, principalmente levando em consideração a experiência intelectual e política de quem as escreve. Elas parecem indicar que o caminho de superação de vários impasses analisados até agora passa por uma reflexão sobre a criação. Se a criação for o sentido da vida, podemos definir o humano como um ser criado para criar?

## **5.2 - SER HUMANO: SER CRIADO PARA CRIAR**<sup>290</sup>

Qual é, então, o caminho que podemos trilhar para encontrar o sentido do nosso ser? Estamos condenados a aderir e desaparecer num mundo que não controlamos e que nos submerge ou existe um espaço a ser ocupado por nós? Oscilamos constantemente entre a submissão às ideologias que querem ditar o sentido e tudo controlar: passamos pelo nazismo, pelo fascismo, pelo comunismo e hoje pela ideologia de mercado. Ao mesmo tempo, nunca se falou tanto em criação cultural, liberdade e uma das qualidades mais requisitadas nos perfis de competências desenhados pelas empresas quando elas buscam seus executivos: a criatividade. Existem espaços de liberdade e de criação? Poderíamos ter a audácia de pensar que, mais do que isso, liberdade e criação são constitutivos da vocação do humano?

### **5.2.1 - LIBERDADE E CRIAÇÃO**

Começo essa reflexão com a ajuda de um filósofo russo, que viveu muitos anos exilado na França atormentado pelas repercussões dos grandes acontecimentos históricos e intelectuais que sacudiram a Europa no fim do século

<sup>289</sup> Antônio NEGRI, *Jó, a força do escravo*, p. 149-150.

<sup>290</sup> Pode-se entender esse título como expressão verbal ou expressão substantivada. A ambivalência é proposital.

XIX e na primeira metade do século XX. Para F. Nietzsche, sua filosofia é a explicitação de uma experiência espiritual, conforme trabalhado no primeiro capítulo.

### **5.2.1.1 - A BUSCA DA LIBERDADE**

Ele afirma que seu pensamento e sua vida encontram seu eixo principal na busca da liberdade. Sua filosofia repousa sobre a liberdade e sua experiência espiritual é uma descoberta da liberdade<sup>291</sup>.

Amava a liberdade acima de tudo (...), ela é para mim o ser primordial. (...) É na liberdade que está escondido o mistério do mundo. Deus quis a liberdade e foi dela que surgiu a tragédia do mundo. A liberdade está no começo e está no fim. (...) Estou convencido de que Deus só está presente onde está a liberdade e só age por meio dela.<sup>292</sup>

Berdiaev constata que, contrariamente à opinião comum, a liberdade não é amada: os homens preferem submeter-se a uma autoridade, obedecer a preceitos e entregar para outros o cuidado com seu destino e o peso de suas responsabilidades<sup>293</sup>. A verdadeira liberdade está num plano metafísico: identificar liberdade com livre-arbítrio é cair na confusão. A liberdade não é o resultado de uma aquisição e Berdiaev dirá em relação a si mesmo:

Na minha via espiritual e na experiência da minha vida, fiz muitas aquisições, contudo não adquiri a liberdade, ela era inata para mim, ela é o a priori da minha vida. A idéia de liberdade foi anterior para mim à idéia de perfeição porque é impossível admitir que essa possa ser obtida pelo constrangimento.<sup>294</sup>

Assim, a liberdade escapa a qualquer definição porque é um conceito limite.

---

<sup>291</sup> Além dos textos de BERDIAEV, aproveitamos várias análises de Marie-Madeleine DAVY, *Nicolas Berdiaev ou la révolution de l'esprit*, capítulo *Liberté et création*, p. 103s.

<sup>292</sup> Nicolas BERDIAEV, *Essai d'autobiographie spirituelle*, p. 65. (Tradução nossa)

<sup>293</sup> Basta, entender o sentido da *Lenda do grande inquisidor*, para perceber que a liberdade é para muitos um peso e uma provação. Cf. Feodor DOSTOIEVSKI, *Os irmãos Karamazovi*, p. 252-268

<sup>294</sup> *Ibid.*, p. 67. (Tradução nossa)

### **5.2.1.2 - A VOCAÇÃO CRIADORA DO HOMEM**

Do mesmo modo, o tema da vocação criadora do homem será considerado por Berdiaev outro tema essencial. Ele considera esse tema como "... uma experiência interior vivida, uma luz interior"<sup>295</sup>.

A criação não precisa de justificação, ela é que justifica o homem. É uma "antropodicéia" porque ela diz respeito ao comportamento do homem em relação a Deus, à sua resposta a Deus. Para ele, a cultura humana, que produz obras e valores, é um tema derivado e secundário. Berdiaev foi sempre atormentado pelo problema da relação entre a criação e o pecado, a criação e a redenção, tendo uma consciência aguda da pecabilidade humana: pode o homem se justificar, não só pela sua docilidade à potência suprema, mas também pela sua exaltação criadora? O ato criador, para Berdiaev, não é nem uma exigência, nem um direito do homem: é uma exigência que Deus dirige ao homem. A audácia criadora é o cumprimento da vontade de Deus, de uma vontade implícita porque o tema do ato criador integra-se no tema cristão fundamental da humana-divindade e é justificado pelo caráter humano-divino do cristianismo.

A idéia de Deus sobre o homem é infinitamente mais alta do que as noções ortodoxas tradicionais, advindas de uma consciência oprimida e encolhida. A idéia de Deus é a mais alta idéia humana. A idéia do homem é a mais alta idéia divina. O homem espera o nascimento de Deus nele. Deus espera o nascimento do homem nele. É nessa profundidade que deve ser posto o problema da criação. (...) O drama das relações entre o divino e o humano revela-se na experiência espiritual do homem, não na especulação teológica.<sup>296</sup>

O mistério da criação não se opõe ao mistério da redenção: marca um momento diferente do itinerário espiritual, um "outro ato do drama místico". Em vez de uma ontologia racional, a via filosófica apresenta-se como uma fenomenologia de uma experiência espiritual, descrita de modo simbólico. Para ela, o ato criador não consiste tanto em produzir no finito, mas em ultrapassar o finito e levantar vôo em direção do infinito. Não se trata de um processo de objetivação: trata-se de uma experiência da transcendência. A nova antropologia religiosa proposta por Berdiaev

---

<sup>295</sup> Nicolas BERDIAEV, *Essai d'autobiographie spirituelle*, p. 260. (Tradução nossa)

<sup>296</sup> *Ibid.*, p. 262. (Tradução nossa).

difere da antropologia dos padres da Igreja e da escolástica, assim como da antropologia humanista de cunho naturalista. A partir da própria experiência de prostração por causa de sua fixação no pecado, Berdiaev entende que a consciência da pecabilidade deve converter-se em consciência criadora, senão o homem desaba. O mistério cristão não pode se esgotar no mistério da redenção: a redenção é somente um ato do mistério.

O ato criador é contrário ao egocentrismo, é esquecimento de si, aspiração em direção a tudo que ultrapassa. Essa experiência não é uma meditação sobre a própria imperfeição; é um impulso orientado em direção da transformação do mundo, do céu novo e da terra nova, que o homem deve preparar. O criador é solitário. O ato criador não é coletivo nem geral, mas sim individual e pessoal. Não é de nenhum modo, uma contenção em si, mas sempre uma saída de si. É claro que o ato criador do homem precisa de matéria e não pode dispensar a realidade do mundo: ele não pode, porém, ser inteiramente determinado pelos materiais presentes no mundo. Existe nele uma liberdade inerente a todo ato criador autêntico. Nesse sentido, pode-se falar de criação *ex nihilo* porque ela é também uma emanção da liberdade não determinada por elementos de fora. Sem isso, não seria nada mais do que um rearranjo dos elementos do mundo e o aparecimento da novidade seria ilusório. Assim, a criação é a resposta do homem ao apelo de Deus. A continuação, a perfeição da criação do mundo é uma obra humano-divina: Deus obrando com o homem, o homem obrando com Deus.

Último ponto importante: para Berdiaev, a espera de uma nova era criadora não é um renascimento humanista nos moldes da época renascentista. O humanismo seria, para ele, aprofundado na afirmação de um humano pré-eterno em Deus. O humano é inerente à Segunda Pessoa da Trindade. É o núcleo real do dogma: o homem é um ser metafísico. Deus é humano, mas o homem é inumano. A fé no homem, no humano, é a fé em Deus e não implica ilusões em relação ao homem. A afirmação de que o homem basta a si mesmo transforma-se em negação do homem, leva à decomposição do princípio propriamente humano num princípio que pretende superar o humano (o “super-homem”), e num outro incontestavelmente inferior ao humano: seria assim afirmada uma espécie de “*animalo-divinité*”, em vez da humana-divindade! Berdiaev reconhece que Dostoievski, Nietzsche e Marx

tiveram uma influência decisiva na sua compreensão da dialética existencial humanista<sup>297</sup>.

Essa fé na vocação criadora do homem convive como um sentimento catastrófico da vida que impede de acreditar na solidez e na estabilidade da ordem social e mundial porque, segundo ele, o mundo entrou na época anti-humana, caracterizada por processos de desumanização. Isso não abala sua fé na vocação criadora do homem que se relaciona com abismos metafísicos. Esse pensamento é totalmente alheio ao conceito de uma evolução retilínea, contínua, ininterrupta do mundo e da humanidade. Não se pode admitir uma continuidade, expressão do determinismo, quando se aceita um corte ligado à irrupção da liberdade na evolução mundial. O ato criador marca o fim desse mundo e o começo de um outro mundo.

Esta contribuição de Berdiaev me parece importante:

- Não existe nele a busca de uma síntese definitiva e fechada que possa trazer respostas a problemas totalmente definidos: ele usa boa parte do seu tempo em atacar as sínteses fechadas e sistemáticas;

- Não é um ideólogo: é um filósofo existencialista e personalista, como ele costuma se definir, que busca resgatar experiências fundamentais a partir das quais o seu leitor pode enxergar e decidir melhor qual caminho tomar. Daí a atração que ele exerce e seu parentesco com Jó, Nietzsche, Dostoievski e Levinas;

- É uma testemunha mais do que um mestre. O mundo atual, que tentamos descrever nos capítulos anteriores, parece precisar dialogar com testemunhas de que uma experiência espiritual diferente é possível.

### **5.2.2 - O DEUS UNO**

É difícil negar que a experiência da criação está muito ligada ao monoteísmo, à experiência do Deus Uno. Ora, segundo Shmuel Trigano, na nossa época, o monoteísmo é muitas vezes considerado como um anti-humanismo, como se o homem fosse esmagado e humilhado por uma divindade ainda mais autoritária e

---

<sup>297</sup> Nicolas BERDIAEV, *Essai d'autobiographie spirituelle*, p. 272.

imperial pelo fato de ser única<sup>298</sup>. Nessa visão, a crença em Deus representaria o foco mesmo da alienação do homem: movido por um sentimento de inferioridade, ele teria projetado num ser imaginário todas as qualidades que não ousava reconhecer em si, a ponto de ficar delas despossuído e de tornar-se escravo desse ser fantástico. Quanto ao conceito de unidade, quando não alimenta uma mística suicida e mortífera (a nação unida diante de seus inimigos, por exemplo) tornou-se também para muitos – ainda mais hoje – um fator de angústia. Integrismo, imperialismo e totalitarismo são seus atributos mais comuns. A unidade foi apreendida como um princípio de exclusão e de apropriação: tem somente sim para um e não para os outros! A proximidade com o Uno obriga igualmente à consciência, que o contempla e o enfrenta, a uma retomada de suas forças porque essa experiência aparenta-se à da face a face: os interlocutores só podem confessar-se em todo o seu ser, um face ao outro.

Ora, justamente, para Trigano,

... o monoteísmo é um humanismo, é o que precisamos redescobrir. Ele constrói para a condição humana um lugar hospitaleiro e libertador no mundo da natureza: a humanidade do Deus único. (...) O Deus Um é aquele que – porque, no início Ele é Um e, portanto, separado – abre a seu lado um espaço vago e acrescenta a Si mesmo um ser suplementar que Ele reconhece frente a Si: o homem.(...) O uno abre um abismo no mundo relativista e multifacetado da experiência... Existe um processo de desertificação na experiência do Uno!<sup>299</sup>

O tempo que passa, a doença e a morte dão a impressão de que o mundo está vacilando, que ele nos escapa e que dançamos perto de um vazio que se assemelha ao nada. Não é, todavia, esse sentimento que nos vai revelar o monoteísmo, mesmo se a freqüentação do Uno nos revela, em contraponto, a relatividade e a fragilidade da existência. Se Ele as revela, Ele não encoraja a aceitação desse estado de fato nem nossa submissão. É o que distingue o monoteísmo de toda a espiritualidade que chama a renunciar a esse mundo, na contemplação de um nada onde a consciência individual é chamada a dissolver-se e

---

<sup>298</sup> Shmuel TRIGANO, *Le monothéisme est un humanisme*, capítulo primeiro. Shmuel TRIGANO é professor de sociologia da religião e da política na Universidade Paris X Nanterre e Diretor do Colégio dos Estudos judaicos da Alliance Israelite Universelle e autor de numeras obras.

<sup>299</sup> *Ibid.*, p. 22-29. (Tradução nossa)

o homem a aniquilar-se para aceder à beatitude. Nesse aspecto, o monoteísmo é o exato contrário das espiritualidades fusionais, cujo sucesso no Ocidente e no mundo das empresas hoje expressa mais a demissão das consciências e do sentimento de responsabilidade! É mais fácil renunciar ao mundo, perdendo-se no nada, do que aceitar o desafio do limite. O deserto aqui não abre para a riqueza do jardim como na promessa do monoteísmo. Só o monoteísmo se preocupa com o possível apagar do nome do homem.

Na sua perspectiva, o abismo que o Uno abre na consciência desamarra a profundidade de um horizonte no qual se pode manifestar o próximo, porque ele leva a consciência a separar-se dela mesma para dar lugar aos outros em relação consigo.

O abismo do Uno ajuda a entender que existe o outro no mundo e isso nos engaja a fazer o luto do nosso desejo da transparência, que nos leva a crer que tudo é como nos pensamos. O Uno nos chama do outro lado do abismo e nos diz: “saiba diante de quem você está!” porque você sempre está – mesmo no deserto o mais espesso – frente a um outro. Esse outro, é o Deus único, por excelência, mas o lugar de Deus é também o espaço do próximo, de todos os outros.<sup>300</sup>

Essa máxima – talvez a máxima absoluta do monoteísmo – está em profunda contradição com a máxima grega “conheça a si mesmo”. Não basta conhecer a si mesmo para conhecer o outro e encontrá-lo. Na luz da idéia da unidade de Deus tomamos consciência que uma presença reside em permanência no mundo; apesar de sua invisibilidade, somos convidados a estar sempre diante dela, o que requer de nós um comportamento digno e honorável, imposto por qualquer relação com o outro.

No abismo da unidade prova-se a experiência da alteridade, do encontro com o outro homem. É na base desse princípio do Uno que podemos de fato conceber que existe uma diferença no mundo e que ela pode ser conhecida e respeitada!<sup>301</sup>

---

<sup>300</sup> Shmuel TRIGANO, *Le monothéisme est un humanisme*, p. 27. (Tradução nossa)

<sup>301</sup> *Ibid.*, p. 28. (Tradução nossa)

O altruísmo é um dos eixos da idéia monoteísta. O Deus Uno é quem – porque é Uno desde sempre e, portanto, separado – abre ao seu lado um espaço a um ser suplementar que ele reconhece frente a si próprio: o homem. O fato de que ele seja definido como o Criador caminha efetivamente junto com sua Unidade porque o Criador define-se justamente na sua separação da criatura, posta como pertencendo a um gênero diferente. Esse abismo insondável que separa o Criador da criatura é a condição de possibilidade da existência de um outro ser no mundo, existência que, na maneira de ser do homem, leva a reconhecer do mesmo modo a alteridade dos outros homens.

Essa separação em relação ao mundo, a si mesmo, aos outros, requerida pela unidade é penosa; é movida, porém, pelo amor e é a condição do amor. O relacionamento amoroso verdadeiro é o contrário da fusão e da identificação. Se o Deus criador separa-se do mundo e da criatura que ele cria por esse gesto, é para permitir que ela seja gerada e reconhecida e tornar possível o relacionamento entre ambos. Uma tal separação não tem por objetivo o abandono, o que a privaria de sentido. Pelo corte do cordão umbilical a mãe se separa do filho para que ele viva, não para que ele morra! Em Babel, os homens tinham medo de se separar! Uma belíssima expressão bíblica designa essa separação motivada pelo amor. Ela define Deus como “misericordioso”, apresentando-o “... como um pai que se faz matriz para seus filhos” (Sl 103, 13)<sup>302</sup>. O monoteísmo está inteiramente concentrado na meditação sobre o nascimento da criança. A expressão dos salmos conjuga assim, na mesma qualidade moral (atribuída a Deus), a virtude do “pai” e a da “mãe” (a matriz), chamando mesmo o “pai” a adotar a responsabilidade própria da mãe. Não se podia descrever melhor o fenômeno maior da experiência humana, pelo qual um ser (a mãe) torna-se dois seres (ela e a criança) ou – pelo ponto de vista do pai – dois seres (o pai e a mãe) tornam-se um ser (a criança). A misericórdia, outro nome desse amor que se separa do ser amado para reconhecê-lo amando-o, é o princípio mesmo da criação e a virtude que preside ao reconhecimento e ao amor do outro. É num mundo em que cada um será reconhecido na sua singularidade excepcional que a fraternidade poderá aparecer.

---

<sup>302</sup> Transcrição em português da tradução proposta por Shmuel TRIGANO, *Le monothéisme est un humanisme*, p. 29. Ele justifica a tradução pelo fato de que, no hebraico, a misericórdia é matricial (*rahamim*, de *rehem*): é a qualidade própria do útero que carrega a criança.

Tanto Berdiaev quanto Trigano oferecem reflexões sobre a criação e sobre o monoteísmo enraizadas numa profunda meditação bíblica. Essa meditação bíblica é muito subjetiva ou corresponde à intenção dos autores desse livro? É o que tentaremos descobrir agora. Antes, porém, queremos esclarecer os pressupostos da leitura bíblica que influenciarão os passos seguintes de nossa reflexão.

### **5.3 - PRESSUPOSTOS DE NOSSA LEITURA DA BÍBLIA**

Dois aspectos devem ser salientados: o contexto no qual a Bíblia foi escrita não é o contexto no qual a lemos. A partir daí, três perguntas devem ser encaradas antes de começar a leitura dos textos sobre os quais queremos refletir.

#### **5.3.1 - MUDANÇA DE CONTEXTO**

Primeiro, devemos ter presente que lemos a Bíblia, hoje, num ambiente que não é mais o da cristandade, embora conserve alguns traços dela. Segundo Andrés Torres Queiruga: "... são muitas as verdades que os cristãos afirmam sem chegar a crer nelas"<sup>303</sup>.

Muitas palavras são pronunciadas com a suspeita de que as coisas não sejam bem assim. O imaginário coletivo dos cristãos, e mesmo seu vocabulário, está repleto de frases, imagens e conceitos que a eles mesmos são literalmente incríveis. O cristianismo é muito antigo, o que reforça a validade, a profundidade e a fecundidade da experiência. Por outro lado, como as experiências são sempre traduzidas no marco cultural onde habitam, quando se produz a mudança tão importante e tão profunda como a que estamos vivendo na história da humanidade, o cristianismo pertence por força ao passado.

Olivier Clément observa que, na cristandade indivisa do primeiro milênio, no período patrístico, fechado muito rapidamente no Ocidente pelas grandes invasões, mas que durou no Oriente até o século VIII ou talvez até o século XIV, a cultura e o pensamento cristãos manifestaram um poder de síntese e de fidelidade criadora<sup>304</sup>. Essa síntese vincula uma leitura litúrgica e monástica que extrai o sentido profundo

---

<sup>303</sup> Andrés Torres QUEIRUGA, *Recuperar a criação, por uma religião humanizadora*, p. 13.

<sup>304</sup> Cf. Olivier CLÉMENT, *La révolte de l'Esprit*.

das Escrituras, da celebração dos “mistérios”. Uma mística onde se concentra uma experiência comum, uma teologia contemplativa que faz da linguagem um instrumento de adoração. A partir do século XIII, o Ocidente, envolvido no renascimento do Aristotelismo, tentou constituir a teologia como ciência, colocando a razão supostamente natural a serviço da revelação. No fim da Idade Média, no jogo fatal dos desequilíbrios desencadeado pelo cisma com o Oriente, o Ocidente cristão parece entrar numa dialética entre duas concepções da Igreja, que predominam, uma no catolicismo romano e a outra nas comunidades oriundas da Reforma, embora se cruzem em cada uma das correntes. Uma dessas concepções preserva o realismo dos sacramentos, mas não consegue vivenciar bem a comunhão das pessoas na liberdade do Espírito. Na outra, o divino parece permanecer exterior ao humano, e os meios da graça são entendidos mais como uma confirmação da fé. Daí vem um certo desaparecimento da pessoa e do papel do Espírito na teologia ocidental<sup>305</sup>.

O peso adquirido pelo papado ajudará a cristalizar as oposições. A igreja católica não deu, talvez, a importância devida ao fato de que as três palavras do Cristo que estipulam o ministério de Pedro<sup>306</sup>, estão todas situadas num contexto de ressurreição e eucaristia. É a celebração da eucaristia e não o vínculo com Roma que, para a tradição antiga, funda a eclesialidade de uma comunidade local. Outrossim, como vimos no capítulo anterior, de 1049 a 1073, produziu-se a revolução gregoriana: os *dictatus papae* de Gregório VII afirmam que “somente o pontífice romano merece ser chamado universal”, “sozinho ele pode depor os bispos” e que “a igreja romana nunca errou e não poderá jamais errar”. Essa *plenitudo potestatis* faz das igrejas locais as províncias de uma espécie de Estado eclesiástico universal. Ela vem seguida de uma semelhante reivindicação de poder sobre o conjunto da sociedade. Uma forma jurídica e a pretensão de um poder absoluto acham-se superpostas à realidade sacramental e espiritual da Igreja: a das comunidades eucarísticas e dos seus bispos, a das consciências pessoais unidas pela fé e o amor<sup>307</sup>.

---

<sup>305</sup> Daí, talvez, a forte atração para a renovação carismática que atingiu primeiro as igrejas reformadas e depois a igreja católica.

<sup>306</sup> Cf. *Mateus*: 16, 16-18; *Lucas*: 22, 32; *Jó*: 21, 15-17.

<sup>307</sup> Vemos aqui o lado perverso de um acontecimento histórico que, por outro lado como vimos no capítulo anterior, não teve só influências negativas na formação do que chamamos de Ocidente.

Do cristianismo, o Ocidente guardou a certeza do caráter único da pessoa ou, mais exatamente, do indivíduo, mas a ressurreição foi esquecida<sup>308</sup>. Desde o fim da Idade Média, o cristianismo ocidental deu grande importância ao “juízo particular”: tornou-se a religião da “alma”, no sentido dualista de oposta ao corpo, e não da pessoa na sua inteira encarnação. Estamos longe da concepção dinâmica e de comunhão da Igreja indivisa que orava (como o faz ainda a Igreja ortodoxa nas vésperas do Pentecostes) para *todos* os mortos, incluindo os que estão “nos infernos”, concepção segundo a qual os santos e o Cristo esperam e preparam a vitória definitiva e universal da criação sobre a morte. No Ocidente, somente a oração para as almas do purgatório conservou um pouco dessa visão original, mas mesclando-se com considerações jurídicas e exigências financeiras que levaram à sua rejeição pela Reforma.

Esse rápido excuro histórico mostra que, embora a experiência de fundo continue sempre a mesma, as mudanças de cenário acabaram ofuscando-a de tal modo que ela pode ter ficado para muitos irreconhecível; muito do que ela expressa, na sua linguagem habitual, torna-se cada vez menos inteligível e corre o risco contínuo de ser mal interpretado. O resultado de tudo isso, segundo Torres Queiruga, é uma história confusa, e muitas energias que deveriam ser empregadas num esforço conjunto e unitário para atualizar a compreensão da fé estão sendo gastas na batalhas de retaguarda defensiva, ou, pior, em atacar e condenar os que muitas vezes trabalham de maneira lúcida e sacrificada para essa atualização. Mudaram os parâmetros culturais, mudou drasticamente nossa maneira de estar no mundo e mudou nosso modo de nos relacionar com Deus. A nova compreensão dos temas básicos de nossa fé implica toda uma mudança de paradigma, ou seja, uma mudança global na maneira de ver e sentir o mundo. Trabalho longo, esse, que só poderá ser levado a cabo pela comunidade eclesial inteira. Pode ser necessário mudar palavras e modificar conceitos. Uma piedade atrasada ou um falso respeito pela letra da tradição podem ser o mais eficaz caldo de cultura para o ateísmo.

A essa mudança de época que exige uma mudança de paradigma para expressar de novo a fé cristã soma-se outra dificuldade para a busca de uma experiência espiritual cristã. Se alguém tiver vontade de ler a Bíblia, como fazer essa

---

<sup>308</sup> Cf. Olivier CLÉMENT, *La révolte de l'Esprit*, capítulo dois.

leitura? A teologia não está aí para fornecer respostas a perguntas que transcendem os limites do ser humano, mas para ajudar a encontrar caminhos viáveis dentro dos limites existenciais dados<sup>309</sup>. A atividade científica leva a um engajamento. Podemos ensaiar uma maneira “eco-teológica” de ver as coisas: tomando-nos, os humanos, como parte destacada, mas não essencial, no todo da criação de Deus e não como deuses a dispor de tudo a nosso bel-prazer e, com isso, cortando o galho no qual estamos sentados.

### **5.3.2 - TRÊS PERGUNTAS ANTES DE ENTRAR NO TEXTO**

#### **5.3.2.1 - A BÍBLIA: LIVRO? PALAVRA?**

A Bíblia é um livro, mais exatamente uma biblioteca. Considerando a tradição cristã: de qual livro se trata? como ela se apresenta? Segundo Paul Beauchamp, existem três respostas complementares<sup>310</sup>:

- A Bíblia é palavra de Deus e palavra do homem;
- A Bíblia é um livro múltiplo e um livro único. Uma verdade, mas com muitos aspectos e, numa certa medida, contradições;
- O livro de um povo, de uma Igreja (com suas divisões) e, contudo, uma mensagem universal, o livro de todos os homens.

Analisaremos mais detalhadamente a primeira resposta, mais relevante para nosso trabalho. Um contraste, ou um paradoxo, é sempre algo desconfortável, daí as tentativas de escapar dele. A tentação é escolher entre “livro de Deus” e “livro do homem”. Ora, justamente, esses dois aspectos não podem ser excludentes. Nessas fórmulas, a palavra importante é “e”. A Igreja Católica, no Concílio Vaticano II, sintetizou o entendimento que ela tinha acerca desse paradoxo:

Com efeito, a santa Mãe Igreja, por fé apostólica, considera como sagrados e canônicos os livros inteiros tanto do Antigo como do Novo Testamento, com

---

<sup>309</sup> Cf. Nélio SCHNEIDER, Solidariedade no sofrimento e na esperança em busca da relação justa entre o humano e o criado coram deo, in: Luis Carlos SUSIN (org.), *Mysterium Creationis, um olhar interdisciplinar sobre o universo*, p. 177-188.

<sup>310</sup> Acompanhamos a análise de Paul BEAUCHAMP, *Parler d'Écritures Saintes*, capítulo um. Paul BEAUCHAMP é um exegeta jesuíta que lecionou muitos anos no Centro de formação dos jesuítas na França e que tem uma obra considerável.

todas as suas partes, porque, tendo sido escritos por inspiração do Espírito Santo, têm a Deus por autor e como tais foram confiados à própria Igreja.<sup>311</sup>

Esse texto apóia-se sobre o que escreve o apóstolo Paulo:

Desde a terna infância conheces as Sagradas Escrituras; elas têm o poder de comunicar-te a sabedoria que conduz à salvação pela fé em Cristo Jesus. Toda Escritura é inspirada por Deus e útil para instruir, para refutar, para corrigir, para educar na justiça, a fim de que o homem de Deus seja perfeito, qualificado para qualquer obra boa.<sup>312</sup>

Segundo essa interpretação, as Escrituras têm *poder* e não transmitem simplesmente informações. São *inspiradas* e *salvam pela fé*. Esse poder não tem nada de mágico: um livro não “pode” nada. Tudo depende de quem o abre e de sua maneira de ler. Todavia, o que permanece misterioso é que não poderíamos encontrar, sem o livro e o socorro dos seus outros leitores, o que nos é dado por ele.

Prosseguindo a leitura da constituição *Dei Verbum*, encontramos:

Todavia, para escrever os Livros Sagrados, Deus escolheu homens, que utilizou na posse das faculdades e capacidades que tinham, para que, agindo Deus neles e por meio deles, pusessem por escrito, como verdadeiros autores, tudo aquilo e só aquilo que ele quisesse.<sup>313</sup>

Assim, os homens são *verdadeiros autores* da Escritura, cada um de sua obra, do mesmo modo que Jorge Amado é autor de seus romances e Mozart de sua música.

Podemos dizer que algumas coisas na Bíblia vêm do homem e outras vêm de Deus? Assim, o que é muito obscuro, inexato e chocante na Bíblia viria somente do homem; seria reservado a Deus o que não pode ser atacado. A resposta do documento conciliar é absolutamente negativa. Para mostrar como se processa esse encontro entre Deus e o homem, o concílio aponta três dimensões.

---

<sup>311</sup> DOCUMENTOS DO CONCÍLIO VATICANO II (1962-1965), *Dei Verbum III*, 11, p. 355-356.

<sup>312</sup> BÍBLIA DE JERUSALÉM, 2 *Tim*: 3, 15-17, p. 2077.

<sup>313</sup> DOCUMENTOS DO CONCÍLIO VATICANO II (1962-1965), *Dei Verbum III*, 11, p. 356

Falando da relação dos autores e de Deus, o concílio diz que Deus age “neles” e “por meio deles”. “Por meio deles” era a formulação preferida antes do Concílio Vaticano II: ela traduz um conceito de *instrumentalidade*. “Neles” exprime um conceito quase oposto que é o conceito de *intimidade*. Assim, Deus nos fala por Moisés, Jeremias ou Paulo, todavia mais ainda em Moisés, Jeremias e Paulo. Isso quer dizer que Paulo é obra de Deus antes que as cartas de Paulo o sejam. Isso sugere do modo mais claro o fato de que Deus, autor da Bíblia, não tira a liberdade do homem, autor da Bíblia. O desabrochar da liberdade é, pelo contrário, sinal da presença divina. A preposição “em” aparece no início da carta aos Hebreus: “Depois de ter, por muitas vezes e de muitos modos, falado outrora aos Pais, *nos* profetas, Deus, no período final em que estamos, falou-nos a nós, *num* Filho a quem estabeleceu herdeiro de tudo, por quem, outrossim, criou os mundos”<sup>314</sup>.

Esse conceito de intimidade pode ajudar a entender porque se diz freqüentemente que as Escrituras são inspiradas pelo Espírito Santo. O Espírito Santo evoca precisamente a interioridade, a profundidade e, conseqüentemente, a *doçura* da ação divina sobre os autores da Escritura: uma ação tão doce que, não só respeita, mas consagra as liberdades. E é justamente porque o Espírito de Deus tem esse grau de intimidade com o homem que escreve, que esse escritor pode atingir outros homens.

A terceira dimensão introduzida pelo concílio está ligada à analogia da Encarnação:

Portanto, na Sagrada Escritura, salvas sempre a verdade e a santidade de Deus, manifesta-se a admirável “*condescendência*” da eterna sabedoria, “para que aprendamos a inefável benignidade de Deus e a grande acomodação que usou nas palavras, cuidadosamente solícito e providente quanto à nossa natureza”. Com efeito, as palavras de Deus, expressas em línguas humanas, tornam-se intimamente *semelhantes* à linguagem humana, como já o Verbo do Eterno Pai, tomando a fraqueza da carne humana, se tornou semelhante aos homens.<sup>315</sup>

---

<sup>314</sup> BÍBLIA TRADUÇÃO ECUMÊNICA, *Hebreus*: 1,1-2, p. 2348. A tradução da TEB foi escolhida e comentada por BEAUCHAMP, que a considera mais próxima do original grego.

<sup>315</sup> DOCUMENTOS DO CONCÍLIO VATICANO II (1962-1965), *Dei Verbum III*, 13, p. 358

O ensinamento do concílio insiste sobre a fraqueza do homem e de suas palavras porque ele fala em “condescendência” - no sentido literal da palavra - e de “semelhança”. Não basta, portanto, insistir na autoridade absoluta da Escritura que faz aceitá-la como palavra de Deus. Nesse caminho, existe um risco: congelar as palavras de Deus sob pretexto de respeito e não tratá-las mais como *palavras*, mas como teoremas! As palavras são dirigidas a alguém, não os teoremas! O absoluto está nas *palavras* da Escritura. A condição para que permaneçam verdadeiramente palavras é que se ache o ponto onde elas possam entrar até o coração da nossa própria palavra.

Esse ensinamento encontra sua inspiração na analogia com a Encarnação. O concílio acrescenta que o Cristo assumiu a fraqueza da carne humana: Deus não subtilizou magicamente essa fraqueza. Se a lógica da elaboração da Escritura for paralela, é preciso entender que Deus tomou nossa palavra como fraca e a palavra inspirada permanece uma palavra fraca e frágil. Reconhecer na fraqueza da Escritura um sinal do abaixamento, da *kénose* de Deus, é uma libertação e uma porta aberta para a caridade. É também uma porta estreita e, se acreditarmos no Evangelho, não se pode passar ao lado.

### **5.3.2.2 - UMA LEITURA ESPIRITUAL DA BÍBLIA É POSSÍVEL?**

Beauchamp prossegue explicitando o engajamento espiritual da vida como exigência prioritária para uma boa leitura, isso numa perspectiva cristã. Reconheço essa exigência como fundamental para minha própria leitura, considerando que todo esse trabalho é uma reflexão sobre a experiência espiritual. Esse engajamento comporta, segundo ele, algumas características<sup>316</sup>:

- A fé poderia ser chamada de audácia que se apóia na qualidade de filho ou filha de Deus e se livra do servilismo. Pode ser também chamada de liberdade, não sem lei, mas debaixo da lei do Cristo, que é o sinal daqueles que o Cristo livrou do medo, o sinal filial.

- Sentido de perigo: a primeira consequência da liberdade é saber que existe um perigo. Qualificar a fé como audácia seria totalmente inconsistente se a fé não

---

<sup>316</sup> Cf. Paul BEAUCHAMP, *Parler d'Écritures Saintes*, p. 34ss.

tivesse nada para arriscar. Quando alguém se engaja na leitura da Bíblia, ele corre o risco de errar, leve ou pesadamente no que toca realmente à fé ou à vida. Não temer errar representa a perda do sentido de realidade. É preciso ir mais longe:

E convencei-vos de que a longa paciência do Senhor é vossa salvação! É nesse sentido que Paulo, nosso irmão e amigo, vos escreveu consoante a sabedoria que lhe foi dada. Aliás, é, outrossim, o que diz em todas as suas cartas, em que trata desses assuntos: nelas se encontram passagens difíceis, cujo sentido pessoas ignorantes e sem formação deturpam, como também fazem com as demais escrituras, para a própria perdição. Pois bem, meus amigos, eis vos avisados.<sup>317</sup>

O autor da carta constata que os que fazem uma má leitura de Paulo não lêem melhor as outras Escrituras. Não é culpa nem de Paulo nem das Escrituras: é deles mesmos; sem instrução nem firmeza, eles arriscam perder-se. Isso não parece comover especialmente Pedro, que não parece disposto a censurar as cartas de Paulo nem limitar sua leitura: quem poderia impedir que a palavra de Deus seja um escândalo?

Todo mundo sabe o que é audácia e o que é prudência. Desejamos nem a audácia nem a prudência: desejamos a verdade. A verdade, sendo superior às qualidades particulares e suscitando nosso desejo, mostra que é divina. Desejar ler bem as Escrituras é desejar algo divino. O que é divino é obtido pela oração e o que é divino é livre. Todo mundo pode dizer que é preciso ser audacioso e prudente, duas qualidades contrárias, mas ninguém consegue dizer *como* podemos ser ao mesmo tempo audaciosos e prudentes. Precisamos descobrir porque *isso* escapa às regras e às definições.

Na Bíblia não se trata de outra coisa a não ser da revolução no homem pela qual entra-se no temor de Deus até tornar-se discípulo. A Bíblia ajuda muito os que aceitam essa revolução. De fato, o engajamento da vida na lógica das Escrituras leva a atravessar muitas situações inesperadas e inimagináveis antes. As Escrituras apresentam o tempo inteiro razões surpreendentes sobre as idéias que podemos ter da ação de Deus: por isso é um grande socorro. As Escrituras são o Deus inesperado: elas provam a fé tanto quanto a vida prova a fé. Por um ato de

---

<sup>317</sup> BÍBLIA TRADUÇÃO ECUMÊNICA, 2 Pd:3,15-17, p. 2397

passagem e de tradição que alcança sua origem, o povo inteiro é chamado a levantar-se para tomar o Livro inteiro sem restrição e sem censura porque o povo inteiro é chamado a viver completamente a Palavra de Deus.

### **5.3.2.3 - AS FERRAMENTAS DE EXEGESE CRÍTICA AJUDAM?**

Na forma herdada pelas Igrejas de Antioquia, de Roma e de Alexandria, como sublinhado por outro biblista, Dominique Barthélémy, nossa Bíblia é um objeto único, herdeiro de mil peripécias<sup>318</sup>. Livros foram perdidos e outros foram profundamente remanejados. Séculos e vozes diferentes se misturam. É, porém, nessa forma que ela chegou até nós. Se os estudos críticos são úteis para ajudar a entender por quais etapas ela atingiu esse estado, eles não visam substituí-la por uma forma mais primitiva. Devemos admitir que a forma atingida pela Bíblia cristã, quase no fim do primeiro século, é sua forma madura e possui uma coerência interna que, para os crentes, é querida pelo Espírito cuja inspiração a conduziu a esse estado de amadurecimento. O tipo de leitura que convém adequadamente a essa Sagrada Escritura é a "*lectio divina*", quer dizer uma leitura que a considera como a obra de um único autor, que é Deus.

A crítica textual, prossegue Barthélémy, ajuda a colocar em perspectiva os textos uns em relação aos outros, o que pode dar às sínteses um relevo mais sugestivo. Em outros casos, o elemento relevo não precisa ser tão sublinhado e uma mixagem dos vários planos pode ajudar a perceber uma unidade mais fundamental de significado. Enquanto a crítica aproxima-se da certeza somente graças à precisão de suas análises minuciosas, a teologia bíblica apóia-se na capacidade integradora de certas visões de conjunto, quer se trate de integrar noções aparentemente opostas, ou as etapas, aparentemente heterogêneas, de um desenvolvimento. Para distinguir o ponto de vista de um teólogo do ponto de vista da crítica, eis uma comparação.

A trama de uma reprodução fotográfica ilustrando um jornal é constituída de uma multidão de pontos coloridos. Se tomarmos uma reprodução não muito nítida, o crítico é quem analisa a trama da reprodução medindo com precisão a superfície dos

---

<sup>318</sup> Cf. Dominique BARTHÉLÉMY, *Dieu et son image, ébauche d'une théologie biblique*.

pontos das várias cores em tal ou tal setor. O teólogo é quem, afastando o máximo possível a reprodução e piscando, tenta ver uma imagem. O tipo de leitura adaptada à Bíblia dependerá do fato de que o conjunto de sua trama tenha ou não um sentido global. Se ela não tiver um sentido global, a análise da crítica será a única adequada para ordenar a heterogeneidade estranha desse conjunto de pontos coloridos onde dominam as cores sombrias. Se a trama da Bíblia tiver um sentido global, será preciso muitas vezes trocar a investigação analítica por um olhar de conjunto que, supõe-se, tenha um certo distanciamento. Um olhar mais agudo será necessário, examinando tal ou tal detalhe, para controlar num ponto decisivo a verossimilhança de uma interpretação sugerida por conjuntos mais amplos.

Uma palavra sobre a escolha das traduções da Bíblia que usarei nesse capítulo. Uso preferencialmente a Tradução ecumênica da Bíblia<sup>319</sup>. Quando os autores citados, exegetas ou teólogos bíblicos, usam outra tradução, acompanho a escolha deles. Quando os exegetas propõem uma tradução própria em francês, transcrevo-a em português. Parece-nos a melhor opção para seguir melhor as análises dos autores citados.

Depois dessas reflexões preliminares um pouco demoradas, mas, no nosso ponto de vista, necessárias, podemos abordar as narrativas sobre o “gênesis do humano” nas Escrituras.

#### **5.4 - O HUMANO NAS NARRATIVAS BÍBLICAS DO GÊNESIS**

Para André Wénin, os primeiros capítulos do primeiro livro da Bíblia são um texto assustador<sup>320</sup>! Talvez por isso, eles acabaram encobertos, no decorrer da história, por interpretações teológicas e catequéticas que nem sempre são pertinentes com o conteúdo real do texto bíblico. O que importava nos comentários teológicos e catequéticos mais antigos (aliás, nem sempre tão antigos!) era menos a narrativa do que o ensino a ser dado pelo comentarista sobre a criação, Deus, o homem, o pecado original e a salvação. A referência não era o texto bíblico mas,

---

<sup>319</sup> Cf. BÍBLIA TRADUÇÃO ECUMÊNICA.

<sup>320</sup> Seguimos a análise de André WÉNIN, *D'Adam à Abraham ou les errances de l'humain, Lecture de Genèse 1,1 – 12,24*. É professor de exegese vétero-testamentária na Universidade de Louvain, em Paris.

sim, a ortodoxia ou a mensagem cristã. Outrossim, essas interpretações deram uma leitura historicista das narrativas e as “verdades” teológicas tiradas dessas narrativas alimentaram durante muito tempo um pensamento largamente contrário à idéia de aliança que atravessa a Bíblia na sua totalidade: pareciam muito mais imaginar uma concorrência radical entre Deus e os humanos e defender a necessária submissão destes em relação a ele. Como esse texto abre a Bíblia, sua leitura pesou na interpretação dos livros seguintes.

As considerações introdutórias de Wénin pesaram muito na escolha desse autor para guiar minha reflexão sobre os textos bíblicos porque ele privilegia uma visão existencial. Embora use todos os recursos da crítica textual, ele privilegia o diálogo com o texto em relação à história da composição dos textos ou dos seus vínculos com outros mitos ou lendas da literatura do Oriente Próximo, embora não deixando de considerar esse aspecto. Meu propósito não é uma análise exegética técnica, nem uma leitura dogmática, mas sim uma meditação sobre a criação que pudesse ajudar a discernir um caminho de compreensão da relação entre Deus e o humano, entre o humano e o humano, entre o humano e o mundo não-humano.

Começaremos por perguntar em qual sentido podemos dizer que o Gênesis é uma narrativa mítica. Depois empreenderemos a leitura do texto.

#### **5.4.1 - O GÊNESIS: UM MITO?**

Porque eles oferecem uma chave de leitura da existência a quem aceita dialogar com eles, os mitos e a sabedoria que neles se expressam conservam hoje todo o seu poder. Segundo Wénin:

... uma narrativa mítica – e as primeiras páginas do Gênesis desenvolvem uma – fala de fato de tudo o que é constitutivo do ser humano e o que ela toca é central. Lugar do ser humano no mundo e em relação ao que o transcende; vida e morte, amor e sexualidade; verdade e mentira; mal, sofrimento e violência; trabalho, vestimenta e alimentação; vida coletiva, leis e costumes. Ela fala, portanto, de coisas conhecidas pelo leitor, experimentadas no concreto da existência. Porém, propondo-se como uma narrativa, permite ao leitor um distanciamento para que ele possa questionar

suas evidências, seus modos espontâneos, naturais – na verdade culturais – de pensar e viver essas realidades.<sup>321</sup>

Podemos complementar essa reflexão com uma definição dada por Jean-Daniel Causse. Vale a pena citá-la na íntegra:

O mito não é só um modo de dar a si mesmo algumas grandes narrativas, algumas histórias lendárias, que funcionam como base de uma cultura ou de uma religião. O mito nem é simplesmente, como pensava Bultmann, a objetivação de um acontecimento existencial. Ele é antes de tudo uma *linguagem das origens*, quer dizer a narrativa de um começo que não pode ser localizado na história e que, portanto, não pode ser datado ou localizável num eixo cronológico. Podemos ser mais precisos estabelecendo uma diferença entre a noção de “começo” e a de “origem”. A origem não é o *começo* que se entende como o início cronológico das coisas. Dito de outro modo, a noção de origem não é uma categoria *cronológica*, mas sim uma categoria *lógica*. A origem não é localizável no tempo. Ela pertence a uma temporalidade específica que não é um *chronos*. Precisamos não entrar num mal-entendido: porque é uma narrativa, o mito funciona forçosamente como uma narrativa dos começos, ele conta o início numa série de acontecimentos: contudo, na realidade, ele fala da origem. Ele usa a linguagem dos começos para falar da origem. Ora, a origem escapa à linguagem. (...) O mito dá uma representação do que não é representável. Ele elabora uma narrativa, ele desenrola um imaginário, é, porém, para circundar um centro que permanece impossível de ser investigado.<sup>322</sup>

O mito representa uma reserva de sentido: embora fale da origem, ele não entrega nenhum saber. Ele fala, de fato, de uma origem que está no fundamento do humano; de uma verdade da qual o ser humano pode viver, sem, contudo, transformá-la em objeto que ele poderia possuir e controlar. Wénin prossegue:

... as questões abordadas nesse tipo de narrativa são tão essenciais que é impossível deixar de vivê-las e de respondê-las. Porque viver é trazer uma resposta prática a essas perguntas, mesmo que não as tenhamos formulado nem consigamos responder teoricamente, nem que nossa resposta teórica não corresponda exatamente ao que vivemos. É nas escolhas concretas de vida que se responde efetivamente à pergunta de saber o que quer dizer ser humano. (...) Propondo uma resposta que nunca bloqueia o sentido, a

<sup>321</sup> André WÉNIN, *D'Adam à Abraham ou les errances de l'humain, Lecture de Genèse 1,1 – 12,24*, p. 13-14. (Tradução nossa)

<sup>322</sup> Cf. Jean-Daniel CAUSSE, *Quelle fonction attribuer au mythe*, in: Elian CUVILLIER; Jean-Daniel CAUSSE (org.), *Mythes grecs, mythes bibliques, l'humain face à ses dieux*, p. 22. Jean-Daniel CAUSSE é professor do departamento de psicanálise da Université Paul Valéry de Montpellier e professor de ética na Faculté de Théologie Protestante de Montpellier.

narrativa convida o leitor a entrar em diálogo com ela para pensar a própria existência. No fundo, interpretar um mito consiste em confrontar duas narrativas: a que está escrita – e que requer a maior atenção – e a outra construída pelo leitor, mais ou menos conscientemente, em relação à própria vida a partir da qual ele vem para o texto.<sup>323</sup>

Todavia, para que o diálogo com o texto possa ser fecundo, é fundamental que o leitor se vigie para deixar a alteridade do texto resistir, para abordá-lo com um grande respeito e uma atenção precisa para sua materialidade e seu modo de dizer as coisas. Para isso, como vimos, serve a crítica textual, desde que seja adaptada ao seu objeto e praticada com rigor.

Podemos começar a leitura dos primeiros capítulos do Gênesis nos quais Wénin vê a história das “errâncias do humano”<sup>324</sup>. Acompanhamos as divisões do texto do biblista. Num primeiro momento, analisaremos a primeira narrativa da criação: conforme Wénin, seria a descrição do mundo segundo Deus. Num segundo momento, analisaremos a segunda narrativa da criação: segundo o autor, seria a descrição do mundo do humano. Num terceiro momento, veremos o impacto da cobiça no relacionamento humano com Deus, com o próprio humano e suas conseqüências na dinâmica da criação. Finalmente, não podemos deixar de considerar dois desdobramentos desse drama na história: o crescimento da violência e a resposta correspondente de Deus pela eleição. Nessa última parte, trocaremos André Wénin por seu mestre: Paul Beauchamp.

Optamos por resumir as análises detalhadas de Wénin e de Beauchamp porque cada detalhe, por mais técnico que possa aparecer, parece importante na construção da argumentação. Para não tornar o texto mais pesado, evitaremos as citações.

## **5.4.2 - DEUS E O MUNDO**

### **5.4.2.1 - DEUS**

A primeira página do Gênesis desenha literariamente um mundo. Na medida

---

<sup>323</sup> André WÉNIN, *D'Adam à Abraham ou les errances de l'humain, Lecture de Genèse 1,1 – 12,24*, p. 14. (Tradução nossa)

<sup>324</sup> Cf. *Ibid.*, capítulo um.

em que Deus fala, coisas e seres se colocam no lugar e vêm à existência, enquanto o universo toma forma na imaginação do leitor. É um universo ordenado, equilibrado que o próprio ordenamento do texto parece acompanhar. Deus habita nesse texto: contudo, embora sempre presente, permanece invisível, como que escondido atrás das palavras que pronuncia e da ação que realiza<sup>325</sup>. Ao mesmo tempo, o leitor reconhece na descrição seu próprio mundo. A imagem é ingênua porque ele usa a representação mais comum no contexto babilônico: não existe nenhuma pretensão científica no sentido moderno da palavra.

#### **5.4.2.1.1 - O poder modulado pela palavra**

Começemos por uma citação: “Quando Elohim iniciou a criação do céu e da terra, a terra era deserta e vazia, e havia treva na superfície do abismo; o vento de Elohim pairava na superfície das águas, e Elohim disse...”<sup>326</sup>

A criação não parece ser *ex nihilo*: é descrita como uma vitória sobre o caos. Trata-se das primícias do agir de Elohim, sua melhor parte e seu princípio. Ele é presente pelo seu *ruah*, símbolo de seu poder, que parece evocar uma tempestade agitando-se sobre a face das águas. Elohim está, porém, fora do caos, a distância e talvez mantendo esse poder sob controle, pronto para intervir. De repente, Elohim modula esse vento e começa a falar. Isso pode sugerir que a ação criadora consiste para Elohim em conter seu poder – que como qualquer tempestade poderia ser uma força devastadora e violenta – e investi-lo numa palavra. Assim a presença do “vento de Elohim” no prólogo da criação prepara o tema que estrutura o conjunto do poema: o da palavra criadora que nada mais é do que seu vento, poderoso, certo, mas contido, pacificado, dominado e articulado. Ela não perde nada do vento que a carrega, mas o transforma em poder criador.

A primeira palavra não é anódina. É o verbo “ser” conjugado numa forma que expressa a vontade: “que seja!” (Gn 1,3) (*YeHI* em hebraico)<sup>327</sup>. A vontade divina é que seja... Isso é extremamente interessante quando se percebe que o Nome revelado a Moisés está estreitamente ligado a esse verbo *HYH*. Na forma de *YHWH*

---

<sup>325</sup> Sobre o tema do escondimento de Deus, ver Richard Elliott FRIEDMAN, *O desaparecimento de Deus*, 1997.

<sup>326</sup> BÍBLIA TRADUÇÃO ECUMÊNICA, *Gênesis*: 1,1-3.

<sup>327</sup> Uso as transliterações do hebraico feitas por André WÉNIN.

e em função das vogais atribuídas, o nome poderia significar “ele é” ou “ele faz ser”. Nesse caso, segundo Paul Beauchamp: “... a intuição do autor dessa fonte é que a palavra criadora brota do próprio nome divino. É a operacionalização por Deus do seu próprio nome, quer dizer de sua essência divina.”<sup>328</sup>

Embora, o capítulo primeiro do Gênesis, de redação sacerdotal, não mencione o nome do Deus de Israel, *YHWH*, não é impossível pensar que ele o esconda na palavra de Elohim que diz: “que seja” e que, fazendo ser e viver, revela o essencial do que Ele é.

#### **5.4.2.1.2 - A palavra que ordena e separa**

O texto prossegue e uma das ações principais atribuídas a Elohim, nessa página, é de separar: luz das trevas, as águas, a terra dos mares... Quatro dias usados para separar! O fato de separar, de distinguir, é uma característica permanente da ação criadora do Elohim em Gn 1. Essas separações que instauram as coisas e os seres na sua alteridade são a condição para que o mundo criado seja “muito bom!”, cada coisa distinta sendo colocada no seu lugar numa relação justa com o conjunto.

Vale a pena abrir um parêntese. Segundo o teólogo Adolphe Gesché, essa abordagem da Criação difere profundamente das inúmeras representações da origem de todas as coisas que o homem construiu<sup>329</sup>. Uma comparação com aquela que mais marcou as origens da ciência ocidental e certas formas do nosso ateísmo: a representação grega, transmitida por Platão, embora ele não a compartilhe pessoalmente, pode oferecer um contraponto interessante para entender melhor o enfoque bíblico.

No começo, antes que sejam as coisas que conhecemos, existe a *chôra* (Timeu 52a)<sup>330</sup>, palavra muito difícil de ser traduzida: pode significar lugar, região, sítio virtual ou ainda totalidade indistinta, onde tudo, que um dia será, mas não é,

---

<sup>328</sup> Citado por WÉNIN, do qual foi professor. Paul BEAUCHAMP apud André WÉNIN, *D'Adam à Abraham ou les errances de l'humain, Lecture de Genèse 1,1 – 12,24*, p.31.

<sup>329</sup> Cf. Adolphe GESCHÉ, *Dieu pour penser, Il l'homme*, capítulo dois. Adolphe GESCHÉ é professor de teologia na Universidade de Louvain e autor de numerosos livros. Está particularmente preocupado em elaborar uma teologia em diálogo com a cultura contemporânea.

<sup>330</sup> Traduzo para o português os textos citados em francês por GESCHÉ.

está contido de modo imanente. Mas, justamente, como, dentro e a partir dessa *chôra* primordial, a emergência das coisas vai se fazer (*gênese*)? Segundo a tradição reportada por Platão: “tudo o que se produz, se produziu ou se produzirá, o deve às vezes à natureza (*physis*), às vezes à arte (*technè*), às vezes ao acaso (*tuchè*)”<sup>331</sup>; a única diferença é que a natureza é compreensível, racional, enquanto o acaso é impenetrável pela razão. Ambos, porém, arrancam a realidade da indiferença agitada do caos, segundo um processo de necessidade imanente, “sem nenhuma intervenção de uma inteligência, nem de qualquer deus que seja, nem da arte”<sup>332</sup>. O que dizer então da *technè* (arte, técnica), terceira razão do surgimento das coisas? Não está no mesmo plano: “a arte vem depois”<sup>333</sup>, cronologicamente e essencialmente, tardiamente produzida a partir dos dois outros princípios “... resultado mortal de princípios mortais”<sup>334</sup> e produzindo coisas inferiores. A arte, secundária, só age *sobre* o que foi produzido pelo acaso e pela necessidade.

Em compensação, o termo hebraico *bara* que traduzimos por criar conota duas noções: a de *fazer* e a de *separar*.

- Criar, é fazer fazendo diferente, diferenciando: é constituir algo *distinto de Deus*; não é uma emanção do divino. É uma realidade querida como totalmente outra, autônoma, “atéia”. A separação é boa.

- Criar é fazer algo de inteiramente separado e distinto de toda antecedência (nesse sentido, ela seria *ex nihilo*). A realidade criada não é precedida por um modelo ou um mundo ideal do qual seria uma cópia sem consistência própria. Nenhum peso de anterioridade virá constranger a ação do homem.

- Criar, separar significa ainda estabelecer a separação dentro da própria criação: é colocar um princípio de ordem, de diferenciação em vez de uma confusão originária de todas as coisas: é um gesto de arte, de *technè*. É instaurar uma realidade que não é completa, “uma”, acabada, fechada e bloqueada, mas uma realidade onde existem espaço, novidade, liberdade, invenção. A diferenciação é a alteridade e, portanto, o jogo da liberdade é inicial e iniciador. Resgatamos um ponto importante da visão de Nicolas Berdiaev, acima exposta.

---

<sup>331</sup> PLATÃO apud Adolphe GESCHÉ, *Dieu pour penser, II l'homme*, p. 59.

<sup>332</sup> *Ibid.*, p. 59.

<sup>333</sup> *Ibid.*, p. 59.

<sup>334</sup> *Ibid.*, p. 59.

Deve-se medir bem as conseqüências dessa criação – separação onde a cultura (*technè*) precede a natureza (*physis*) e onde a realidade é vista como um imenso campo de intervenção e de criação, um espaço de liberdade onde nada é definitivamente acabado e definido. Existe uma preeminência da liberdade e da invenção em relação à repetição e à fatalidade de natureza, o que Berdiaev percebeu. Por específica que seja a aparição da liberdade humana, ela se enraíza numa ordem geral onde *toda* a realidade está já atravessada por um regime de liberdade. O status do homem não é acósmico; ele é excepcional não no sentido de uma exceção desligada do todo. Seu status está em convivência com uma volatilidade do ser, já presente na realidade inteira. Existe como uma “intra-história” na criação que espera a história do homem e a aventura do espírito, não como uma irrupção curiosa, mas como uma realização e uma atestação: “a criação espera com impaciência a revelação dos filhos de Deus”<sup>335</sup>.

Retomemos a análise de Wénin<sup>336</sup>. Formalmente, a narrativa apresenta as características de uma obra de ficção: nenhum homem foi testemunha da criação, inclusive porque o ser humano é, segundo a narrativa, o último a ser criado. Contudo, alguém relata essa criação e escolhe fazer isso reportando as palavras e os atos de uma personagem que ele chama Elohim. O que esse personagem diz e faz na ficção da narrativa constitui aos poucos um mundo onde o leitor descobre o lugar no qual ele vive. O que Elohim diz e faz na narrativa é colocar em ordem o mundo que o leitor pode observar na realidade. O leitor encontra-se diante de um texto que apresenta e interpreta sua realidade.

As separações sucessivas são realizadas essencialmente pela palavra que alicerça a diferença de cada ser, pondo limites e inscrevendo cada um numa rede de relações onde encontra seu lugar, sua utilidade, sua fecundidade. A palavra de Elohim aparece como uma instância onipotente na medida em que o que ela quer e faz se impõe a tudo o que é: cada entidade criada só pode ser o que ela é, enquanto ela se recebe de fora, não sendo autofundada.

Como se exercita a “onipotência” de Elohim? De duas formas:

---

<sup>335</sup> BÍBLIA TRADUÇÃO ECUMÊNICA, *Romanos*: 8, 19, p. 2186.

<sup>336</sup> Cf. André WÉNIN, *D'Adam à Abraham ou les errances de l'humain, Lecture de Genèse 1,1 – 12,24*.

Nos quatro primeiros dias, procedendo a separações, ele ordena o tempo e o espaço de um modo ao mesmo tempo autoritário e coerente. Mas esse desdobramento do seu poder não destrói nada, nem os elementos do caos que poderiam ser considerados negativos, nem as trevas: ele as inscreve numa alternância com a luz para ritmar os tempos de sua ação e do mundo.

A segunda forma do poder divino desdobra-se na criação dos vegetais e dos seres vivos, expressando-se no dom da vida. Esse dom é feito com prodigalidade, por um criador generoso que não tenta controlar a fecundidade, para que a vida possa desabrochar sem ele. Ele não hesita em delegar o poder para suas criaturas.

Tendo entregue seu poder, Elohim poderá retirar-se no sétimo dia. Seu poder não é do tipo invasivo! Ele sabe suspender esse poder para fazer ser o que ele criou. Essa retirada que completa a obra por uma última separação tem dois componentes indissociáveis. De um lado, cessando de trabalhar, Deus pára, coloca um fim ao desdobramento de seu poder criador, mostrando que o domina. Do outro, e no mesmo movimento, ele não quer preencher tudo, razão pela qual delegou seu poder aos astros e aos humanos.

#### **5.4.2.2 - O HUMANO**

Segundo Paul Beauchamp, Adão representa um modo simples de dizer que todos os homens são irmãos: isso é afirmado com força no primeiro capítulo do Gênesis, notadamente, embora caiba à perspicácia do leitor descobrir!<sup>337</sup> O texto se apresenta como uma espécie de pergunta não formulada: “porque temos todos um único homem como pai?” Quem sabe a resposta “somos todos irmãos”, este, e somente este, tem a verdade da narrativa. Crer que existe um único pai para todos não serve para nada se essa conclusão não for tirada. Acreditar na fraternidade universal nos coloca na verdadeira mensagem do texto, mesmo que não saibamos como isso aconteceu do ponto de vista da origem biológica da espécie humana. Vamos aos detalhes do texto, ajudados pela análise de Wénin.

A breve narrativa da criação do *HA'ADAM*, o ser humano ou a humanidade, segue um esquema bastante diferente. O simples fato que Elohim se expresse

---

<sup>337</sup> Cf. Paul BEAUCHAMP, *Parler d'Écritures Saintes*, capítulo cinco.

falando na primeira pessoa do plural – “façamos” – chama a atenção e desencadeou várias interpretações. Os padres da Igreja viram um vestígio da Trindade, os modernos viram um plural de majestade ou um plural deliberativo, vestígio discreto da origem mítica do texto. Wénin propõe uma outra leitura.

Em Gênesis 1, 26-28, a palavra divina revela um duplo projeto (26) cuja realização parcial (27) é seguida por uma bênção onde Deus convida o humano a realizar ele mesmo a segunda parte do projeto (28). A disposição do texto em colunas mostra melhor as repetições<sup>338</sup>:

<p>26 E Elohim diz: “façamos <i>‘adam</i> em nossa imagem, como nossa semelhança;  que eles dominem o peixe do mar e o volátil dos céus e o gado e a <i>terra toda</i>, e todo ser vivo rastejando na terra.</p>	<p>27 E Elohim criou <i>ha‘adam</i> em sua imagem, em imagem de Elohim ele o criou, macho e fêmea ele os criou.  28 E Elohim os abençoou e Elohim lhes disse: “frutificai e multiplicar e enchei a <i>terra</i> e <i>submetei a</i> e dominai o peixe do mar e o volátil do céu e todo ser vivo rastejando na terra.”</p>
--	---

A similitude global entre o projeto e a execução ressalta as diferenças que, numa composição tão precisa, não deixam de ser significativas. Vamos a elas:

1. A escolha do plural implica um interlocutor: existe no hebraico uma forma verbal no singular que poderia ter sido usada. Quem é esse interlocutor? Outrossim, quando o narrador conta o que Elohim fez depois de ter falado assim, ele repete três vezes que ele “criou” (*bara*) que, em hebraico, não tem o sentido de “fazer a partir de nada” mas sim de “fazer algo novo, nunca visto” e que tem por característica única de ter um único sujeito possível: Deus. O verbo “fazer” (*‘asah*) tem uma

<sup>338</sup> Esse é o primeiro quadro formalizado por WÉNIN que reproduz em português, conservando a tradução literal francesa que ele faz do texto bíblico. Na seqüência do texto, reproduzo outros, respeitando as opções de tradução do biblista. Prefiro tornar o texto um pouco mais pesado, guardando os detalhes da análise que fundamentam a interpretação dada ao texto bíblico.

aceitação muito mais ampla. Por que uma tal mudança de verbo e por que passar para o singular?

2. A segunda diferença sensível. Elohim evoca a relação entre ele mesmo e o humano usando duas palavras: “imagem” (*çèlèm*) e “semelhança” (*dmût*). Não são sinônimos em hebraico. O primeiro é um termo concreto significando uma imagem plástica, em particular uma escultura. Trata-se de uma representação, de um retrato. O segundo é abstrato e deriva de um verbo que significa “se parecer com”. Designa a semelhança entre duas realidades comparáveis pelo seu aspecto ou entre uma cópia e seu original. No versículo 28, quando o autor conta o que Deus faz, ele usa duas vezes a palavra imagem: onde foi parar a semelhança?

3. Entre o projeto divino e sua execução, o narrador introduz a diferenciação “macho e fêmea”. Esses dois termos, longe de aproximar os humanos de Deus, sublinham o que os humanos têm em comum com os animais.

4. A criação do homem não é seguida pelo refrão habitual “Deus viu que isto era bom!”<sup>339</sup>. Essa omissão do refrão já tinha acontecido no fim do segundo dia, depois da separação das águas: a omissão é explicada pelo exegetas pelo fato de que essa separação não basta para tornar o espaço habitável. Assim quando a fórmula é omissa uma primeira vez é porque a obra está inacabada. Seria a mesma razão no caso do humano? Isso poderia explicar o desaparecimento da palavra “semelhança”: inacabado, o ser humano carrega dentro de si a imagem de Deus, mas não é ainda semelhante a Ele. De fato, o humano está próximo também dos animais com os quais ele compartilha uma sexualidade bruta (“macho e fêmea”). Tudo acontece como se fosse colocado numa posição mediana entre divindade e animalidade.

Assim uma vez realizada a criação, nem tudo está feito! Quem vai permitir que a imagem se torne semelhante pelo processo de humanização, senão o homem que se aproxima do animal? Não seria o próprio humano? Dizendo “façamos” na primeira pessoa do plural, Deus não fala consigo mesmo. Ele se dirige aos humanos que sua palavra está criando – e narrativamente aos leitores – para convidá-los a

---

<sup>339</sup> BÍBLIA TRADUÇÃO ECUMÊNICA, *Gênesis*: 1,10, p. 24.

cooperar com o seu agir criador de modo a levá-lo à plenitude.

#### **5.4.2.3 - DEUS DIRIGE A PALAVRA AO HUMANO**

Tão logo o humano foi criado, Elohim dirige-lhe a palavra. Abençoando-o, ele indica um caminho para adquirir a semelhança com o criador. Depois de tê-lo convidado, como os animais dos ares e dos mares, a frutificar, multiplicar e ocupar seu espaço, Elohim precisa a missão do humano: dominar a terra e os animais, o que estava implícito na formulação do projeto (ver v 28 e 26b). Ora, no conjunto da narrativa da criação, o domínio constitui um traço fundamental da imagem do criador. Confiando ao humano a tarefa de dominar a terra, Elohim o desafia implicitamente a agir como ele, à sua semelhança.

Esse domínio é obra de poder, mas principalmente de doçura. Depois de ter intimado aos humanos o dever de dominar os animais, Deus toma de novo a palavra para dar como alimento os cereais e os frutos das árvores, os animais recebendo o resto da verdura (versículos 29 e 30):

Deus disse: “Eu vos dou toda erva que produz a sua semente sobre toda a superfície da terra e toda árvore cujo fruto produz a sua semente; tal será vosso alimento. A todo animal da terra, a todo pássaro do céu, a tudo que rasteja sobre a terra e que tem sopro de vida, eu dou como alimento toda erva que amadurece.”<sup>340</sup>

Depois da ordem de dominar os animais, o que pode sugerir o dom de uma alimentação vegetal a não ser que os humanos têm a possibilidade de dominar os animais sem matá-los? O dom desse alimento constitui para eles um discreto convite a colocar um limite ao seu poder e a exercitar seu domínio sem violência. O convite é discreto: se ele explicitasse mais as coisas, Elohim não arriscaria forçar a liberdade dos humanos no mesmo momento em que ele a dá, convidando-os a assumir suas responsabilidades? A metáfora continua: se o mundo animal for conduzido por um pastor benevolente, ele será também influenciado pela doçura e os animais não comerão uns aos outros: a humanidade presidirá uma paz e uma

---

<sup>340</sup> BÍBLIA TRADUÇÃO ECUMÊNICA, *Gênesis*: 1, 29-30, p. 25.

harmonia universais.

Um último ponto: parece pelo menos singular que, na primeira vez em que se fala da humanidade na Bíblia, sua vocação seja prioritariamente dominar os animais. Vários traços aproximam a humanidade dos animais. Criada no mesmo dia em que os animais terrestres, a humanidade é sexuada e múltipla como o reino animal. É assim sugerido que a animalidade não é simplesmente exterior à humanidade: é parte integrante de sua realidade individual e coletiva, devendo portanto ser objeto do domínio contido e doce pelo qual a humanidade realiza em si mesma a imagem de Elohim. Para que isso aconteça, é preciso assumir essa animalidade interior, dominando-a; isso vale para os indivíduos e as coletividades. No Antigo Testamento, as tribos são associadas a animais e é precisamente nas suas relações que elas dão o espetáculo de se devorarem umas às outras! É exatamente a violência inerente a esse tipo de domínio que Elohim convida os humanos a combater neles mesmos quando lhes dá alimento vegetal. O dom do alimento vegetal aos humanos e aos animais ressoa como um apelo indireto a uma relação pacífica com todo ser vivo. Assim, é o sinal do projeto divino de um mundo reconciliado. É o convite para construir uma convivência onde a força é convertida numa autêntica doçura, a fim de edificar uma sociedade onde a alteridade e a diferença são aceitas. Qual força permite a Elohim dominar com doçura no decorrer de sua atividade criadora? Não seria a palavra, esse sopro dominado e contido? Não seria esse o meio para ser humano e a humanidade aprender a dominar, à imagem de Deus, as forças do seu caos interior?

Uma vez que foi dado ao homem seu próprio “manual do usuário”, através do dom do alimento, Elohim vê que tudo está muito bem.

### **5.4.3 - O HUMANO NO MUNDO**

Como o humano vai ocupar o espaço que lhe é dado<sup>341</sup>? Respondendo à sua vocação de realizar-se à semelhança de Elohim, ou deixando solta sua animalidade? Na primeira narrativa da criação, o leitor reconheceu um ambiente familiar até um certo ponto: esse mundo onde tudo é “muito bom”, não se parece

---

<sup>341</sup> Cf. André WÉNIN, *D'Adam à Abraham ou les errances de l'humain, Lecture de Genèse 1,1 – 12,24*, capítulo dois.

totalmente com o mundo no qual ele vive realmente! Como então, o narrador vai introduzir o mal no quadro que ele elabora? Qual é a origem desse mal? É a essa pergunta que respondem os capítulos 2, 3 e 4 do Gênesis.

A transição entre as duas narrativas acontece sem ruptura, como mostra esse paralelo entre os dois textos<sup>342</sup>:

1,1 <b>Em um</b> começo onde	CRIOU ELOHIM	<i>os céus e a terra</i>
2,4a Estas são as gerações de	<i>os céus e a terra</i>	quando FORAM CRIADOS.
2,4b <b>em um</b> dia	fez Adonai ELOHIM	<i>terra e céus</i>

O nome de Adonai (*YHWH*) sai finalmente da sombra de Elohim, dando à figura divina da narrativa que começa um rosto mais pessoal e familiar, assim como o mundo que começa a ser desenhado nessa página<sup>343</sup>.

No final de Gn 1, vimos que o elo fraco na corrente do mundo criado é o ser humano. Não está “terminado”, mas recebe a tarefa de dominar e a sugestão, ligada ao alimento dado, de que a doçura é um caminho possível. É nesse ponto que está enxertado o capítulo 2 que conta uma crise que deverá ser resolvida. Os temas da tarefa do ser humano e do dom do alimento voltam a ter um lugar preponderante: Adonai Elohim coloca a humanidade no jardim com a tarefa de trabalhá-lo e de guardá-lo e dá uma ordem no que diz respeito ao alimento.

As palavras em relação ao alimento colocam o humano numa posição análoga nos dois capítulos: tudo é dado ao ser humano, menos uma coisa. Em Gn 1, os vegetais são dados, não os animais; em Gn 2, todas as árvores, menos a do conhecer. Uma mesma estrutura está presente: a propósito do ato de comer, que representa a vida e o gozo, a palavra divina coloca um limite cuja aceitação está deixada à livre escolha do humano. Em Gn 2,17, fica claro que se trata da vida e da

<sup>342</sup> André WÉNIN, *D'Adam à Abraham ou les errances de l'humain, Lecture de Genèse 1,1 – 12,24*, p. 51.

<sup>343</sup> A narrativa é da tradição javista: devemos lembrar porém que o Gênesis chegou a nos nessa ordem, o que justifica a afirmação de WÉNIN.

morte. É precisamente essa escolha que constitui o pivô da crise quando, a propósito do limite, tratar-se-á para os humanos de comandar ao animal (a serpente) ou, pelo contrário, obedecer a ele (Gn 3, 1-5). Antes disso, a relação com a animalidade, o fato que o humano seja sexuado, os temas cruciais já vistos em Gn 1, 26-28 terão sido retomados, afinados e aprofundados na cena da criação dos animais e de mulher (Gn 2, 18-25). Portanto, as duas narrativas, embora de fontes e de épocas diferentes, formam uma seqüência com uma continuidade real. Fundamentalmente, a dinâmica da ação na narrativa do Éden não é diferente do que se instaurou em Gn 1, 27-29. Se a harmonia reina no universo como no jardim, ela também permanece suspensa à escolha feita pelo humano de dominar ou não a animalidade e de assumir ou não o limite posto por Elohim quando do dom do alimento. Vale a pena detalhar um pouco essa percepção acompanhando o texto bíblico.

#### **5.4.3.1 - O HUMANO E O HÚMUS**

Aos poucos, com muita coerência e sem muito esforço, Adonai Elohim elabora um quadro de vida no qual coloca o humano. Esse é encarregado de uma responsabilidade precisa e recebe ao mesmo tempo um alimento e um limite. Essa situação comporta uma possível tensão. Segundo a tradução de Wénin: “E Adonai Elohim modelou *ha’adam*, pó fora de *há adamah* e soprou nas suas narinas um hálito de vida e o humano (*ha’adam*) tornou-se um ser vivo”<sup>344</sup> ()

O trocadilho entre *ha’adam* e *há adamah*, humano e húmus é explorado desde 2,5: “... não tinha ainda o humano para trabalhar o húmus”<sup>345</sup>.

Ele induz um vínculo estreito entre duas realidades: esse que o húmus precisa para ser trabalhado é tirado ele mesmo do húmus, assim como os vegetais e os animais. A narrativa registra, portanto, o vínculo estreito que inscreve profundamente os humanos no universo físico ao qual eles pertencem. Contudo, diferente dos vegetais que só germinam e crescem, o ser humano é “modelado” pelas mãos do criador. Essa característica é compartilhada com os animais.

---

<sup>344</sup> Wénin em André WÉNIN, *D’Adam à Abraham ou les errances de l’humain, Lecture de Genèse 1, 1 – 12,24*, p. 57

<sup>345</sup> *Ibid.*, p. 57.

Existem, todavia, duas diferenças.

Somente do humano é dito que ele é pó que, no Antigo Testamento, é freqüentemente associado à morte: o narrador parece sugerir seu destino mortal, não como consequência do pecado, mas como sendo o fim natural e normal da vida. Sendo este o destino de todo ser vivo por que precisá-lo somente para o humano? Por que só ele tem consciência de que vai morrer e essa consciência seria um dos elementos que o distingue da condição puramente animal?

Num estilo muito visual, o narrador conta que, depois de ter modelado o humano, Adonai Elohim sopra nas suas narinas um hálito de vida (*nishmat hayyim* Gn 2,7), hálito que os animais não receberão. Isso não leva a pensar no uso particular que, desde o início, Elohim faz do seu sopro: falar? Efetivamente, muito em breve, o humano vai mostrar que ele também é capaz de falar. O que confere ao ser humano um lugar particular na narrativa é que, graças ao sopro recebido, ele assume a atividade específica do Elohim que distingue e nomeia, exercendo seu domínio e seu poder pela palavra.

A continuidade com o primeiro poema é nítida, principalmente porque é na sua relação com o animal que Adonai Elohim espera do humano que ele comece a usar sua capacidade de falar e aceite a tarefa, recebida em Gn 1, 28-29, de exercer sobre os animais o doce domínio que consiste em nomeá-los. O que significa nomear se não for reconhecer cada um na sua diferença e dar lugar ao que singulariza?

#### **5.4.3.2 - UM PRECEITO PARA O HUMANO**

Fica claro na seqüência da narrativa que no jardim o humano é colocado frente à sua responsabilidade. Na tradução literal de Wénin, em Gn 2: 16-17: “E Adonai Elohim ordenou ao humano dizendo: (...) de todas as árvores do jardim, comer comerás. Todavia, da árvore do conhecer bem e mal tu não comerás porque, no dia em que comerás dela, morrer morrerás”<sup>346</sup>.

---

<sup>346</sup> André WÉNIN, *D'Adam à Abraham ou les errances de l'humain, Lecture de Genèse 1,1 – 12,24*, p. 62 que transcrevo em português. Como ele mesmo reconhece, o simples fato de traduzir já representa uma interpretação.

Tal como formulada, a ordem divina constitui uma palavra dirigida na segunda pessoa. Inaugura, portanto, uma relação direta onde Adonai Elohim solicita a atenção do humano. Deus não fala nada em relação a ele mesmo; em compensação, ele fala do humano, do seu alimento, portanto de sua vida, e também de uma morte possível. A ordem dada é dupla: a primeira é um preceito positivo que manda o ser humano comer de *todas* as árvores do jardim. Em cima dessa ordem positiva que diz respeito ao todo, vem uma proibição que diz respeito a uma árvore específica.

A interpretação da ordem divina cabe ao ser humano porque Adonai Elohim não precisa a intenção que o faz falar, nem o modo pelo qual se deve entender o que ele diz. Na sua ambivalência, a palavra pode ser interpretada pelo menos de dois modos. Uma primeira interpretação será sugerida à mulher pela serpente em Gn 3,5: Deus entende conservar a exclusividade do conhecimento porque só ele sabe o que é bom ou mal para o humano. Querendo impedir que o humano tome posse desse saber, ele o proíbe de tocar à árvore.

Uma segunda interpretação, porém, é possível. O humano pode entender que, longe de ameaçá-lo de morte em caso de desobediência, Adonai Elohim procura avisá-lo: desobedecer ao limite significaria expor-se a um perigo mortal. Nesse caso, longe de guardá-lo para si, Adonai Elohim compartilha com o humano um saber que diz respeito ao que é bom ou mal para ele, indicando a via da infelicidade e da morte e sugerindo que seja evitada. Lida assim, a palavra divina coloca o ser humano de sobreaviso contra um perigo “mortal”: Deus doa todas as árvores cuja visão desperta o desejo e, ao mesmo tempo, dá um limite que educa esse desejo. Segundo essa lógica, viver é consentir uma falta, uma carência, fazer seu luto da totalidade.

Se essa segunda lógica for a verdadeira, a ordem de Adonai Elohim é um sinal discreto do seu amor para o ser humano e o dom de uma lei institui o humano na sua liberdade. Talvez se possa dizer que na ordem dada ao humano Adonai Elohim se retira discretamente, como fez no sétimo dia, para não invadir o espaço do humano!

### **5.4.3.3 - O HUMANO EM RELAÇÃO**

Depois de ter dado essa ordem, Adonai Elohim constata: “... não é bom que o humano esteja na sua solidão”<sup>347</sup>.

O que não é bom é o humano sozinho. O texto bíblico não fornece nenhuma base para fazer do humano, do qual fala o início do capítulo segundo, um ser de gênero masculino. Frente à solidão que não é boa, Adonai Elohim imagina uma solução: “Farei para ele um socorro como seu *face a face*”<sup>348</sup>.

A palavra “socorro” traduz a palavra hebraica *ézer* que, na Bíblia, designa uma intervenção indispensável, quase sempre de Deus, para salvar alguém de um perigo mortal. O socorro, considerado por Adonai Elohim para subtrair o humano à morte que o espreita por causa de sua solidão, é uma relação. Mais exatamente alguém “como seu *face a face*”. A preposição “como” introduz a idéia de aproximação e sugere que, na relação tal como Deus a vê, “um” não poderá ser definido a partir do “outro”. O outro é alguém com possibilidade de comunicação, de confronto e mesmo de enfrentamento. Como os outros seres vivos que ele nomeou não podem servir de “*face a face*” para o humano, o narrador vai descrever, com muitas imagens, as condições de possibilidade de uma relação humana.

21 Adonai Elohim fez cair um torpor sobre o humano – e ele adormeceu - , e ele tomou um dos seus costados e fechou a carne nesse lugar. 22 E Adonai Elohim construiu o costado que ele tinha tomado do humano em mulher, e a fez vir para o humano.<sup>349</sup>

O que o narrador registra nesse trecho, aparentemente ingênuo, é que o surgimento do *face a face* na sua diferença torna-se possível a partir de uma dupla carência:

- nenhum dos parceiros tem acesso à sua própria origem nem à origem do outro por causa do torpor. A possibilidade de uma relação *face a face* vai, junto com

---

<sup>347</sup> André WÉNIN, *D'Adam à Abraham ou les errances de l'humain, Lecture de Genèse 1,1 – 12,24*, p. 70.

<sup>348</sup> *Ibid.*, p. 72.

<sup>349</sup> *Ibid.*, p. 72. WÉNIN justifica a sua opção de tradução do hebraico *çéla'* pela palavra “costado” porque, segundo ele, usando concordâncias e léxicos, o sentido “costela” nunca é usado, aparece.

uma perda fundamental, afetando o conhecimento. Seria esse o preço a pagar para que exista igualdade?

- porque um costado é tomado, existe uma ferida atestada por uma cicatriz. Nenhum dos dois será “completo”. A ação divina vem consagrar essa perda pela diferenciação da mulher, razão pela qual um não poderá ser definido a partir do outro que será seu “face a face”.

O que o narrador conta da invenção da relação humana é capital. Toda relação desse tipo impõe de fato uma dupla carência, de conhecimento e de completude individual. A imagem do sono traduz isso muito bem: o outro escapa radicalmente no que fundamenta sua individualidade. Ademais, a presença desse outro reenvia a cada um sua própria imagem de ser carente, e sua diferença lhe ensina que ele nunca sabe tudo do outro. A relação deverá ser construída a partir de um consentimento a essa dupla perda. Viver humanamente significa conhecer uma perda, um limite, tanto no ser quanto no conhecer.

Todavia, conforme vimos, assim como a ordem sobre o alimento começa por um dom essencial à vida, a dupla perda que sofre o humano no mais profundo do seu torpor não é tudo: Adonai Elohim apresenta a mulher ao seu parceiro, fazendo da relação entre homem e mulher um dom divino. A perda abre para um dom sem comum medida com o que foi tomado, um dom tão capital quanto o do alimento para a vida porque tira o humano de um isolamento mortal. Os dois dons, marcados por limites, são precisamente essenciais para a vida humana: o alimento e a relação. Isso pode ser melhor visualizado no quadro seguinte:<sup>350</sup>

<b>Ordem relativa ao alimento</b>	<b>Relacionar-se do ser humano</b>
2,16b DOM VITAL (ALIMENTO)	2,21a <i>Não-conhecimento (perda de consciência)</i>
2,17 Falta, limite (uma árvore a menos)	2,21b Limite, falta (um costado a menos)
<i>Não-conhecimento (árvore do conhecimento)</i>	2,22 DOM VITAL (RELAÇÃO)

<sup>350</sup> André WÉNIN, *D'Adam à Abraham ou les errances de l'humain, Lecture de Genèse 1,1 – 12,24*, p. 75.

Assim, parece que quando Adonai Elohim dá a lei do alimento em Gn 2,17, ele está preparando o ser humano para o relacionamento.

#### **5.4.3.4 - REAÇÃO DO HUMANO DIANTE DO DOM DA RELAÇÃO**

Qual é a reação dos dois seres diante do dom? É o que o narrador conta a seguir: "... e o humano diz: ESTA, dessa vez, é osso dos meus ossos e carne da minha carne. A ESTA será gritado *'ishah*, "mulher", porque de *'ish*, "homem", foi tomada ESTA" (Gn 2,23)<sup>351</sup>.

Quem é, agora, o humano que toma a palavra? O leitor entende que se trata do homem (macho). Diante dessa mulher que Adonai Elohim traz para ele, sua reação é a admiração. Ele reconhece nela uma companheira da mesma natureza do que a dele embora, como sugerido pela diferença dos nomes, ele reconheça também a distinção. Contudo, por mais calorosa que seja a acolhida, algo soa estranho.

O homem não fala com Adonai Elohim nem interpela aquela para a qual ele foi apresentado: fala dela na terceira pessoa, embora ela esteja ao lado dele. Por três vezes, ele a designa por um demonstrativo e a transforma em objeto do seu discurso. Não existe diálogo nem pergunta: somente uma admiração da qual a mulher é objeto. Quando ele afirma com força "de *'ish*, "homem", foi tomada ESTA", o homem está em ruptura de sentido com o que foi contado pelo narrador, para quem a mulher foi tomada do humano indiferenciado (*há'adam*), sendo ela um lado desse humano, enquanto o homem é o outro. O agir divino se reduz a um "tomar" sem sujeito, sem projeto. O homem omite a ação de "apresentar", do qual ele foi testemunha e beneficiário.

Nem uma palavra também em relação ao fato de que nenhum dos dois, homem e mulher, possa se definir em relação ao outro, mas deva contentar-se com uma relação (como seu "face a face"). Pode se objetar que ele não sabe o que aconteceu durante seu sono. O problema está aí: ele fala como se não ignorasse nada e afirma sem hesitar que a mulher foi tirada dele, e que ela é "ossos dos seus

---

<sup>351</sup> André WÉNIN, *D'Adam à Abraham ou les errances de l'humain, Lecture de Genèse 1,1 – 12,24*, p. 76.

ossos” e “carne de sua carne”. Ele apaga desse modo o efeito do torpor onde Adonai Elohim mergulhou o humano e faz como se nada escapasse a seu conhecimento. Longe de consentir à incompletude, ele tenta trazer de volta aquela na qual vê o que foi tirado dele. É muito parecido com uma atitude de cobiça.

Como definir a cobiça? Ela consiste em ceder à tentação totalizadora do desejo, recusando que um limite se imponha: é uma atitude que pode destruir a capacidade relacional do ser. De fato, a cobiça faz do outro um objeto usado para o gozo, ou um rival do qual precisa se defender, ou um instrumento usado para obter o objeto desejado. Ela reconhece nele um parceiro de troca numa relação de apropriação. É isso que a cobiça tem de mortífero: ela impede as relações justas, sem as quais a vida do ser humano só pode definhhar, morrer de um certo modo. Com ela, a palavra se torna o lugar da dissimulação. É essa cobiça que leva o humano a agir como se a mulher fosse “coisa” dele, em vez de permitir que seja outra, fora do seu domínio e do seu poder. É essa cobiça que o guia quando ele refuga diante da aceitação do limite, o que afeta profundamente a possibilidade de troca e, finalmente, como escreve Nicole Jeammet, atinge nosso desenvolvimento humano:

... não seria urgente mostrar que se Deus é bem o paradigma do outro, é mais precisamente esse desprezo para o outro, de qualquer outro, e essa recusa de um vínculo de troca que, por si, acaba atingindo o que eu chamaria nosso “devir – humano”.<sup>352</sup>

Wénin sintetiza tudo isso no esquema seguinte<sup>353</sup>:

---

<sup>352</sup> Nicole JEAMMET, *Le plaisir et le péché, essai sur l'envie*, Paris, Desclée de Brouwer, p. 20.

<sup>353</sup> André WÉNIN, *D'Adam à Abraham ou les errances de l'humain, Lecture de Genèse 1,1 – 12,24*, p. 81.

<b>Ordem relativa ao alimento</b>	<b>Relacionar-se do ser humano</b>	<b>Reação do homem</b>
2,16b DOM VITAL (ALIMENTO)	2,21 <sup>a</sup> Não-saber (perda de consciência)	2,23 fala como se soubesse
2,17 Falta, limite (uma árvore a menos)	2,21b Limite, falta (um costado a menos)	Recusa limite e toma de volta “seus” ossos e carne
<i>Não-saber (árvore do conhecimento)</i>	2,22 DOM VITAL (RELAÇÃO)	DOM NEGLIGENCIADO – DEUS TOMOU

O narrador bíblico acrescenta uma frase que parece ter um tom de advertência: “o homem abandonará seu pai e sua mãe e se apegará à sua mulher e eles se tornarão uma carne única”<sup>354</sup> (Gn 2,24).

É claro que essa frase não está dirigida para Adão e Eva: eles não têm pais! O narrador parece reagir ao que o homem acaba de dizer frente à mulher e convida o leitor a refletir em relação a essa fala. Na sua declaração, o homem, negligenciando o que ele ignora, esforça-se para retomar o que ele acha que é dele! Fazendo isso, ele se engana totalmente em relação à mulher. Segundo o narrador, apegar-se a ela supõe que o homem abandone “pai e mãe”, dos quais se pode realmente dizer que ele é “ossos dos seus ossos e carne de sua carne”. Em outras palavras, ele deve, num processo de diferenciação, de separação, deixar o universo familiar, conhecido “desde sempre”. Só assim, ele pode entrar num apego justo com aquela que ele reconheceu, longe de toda fusão. Podem tornar-se uma “carne única”. Na Bíblia, a palavra *basar*, “carne” designa o ser inteiro sob seu aspecto de fragilidade e de vulnerabilidade.

Depois de ter reagido à palavra do homem, o narrador vai registrar a palavra da mulher? Ele sugere implicitamente que a mulher responde pelo silêncio. Ela não se coloca na postura de “face a face” do homem, nem se opõe para contestar o domínio ou para reclamar um espaço de palavra! Ela parece aquiescer ao desejo

---

<sup>354</sup> André WÉNIN, *D'Adam à Abraham ou les errances de l'humain, Lecture de Genèse 1,1 – 12,24*, p. 82.

totalizador do seu parceiro e à sua lógica, aceitando ser a que vem preencher suas carências.

Não se ouve falar, nesse momento, de Adonai Elohim. Ele que separa, coloca limites, não encontra seu lugar, perto do humano e de sua mulher, entre “eles dois”. É que no seu discurso o homem não só esqueceu que a mulher é um dom: ele nem reconheceu a ação divina. Parece, portanto, ter excluído Adonai Elohim da relação fusional que ele estabelece com a mulher, enquanto ela o deixa falar. Se os dois não têm vergonha de sua nudez, é porque em vez de estar “face a face”, eles estão “do lado” um do outro. A seqüência da narrativa confirmará isso: em Gn 3,7, o narrador contará que “os olhos deles dois” se abrem sobre uma nudez que eles se apressam a esconder ao olhar um do outro. Antes, eles não viam essa nudez onde se exibia a diferença e o limite de cada um.

Podemos, então, considerar nessa narrativa uma descrição da harmonia perfeita do casal primitivo, como dizem frequentemente os comentaristas? Na perspectiva do Adão, parece que sim! Num olhar mais atento, podemos perceber, nessa situação aparentemente idílica, a cegueira de um homem que acha ter encontrado a alma irmã e da mulher que se acomoda com o status que ela recebe dele. O leitor, no fundo, presencia um fracasso dissimulado, principalmente aos olhos dos envolvidos, pelo quadro, pintado maravilhosamente, de um aparente sucesso. Decididamente, essa narrativa mítica parece mais real do que a realidade! Expondo com precisão o projeto de Deus, ele narra a dificuldade encontrada pelos humanos em entrar nesse desígnio de relações justas, por causa da força dos reflexos de domínio, da tentação de abolir os limites e da propensão a expulsar o terceiro, mesmo e, sobretudo, quando esse terceiro é Adonai Elohim!

#### **5.4.4 - A SERPENTE E A INFELICIDADE (GN 3,1-24)**

Retomando o essencial do que acontece no encontro do homem com a mulher em Gn 2,23, Wénin analisa, a seguir, as palavras da serpente e encontra nelas uma lógica já presente na declaração do homem frente à mulher<sup>355</sup>.

---

<sup>355</sup> Cf. André WÉNIN, *D'Adam à Abraham ou les errances de l'humain, Lecture de Genèse 1,1 – 12,24*, capítulo três.

Um primeiro indício mostra que o capítulo 3 está na continuidade do capítulo anterior: a precisão segundo a qual a serpente é “... astuto mais do que”<sup>356</sup> (*‘arûm mî*) todo ser vivo remete aos dois que são “nus” (*‘arûmmîm*). O jogo de palavras convida a entender um outro sentido: a nudez tem por efeito exibir a diferença e, portanto, o limite e a carência que decorre dela. É o que a serpente sublinhará: “realmente, sim, Elohim disse: (...) vós não comereis”<sup>357</sup>. Aí talvez esteja a astúcia: exibir a nudez como um limite que sublinha a não semelhança entre Elohim e o humano, e entre o homem e a mulher. É justamente o que, no fim da cena precedente, o homem e sua mulher não querem ver: o primeiro nega a perda da alteridade; a segunda não se posiciona em face a face, não se opõe a esse desejo de fusão, ao domínio do qual é objeto.

Nada mais lógico do que a serpente se dirigir à mulher. Porque, se o “humano” pode crer que esteja sem carência porque ele tem “sua mulher”, tal não é o caso dessa. Como ela vai enfrentar essa carência, figurada aqui pela árvore que é o objeto do limite colocado por Adonai Elohim? Ela tem uma reação curiosamente similar à do homem: ela procura abolir o limite posto por Deus; e o homem, sem dizer nada, deixar-se-á conduzir por ela, comendo na mão dela a fruta que ela lhe oferece. Essa simetria de atitudes parece bem indicar uma complementaridade entre as duas cenas. Se esse for o caso, por que não pensar que a cena com a serpente só desenvolveria narrativamente a aquiescência da mulher à lógica do seu homem? É preciso, todavia, confirmar a hipótese e, portanto, observar atentamente a serpente.

#### **5.4.4.1 - O DIÁLOGO DA MULHER COM A SERPENTE**

A serpente repete as palavras de Deus, introduzindo um toque de dúvida<sup>358</sup>:

---

<sup>356</sup> André WÉNIN, *D’Adam à Abraham ou les errances de l’humain, Lecture de Genèse 1,1 – 12,24*, p. 94.

<sup>357</sup> *Ibid.*, p. 94.

<sup>358</sup> *Ibid.*, p. 95.

Gn 2,16b-17ª: Adonai Elohim	Gn 3,1b Elohim (segundo a serpente)
16b <b>DE TODAS AS ÁRVORES DO JARDIM</b> , comer tu comerás,  17ª mas da árvore do conhecer bem e mal, <i>tu não comerás</i> .	<i>Não comereis</i>  <b>DE TODAS AS ÁRVORES DO JARDIM.</b>

Por essa operação, a serpente transfere a proibição para todas as árvores do jardim enquanto Adonai Elohim tinha reservado a proibição para uma única árvore. Ela semeia a dúvida jogando com a ambigüidade da linguagem: só mantém a parte negativa do preceito, escamoteando o elemento positivo, o dom de todas as árvores, que convida e encoraja a interpretar o preceito como o sinal do amor discreto de um Deus bem intencionado. Sem o dom, a palavra divina é uma lei que proíbe comer e gozar – em outras palavras, viver. Aliás, um Deus que só proíbe merece ser chamado *YHWH* Adonai, “ele faz ser”? Não, por isso a serpente se contenta com a denominação genérica de Elohim, “divindade” sem o nome próprio Adonai, usado desde Gn 2,4.

As palavras da serpente têm pontos comuns com a palavra pronunciada pelo humano frente à mulher.

A serpente oculta o dom de Deus. Reproduz a lógica do humano que, recebendo a mulher, a vê simplesmente como o que foi tomado dele, sem reconhecer nela a obra e o dom de Adonai Elohim.

Usando a segunda palavra do plural, a serpente oculta a diferença entre homem e mulher e faz dos dois um único “vós” que Deus frustra. É o que fez o homem: apagando a separação operada por Adonai Elohim assim como a carência que resulta dela, ele estabelece uma relação fusional com a mulher de uma completude reencontrada.

- Em Gn 3,5, a serpente sugere à mulher que o limite posto por Elohim os impede de viver plenamente e que eles fariam bem de “tomar” o objeto do qual foram privados. Desse modo, ela fala como se a separação fosse negativa e que eles deveriam retomar tudo que parecia ter sido proibido por Deus.

Não é, portanto, impossível considerar a descrição da atitude da mulher diante da serpente uma formulação narrativa de sua reação às palavras que ela acaba de ouvir do seu companheiro. A tentação vem se colocar no lugar exato da carência, do limite, que a serpente engrossa ocultando o dom. A tentação diz respeito ao desejo e ao freio colocado por Deus para estruturá-lo. Ela diz respeito essencialmente ao modo pelo qual o ser humano vive o próprio desejo quando confrontado ao limite.

Vejamos mais atentamente a resposta da mulher à serpente: “... da fruta das árvores do jardim, nos comemos, mas da fruta da árvore que está no meio do jardim, Elohim disse ‘não comereis dele e não tocareis nele, por medos que morrais’”<sup>359</sup>.

Para a mulher, “comer dessas frutas” não se refere a uma palavra de Deus, a um dom que teria sido feito: ela adota a visão da serpente que escamoteia o dom de Adonai Elohim e apresenta esse último como um legislador frustrante. Ela situa a árvore de conhecer bem e mal “no meio do jardim” enquanto que em Gn 2,9 era a árvore da vida que ocupava esse lugar: para ela, não é a vida, mas a proibição que está no centro do jardim. Quando ela acrescenta “não tocareis”, essa duplicação da proibição está ligada à atração exercida pela fruta proibida: ela tenta se proteger da própria cobiça! Aos seus olhos, se Elohim falou da morte, não é para advertir do caráter mortal de uma escolha: é para ameaçar de fazer morrer quem transgredirá a ordem.

É nessa brecha da omissão de uma parte do preceito divino que a serpente se enfia para sugerir uma interpretação que seja coerente com o Deus que ela começou a temer; dessa vez ele deforma totalmente as últimas palavras de Adonai Elohim e mente: “... morrer, não morrereis. Sim, Elohim conhece que *no dia em que comereis deles*, vossos olhos se abrirão e sereis como Elohims conhecendo bem e mal”<sup>360</sup>.

Segundo a serpente, é a cobiça que conduz as ações de Deus. Sem dizer, ela se apresenta como amiga dos humanos, preocupada com sua felicidade, ao contrário de Elohim que age como rival, ciumento em relação a um privilégio que ele pretende manter só para ele, um adversário da realização dos humanos. Ora, se o

---

<sup>359</sup> André WÉNIN, *D’Adam à Abraham ou les errances de l’humain, Lecture de Genèse 1,1 – 12,24*, p.99.

<sup>360</sup> *Ibid.*, p.100.

conhecimento é domínio reservado e a principal característica de Elohim, a serpente constitui-se como seu igual porque ela diz que sabe o que Deus tenta esconder. Ela se apresenta como um Elohim desejoso de abrir aos humanos o conhecimento que transforma-los-á também em Elohims. É palavra contra palavra, Elohim contra Elohim. A mulher precisará optar, confiar num ou no outro.

Assim, a serpente sugere à mulher que ela se torne como esse Deus cheio de cobiça que, por ciúme, não quer partilhar o que ele tem; como esse Deus que vê no outro um adversário e não um parceiro; como esse Deus que mente para se proteger melhor do outro e permanecer superior a ele. Afinal, quando fala de Elohim, não é ela mesma que a serpente descreve, projetando em Deus seu próprio retrato? No momento em que a mulher e seu homem acreditam poder conhecer bem e mal, eles se afastam radicalmente desse conhecer aderindo à mentira que é a ilusão de conhecer.

#### **5.4.4.2 - A SERPENTE FIGURA DA COBIÇA**

Mas afinal, quem é esse animal que pretende assegurar a realização da vida abolindo o limite e preenchendo a carência? Ele é um animal vivo que tem algo em comum com o humano: entre as criaturas, somente esse último é dotado da palavra. Não poderia ser essa animalidade presente no humano da qual se trata no final do capítulo primeiro, essa animalidade que, precisamente, Elohim convidava o humano a dominar?

A lógica que está latente nas palavras da serpente é a lógica da cobiça que, como vimos, não é nada mais do que o desejo quando ele se desvia por não consentir ao limite que o define. Como a serpente, a cobiça focaliza o olhar do sujeito sobre o objeto do qual o limite o priva, sobre a carência que é imposta, tornando todo o resto sem importância. Como a serpente, a cobiça trabalha com as aparências do bem e do mal: faz acreditar que o sujeito, cedendo a ela, escapará das frustrações e achará finalmente o bem-estar. Como a serpente, a cobiça faz enxergar como adversário quem coloca um limite ou impõe uma carência. Ela leva a

suspeitar das intenções do outro (se ele me privar, é porque ele quer tudo para ele). Gn 3,6 confirma<sup>361</sup>:

3,5 Elohim está conhecendo que	3,6 E a mulher viu que
no dia em que <i>comereis dele</i> abrirão se vossos olhos sereis <i>conhecedores do bem e do mal.</i>	bom árvore <i>para comer</i> e que desejável esse <i>para os olhos</i> e cobiçada a árvore <i>para tornar-se inteligente.</i>

Por que a serpente é uma realidade externa à mulher? É que a cobiça dá a impressão ilusória de que o objeto do desejo vem de fora e é exterior à pessoa. Por que uma figura animal? Por que obedecer à cobiça significa deixar-se guiar por um instinto? O desejo degrada-se numa necessidade frente à qual a palavra permanece impotente, justamente a palavra que convida a moderar ou a diferir sua satisfação para deixar lugar para outra coisa ou para alguém.

Nesse momento, cabe lembrar que o ser humano, por sua criação, é feito à imagem de Elohim enquanto a semelhança não aconteceu ainda. Ao mesmo tempo, ele foi criado macho e fêmea, próximo dos animais. O dom de um alimento vegetal sugeriu ao humano que alcançar a semelhança de Elohim supõe que ele use esse domínio com doçura e que consinta a limitar seu poder, assim como Deus o fez no sétimo dia. Quando aparece o animal no início do capítulo terceiro do Gênesis, o humano se encontra preso entre duas realidades, exatamente como no capítulo primeiro: de um lado Adonai Elohim, do outro a serpente.

O primeiro vem com uma palavra pela qual ele dá o alimento e o limite enquanto a outra fala do comer e do limite, mas sugere a recusa da carência como caminho para “tornar-se como Elohim”. Em vez de comandar o animal e confiar em Adonai Elohim, os humanos se deixam conduzir pelo animal para tornar-se como um Elohim que tem tudo, sabe tudo, sem carência e ciumento do seu poder. É um ídolo totalmente oposto ao Elohim do capítulo primeiro que, depois de ter dado tudo

---

<sup>361</sup>André WÉNIN, *D'Adam à Abraham ou les errances de l'humain, Lecture de Genèse 1,1 – 12,24*, p.104.

generosamente, assume um limite para dar lugar ao outro. Submetendo-se à serpente e à sua lógica, os humanos assumem a semelhança do animal. Aí, eles percebem que estão nus, à imagem da serpente na qual confiaram!

#### **5.4.4.3 - O JULGAMENTO**

No mundo da cobiça, acabou a confiança. Se os limites são expostos na nudez o outro pode aproveitar: tal vulnerabilidade impõe que a pessoa se esconda e se proteja. Fazer isso, porém, é consagrar uma distância, uma ruptura de confiança. Adão imputa a responsabilidade de ter comido a fruta a sua mulher, quebrando a solidariedade com aquela da qual tinha afirmado que era carne de sua carne, ossos dos seus ossos. Depois, falando da mulher, Adonai Elohim evocará sua maternidade e suas relações futuras com o homem que exercerá sobre ela seu poder.

Em Gn 3,20, o humano nomeia sua mulher Eva (*Khawwah*, vivente) “... porque foi mãe de todos os viventes”<sup>362</sup>: existe um lado positivo porque o humano reconhece na mulher aquela que dá a vida; existe porém uma ambigüidade: nomeando a mulher unilateralmente, sem ele mesmo receber um nome, o humano usa do poder, que Adonai Elohim tinha dito que ele exerceria sobre os animais, em relação à companheira. Escolhendo um nome diretamente ligado à maternidade, o humano não designa a mulher no que ela é na sua pessoa, mas na função de maternidade que ela assumirá. Existe uma ruptura de igualdade e de reciprocidade. Existe, evidentemente e, sobretudo, uma ruptura de confiança em relação a Adonai Elohim. Embora, no início da cena, Adonai Elohim não apareça como um juiz – ele passeia familiarmente no jardim – ele é imediatamente percebido como tal pelos humanos. Eles ficam com medo e procuram evitá-lo porque sua presença aparece como uma ameaça.

Depois do que aparece como a instrução de um julgamento, vem o momento das sentenças. Será que tais sentenças não parecem dar visibilidade às inimizades geradas pela escolha da cobiça? As penas previstas para os humanos afetam em profundidade a benção que Elohim deu a eles no momento de sua criação e a missão que torna efetiva essa benção (Gn 1,28). Assim, frutificar e multiplicar não

---

<sup>362</sup> André WÉNIN, *D'Adam à Abraham ou les errances de l'humain, Lecture de Genèse 1,1 – 12,24*, p.109.

acontecerão sem a dor da mulher e da criança. Submeter a terra acontecerá no quadro de um trabalho penoso, na luta com um solo rebelde. Em relação à dominação sobre o animal, ela se desenvolverá num contexto de oposição e de conflito que tornará mais difícil o domínio do poder, a entrada da doçura. O acesso à benção e ao seu fruto complicar-se-á seriamente: é o próprio autor da benção que o declara. A pressa que parece ter Adonai Elohim de afastar rapidamente o humano da árvore, que poderia assegurar para ele a vida em plenitude, degrada um pouco mais a imagem de Deus; parece dar uma dimensão de retorção e de vingança invejosa. Trata-se, porém, de um julgamento?

Quando a mulher reconhece que ela foi enganada pela serpente, ela reconhece implicitamente que Adonai Elohim tinha falado a verdade, o que permite que ele possa fazer a justiça. Pode ser, portanto, que, pronunciando as sentenças, Deus prossiga na sua obra de construção da verdade. Prometendo abrir seus olhos, a serpente os cegou. Talvez Adonai Elohim procure devolver aos humanos a visão.

Quando ele amaldiçoa a serpente, prossegue seu trabalho de verdade, visando à cobiça que a serpente figura. A maldição é uma constatação do fato de que, na criação, nada é mais estéril e mais mortífero do que a cobiça, daí o vínculo estreito entre a serpente e o pó, que é figura da morte. Adonai Elohim se reconhece como inimigo jurado da serpente e se engaja a fomentar uma inimizade sem fim, aceitando a “linhagem” da mulher como aliada. Quem é essa linhagem se não for todo ser humano que, à imagem da mulher, reconhece, enfim, a serpente como enganadora? Essa resistência à cobiça não será sem dor: ela desencadeará uma luta áspera e incerta onde o aliado de Deus sairá ferido. As chances de vitória estão, porém, do seu lado porque atingirá seu inimigo na cabeça.

Sendo a cobiça amaldiçoada e declarada inimiga de Deus, o que será daqueles que caírem na sua armadilha? Isso gerará desconfiança, vínculos rompidos, dominações, inimizades. Assim, o relacionamento da mulher com o marido: “... teu desejo te impelirá para o teu homem, e este te dominará”<sup>363</sup>. Eis o que acontece quando a cobiça intervém, com a relação de face a face que Deus quer entre o homem e a mulher: um é tomado pela outro como objeto de desejo, enquanto ela está sob o domínio daquele que ela quer possuir. Em relação à

---

<sup>363</sup> BÍBLIA TRADUÇÃO ECUMÊNICA, *Gênesis*: 3, 16b, p. 29.

maternidade, existe uma analogia: “... eu multiplicarei os sofrimentos da gravidez; é com dor que hás de gerar filhos”<sup>364</sup>. Por que o “multiplicar”? Se a cobiça tomar conta do amor de uma mãe, o que acontece? Seu apego fusional para com a criança não permitirá “cortar o cordão” e a criança sufocará. Adonai Elohim opor-se-á a essa captação materna enquanto a cobiça da mãe tenta resistir. A ação divina combatida provocará indiretamente a “multiplicação” dos sofrimentos da gravidez. Um dia a mãe deverá “gerar” seus filhos porque “... o homem deixará seu pai e sua mãe”<sup>365</sup>.

A sentença para o humano diz respeito à relação com o húmus, declarado amaldiçoado por causa do humano (Gn 3,17-19). Como sinal dessa morte, ele se torna infértil. Até então o humano se alimentava das frutas produzidas pelo jardim em que trabalhava. Daqui para frente, o solo amaldiçoado servirá de alimento e, como os animais, ele comerá a erva dos campos, cuja vegetação espontânea será hostil. Só “no suor do seu rosto”, ele poderá comer um alimento verdadeiramente humano: o pão. É da alienação do húmus que fala essa sentença: tudo isso porque o humano e sua mulher adotaram a lógica da cobiça.

As sentenças divinas, assim, não significam a imposição de um castigo que viria a sancionar os transgressores. Pelo contrário. Após ter apontado a verdade em relação à cobiça, mostrando o quanto ela está ligada à morte e o quanto ele a quer combatida, Adonai Elohim prossegue seu trabalho de revelação e a luta que iniciou. Evoca o que espera quem deixa a avidez impor sua lógica: na realidade eles fazem a vida apodrecer estragando as relações fundadoras onde a vida devia achar seu caminho de realização. Ele denuncia a cobiça mostrando suas frutas: sempre se conhece uma árvore pelos seus frutos! Assim, se as sentenças podem doer, elas visam o bem. Não é de estranhar: se a serpente da cobiça faz o mal se apoderando do bem, mentindo a seu respeito, está dentro da lógica o fato de que Deus apodere-se do mal que gera a serpente para lutar contra ele por meio da verdade.

---

<sup>364</sup> André WÉNIN, *D'Adam à Abraham ou les errances de l'humain, Lecture de Genèse 1,1 – 12,24*, p.119.

<sup>365</sup> *Ibid.*, p.120.

#### **5.4.4.4 - A EXPULSÃO DO JARDIM**

Por fim, vem a expulsão do jardim. Existiria uma leitura alternativa à tradicional segundo a qual Deus executa o castigo como se fosse uma vingança dissimulada?

Segundo Wénin, Gn 3,22a pode muito bem ser traduzido por “... eis que o homem *era* como um de nós *para conhecer* bem e mal”<sup>366</sup>.

Nesse caso, Adonai Elohim sublinha que na sua intenção o humano era realmente destinado a conhecer, mas não de modo imediato sem respeito para com o outro e seu mistério. Contudo, o humano acreditou poder apoderar-se do conhecimento que só podia lhe ensinar uma relação justa com o dom e com o outro. A cobiça venceu. É urgente impedi-lo de continuar nesse caminho “... agora que ele não estenda a mão para colher também da árvore da vida para comer”<sup>367</sup>. Depois de ter visto o estrago da cobiça, o leitor sabe que o limite é efetivamente criador e estrutura. Assim, é mais fácil entender que, se Deus quiser a vida, ele se apressa em colocar outro limite.

Fazendo isso, Adonai Elohim pretende privar para sempre o humano do desfrute dessa árvore? De novo, o final da frase é ambivalente. Habitualmente, o fim do versículo é traduzido: “... que ele não estenda a mão para colher também da árvore da vida, dela comer e viver para sempre”<sup>368</sup>.

Lida assim, a frase reflete o ciúme que leva Deus a afastar o humano da vida em plenitude. As mesmas palavras podem, porém, ser entendidas de outro modo se considerarmos o final como um acréscimo inserido independente do que precede. Será então traduzido: “... que ele não estenda a mão para colher também da árvore da vida, dela comer, e *ele poderá viver para sempre*”<sup>369</sup>.

Nesse caso, o fim da frase expressaria não o resultado de comer da árvore da vida, mas o objetivo perseguido por Adonai Elohim quando ele fecha para o humano o acesso à árvore da vida: garantir – paradoxalmente – o acesso à vida.

---

<sup>366</sup> André WÉNIN, *D'Adam à Abraham ou les errances de l'humain, Lecture de Genèse 1,1 – 12,24*, p. 122.

<sup>367</sup> *Ibid.*, p.122.

<sup>368</sup> BÍBLIA TRADUÇÃO ECUMÊNICA, *Gênesis*: 3,22 b, p. 29.

<sup>369</sup> André WÉNIN, *D'Adam à Abraham ou les errances de l'humain, Lecture de Genèse 1,1 – 12,24*, p. 123

A última frase da narrativa parece confirmar essa interpretação. O narrador conta que querubins são postos por Adonai Elohim para “... guardar o caminho da árvore da vida”<sup>370</sup>. O verbo *shamar* significa guardar no sentido de proteger e de vigiar. Assim, a intenção de Deus parece muito mais preservar, vigiando o acesso à árvore da vida do que proibir esse acesso. Isso implica um corte de todo o domínio imediato, do tipo “tomar e comer”, típico da cobiça. Mas implica também que ele deixe aberto o acesso para quem aceita trilhar esse caminho assim guardado, tomando o tempo de progredir sem temor.

Assim, em toda essa narrativa, além de ter um nome duplo, Adonai Elohim parece ter um rosto duplo. Em última análise, depende do próprio leitor escolher qual deles se quer ver. Essa leitura é corroborada pela própria Escritura. Em Rm 7,7-13, Paulo vai na mesma direção, denunciando a cobiça como componente essencial do pecado. Para Paulo, a lei de Deus que adverte contra a cobiça é boa, destinada à vida. Todavia, esse preceito é explorado pela serpente que suscita e atiza a cobiça que leva à morte. Assim, o pecado aparece com toda a sua força porque usa a palavra da vida de Deus com a finalidade de espalhar a morte. Vale a pena citar o trecho inteiro para concluir essa reflexão:

Que diremos, então? A lei seria pecado? Não, decerto! Mas eu só conheci o pecado pela lei. Assim, eu não teria conhecido a concupiscência se a lei não tivesse dito: *não cobiçarás*. Valendo-se da ocasião, o pecado produziu em mim toda a sorte de concupiscências, por intermédio do mandamento. Pois, sem lei, o pecado é coisa morta. Outrora, na ausência de lei, eu vivia. Mas veio o mandamento, o pecado tomou vida, e eu morri: o mandamento que deve levar à vida comprovou-se, para mim, fator da morte. Pois o pecado, valendo-se da ocasião, seduziu-me por meio do mandamento e, por meio dele, causou-me a morte. Assim, pois, a lei é santa, e o mandamento, santo, justo e bom. Então, o que é bom se tornou causa de morte para mim? Não, decerto! Mas é o pecado: servindo-se do que é bom, ele me causou a morte, a fim de que fosse manifestado como pecado e aparecesse em toda a sua virulência de pecado por meio do mandamento.<sup>371</sup>

---

<sup>370</sup> André WÉNIN, *D'Adam à Abraham ou les errances de l'humain, Lecture de Genèse 1,1 – 12,24*, p.123.

<sup>371</sup> BÍBLIA TRADUÇÃO ECUMÊNICA, *Romanos: 7, 7-13* p. 2183-2184.

### **5.4.5 - ALGUNS DESDOBRAMENTOS**

Essa primeira crise do humano com Deus, com o outro e com a natureza terá vários desdobramentos. Dois parecem fundamentais para nossa reflexão: a violência se espalha e Deus responde pela eleição.

#### **5.4.5.1 - A VIOLÊNCIA**

Começemos por uma citação: “... não jaz o pecado à porta, como animal que te espreita e te cobiça e que tu deves dominar?”<sup>372</sup>.

A besta comanda Caim e ele mata o irmão. Segundo Paul Beauchamp, para seguir a história bíblica da divisão entre os homens e o desdobramento do primeiro pecado em repetidos atos de violência, o mais seguro é seguir a fonte sacerdotal à qual pertence esse trecho<sup>373</sup>. O germe semeado pelo assassinato de Abel frutificou nos tempos de Noé, até seu máximo: “Noé gerou três filhos: Shem, Ham e Iafet. A terra havia-se corrompido diante de Deus e se havia enchido de violência”<sup>374</sup>.

Por isso a Bíblia sempre entendeu a narrativa do dilúvio como uma ilustração antecipada dos últimos tempos do mundo inteiro, de toda a História, assim como será descrito mais tarde pelos apocalipses. Depois do dilúvio, Deus resolve não proibir mais ao homem de comer a carne dos animais:

Sede fecundos e prolíficos, enchei a terra. Sereis causa de terror e de espanto para todos os animais da terra e para todos os pássaros do céu. Tudo o que rasteja sobre o solo e todos os peixes do mar estão entregues a vossas mãos. Tudo o que rasteja e vive vos servirá de alimento, bem como a erva que amadurece; eu vos dou tudo.<sup>375</sup>

Essas palavras retomam as que Deus dizia ao primeiro homem, com um elemento novo: o humano vai ser causa “de terror e espanto”. O homem continua rei, não mais, porém, à semelhança de Deus: reinar como Deus é reinar pela palavra,

---

<sup>372</sup> Paul BEAUCHAMP, *Parler d'Écritures Saintes*, p.82.

<sup>373</sup> Cf. *Ibid.*, capítulo cinco. Em relação à proveniência da mesma fonte, a posição é compartilhada pelo comentário bíblico: Raymond E. BROWN; Joseph A. FITZMYER; Roland E. MURPHY, *Novo comentário bíblico São Jerônimo, Antigo Testamento*.

<sup>374</sup> BÍBLIA TRADUÇÃO ECUMÊNICA, *Gênesis*: 6,10, p. 32.

<sup>375</sup> *Ibid.*, *Gêneses*: 9, 1-3, p. 35.

pela razão e pelo amor. O homem reina agora como tirano, pelo ferro. Esse é o enigma que faz entender o que o texto não diz: o homem, matando o animal e alimentando-se dele, serve para si mesmo de espelho onde enxerga seu comportamento de homem matando o homem e reinando sobre o homem por uma lei de ferro.

O autor bíblico propõe que comparemos essa lei de ferro, que rege as nações entre si, com as gaiolas onde são confinados os animais. Nos dois casos, existe um sinal de exílio do paraíso. Embora Deus tolere, contradizendo as disposições de Gênesis 1, deixando que o homem derrame o sangue, uma contramedida será acrescentada: "... todavia não comereis a carne com vida, isto é, o seu sangue"<sup>376</sup>.

Pelo efeito dessa contramedida simbólica, o homem não destruirá irremediavelmente os traços da imagem de Deus que subsiste nele. É a lei de depois do dilúvio, lei alimentar ou dietética, até hoje observada com muito cuidado por muitos praticantes da religião judaica. Essa lei foi dada primeiro para toda a humanidade e não vem de Moisés. Como interpretar esse novo "regime", essa lei de depois do dilúvio e da queda?

Ela começa por conceder o que era proibido anteriormente: é um edito de tolerância para a violência. Não tendo interditado a violência, a lei toma uma medida que a limita. Deus assume a realidade presente do humano.

Assim, Deus "desce com" o homem, até surpreender e scandalizar o homem. Santo Irineu dizia que, para acostumar o homem com a divindade, é preciso que Deus freqüente os caminhos imperfeitos do homem, mesmo os caminhos do homem decaído<sup>377</sup>. Isso pode mudar nosso olhar em relação a muitos elementos da Bíblia que nos deixam chocados. É claro que se Deus desce com o homem é para fazê-lo subir. Por isso, podemos prever que essa lei dada a Noé é provisória. Até quando dura o acerto? O Gênesis não responde a essa pergunta mas está preocupado com o futuro, presente no texto de um modo bastante enigmático. Gênesis (9, 6) confirma que, na lei alimentar, ao proibir o consumo do sangue derramado, existe um simbolismo que diz respeito à violência: "... quem derramar o

---

<sup>376</sup> BÍBLIA TRADUÇÃO ECUMÊNICA, *Gênesis*: 9,4, p. 35

<sup>377</sup> Citado por BEAUCHAMP, *Parler d'Écritures Saintes*. Tema recorrente em Irineu, por exemplo *Adversus Haereses* V, 14, 1 em IRÉNÉE DE LYON, *La gloire de Dieu c'est l'homme vivant*, textes choisis.

sangue do homem, pelo homem verá derramado o seu sangue. Pois à imagem de Deus, Deus fez o homem”<sup>378</sup>,

O sangue chama pelo sangue: é um equilíbrio da violência que está sempre em desequilíbrio porque Caim será vingado sete vezes e seu descendente, Lamek, será vingado onze vezes mais.

Assim, Deus anuncia que, doravante, a humanidade não desaparecerá mais: é o significado do arco-íris. Mas a única promessa verdadeira de que exista um futuro é a imagem de Deus. O fato de que a “imagem de Deus” seja mencionada aqui parece significar que o homem, após as violências do dilúvio, é chamado à paz para a unidade, por meio do domínio de sua animalidade. Noé é um modelo antecipado dessa paz, de um homem novo que seja o novo Adão, imagem de Deus para sempre. Noé é um novo Adão porque comanda aos animais, salvando-os; eles que são símbolos das nações. Navega com uma nova criação recomeçada.

No que consiste o valor universal do que acabamos de ler? Sem dúvida, no fato de que essa narrativa pode interessar a todos os seres humanos. Tem mais. Na parte da Bíblia que vai até Noé e mesmo um pouco mais adiante, não se menciona os judeus uma única vez. É a história que Israel conta, mas não é a história de Israel porque, nesse período relatado, Israel não existe ainda. A história que contam os judeus deixa passar mais de dois mil anos a partir da criação do mundo antes que exista um único judeu sobre a terra. Durante todo esse longo período, toda a humanidade instala-se e discute com Deus sem o povo eleito, mas conta já com eleitos que permanecerão como modelos para sempre (Enoc, Noé, Abel, Melquisedeque). É, portanto, inverídico dizer que o Deus do Antigo Testamento é o Deus dos judeus. Deus se compromete por aliança a nunca abandonar os filhos de Noé, que representa toda a humanidade, o que inclui e ultrapassa Israel.

Essa aliança com Noé é seguida da separação das nações, separadas e contidas por uma lei de ferro, mas provisoriamente, é sinal de promessa também. Portanto, para sempre, Deus, o Deus de Israel, fez uma aliança com todas as nações para a sua salvação. A história universal das nações é o fundamento da história de Israel. Inversamente, a história de Israel não está dissolvida na história

---

<sup>378</sup> BÍBLIA TRADUÇÃO ECUMÊNICA, *Gênesis*: 9,6, p. 35

universal. Ela tem uma função única, a da eleição, que aparece no início do capítulo 12 do Gênesis.

#### **5.4.5.2 - A ELEIÇÃO**

Do ódio entre dois irmãos passamos ao ódio entre nações. Assim os onze primeiros capítulos do Gênesis têm como único escopo vincular à culpa das origens o status de inimidade política que rege as relações entre as nações da Terra. Então Deus refaz uma nova humanidade a partir de uma proposta de uma nova Aliança: é a razão de ser da eleição de Abraão, bem no início do capítulo 12 do Gênesis:

O Senhor disse a Abraão: “parte da tua terra, da tua família, da casa dos teus pais para a terra que eu te mostrarei. Eu farei de ti uma grande nação e te abençoarei. Tornarei grande teu nome. Tu sejas uma bênção. Eu abençoarei os que te abençoarem, e quem te injuriar, eu o amaldiçoarei: em ti serão abençoadas todas as famílias da terra”.<sup>379</sup>

Abraão não é um novo Adão: o sentido da vocação de Abraão é que nele sejam abençoadas todas as nações da terra. Já que o homem perdeu a unidade junto com a imagem de Deus, não será bendizendo a Deus que o homem será restaurado, mas *um abençoando o outro*; se o filho de Adão abençoar o filho de Abraão. É assim que Adão reconstruirá sua unidade à imagem de Deus.

Poder-se-ia crer que a perspectiva universal desaparece do livro do Êxodo, porque se trata de assegurar a salvação de um único povo, Israel, caído na escravidão debaixo do poder dos egípcios. Esse modo de ver aflora certamente em muitas passagens da Bíblia, principalmente quando tomadas isoladamente. O livro do Êxodo, tomado no seu conjunto e colocado em perspectiva, parece ser diferente. Trata-se para Deus de fazer justiça entre dois povos: o povo de Moisés e o povo do Faraó.

O começo do livro mostra que o início do Gênesis não foi esquecido: os filhos de Abraão multiplicaram-se e encheram a terra mas a palavra de Deus é contradita e

---

<sup>379</sup> BÍBLIA TRADUÇÃO ECUMÊNICA, *Gênesis*: 12, 1-3, p. 39.

do modo mais direto. O homem está bem numa situação de domínio (o homem egípcio), porém comanda outro homem (o homem de Israel) de dois modos:

- comanda o homem de Israel para contê-lo: as parteiras devem jogar as crianças no rio;

- comanda o homem também para usá-lo (fazer tijolos) e o considera unicamente em função do seu interesse, que é sua única lei.

Infanticídio e escravidão: um povo trata assim o outro que mora no mesmo espaço. Essa situação ocupa o lugar principal na história da Páscoa, intervenção de Deus para tirar um povo oprimido das mãos de um povo opressor que destrói sua fecundidade e humilha sua liberdade.

Moisés é imagem de Deus, assim como Faraó, e assim acontece com seus respectivos povos: se o drama é intensamente trágico é bem porque existe uma única imagem traçada sobre uma humanidade que a violência divide em dois campos inimigos. O Faraó é golpeado por Deus e as pragas do Egito se sucedem para obrigá-lo a ceder. Cada vez que o flagelo pára, o Faraó, em vez de ver um sinal da bondade de Deus, aproveita-se da bonança para retomar a ação opressora. Nisso consiste sua culpa principal: ele acredita somente na força. A imagem de Deus apaga-se nele. A narrativa é uma tragédia que se desenvolve em mais de dez atos! Durante esse tempo, o povo oprimido tenta falar.

Moisés seguiu um itinerário inverso. Ele começou matando um homem quando ninguém exigia isso dele. Teve que fugir e achar um asilo em Madiã. Nesse tempo ele ainda não tinha visto a Deus. Deus se mostra e o envia ao Faraó. Moisés, que não tinha tido medo de matar um egípcio, esquiva-se quando Deus lhe pede para *falar* ao Faraó. Deus o coloca num outro caminho dando-lhe a missão de falar: ele viverá, enquanto o Faraó, para quem a força substitui a palavra, precipitar-se-á no mar.

Para Israel, a palavra e a observação do sabá, já inscritos no capítulo 1 do Gênesis, são os grandes sinais de sua liberdade. Frente à servidão de um trabalho sem lei, Israel pede licença para poder prestar culto a Deus no deserto. A resposta do Faraó é bem conhecida: “são preguiçosos” (Ex 5, 8). Resposta, aliás, muitas vezes ouvida na História, para disfarçar a negação da liberdade do outro. A lei do

trabalho suprime então todas as outras leis, e o que se chama lei do trabalho significa, muitas vezes, o trabalho sem lei!

Nesse julgamento instaurado entre o Faraó e Moisés, os dois antagonistas não são indiferentes um em relação ao outro. Moisés tem duas mães: ele é também um egípcio. Dá para ouvir o eco muito preciso da vocação de Abraão. Nos momentos em que se deixa convencer por algumas horas, o Faraó chega a pedir a Moisés e Aarão que eles peçam a benção para ele também (Ex 12, 31ss): ele se coloca no eixo da palavra de Deus a Abraão: "... abençoarei os que te abençoam"<sup>380</sup>. É possível pressentir que a libertação de Israel era destinada a salvar também o Egito. Infelizmente, o Êxodo não nos faz assistir à salvação das nações, mas sim à morte dos primogênitos do Egito e ao desaparecimento do Faraó e do seu exército. Permanece o fato de que a imagem de Deus nunca será realizada por Israel ou pelo Egito sozinhos. Será preciso que os dois constituam um único povo, como diz Paulo: "Ele quis assim, a partir do judeu e do pagão, criar em si um só homem novo, estabelecendo a paz, e reconciliá-lo com Deus, ambos em um só corpo, por meio da cruz."<sup>381</sup>

Poderíamos, agora, falar de uma continuidade da experiência espiritual neotestamentária em relação à criação ou o Novo Testamento falaria simplesmente da redenção e da salvação? Nesse caso, Berdiaev teria razão quando diz que concentrar a experiência espiritual cristã na experiência da salvação acaba numa visão centrada no problema do mal. Infelizmente, é o que presenciamos não poucas vezes na experiência cristã contemporânea. Contudo, podemos encontrar no Novo Testamento várias pistas que levam a uma outra visão. É o que veremos a seguir.

## **5.5 - DUAS LEITURAS NEOTESTAMENTÁRIAS DA CRIAÇÃO**

Nessa reflexão, queremos privilegiar duas visões teológicas mais elaboradas no Novo Testamento: a de Paulo e a de João<sup>382</sup>. Será possível encontrar neles essa

---

<sup>380</sup> BÍBLIA TRADUÇÃO ECUMÊNICA, *Gênesis*: 12, 3, p. 39.

<sup>381</sup> *Ibid.*, *Ef*: 2, 15-16, p. 2269.

<sup>382</sup> Não entraremos na discussão sobre o fato de serem os autores reais de todos escritos a eles atribuídos. Consideraremos as atribuições feitas pelo Novo Testamento.

continuidade entre os temas da criação e da redenção?

### **5.5.1 - PAULO**

Para Paulo, a referência à noção de criação não é muito freqüente, o que não quer dizer que a criação não seja relevante<sup>383</sup>. Trata-se de um pressuposto teológico fundamental para a compreensão de seu pensamento escatológico, soteriológico e ético. Segundo ele, escatologia e soteriologia não se referem somente ao humano, mas abarcam toda a criação. Assim, a ressurreição é entendida como nova criação, preservando o aspecto corporal e histórico da criação como a conhecemos.<sup>384</sup>

#### **5.5.1.1 - A LEI E O PECADO**

Depois de descrever em Rm 7 como o pecado (no singular), a lei e a morte podem escravizar o ser humano de tal modo que, mesmo que ele queira, não consegue fazer o bem, Paulo pergunta se esta é uma situação sem saída:

14 Certamente, sabemos que a lei é espiritual; eu, porém, sou carnal, vendido como escravo ao pecado. 15 Efetivamente, não compreendo nada do que eu faço: o que eu quero, não o faço, mas o que odeio, faço-o. 16 Ora, se faço o que não quero, estou de acordo com a lei e reconheço que ela é boa; não sou eu, pois, quem age assim, mas o pecado que habita em mim.(...) 24 Infeliz que eu sou! Quem me livrará desse corpo que pertence à morte? 25 Graças sejam dadas a Deus por Jesus Cristo, nosso Senhor!<sup>385</sup>

A resposta, como lemos, é negativa: a solução está em Jesus Cristo, mais precisamente no fato de ele ter sido feito nova criatura por sua ressurreição, o que fica claro a seguir.

Para Paulo, o conceito de “pecado” (no singular) é mais do que um conceito moral: é uma força que domina e determina a vida do ser humano quando este assume uma postura ética fatal para si mesmo e para o mundo criado, a ponto de

---

<sup>383</sup> Cf. Nélio SCHNEIDER, *Solidariedade no sofrimento e na esperança em busca da relação justa entre o humano e o criado coram deo*, in: Luis Carlos SUSIN (org.), *Mysterium Creationis, um olhar interdisciplinar sobre o universo*, p. 177-188.

<sup>384</sup> Cf. BÍBLIA DE JERUSALÉM, 1 Cor: 15,22.36 e 2 Cor: 5,17.

<sup>385</sup> BÍBLIA TRADUÇÃO ECUMÊNICA, *Romanos: 7, 14-24*, p. 2184.

não mais ser capaz de se livrar da teia em que se enredou. A força do pecado é destrutiva, mortal e vale-se da lei e da condição humana fraca (*sarx*) para atingir seu propósito. À mesma é contraposta, em Rm 8, uma força vital que é capaz de dinamizar o ser humano no sentido oposto. Aparece, assim, como alternativa oferecida graciosamente por Deus, a possibilidade de escapar à lógica determinista de um condicionamento que leva o ser humano, e como ele toda a criação, para a morte. Oferece-se a “lei do Espírito da vida” como força capaz de superar a “lei do pecado e da morte”<sup>386</sup>, da qual procede todo o sofrimento na criação. A realidade do sofrimento é que faz desejar um mundo redimido, libertado da dor. Isso é possível por meio do *mysterion* da nova criação, oferecido gratuitamente por Deus.

### **5.5.1.2 - NOVA CRIAÇÃO**

Começemos por uma citação:

“E se o Espírito daquele que ressuscitou Jesus dentre os mortos habita em vós, Aquele que ressuscitou Jesus Cristo dentre os mortos dará também a vida aos vossos corpos mortais, por seu Espírito que habita em vós”.<sup>387</sup>

Aqui aparece claramente o elemento de criação/recriação por meio do Espírito. Nesse ponto, amparado pela tradição escatológica judaica, Paulo amplia a perspectiva, abarcando toda a criação:

...a justiça e a graça de Deus não valem para a criação por valerem para o humano, mas pelo fato do humano ser criatura, elas se estendem também a ele. A natureza criada (*ktísis*) não será redimida por sua própria responsabilidade, mas ela foi submetida pelo ser humano a uma condição lamentável(...) Então toda a expectativa reside na esperança de que o ser humano possa ter corrigido seu percurso desastroso e possibilite a libertação de toda a criação, que então poderá suspirar aliviada em uma nova realidade redimida.<sup>388</sup>

---

<sup>386</sup> BÍBLIA TRADUÇÃO ECUMÊNICA, *Romanos*: 8,2, p. 2185.

<sup>387</sup> *Ibid.*, *Romanos*: 8, 11, p. 2185.

<sup>388</sup> Nélio SCHNEIDER, Solidariedade no sofrimento e na esperança em busca da relação justa entre o humano e o criado *coram deo*, in: Luis Carlos SUSIN (org.), *Mysterium Creationis, um olhar interdisciplinar sobre o universo*, p. 181-182.

É algo que ainda não se vê e, por isso, se espera com fé. Os sinais concretos da possibilidade aventada são a ressurreição de Cristo e a presença do Espírito. Isso assegura para a fé a realização da utopia e a vitória sobre o pecado e a morte.

Eu estimo, com efeito, que os sofrimentos do tempo presente não têm proporção com a glória que deve ser revelada em nós. Pois a criação espera com impaciência a revelação dos filhos de Deus: entregue ao poder do nada – não por vontade própria, mas por autoridade daquele que lha entregou –, ela guarda a esperança, pois também ela será libertada da escravidão da corrupção, para participar da liberdade e da glória dos filhos de Deus. Com efeito, sabemos: a criação inteira geme ainda agora nas dores do parto. E não só ela: também nós, que possuímos as primícias do Espírito, gememos interiormente, esperando a adoção, a libertação para o nosso corpo. Pois nós fomos salvos, mas o fomos em esperança. Ora, ver o que se espera não é mais esperar: o que se vê, como ainda esperá-lo? Mas esperar o que não vemos, é aguardá-lo com perseverança.<sup>389</sup>

O destaque dado ao humano como local precípua da revelação da glória de Deus advém do fato de que a redenção representa justamente o aspecto novo e alvissareiro para a criação como um todo. Fala-se de um vínculo essencial que não pode ser rompido sem prejuízo por nenhuma teologia. A natureza desse vínculo encontra sua explicitação por dois aspectos que encontramos na nossa reflexão sobre os primeiros capítulos do Gênesis, como veremos a seguir.

O texto constata que a criação sofre, mais precisamente, sofre solidariamente. Não se está pensando na dor causada pela dinâmica própria da vida criada (um animal comendo o outro, catástrofes naturais ou coisas desse tipo). A criação não está voluntariamente “entregue ao poder do nada”: alguém a sujeitou a isso. Quem foi? Nem a serpente, nem Deus são diretamente responsáveis por esse fato; essa condição da criação é resultado de uma escolha do homem que, em sua liberdade, estava apto a fazê-la. Somente ele deve ser responsabilizado. O caminho escolhido evidenciou-se como um caminho de morte. Por isso, é o coração humano que diretamente carece de salvação e de renovação (cf. a nova aliança profetizada por Jeremias em Jr 31). Resolvido esse problema, a criação é libertada e volta a gozar da condição gloriosa que foi adjectivada no princípio como “muito boa”. Portanto, o sofrimento provocado pelo comportamento humano é fruto de uma

---

<sup>389</sup> BÍBLIA TRADUÇÃO ECUMÊNICA, *Romanos*: 8, 18-25, p. 2186.

decisão ética que estrutura o mundo em torno da cobiça e submete a natureza, contra a vontade, infligindo-lhe uma dura servidão que a leva a gemer e a suspirar por libertação. Nessa perspectiva, sociedade, economia e política não são condições naturais e necessárias, mas resultado da ação humana livre. Não fosse a ação de Deus, ressuscitando o Cristo dentre os mortos (Rm 8,11), toda essa condição seria sem sentido. Agora, porém, o sofrimento não é mais vão; ele está prenhe de esperança. Ele é como uma dor de parto que anuncia a possibilidade de uma nova vida.

Paulo vê a criação e a redenção na mesma perspectiva da ação de Deus: algo oferecido gratuitamente e de modo igual para toda criatura<sup>390</sup>. O mesmo começo, justo para todos como graça oferecida, tem como consequência a solidariedade para que seja preservado o estado de acolhida gratuita e não de comércio da dádiva divina. Às vezes, parece que as tentativas, sejam elas teológicas ou científicas, de desvendar o mistério da criação têm pouco a ver com o mero desejo de saber e muito com a questão que nos tornou tão desiguais e injustos: o retorno em prestígio, ou em dinheiro, que tal empreendimento promete. Necessitamos, modestamente, recuperar as duas referências que nos tornam humanos na verdadeira acepção do termo:

- a postura reverente e grata, que é a única adequada diante de quem nos agraciou com a vida;
- a postura solidária, baseada na justiça atribuída, que é a única adequada em relação à criação na qual estamos inseridos.

Podemos concluir essa meditação sobre Paulo com Jürgen Moltmann que escreve:

Se todas as coisas existem “por Cristo”, então são manifestos nele não apenas o Messias da história, mas também a sabedoria de toda a criação, como criada desde o início. Mas isto significa, nada mais nada menos, que os

---

<sup>390</sup> Existe um paralelo com a criação e a aliança libertadora com Israel. Escreve, por exemplo, o teólogo Ronald A. SIMKINS: “Todavia a aliança com Israel não pode ser estritamente entendida em nível puramente histórico. O direito de Deus a governar não deriva unicamente dos atos de Deus na história. Antes, a aliança de Deus com Israel está fundada definitivamente na aliança de Deus com toda a criação. Israel deve fidelidade a Deus porque Deus garantiu a ordem criada contra as ameaças do caos”. Ronald A. SIMKINS, *Criador e criação, a natureza na mundividência do Antigo Israel*, p. 202.

primeiros cristãos viram Cristo em todas as coisas da natureza, e todas as coisas da natureza em Cristo.(...) Segue-se daí que os poderes da natureza não devem ser venerados como deuses, tão pouco quanto os ídolos do mundo humano, tais como o imperador ou o capital.(...) No reino do Cristo ressuscitado os seres humanos são libertados da divinização das forças naturais, e libertados de ter medo delas. Cristo leva os seres humanos a estarem em harmonia com a boa criação de Deus. Orientar-se pelas forças da natureza, elas próprias necessitadas de libertação, não nos leva adiante. (...) O Deus que ressuscita os mortos é o mesmo Deus que chamou todas as coisas do nada à existência. (...) Ressurreição e criação constituem uma unidade, pois a ressurreição dos mortos e a destruição da morte são a complementação da criação original.(...) Desta cristologia cósmica resulta na prática que as comunidades cristãs nas cidades multireligiosas no mundo antigo não aparecem como uma das inúmeras comunidades de uma divindade até então desconhecida, mas atuam criando paz e união, como uma comunidade do Criador e Redentor de todas as coisas. O que elas querem não é uma religião nova, mas sim um mundo novo. Não trazem um novo culto, trazem, sim, uma nova vida. Sua tarefa missionária não é a concorrência religiosa, mas sim a paz do cosmos e a reconciliação da humanidade. O Cristo que anunciam é adorado não como Senhor dos crentes, mas também como Sabedoria da criação inteira e como Redentor da natureza.<sup>391</sup>

### **5.5.2 - A TEOLOGIA DA CRIAÇÃO NOS TEXTOS JOANINOS**

A uma teologia cósmica, às vezes, lírica, como a dos escritos paulinos, a teologia joanina serve de contraponto<sup>392</sup>. João é míope: concentra o olhar na fidelidade e na coerência de sua comunidade! Em outros termos, não devemos procurar na literatura joanina alguma síntese neotestamentária da teologia da criação. Entre apresentar Jesus horas e horas discutindo sem olhar para a paisagem, como faz o quarto evangelho, ou falar do mundo apenas no sentido de que “caiam as montanhas” (Ap 6,15-16; 16,20) há algo em comum. O autor, em ambos escritos, pura e simplesmente não tem olhos para a paisagem desse mundo. Está obcecado pelo Senhorio de Cristo e a fidelidade de seus fiéis na confissão de seu nome e na coesão comunitária. Tanto o evangelista como o apocalíptico vivem na perspectiva de uma nova realidade inaugurada por Cristo, início e fim, alfa e ômega. Para o apocalíptico, essa se realiza já nos mártires, para o evangelista, em todos os que crêem.

---

<sup>391</sup> Cf. Jürgen MOLTMANN, *Ressurreição da natureza*, um capítulo da cristologia cósmica em *CONCILIUM, Revista Internacional de Teologia*, p. 76[676]-84[684].

<sup>392</sup> Acompanho a análise penetrante de Johan KONINGS, *A teologia da criação nos textos joaninos*, in: Luis Carlos SUSIN (org.), *Mysterium Creationis, um olhar interdisciplinar sobre o universo*, p. 189-203.

### **5.5.2.1 - O LOGOS E A CRIAÇÃO**

O quarto evangelho fala apenas duas vezes sobre o a criação: no prólogo e no capítulo 17. No prólogo (1,3), enuncia a preexistência do *Logos* à criação do mundo, o qual é criado por intermédio dele. Em 17,5, menciona a glória que Jesus – o *Logos* – tinha antes que o mundo fosse. Os textos de Jo 1 e 17 não visam falar do cosmo, mas de Jesus e da humanidade. Para poder dizer que Jesus veio como luz ao mundo e foi rejeitado por este mundo, que ele criou, João evoca a representação do Logos-Sabedoria, arquiteto/arquiteta do cosmo: está muito menos interessado na arquitetura do que na rejeição do arquiteto pelo mundo<sup>393</sup>. Evidentemente, não foi a criação muda que rejeitou o arquiteta, mas sim os seres inteligentes e livres, os humanos. Daí a concentração antropológica da teologia joanina em função de Cristo.

Também a referência ao “começo” aponta nesse sentido. A Palavra participa da obra criadora juntamente com Deus que a ela preside. A criação que João focaliza, o mundo dos homens, não é criatura “morta” (objetos e plantas) mas “viva”, tendo espírito de vida. Essa vida é atribuída à luz, expressão simbólica (“a luz da vida”) que se refere, na realidade, ao *Logos*, enviado como luz ao mundo. O aspecto cosmológico serve para situar as pessoas humanas como criaturas, respectivamente ingratas ou gratas, odiosas ou acolhedoras, em relação à Palavra de Deus que vem ao mundo na pessoa de Jesus. Por isso, embora o sentido pejorativo da palavra “mundo” é o mais freqüente, seu significado positivo é o mais importante, pois a relação de Deus com o mundo começou assim: “Deus, com efeito, amou tanto o mundo que deu o seu Filho, o seu único, para que todo homem que nele crê não pereça, mas tenha a vida eterna”<sup>394</sup> (Jo 3,16).

Que Deus ama o mundo significa que Jesus dá a vida pelos seres humanos por amor; segundo 1 Jo 3,17-19; 4,11. Nós mesmos devemos imitar esse dom da vida em prol do irmão, pelo amor fraterno em ações, em verdade e em atos. Assim, a teologia joanina:

---

<sup>393</sup> Os dois enunciados fazem parte de uma única apresentação, cujas raízes são encontradas no Antigo Testamento: a sabedoria preexistente à criação, no âmbito de Deus criador, combinada com a palavra criadora. Os dois textos são BÍBLIA DE JERUSALÉM, *Pr* 8,22-31; *Eclo* 24.

<sup>394</sup> BÍBLIA TRADUÇÃO ECUMÊNICA, *Evangelho de João*: 3, 16, p. 2049.

... nada tem nada a ver com o dualismo cósmico. O mundo (humano) só se torna pecaminoso depois da livre rejeição da luz. Jesus é o critério do sinal, positivo ou negativo, que o mundo vai ganhar. A mundanidade é boa ou má em função da atitude – fé ou rejeição – adotada em relação a Jesus.<sup>395</sup>

A existência de quem crê em Jesus pertence ao âmbito de Deus. João expressa isso na forma mais contundente: “Em verdade, em verdade, eu vos digo, aquele que ouve a minha palavra e crê naquele que me enviou tem a vida eterna; ele não vem a juízo, mas passou da morte para a vida”<sup>396</sup>.

Comprometer-se com Cristo como revelador e presença do Deus, fonte do amor que doa a vida, é estar em uma outra vida, diferente da que se estende entre o berço e o túmulo. A vida eterna é uma tradução nem sempre feliz de um hebraísmo “vida do éon”. O éon a que se refere é o novo éon, o éon vindouro, que toma o lugar do éon presente. A escatologia presente é essencialmente a “morada” (*shekiná*) de Deus, que Jesus, já ingressando na glória, situa na inabituação do Pai e do Filho, em quem escuta e pratica seu mandamento do amor fraterno. A escatologia presente não nos dispensa do cuidado pelo mundo que é o habitat de nosso irmão.

Encontramos uma proximidade surpreendente com o Apocalipse, que anuncia como devendo acontecer em breve a plena manifestação daquilo que já está decidido pela vitória do Cordeiro e de seus seguidores, os mártires. O apocalíptico vê com um olho as realidades terríficas deste mundo, com o outro, porém, a vitória do Cordeiro. O que acontece no espaço histórico é apenas provisório, não tem nenhum valor definitivo. Os mártires não estão sujeitos à segunda morte, a morte definitiva. Já passaram para a vida.

### **5.5.2.2 - AMAR O MUNDO?**

“Não ameis o mundo nem o que está no mundo”<sup>397</sup>: claro que não se trata do cosmo físico. Trata-se do mundo dos homens e das mulheres: “... pois tudo o que está no mundo – a concupiscência da carne, a concupiscência dos olhos e a

---

<sup>395</sup> Johan KONINGS, A teologia da criação nos textos joaninos, in: Luis Carlos SUSIN (org.), *Mysterium Creationis, um olhar interdisciplinar sobre o universo*, p. 195.

<sup>396</sup> BÍBLIA TRADUÇÃO ECUMÊNICA, *Evangelho de João*: 5,24, p. 2053

<sup>397</sup> *Ibid.*, *Primeira carta de João*: 2,15, p. 2407.

confiança orgulhosa nos bens – não vem do Pai, mas vem do mundo”<sup>398</sup>. Não tem um cheiro de sociedade consumista? João aconselha não amar isso, certamente porque isso provoca ambição, ódio, discriminação, exclusão – mas também, fundamentalmente, porque “o mundo passa, bem como a sua concupiscência; mas o que faz a vontade de Deus permanece para sempre”<sup>399</sup>. Konings acrescenta:

É claro, que podemos gostar a vontade dos lírios dos campos, dos animais (...) embora sejam passageiros. (...) João não explicita isso porque, fanático como é, ele dirige seu pensamento para outra coisa: a existência cristã na comunidade ameaçada e no mundo. Ainda que os fiéis não sejam do mundo, a teologia joanina lhes permite viver no mundo. Os sinais que Jesus opera significam também isso (em primeiro lugar significam que ele é o Enviado e o Dom de Deus): vinho, pão, luz dos olhos, vida do corpo – tudo isso não é mero símbolo, mas realidade que Jesus confere para, ao mesmo tempo, significar a vida e dar espaço histórico à vida daqueles que vivem neste mundo, sem pertencerem a esse mundo.<sup>400</sup>

Existe uma analogia com a “carne” de Jesus: ele morreu de verdade, qual grão de trigo na terra e comunicou-se por sua desintegração. A mundanidade não perde sua densidade por significar, também, como símbolo, o transcendente. Ao contrário. É a densidade real do mundano, do histórico, que dá seriedade ao valor de sinal, de símbolo. Uma mundanidade falsa, esvaziada de seu teor, de seus amores e de suas lutas, seria uma farsa, não um símbolo.

### **5.5.2.3 - CONTINUIDADE DESSA CRIAÇÃO**

João não idolatra a criação: ele nunca abdicou da escatologia apocalíptica, vigente em boa parte do judaísmo desde o tempo dos macabeus. Apenas anunciou sua antecipação na hora presente. Na sua imaginação, como na de seus contemporâneos, a primeira criação poderia muito bem ser substituída por uma nova, na qual o príncipe deste mundo não estaria mais presente porque teria sido destruído definitivamente junto com seus domínios, o *sheol*, e com seu companheiro,

---

<sup>398</sup> BÍBLIA TRADUÇÃO ECUMÊNICA, *Primeira carta de João*: 2,16, p. 2407.

<sup>399</sup> *Ibid.*, *Primeira carta de João*: 2,17, p. 2407.

<sup>400</sup> Johan KONINGS, *A teologia da criação nos textos joaninos*, in: Luis Carlos SUSIN (org.), *Mysterium Creationis, um olhar interdisciplinar sobre o universo*, p. 200.

a Morte. A conservação ou destruição desta criação não era problema para ele. A questão era pertencer à nova criação.

Nesses tempos de busca da sustentabilidade, não adiante querer fazer João responder a perguntas que não são dele. Podemos, porém, refletir a partir daquilo que ele expressou. Será que a continuação da criação, que conhecemos como nosso habitat, é algo absoluto? Agora que a bomba atômica até se tornou objeto de pirataria, será que uma morte coletiva da humanidade é impensável teologicamente? O que começou pode terminar também. O mundo dos homens pode terminar, principalmente por culpa deles mesmos.

O importante para João é pronunciar o valor definitivo da adesão a Cristo em palavras e ações, sobretudo em ações:

Nisto é que doravante conhecemos o amor: ele, [Jesus], deu a vida por nós; também nós devemos dar a nossa vida por nossos irmãos. Se alguém possui os bens desse mundo, e vê seu irmão passar necessidade e se fecha a toda compaixão, como permanecerá nele o amor de Deus? Filhinhos, não amemos com palavras nem com a língua, mas com obras e em verdade.<sup>401</sup>

A precariedade de nossa vida e de nosso habitat e da própria espécie humana não nos deve desviar dessa vocação de fé e de ética que está a nosso alcance. O ensino e a prática de Jesus apontam justamente o caminho:

Em verdade, em verdade eu vos digo, se o grão de trigo que cai em terra não morre, ele fica só; se, ao contrário, ele morrer, produzirá fruto em abundância. Quem ama a sua vida perdê-la-á, quem deixa de apegar-se a ela neste mundo guardá-la-á para a vida eterna.<sup>402</sup>

Escreve Márcio Fabri dos Anjos a respeito:

O processo de vida que isto implica é radical, pois desloca o eixo da preocupação com a própria sobrevivência, para centrá-la na preocupação com a sobrevivência de todos. A ressurreição está colocada, desta forma, no confronto com uma mentalidade centrada no interesse próprio.(...) A novidade

---

<sup>401</sup> BÍBLIA TRADUÇÃO ECUMÊNICA, *Primeira carta de João: 3,16-18*, p. 2409-2410

<sup>402</sup> *Ibid.*, *Evangelho de João: 12, 14-25*, p. 2071-2072

da proposta de Jesus (...) está em mostrar que a sobrevivência é problema porque a vida não está criada plenamente.(...) Para levá-la a plenitude, o caminho é aprender de Jesus a gratuidade. O caminho da centralização nos próprios interesses é traiçoeiro e não leva à vida plena.(...) A ressurreição é encontro com a vida plena, em um processo da criação que chega a seu desfecho.<sup>403</sup>

Por fim, vale a pena citar integralmente o fim do texto do Konings:

Ninguém gostaria de ver nosso planeta desmoronar, mas pode acontecer. Sinto certa indiferença a respeito disso. Se for para acontecer, que aconteça. Não temos aqui cidade permanente. O importante não é que o céu seja inabalável, mas que nós o sejamos. “Céu e terra passarão, mas minha palavra não passará.” Ninguém e nada devem afastar-nos do amor de Cristo, que é o amor a nossos irmãos e a manifestação de Deus, segundo João. Deus como última palavra e compromisso definitivo. Como aliança eterna. A mensagem da vida do éon como presença naquele que assume a palavra de Jesus, em fé e prática, basta para dar coerência à nossa vida, de modo que não seja uma palha levada ao vento. A terra dos homens e das mulheres é o habitat dessa Aliança. Mas o Universo, o Pleroma, é dele.<sup>404</sup>

## **5.6 - CONSIDERAÇÕES FINAIS**

No fim da redação desse capítulo, só posso constatar que a leitura do Gênesis, proposta pelos autores que guiaram nossa reflexão, já é uma experiência espiritual! De fato, não foi só a redação do capítulo de uma tese de doutorado. Foi um constante questionamento e um teste de múltipla escolha, aliás de dupla escolha em relação a duas questões fundamentais propostas pelo autor bíblico.

### **5.6.1 - ACEITAÇÃO DO DOM E DA ALTERIDADE**

Havíamos terminado nosso quarto capítulo com uma meditação sobre a Torre de Babel e abrimos esse quinto capítulo em companhia de Jó. A experiência frustrada de Babel desemboca na dispersão dos povos e na confusão das línguas, duas medidas providenciais para restaurar a alteridade e a diversidade. Nessa meditação sobre a criação, entendemos melhor que existe uma escolha entre a

---

<sup>403</sup> Márcio FABRI DOS ANJOS, Ressurreição como processo de uma nova vida, *CONCILIUM, Revista Internacional de Teologia*, p. 85[685]-95[695].

<sup>404</sup> Johan KONINGS, A teologia da criação nos textos joaninos, in: Luis Carlos SUSIN (org.), *Mysterium Creationis, um olhar interdisciplinar sobre o universo*, p. 203.

onipotência que recusa a receber e se apropria da condição de Elohim, do outro humano e do mundo; e o domínio doce recebido e exercido, em nome de Adonai, sobre o mundo, em parceria com o homem.

Essa escolha continua vigente até hoje. É uma escolha espiritual porque ela determina ao mesmo tempo uma dinâmica de vida e um conjunto de valores. Ela não passa obrigatoriamente por uma escolha religiosa simplesmente porque sabemos que encontramos pessoas religiosas ou atéias dos dois lados. Uma atenção, porém, meditativa e humilde diante do mistério revelado pelo Gênesis e a fé que a Palavra que chama à vida seres livres e os convida a uma experiência criadora deveria questionar o monopólio de uma visão prepotente e egoísta do mundo e do humano que parece tomar conta da nossa sociedade supercapitalista.

### **5.6.2 - CONFIANÇA EM DEUS E NO HUMANO**

Por incrível que possa parecer, não é tão fácil abrir mão da desconfiança em relação a Adonai Elohim. As duas escolhas são sempre possíveis e o “pecado original” poderia bem ser a ratificação da desconfiança de Adão e Eva pelos descendentes que somos! Uma espiritualidade bíblica poderia ser a proposta do caminho de volta à confiança em Deus. É o caminho proposto, por exemplo, por Teresa Martin, a carmelita de Lisieux que inspirou tantos grandes teólogos e acabou sendo proclamada Doutora da Igreja pela Igreja católica. Ela não teve a pretensão de elaborar grandes sínteses doutrinárias. Considerou-se testemunha e confessou sua fé no amor misericordioso, nunca aceitando que as trevas da dúvida e do sofrimento, inclusive físico, derrubassem a confiança. Ser guiado pelo Espírito não significaria aceitar a condição humana da confiança em Deus?

Imediatamente ligada à experiência da confiança em Deus está a experiência da confiança no outro. Está claro que para o primeiro homem e sua mulher, a desconfiança em Deus foi ao mesmo tempo justificativa e fruto de sua cobiça. Ela se concretiza em duas recusas: da carência e da alteridade. Uma espiritualidade que não aceitar os desafios da alteridade e da incompletude não pode ser bíblica. Aí está a segunda grande escolha: a captação ou a oblação. Possuir ou amar.

Vejo nesses dois pontos uma trilha para sair do impasse relacional no qual se fecha nossa sociedade. Somos ao mesmo tempo vítimas e co-responsáveis por uma

pandemia de desconfiança que acomete praticamente todos os nossos relacionamentos. Os mundos da política, da economia, das instituições religiosas e, ultimamente, das organizações sociais estão acometidos por essa doença. O fato do projeto inicial da criação ser retomado por Adonai através de propostas de alianças personalizadas pode nos levar a refletir: quem se dispõe a quebrar o círculo vicioso da desconfiança?

E lá percebemos que não são escolhas feitas de uma vez por todas. Elas são repetidas cotidianamente enquanto Adonai Elohim parece gozar serenamente do seu sétimo dia de descanso! Daí porque tantos autores “espirituais” usam da metáfora do combate espiritual. O diálogo com a serpente, aliás com a cobiça, não foi ainda concluído e precisamos saber afinal, à imagem e semelhança de quem estamos nos criando! Assim, na experiência cristã, a discricção do Cristo ressuscitado que, em vez de provas, só fornece sinais, continua a discricção de Adonai Elohim que se retirou no sétimo dia.

## **CONCLUSÃO**

No momento em que escrevemos essa conclusão, o mundo globalizado está numa crise financeira de grande proporção. A corrida atrás de resultados financeiros imediatos gerou decisões perigosas que levam grandes bancos internacionais a vacilar. Isso criou um ambiente de desconfiança generalizada que pode gerar conseqüências ainda mais danosas. Essa seqüência de acontecimentos parece, infelizmente, ilustrar algumas idéias que desenvolvemos nesse trabalho. Vamos retomar os pontos principais.

Nossa hipótese fundamental é de que falar em espiritualidade é falar em possibilidade de escolha: a sociedade supercapitalista desenvolve-se a partir das escolhas de todos os seus protagonistas. Lembremos as suas características principais:

O que eu chamo de supercapitalismo acabava de nascer. Na nossa qualidade de consumidores e de investidores, sempre na caça do melhor negócio, temos ganho muito. Enquanto cidadãos em busca do bem comum, perdemos. (...) Aos consumidores e aos investidores abriram-se novas possibilidades de escolhas. Todavia, as instituições que, no passado, tinham negociado uma melhor repartição da riqueza e se constituíram em muralhas para a defesa do bem comum, desapareceram progressivamente.<sup>405</sup>

Na medida em que todos estão querendo caçar sempre os melhores negócios, seja no consumo individual, seja no investimento do próprio dinheiro, seja na busca da melhor colocação profissional, com o único intuito de maximizar o próprio interesse, uma melhor repartição de riquezas e a busca do bem comum passam em segundo plano e as instituições que tradicionalmente tinham por vocação cuidar desses dois itens, enfraquecem-se cada vez mais. Assim, o desabamento do pacto social e a impotência dos poderes reguladores, demonstrada nesses dias pelo pouco efeito das medidas tomadas pelo *Federal Reserve* dos

---

<sup>405</sup> Robert REICH, *Supercapitalisme, le choc entre le système économique émergent et la démocratie*, p. 5-6. (Tradução nossa)

Estados Unidos para amenizar os efeitos da crise deixam a sociedade refém de um capitalismo sem projeto e cada vez mais incapaz de administrar o presente.

Como vimos no terceiro capítulo, as pessoas estão ao mesmo tempo colaborando com esse estado das coisas e sofrendo suas conseqüências. O fato de consumir cada vez mais, de buscar a performance a qualquer custo, transformando esses dois comportamentos na dinâmica principal que impulsiona a vida gera uma espiritualidade. O sistema se mantém e progride porque cada vez mais pessoas escolhem permanecer nele. A conseqüência mais grave nos parece um estado de depressão que se espalha em todos os setores da sociedade. Uma notícia dada no site do jornal *Le Monde* reporta a uma pesquisa que fala de *hyperstress* dos operários da montadora automotiva PSA. O levantamento foi encomendado depois dos seis suicídios que aconteceram nas instalações da montadora em 2007<sup>406</sup>. Notícias como essas são cada vez mais freqüentes: o “cansaço de ser si mesmo”, retomando a fórmula de Ehrenberg, parece resistir a qualquer tentativa de melhoria da qualidade de vida. Não estamos falando de um problema de bem estar: estamos falando da falta de visão de um sentido para a existência humana.

Na base dessa dinâmica de vida, está um conjunto de referenciais e de práticas com que se cultivam os valores do espírito: essa foi nossa abordagem da espiritualidade no quarto capítulo. Afirmamos que o domínio da busca do interesse próprio e do utilitarismo molda um jeito de viver e de conviver que acaba desaguando no que o Jacques Génèreux chamou de dissociedade. A partir do momento em que aceitamos a lógica do guerreiro solitário e que muitas decisões são tomadas a partir de uma visão egoísta e interesseira, contribuímos para a auto-realização da teologia de Adam Smith: o egoísmo é a Providência que guia a mão invisível do mercado.

Esse foi o caminho percorrido para responder à nossa primeira pergunta: existe uma espiritualidade no mundo supercapitalista? Sem dúvida, sim! Existe uma dinâmica de vida que impulsiona as escolhas das pessoas. Podemos argumentar que a pressão está muito forte. Contudo, ela não está mais forte do que foi e é, ainda em certas sociedades, a pressão do poder religioso que dominava a sociedade ocidental, por exemplo, na Idade Média. Isso não impediu o surgimento

---

<sup>406</sup> Cf. Natalie BRAFMAN, *Chez PSA, le stress représente, pour un salarié sur cinq, un risque pour sa santé*, *Le Monde*, <http://www.lemonde.fr>. Acesso em: 18 mar 2008.

da Renascença e do Iluminismo porque existem sempre os que aceitam o ônus do olhar crítico e de escolhas alternativas ou antagônicas à proposta dominante. Foi isso que quis mostrar: não há fatalidade.

Nossa segunda pergunta dizia respeito à possibilidade de um caminho espiritual alternativo. Como dissemos na própria conclusão do capítulo quinto, responder a essa pergunta foi uma experiência espiritual tanto quanto uma indagação intelectual. Antonio Negri e Nicolas Berdiaev, vindos de horizontes totalmente diferentes, resgatam a perspectiva, talvez a mais promissora, de uma espiritualidade hoje: reencontrar o significado da experiência de ser criado e de criar. Ingressar nessa experiência leva a duas tomadas de consciência.

A primeira: reconhecer que a vida é recebida e compartilhada leva a uma dinâmica de vida que reconhece o limite e a alteridade. É o grande mistério revelado pelo livro do Gênesis: mistério justamente pela simplicidade de uma narrativa que não se deixa prender nas discussões, às vezes estéreis, que as racionalidades científica ou teológica provocam. Essa leitura é uma experiência espiritual porque ela nos confronta com escolhas que, desde o primeiro humano, Adão, são apresentadas a cada um de nós.

A segunda: aceitar correr o risco da confiança. A desconfiança no sistema financeiro hoje é a mais notada. Talvez não seja a mais perigosa para o ser humano. A negação do limite e da alteridade levou os primeiros humanos a desconfiar de Deus, de si mesmo e do outro. A construção de uma espiritualidade, talvez, passe menos pela introspecção do que pela abertura confiante ao diálogo com o outro, seja ele o mundo, o outro ou Deus. Certos discursos sobre o autoconhecimento podem contribuir para um solipsismo e um isolamento cada vez maiores. O grande risco da vida humana está na aceitação e no dom da confiança: ela determina a única dinâmica humana possível de convivência com os outros. A desconfiança sistemática leva à desumanidade. Daí a importância da temática da Aliança, tão presente na revelação bíblica.

No fundo, buscar ou elaborar uma espiritualidade, ou seja, uma dinâmica de vida e um conjunto de referenciais e de valores, pode ser mais simples do que pensamos. Por isso é tão difícil, pois as escolhas são sempre essenciais e as conseqüências, nem sempre previsíveis, mas duradouras.

Para concluir, uma advertência e um testemunho. A advertência é de Feodor Dostoievski. Se deixarmos a busca dos grandes significados, podemos encontrar uma calma, a do deserto e da solidão, apesar da aparência de uma grande comunhão.

Após as maldições, os lançamentos de lama e os apitos, chegou a calma e os homens ficaram sós, como eles queriam: a grande idéia de outrora os deixou; a grande fonte de energia que até aqui os alimentou e aqueceu se retirou, como o sol majestoso e sedutor do quadro de Claude Lorrain, mas agora era o último dia da humanidade. E de repente os homens compreenderam que tinham ficado completamente sós, sentindo bruscamente um grande abandono de órfãos.(...) Então desapareceria a grande idéia da imortalidade e seria preciso substituí-la; todo esse grande excesso de amor por aquele que era a imortalidade se voltaria para a natureza, o mundo, os homens, cada folhinha de relva. Eles se apaixonariam pela terra e pela vida irresistivelmente e à medida que fossem tomando consciência de sua condição passageira e finita, de um amor particular, que não seria mais o de antigamente.(...) Oh! Como eles buscariam se amar, para sufocar o grande desgosto em seus corações. Eles seriam orgulhosos e arrojados para si mesmos, mas tímidos para os outros; cada um se empenharia pela vida e pela felicidade do outro. Eles se tornariam ternos para com os outros sem se envergonhar, como hoje, eles se acariciariam como se fossem crianças. Ao se encontrarem se olhariam com um olhar profundo e cheio de inteligência, e em seus olhares haveria amor e tristeza.<sup>407</sup>

Enquanto descrevíamos a dissociedade, a sociedade depressiva, muitas vezes o desânimo parecia se impor: o que uma pessoa pode fazer para resistir a essa pressão ou para oferecer um caminho alternativo? Aí encontramos o testemunho de Gunther Anders. A lógica e a espiritualidade do humano criador estão dadas para qualquer pessoa que pratica a consciência crítica e a esperança. Vamos ao texto dele.

Noé estava cansado do papel de profeta da infelicidade e de sempre anunciar uma catástrofe que nunca vinha e que ninguém levava a sério. Um dia, vestiu um velho saco e espalhou pó sobre a cabeça. Este gesto só era permitido a quem pranteava um filho querido ou a esposa. Vestindo a roupa da verdade, ator da dor, voltou para a cidade, decidido a reverter em seu benefício a curiosidade, a malignidade e a superstição dos moradores. Em pouco tempo, juntou-se a seu redor uma pequena multidão curiosa e as perguntas começaram a surgir. Perguntaram se alguém tinha morrido e quem era. Noé respondeu que muitos tinham morrido e que esses mortos eram eles, o que

---

<sup>407</sup> Feodor DOSTOIEVSKI, *L'adolescent*, p. 511-512. (Tradução nossa)

provocou gargalhadas. Quando lhe perguntaram quando tinha acontecido tal catástrofe, ele respondeu: amanhã. Aproveitando então a atenção e a aflição dos ouvintes, Noé ergueu-se e, do alto de sua grandeza, começou a falar: depois de amanhã, o dilúvio será algo que já aconteceu. E quando o dilúvio tiver acontecido, *tudo que é nunca terá existido*. Quando o dilúvio tiver arrastado tudo o que existe, tudo que tiver existido, será muito tarde para lembrar, porque não haverá mais ninguém. Não haverá mais então nenhuma diferença entre os mortos e os que os choram. *Se eu vim aqui diante de vocês, é para inverter o tempo, é para chorar hoje os mortos de amanhã*. Depois de amanhã, será tarde demais. Dito isso, voltou para casa, trocou de roupa, tirou o pó que lhe cobria o rosto e foi para sua oficina. No decorrer da tarde, um carpinteiro bateu a sua porta e lhe disse: deixa-me te ajudar a construir a arca *para que tudo aquilo se torne falso*. Mais tarde, um telhador juntou-se aos dois, dizendo: chove nas montanhas, deixem-me ajudá-los *para que tudo aquilo se torne falso*.<sup>408</sup>

---

<sup>408</sup> Jean-Pierre, DUPUY, *Petite métaphysique des tsunamis*, p.10. DUPUY tira essa citação do livro de Thierry SIMONELLI, *Günther Anders. De la désuétude de l'homme*, p. 84-85. (Tradução nossa)

## **BIBLIOGRAFIA**

### **Livros**

AGLIETTA, Michel ; BERREBI, Laurent. *Désordres dans le capitalisme mondial*. Paris : Odile Jacob, 2007.

AMARAL, Leila. *Nova Era, um desafio para os cristãos*. São Paulo: Edições Paulinas, 2001.

AMATUZZI, Mauro Martins (org.). *Psicologia e espiritualidade*. São Paulo: Paulus, 2005.

ANATRELLA, Tony. Vie psychique et vie spirituelle: une distinction nécessaire pour mieux unir, in: DUMONT, Jean-Noël (org.), *Vie spirituelle et psychologie, colloque interdisciplinaire*. Lyon: Le Collège Supérieur, 2003.

\_\_\_\_\_. *Non à la société dépressive*. Paris: Flammarion, 1995.

ARENDDT, Hannah. *As origens do totalitarismo, anti-semismo, imperialismo, totalitarismo*. São Paulo: Companhia das Letras, 2007.

\_\_\_\_\_. *A condição humana*. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 1991.

ARTUS, Patrick ; VIRARD, Marie-Paule. *Le capitalisme est en train de s'autodétruire*. Paris : La Découverte, 2005.

AUBERT, Nicole; DE GAULEJAC, Vincent. *Le coût de l'excellence*. Paris : Éditions du Seuil, 1991.

BALMARY, Marie. *Le moine et la psychanalyste*. Paris : Albin Michel, 2005.

\_\_\_\_\_. *La divine origine, Dieu n'a pas créé l'homme*. Paris : Grasset, 1993.

\_\_\_\_\_. *Le sacrifice interdit, Freud et la Bible*. Paris : Grasset, 1986.

BARTHÉLÉMY, Dominique. *Dieu et son image, ébauche d'une théologie biblique*. Paris : Éditions du Cerf, 2004.

BARTOLI, Jean. *Ser executivo, um ideal ? Uma religião ?* São Paulo, Editora Idéias e Letras, 2005.

BASSET, Lytta. *Le pardon originel, de l'abîme du mal au pouvoir de pardonner*. Genève : Labor et Fides, 1995.

BAUMAN, Zygmunt. *Medo Líquido*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Editor, 2008.

\_\_\_\_\_. *Modernidade Líquida*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Editor, 2000.

\_\_\_\_\_. *Modernidade e Ambivalência*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Editor, 1999.

\_\_\_\_\_. *Modernidade e Holocausto*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Editor, 1998.

BEAUCHAMP, Paul. *Création et separation, Étude exégétique du chapitre premier de la Génèse*. Paris: Éditions du Cerf, 2005.

\_\_\_\_\_. *Pages exégétiques*. Paris: Éditions du Cerf, 2005.

\_\_\_\_\_. *Parler d'Écritures Saintes*. Paris: Éditions du Seuil, 1987.

BERDIAEV, Nicolas. *Essai d'autobiographie spirituelle*. Paris: Buchet / Chastel, 1992.

\_\_\_\_\_. *De l'esclavage et de la liberté de l'homme*. Paris: Desclée de Brouwer, 1990.

\_\_\_\_\_. *De la destination de l'homme, essai d'éthique paradoxale*. Paris: L'AGE D'HOMME, 1979.

\_\_\_\_\_. *Le sens de la création, un essai de justification de l'homme*. Paris: Desclée de Brouwer, 1955.

BOULGAKOV, Serge. *Philosophie de l'économie*. Lausanne: Editions L'Age d'Homme, 1987.

BROISSON, Ivan. *Nietzsche et la vie spirituelle*. Paris: L'Harmattan, 2003.

BRUAIRE, Claude. *La raison politique*. Paris: Fayard, 1974.

CANCLINI, Nestor García. *Consumidores e cidadãos, conflitos multiculturais da globalização*. Rio de Janeiro: Editora UFRJ, 1995.

CHAROLLES, Valérie. *Le libéralisme contre le capitalisme*. Paris: Fayard, 2006.

CHAVAGNEUX, Christian. *Les dernières heures du libéralisme, mort d'une idéologie*. Paris: Perrin, 2007.

CHIRPAZ, François. *Job, la force de l'espérance*. Paris: Éditions du Cerf, 2001.

CHOURAQUI, André. *A Bíblia, No princípio (Gênesis)*. Rio de Janeiro: Imago, 1995.

CLÉMENT, Olivier. *Mémoires d'espérance*. Paris: Desclée de Brouwer, 2003.

\_\_\_\_\_. *La vérité vous rendra libre, entretiens avec le Patriarche oecuménique Bartholomée Ier*. Paris: Editions Jean-Claude Lattès, Desclée de Brouwer, 1996.

\_\_\_\_\_. *La révolte de l'Esprit*. Paris: Stock/Monde Ouvert, 1979.

\_\_\_\_\_. *Le visage intérieur*. Paris: Stock/Monde Ouvert, 1978.

\_\_\_\_\_. *L'autre soleil, autobiographie spirituelle*. Paris: Stock, 1975.

COHEN, Daniel. *Trois leçons sur la société post-industrielle*. Paris: La République des idées Seuil, 2006.

\_\_\_\_\_. *La mondialisation et ses ennemis*. Paris: Grasset, 2004.

CUVILLIER, Elian; CAUSSE, Jean-Daniel (org.). *Mythes grecs, mythes bibliques, l'humain face à ses dieux*. Paris: Éditions du Cerf, 2007.

DAVID, Pascal. *Job ou l'authentique théodicée*. Paris: Bayard, 2005.

DAVY, Marie-Madeleine. *Nicolas Berdiaev ou la révolution de l'esprit*. Paris: Albin Michel, 1999.

DE GAULEJAC, Vincent. *La société malade de la gestion, idéologie gestionnaire, pouvoir managérial et harcèlement social*. Paris : Éditions du Seuil, 2005.

DE LA BOÉTIE, Etienne. *Discurso sobre a servidão voluntária*. São Paulo: Editora Revista dos Tribunais, 2003.

DE LIMA VAZ, Henrique C. *Raízes da modernidade, escritos de filosofia VII*. São Paulo: Edições Loyola, 2002.

DE OLIVEIRA, Alkindar. *Espiritualidade na empresa*: São Paulo, Butterfly Editora, 2001.

DEBOUT, Michel; LAROSE, Christian. *Violences au travail, agressions, harcèlements, plans sociaux*. Paris: Les Éditions de l'Atelier/Les Éditions Ouvrières, 2003.

DEBRAY, Régis. *Les communions humaines, pour en finir avec "la religion"*. Paris: Bibliothèque de la culture religieuse, Fayard, 2005.

DEJOURS, Christophe. *A banalização da injustiça social*. Rio de Janeiro: Fundação Getúlio Vargas Editora, 1999.

\_\_\_\_\_. *O fator humano*. Rio de Janeiro: Fundação Getúlio Vargas editora, 1997.

DERMANGE, François. *Le Dieu du Marche, éthique, économie et théologie dans l'oeuvre d'Adam Smith*. Genève: Labor et Fides, 2003.

DOSTOIEVSKI, Feodor. *Os irmãos Karamazovi*. São Paulo: Martin Claret, 2006.

\_\_\_\_\_. *L'adolescent*. Paris: Gallimard - Bibliothèque de la Pléiade, 1956.

DOUGLAS, Mary; ISHERWOOD, Baron. *O mundo dos bens, para uma antropologia do consumo*. Rio de Janeiro: Editora UFRJ, 2006.

DUFOUR, Dany-Robert. *Le divin marché, la révolution culturelle libérale*. Paris: Denoël, 2007.

\_\_\_\_\_. *A arte de reduzir as cabeças, sobre a nova servidão na sociedade ultraliberal*. Rio de Janeiro: Companhia de Freud Editora, 2005.

DUHOT, Jean-Joël. *Sócrates ou o despertar da consciência*. São Paulo: Edições Loyola, 2004.

DUMONT, Louis. *Essai sur l'individualisme, une perspective anthropologique sur l'idéologie moderne*. Paris: Éditions du Seuil, 1983.

DUMOUCHEL, Paul ; DUPUY, Jean-Pierre. *L'enfer des choses, René Girard et la logique de l'économie*. Paris : Éditions du Seuil, 1979.

DUPUY, François. *La fatigue des élites, le capitalisme et ses cadres*. Paris: Seuil, 2005.

DUPUY, Jean-Pierre. *Avions-nous oublié le mal? Penser la politique après le 11 septembre*. Paris: Bayard, 2002.

\_\_\_\_\_. *Pour un catatrophisme éclairé, quand l'impossible est certain*. Paris: Éditions du Seuil, 2002.

\_\_\_\_\_. *Petite métaphysique des tsunamis*. Paris: Seuil, 2005.

\_\_\_\_\_. *Le sacrifice et l'envie, le libéralisme aux prises avec la justice sociale*. Paris: Calmann-Lévy, 1992.

EHRENBERG, Alain. *La fatigue d'être soi, dépression et société*. Paris : Odile Jacob, 1998.

\_\_\_\_\_. *Le culte de la performance*. Paris : Hachette, 1991.

ELGOZY, Georges. *Les damnés de l'opulence*. Paris : Calmann Levy, 1970.

EVDOKIMOV, Paul. *La connaissance de Dieu selon la tradition orientale*. Paris : Desclée de Brouwer, 1988.

\_\_\_\_\_. *L'amour fou de Dieu*. Paris: Éditions du Seuil, 1973.

\_\_\_\_\_. *L'art de l'icône, théologie de la beauté*. Paris : Desclée de Brouwer, 1972.

\_\_\_\_\_. *Les âges de la vie spirituelle*. Paris : Desclée de Brouwer, 1964.

FITOUSSI, Jean-Paul. *La politique de l'impuissance, entretiens avec Jean-Claude Guillebaud*. Paris: Arléa, 2005.

FLAHAULT, François. *Adam et Ève, la condition humaine*. Paris : Mille et une nuits - Arthème Fayard, 2007.

\_\_\_\_\_. *Le paradoxe de Robinson, capitalisme et société*. Paris : Mille et une nuits - Arthème Fayard, 2005.

FRIEDMAN, Richard Elliott, *O desaparecimento de Deus*. Rio de Janeiro: Imago Editora LTDA, 1997.

FROMM, Erich. *Conceito Marxista do homem*. 8<sup>a</sup> ed. Rio de Janeiro: Zahar Editores, 1983.

GÉNÉREUX, Jacques. *Pourquoi la droite est dangereuse*. Paris : Éditions du Seuil, 2007.

\_\_\_\_\_. *La dissociété*. Paris : Éditions du Seuil, 2006.

GESCHÉ, Adolphe. *Dieu pour penser, Il l'homme*. Paris : Éditions du Cerf, 2001.

GLOTIN, Edouard, *La Bible du Coeur de Jésus*, Paris, Presses de la Renaissance, 2006

GOMES DE MATOS, Francisco. *Empresa com alma, espiritualidade nas organizações*. São Paulo: Makron books, 2000.

GUILLEBAUD, Jean Claude. *Le goût de l'avenir*. Paris: Éditions du Seuil, 2003.

\_\_\_\_\_. *Le principe d'humanité*. Paris: Éditions du Seuil, 2001.

\_\_\_\_\_. *La trahison des lumières, enquête sur le désarroi contemporain*. Paris: Éditions du Seuil, 1995.

HALIMI, Serge. *Le grand bond en arrière, comment l'ordre libéral s'est imposé au monde*. Paris: Fayard, 2004.

HESCHEL, Abraham. *Dieu en quête de l'homme, philosophie du judaïsme*. Paris: Éditions du Seuil, 1968.

HIRSCHMAN, Albert O. *As paixões e os interesses, argumentos políticos a favor do Capitalismo antes de seu triunfo*. Rio de Janeiro: Editora Paz e Terra, 1979.

IRÉNÉE DE LYON. *La gloire de Dieu c'est l'homme vivant, textes choisis*. Paris: Foivivante les classiques - Éditions du Cerf, 1994.

JEAMMET, Nicole. *Le plaisir et le péché, essai sur l'envie*. Paris: Desclée de Brouwer, 1998.

JONAS, Hans. *Le concept de Dieu après Auschwitz, une voix juive*. Paris: Éditions Payot & Rivales, 1994.

KEYNES, John Maynard. *A teoria geral do emprego, do juro e da moeda*. São Paulo: Editora Atlas S.A., 1992.

KORTEN, David C. *Quando as corporações regem o mundo*. São Paulo: Editora Futura, 1996.

LAVALL, Christian. *L'homme économique, essai sur les racines du néolibéralisme*. Paris: Gallimard, 2007.

LAVILLE, Jean-Louis (org.). *L'économie solidaire, une perspective internationale*. Paris: Desclée de Brouwer, 1994.

LEBRUN, Jean-Pierre. *La perversion ordinaire, vivre ensemble sans autrui*. Paris: Denoël, 2007.

LE GOFF, Jean-Pierre. *La démocratie post-totalitaire*. Paris: Édition La Découverte, 2002.

\_\_\_\_\_. *La barbarie douce, la modernisation aveugle des entreprises et de l'école*. Paris: Édition La Découverte, 1999.

\_\_\_\_\_. *Le mythe de l'entreprise, critique de l'idéologie managériale*. Paris: Édition La Découverte, 1995.

LE GOFF, Jacques. *La naissance du purgatoire*. Paris: Gallimard 1991.

LIAUDET, Jean-Claude. *L'impasse narcissique du libéralisme*. Paris: Climats, 2007.

LOSSKY, Vladimir. *Essai sur la théologie mystique de l'Église d'Orient*. Paris: Les Éditions du Cerf, 2005.

MEILHAUD, Jean. *Faux! Les grands mensonges sur le travail et l'entreprise*. Paris : Maxima Laurent Du Mesnil Éditeur, 2005.

MELMAN, Charles. *O homem sem gravidade, gozar a qualquer preço, entrevistas por Jean-Pierre Lebrun*. Rio de Janeiro: Companhia de Freud Editora, 2003.

MESTERS, Carlos. *Paraíso terrestre saudade ou esperança*. Petrópolis: Editora Vozes, 1983.

MICHÉA, Jean-Claude. *Impasse Adam Smith, brèves remarques sur l'impossibilité de dépasser le capitalisme sur sa gauche*. Paris: Flammarion, 2006.

MONTCORBIER, Flora. *Le communisme de marché, de l'utopie marxiste à l'utopie mondialiste*. Paris: L'Age d'Homme, 2000.

NEGRI, Antonio. *Jó, a força do escravo*, Rio de Janeiro – São Paulo: Record, 2007.

NEIMAN, Susan. *O mal no pensamento moderno, uma história alternativa da filosofia*. Rio de Janeiro: DIFEL - Editora Bertrand Brasil Ltda, 2003.

NEMO, Philippe. *Qu'est-ce que l'Occident?*. Paris: Quadrige/PUF, 2004.

\_\_\_\_\_. *Job et l'excès du mal*. Paris: Albin Michel, 2001.

NIETZSCHE, Friederich. *Assim Falou Zaratustra*. São Paulo: Martin Claret, 2007.

\_\_\_\_\_. *Humano, demasiado Humano*. São Paulo: Companhia de Bolso, 2007.

\_\_\_\_\_. *O Anticristo*. São Paulo: Companhia das Letras, 2007.

- \_\_\_\_\_. *Aurora*. São Paulo: Companhia das Letras, 2004.
- \_\_\_\_\_. *Essai d'autocritique et autres préfaces*. Paris: Seuil, 1999.
- \_\_\_\_\_. *Ecce Homo*. São Paulo: Companhia das Letras, 1999.
- \_\_\_\_\_. *A Genealogia da moral III*. Lisboa: Guimarães Editores, 2007.
- NOLAN, Albert. *Jesus antes do cristianismo*. São Paulo: Edições Paulinas, 1988.
- OAKESHOTT, Michael. *Sobre a História e outros ensaios*, Rio de Janeiro: Topbooks Editora e Distribuidora de Livros, 2003.
- OLIVEIRA, Alkíndar de. *Espiritualidade na empresa*. São Paulo: Butterfly editora, 2001.
- PEYREFITTE, Alain. *La société de confiance*. Paris: Editions Odile Jacob, 1995.
- PEYRELEVADE, Jean. *Le capitalisme total*. Paris : La Republique des idées, Seuil, 2005.
- PLATÃO. *A República*. São Paulo: Nova Cultural, 1997.
- \_\_\_\_\_. *Fedro*. São Paulo: Martin Claret, 2001.
- POLANYI, Karl. *A grande transformação, as origens da nossa época*. Rio de Janeiro, : Editora Campus, 2000.
- QUESNAY, François. *Tableau économique*, 1760.
- REICH, Robert. *Supercapitalisme, le choc entre le système économique émergent et la démocratie*. Paris: Vuibert, 2008.
- RIBOUD, André. *Modernisation, mode d'emploi*. Paris: 10/18, 1994.
- RICOEUR, Paul. *Le mal, um défi à la philosophie et à la théologie*. Genève: Labor et Fides, 1996.
- RIFKIN, Jeremy. *O fim dos empregos*. São Paulo: MAKRON Books, 1996.
- ROCHEFORT, Robert. *Le bon consommateur et le mauvais citoyen*. Paris: Odile Jacob, 2007.
- ROUDINESCO, Elisabeth. *Por que a Psicanálise?* Rio de Janeiro: Jorge Zahar Editora, 2000.

SAKS, Claude. *Espiritualidade para pessoas de negócios, desenvolvendo a intuição e a espiritualidade para o sucesso*. São Paulo: Makron Books, 2000.

SAMUELSON, Paul A.; NORDHAUS, William D. 12a ed. *Economia*. Lisboa: McGraw-Hill, 1988.

SENNETT, Richard. *A corrosão do caráter, conseqüências pessoais do trabalho no novo capitalismo*. Rio de Janeiro – São Paulo: Editora Record, 1999.

SHELDRAKE, Philip. *Espiritualidade e teologia, vida cristã e fé trinitária*. São Paulo: Paulinas, 2005.

SIMKINS, Ronald A. *Criador e criação, a natureza na mundividência do Antigo Israel*. Petrópolis: Editora Vozes, 2004.

SMITH, Adam. *A riqueza das nações*. São Paulo: Martins Fontes, 2003, 2 vol.

\_\_\_\_\_. *Teoria dos sentimentos morais*. São Paulo: Martins Fontes, 2002.

SOBRINO, Jon. *A fé em Jesus Cristo, ensaio a partir das vítimas*. Petrópolis: Editora Vozes LTDA, 2000.

\_\_\_\_\_. *Jesus o libertador, I História de Jesus de Nazaré*. São Paulo: Vozes, 1994.

\_\_\_\_\_. *O Princípio Misericórdia, descer da cruz os povos crucificados*. Petrópolis: Editora Vozes LTDA, 1994.

SOLOMON, Robert C. *Espiritualidade para céticos, paixão, verdade cósmica e racionalidade no século XXI*. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2003.

SUSIN, Luis Carlos (org.). *Mysterium Creationis, um olhar interdisciplinar sobre o universo*. São Paulo: Paulinas, 1999.

TAGUIEFF, Pierre-André. *Résister au bougisme, démocratie forte contre mondialisation techno-marchande*. Paris: Fondation du 2 Mars - Mille et Une Nuits, 2001.

\_\_\_\_\_. *L'effacement de l'avenir*. Paris: Galilée, 2000.

TAYLOR, Charles. *Le malaise de la modernité*. Paris: Les Éditions du Cerf, 2002.

THUILLIER, Pierre. *La grande implosion, rapport sur l'effondrement de l'Occident 1999-2002*. Paris: Fayard, 1995.

TILLICH, Paul. *Systematic Theology*. Chicago: The University of Chicago Press, 1967.

TOCQUEVILLE, Alexis de. *De la démocratie en Amérique, 1835*. Paris: Gallimard Folio, 1986.

TORRES QUEIRUGA, Andrés. *Recuperar a criação, por uma religião humanizadora*, São Paulo: Paulus, 1999.

\_\_\_\_\_. *Repensar a cristologia, sondagens para um novo paradigma*. São Paulo: Paulinas, 1999.

TRIGANO, Shmuel. *Le monothéisme est un humanisme*. Paris: Éditions Odile Jacob, 2000.

VIVERET, Patrick. *Pourquoi ça ne va pas plus mal?* Paris: Transversales Fayard, 2005.

WEBER, Max. *A ética protestante e o espírito do capitalismo*. 8ª ed. São Paulo: Livraria Pioneira Editora, 1994.

WÉNIN, André. *D'Adam à Abraham ou les errances de l'humain, Lecture de Genèse 1,1 – 12,24*. Paris: Les Éditions du Cerf, 2007.

ZARIFIAN, Philippe. *Objetivo competência, por uma nova lógica*. São Paulo: Editora Atlas, 2001.

### **Traduções bíblicas**

BÍBLIA DE JERUSALÉM. Nova edição revista e ampliada. São Paulo: Paulus, 2002.

BÍBLIA, TRADUÇÃO ECUMÊNICA, TEB. São Paulo: Edições Loyola, 1994.

1.1.

### **Dicionários, Comentários bíblicos e Documentos eclesiais**

BAILLY, Anatole. *Dictionnaire Grec Français*. Paris: Hachette, 1950.

BROWN, Raymond E.; FITZMYER, Joseph A.; MURPHY, Roland E. *Novo comentário bíblico São Jerônimo, Antigo Testamento*. São Paulo: Academia Cristã – Paulus, 2007.

CANTO-SPERBER, Monique (org.). *Dictionnaire d'éthique et de philosophie morale*. Paris: Presses Universitaire de France, 1996.

CATECISMO DA IGREJA CATÓLICA. São Paulo: Edição de bolso impressa pelas Edições Loyola, 1993.

COMPAGNONI, Francesco; PIANA, Giannino; PRIVITERA, Salvatore (org.). *Dicionário de Teologia Moral*. São Paulo: Paulus, 1997.

DE FIORES, Stefano; GOFFI, Tullo. *Dicionário de Espiritualidade*. São Paulo: Paulus, 1993.

DOCUMENTOS DO CONCÍLIO VATICANO II (1962-1965). São Paulo: Paulus, 2001.

GAFFIOT, Felix. *Dictionnaire Latin Français*. Paris : Hachette, 1934.

LACOSTE, Jean-Yves (org.). *Dictionnaire Critique de Théologie*. Paris: Presses Universitaires de France, 1998.

LENOIR, Frédéric; MASQUELIER, Ysé T. *Encyclopédie des religions, volume II Thèmes*. Paris: Bayard Éditions, 1997.

LAPLANCHE; PONTALIS. *Vocabulário da psicanálise*. São Paulo: Martins Fontes, 1995.

LÉON-DUFOUR, Xavier (org.). *Vocabulaire de Théologie Biblique*. Paris: Les Éditions du Cerf, 1971.

MESLIN, Michel. *Christianisme: la notion de personne em Encyclopédie des religions, volume II Thèmes*. Paris: Bayard Éditions, 1997.

ROUVILLOIS, Samuel. *Christianisme: l'unité substantielle de l'âme et du corpus em Encyclopédie des religions, volume II Thèmes*. Paris: Bayard Éditions, 1997.

TRIGANO, Shmuel. Judaïsme, corps terrestre et souffle divin, in: MESLIN, Michel. *Christianisme: la notion de personne em Encyclopédie des religions, volume II Thèmes*. Paris: Bayard Éditions, 1997.

## **Artigos de revistas e jornais**

ANDREZA, Emília (2008) Casos de depressão preocupam empresas. Ambiente corporativo favorece, além da depressão, o aparecimento da síndrome do pânico, <http://www.uniprevsp.com.br/telas/news.htm>. Acesso em: 19 mar 2008.

BELLAH, Robert. A nova consciência religiosa e a crise na modernidade. *Religião & Sociedade*, Rio de Janeiro, v. 13, n. 2, jul 1996.

BOOG, Gustavo (2008). Espiritualidade na empresa. [www.elosbrasil.org.br](http://www.elosbrasil.org.br). Acesso em: 19 mar 2008.

BRAFMAN, Natalie (2008). Chez PSA, le stress représente, pour un salarié sur cinq, un risque pour sa santé. *Le Monde*. <http://www.lemonde.fr>. Acesso em: 18 mar 2008.

CHRISTUS. *Affectivité et vie spirituelle*. Paris. Editions Assas. 168 HS, nov 1995.

FABRI DOS ANJOS, Márcio. Ressurreição como processo de uma nova vida, *CONCILIUM, Revista Internacional de Teologia*, Petrópolis, 318, p. 85[685]-95[695], 2005/6.

\_\_\_\_\_. Para compreender a espiritualidade em bioética. *Bioética, saúde e espiritualidade*, número da revista O Mundo da Saúde, a. 31, v. 31, n. 2, p. 155-160, abril / jun 2007.

GV EXECUTIVO. Caderno especial Espiritualidade e Gestão, São Paulo, vol. 6, n. 6, p. 63-78, nov / dez 2007..

HEELAS, Paul. A nova Era no contexto cultural: Pré-Moderno, Moderno e Pós-Moderno, *Religião & Sociedade*, Rio de Janeiro, v.17, n. 1-2, ago 1996.

LUZIO, Fernando (2008). Apresentação da consultoria. [www.luzionet.com.br](http://www.luzionet.com.br). Acesos em: 18 mar 2008.

MOLTMANN, Jürgen. Ressurreição da natureza, um capítulo da cristologia cósmica, *CONCILIUM, Revista Internacional de Teologia*, Petrópolis, 318, p. 76[676]-84[684], 2005/6.

SCHRAMM, Fermin Roland. Espiritualidade e bioética: o lugar da transcendência horizontal do ponto de vista de um bioeticista laico e agnóstico. *O Mundo da Saúde*, São Paulo, a. 31, v. 31, n. 2, p. 161-166, abril / jun 2007.

**Sites**

[www.elosbrasil.org.br](http://www.elosbrasil.org.br). Acesso em: 19 mar 2008.

[www.ibgc.org.br](http://www.ibgc.org.br). Acesso em: 19 mar 2008.