
O MISTICISMO DO CÁLCULO E A ASCESE CONSUMISTA – RAZÃO E FÉ NO “CRER SEM PERTENCER” E NO NEOPENTECOSTALISMO

Paolo Totaro

Introdução

Na conferência de abertura do V Simpósio sobre Identidade Evangélico-Luterana, J.I. Follmann (2007) destacou, entre outras, uma interessante característica da distribuição da adesão religiosa dos brasileiros, a saber, a existência de certo paralelismo entre a difusão dos *evangélicos* e a difusão dos “sem religião”. De fato, reagrupando, com base no Censo Demográfico de 2000 (realizado pelo IBGE), os cinco Estados da Federação com percentual mais elevado de evangélicos (conjunto B, na figura) e os cinco com maior percentagem de brasileiros que se declaram “sem religião” (conjunto C), resulta que três Estados aparecem em ambos os conjuntos.

Esse quadro não parece estranho a tendências gerais e, aparentemente, opostas que vários sociólogos enxergam no mundo ocidental contemporâneo. De um lado, uma inércia rumo a um “crer sem pertencer” (Davie 1994), isto é, uma convivência com a ideia de que alguma entidade transcendente universal existe, mas sem implicar compromisso com formas particulares de fé e, sobretudo, de práticas religiosas: um fenômeno que Hervieu-Léger (2002) qualificou como especificamente europeu, mas que o *Pontificio Consiglio della Cultura* (2004) reconhece ser comum ao Ocidente em geral e o IBGE (2007:47-48) confirma estar em aumento também no Brasil. De outro, a difusão de escolhas “fundamentalistas” de tipo evangélico, que, em sua

Conjunto A

Conjunto B

Conjunto C

Cinco Estados de maior presença de CATÓLICOS %		Cinco Estados de maior presença de EVAGÉLICOS %		Cinco Estados de maior presença de “SEM RELIGIÃO” %	
Piauí	91,4 %	Rondônia	27,8 %	Rio de Janeiro	15,5 %
Ceará	84,9 %	Espírito Santo	27,5 %	Rondônia	12,5 %
Paraíba	84,3 %	Roraima	23,7 %	Pernambuco	11,0 %
Maranhão	83,0 %	Rio de Janeiro	21,1 %	Bahia	10,3 %
Alagoas	81,9 %	Goiás	20,9 %	Espírito Santo	09,7 %
BRASIL	73,8 %	BRASIL	15,5 %	BRASIL	07,3 %

Fonte: J.I. Follmann, 2007

vertente pentecostal, adquire caráter de fenômeno explosivo na América Latina (Berger 1999:8-9). Ambas as tendências parecem estar relacionadas com algum marco da alta modernidade. Os dados do IBGE destacados por Follmann, pela singular e talvez casual convergência na distribuição de frequência dos “sem religião” e dos “evangélicos”, estimulam a exigência de lançar hipóteses e debates, a partir do caso específico brasileiro, sobre a real existência de uma matriz comum nos dois fenômenos e sobre a forma com que essa matriz se desenvolve e se diferencia neles.

A reflexão é estimulada especialmente por ser a convergência entre os dois fenômenos um dado, à primeira vista, contraditório, em particular no Brasil, onde a corrente evangélica é liderada pelo *pentecostalismo* e *neopentecostalismo* (sobretudo pela Igreja Universal do Reino de Deus), isto é, duas expressões religiosas marcadas por um forte envolvimento nos preceitos de fé. No texto citado, Follmann nos informa que, por exemplo, em seis municípios da Região Metropolitana de Porto Alegre, mais da metade da população que “frequenta semanalmente algum culto ou celebração religiosa [...] é de recorte pentecostal ou neopentecostal”, embora no Rio Grande do Sul (bem como no Brasil inteiro) os católicos sejam a grande maioria (76,7 %) da população. Ademais, é notório como os adeptos da Igreja Universal do Reino de Deus (doravante, IURD) vivenciam seu pertencimento religioso de forma total, inclusive como uma esperança de resgate social que os acompanha nos afãs do dia a dia. Então, com base nos dados estatísticos, pareceria se delinear uma coexistência entre, de um lado, o afastamento da religião e, de outro, a confiança total nela; uma *bipolarização* entre ter fé e não tê-la.

Mas essa ideia de que estaria atuando, no Brasil, um fator de radicalização nas posturas frente à religião (isto é, no sentido de ignorá-la ou de colocá-la como guia de cada ato da vida quotidiana) não é a hipótese de Follmann. Esta é mais sutil e sintetizada no conceito de “secularização encantada”. Como assinalado por Max Weber (1999:343; 1996:72-73), a formação das grandes religiões universais monoteístas já abriu as portas a uma racionalização ético-religiosa e ao chamado “desencantamento do mundo”. Mas o topo do processo foi alcançado pela profunda *secularização* gnosiológica e ética levada a cabo pela modernidade, que tirou qualquer referencial *ultramundano* aos preceitos normativos da vida quotidiana, despojando o agir profissional de qualquer referência moral e deixando nele apenas o esqueleto lógico-funcional do cálculo do capital e da burocracia, assim fechando o agir social em uma “jaula de aço” de regras técnicas (Weber 1996:130-131). Hoje, para Follmann, a secularização está produzindo resultados inesperados. Ela não consiste apenas em uma obra de desagregação das visões substantivas do mundo; não é, como no passado, uma máquina conceitual que pretende classificar e ordenar, de forma absoluta (*objetivada*), os fenômenos naturais e sociais, para dominá-los e utilizá-los através do “agir racional em relação a fins”. Hoje, a secularização — o colocar o enfoque sobre os conteúdos terrenos da existência — gera a consciência de que o domínio instrumental do mundo é inalcançável e até não desejável, de que seu conhecimento lógico-teórico é inexaurível, abrindo, assim, as portas a um conceito de realidade como base perenemente contraditória diante de toda procura de coerência. A própria secularização, que em sua vertente “secularista” largou a religião, hoje aponta para o mistério como o limite criativo da razão (Nicolescu 1996; Magnin 1998), como o inexaurível tesouro do qual ela bebe para poder criar (a partir dos “não-sentidos” nos quais o mistério da realidade ciclicamente joga toda certeza racional) novas representações do mundo e novos sentidos para nossa existência: o absurdo como o desafio *perene* da racionalidade e da coerência moral. É a própria secularização, então, que *reencanta o mundo*.

Voltamos agora aos nossos dados estatísticos. Para Follmann, a ampla *interseção* que há entre os conjuntos B e C tem sua razão na secularização encantada. De fato, em ambos os conjuntos é reconhecível um único fenômeno social, embora em formas muito diferentes. O “sem religião” e o neopentecostal representam ambos “soluções individuais, sem implicar em compromisso de comunidade¹. São, a rigor, neste sentido, soluções secularizantes” (Follmann 2007:11). Eles são vistos, por Follmann, como “peregrinos” fora de uma tradição religiosa, o primeiro expressando, na maioria dos casos, uma religiosidade de “arranjo pessoal” e o segundo sendo capturado pela “esteira de algumas lideranças carismáticas ou agentes bem treinados”. Mas, de qualquer forma, “são brasileiros que, na prática, se secularizam, ou seja, se desinstitucionalizam religiosamente”, embora se trate “de uma secularização crente ou encantada” (2007:11-12).

A hipótese de Follmann é de grande perspectiva. Mas, para desenvolvê-la, cremos que é necessário colocar duas perguntas: 1) Em que medida e em que sentido

o neopentecostalismo é, *em si mesmo* (isto é, além de representar uma fuga das religiões “institucionais”, uma religiosidade individualizante? Ou melhor, em que relação específica ele se encontra com a secularização encantada? 2) Se aceitarmos a hipótese de que a secularização encantada é o terreno comum ao “sem religião” e ao adepto da IURD, fica, de qualquer forma, o dado inegável de que eles representam duas escolhas muito distantes; ao ponto em que, como prospectamos acima, seria possível olhá-las como a manifestação de uma atitude bipolar frente à religiosidade. Então, quais seriam, internamente à secularização encantada, os fatores sociais que impelem para uma ou para outra dessas respostas individualizantes, tão diferentes que acabam por parecer opostas?

Neste artigo tentaremos contribuir para encontrar respostas a essas perguntas. Isso será feito com base numa hipótese teórica, já desenvolvida alhures (Totaro 2009a), que sistematiza os fatores lógicos que, na modernidade, se movimentaram na base dos processos de desagregação/reconstrução do tecido social. A tese que vamos desenvolver pode ser sintetizada na forma seguinte: A cultura do cálculo, que marcou a chamada racionalidade moderna, engendra duas formas de individualização: a primeira, constituída pela inserção dos homens em processos formalizados, é acompanhada por um estado de *heteronomia* da consciência (na burocracia e na cultura do consumo); a segunda, em que o cálculo atua como linguagem de representação e síntese teórica do mundo, favorece um estado de *autonomia* da consciência frente aos desafios da “natureza” física e social. Nesta vertente, o cálculo acaba por lidar com seus próprios limites e, portanto, está destinado a agir no limiar do misticismo. Daí que, sob esse ponto de vista, a desinstitucionalização religiosa representada pelos movimentos neopentecostais, de recorte consumista, não é assimilável com a da “secularização encantada”, de recorte místico, sendo as duas atingidas diferentemente pela cultura do cálculo.

As duas faces da cultura do cálculo

A ideia que o senso comum tem do cálculo é desviante. Na linguagem comum, o conceito de cálculo remete simplesmente ao de operações com números. Mas o fundamento lógico do cálculo é muito mais abrangente do que isso. A lógica formal descobriu que o conceito de *algoritmo* (termo que designa um processo governado apenas por regras formalizadas) e o conceito de *função numérica* são, entre si, *equivalentes*, sendo ambas *funções recursivas*. De fato, por um lado, a *Teoria formal dos números* demonstra que o conjunto das funções numéricas coincide com o conjunto das funções recursivas e, por outro, a *Tese de Church* estabelece que essa mesma coincidência existe entre as funções recursivas e os algoritmos (cf. Mendelson 1981:151, 275). Então, nos cálculos com números e nos algoritmos atua a mesma lógica e tal lógica não é algo obscuro e indeterminado, mas remete ao conceito de função recursiva, a saber, a um conceito definido com exatidão. É demonstrado que

ele está na base de qualquer formalização operativa, tanto em se tratando de cálculo no sentido comum da palavra como no de uma operação formalizada que lide com objetos não numéricos.

O fato de o cálculo com números ser equivalente ao conceito de algoritmo significa que, do ponto de vista aplicativo, tanto a representação matemática do mundo quanto os processos formais pelo quais se pode agir sobre e no mundo têm uma origem comum, constituindo a função recursiva essa origem. Em outras palavras: a linguagem cognitiva dominante (o cálculo matemático) e a linguagem performativa dominante (a lógica de processo pela qual se produzem e se utilizam muitos dos objetos de nossa vida quotidiana) têm uma lógica comum. A recursividade constitui essa lógica. Ela entra constantemente em nossa maneira de ver, produzir e utilizar as coisas.

Essa consciência de que os mecanismos lógicos do cálculo numérico têm uma abrangência muito maior do que o restrito âmbito dos números nos permite considerá-los como o marco distintivo do conceito de racionalidade moderna. Ernst Cassirer (1973; 1976) defendeu que o conceito de *função matemática* constitui a efetiva *linha divisória* entre o pensamento teórico antigo e o moderno. O racionalismo antigo estava assentado na ideia de que a forma com que os objetos individuais concretos nos aparecem constitui um dado objetivo e absoluto, isto é, a forma única e originária da “realidade”, sendo o conhecimento a simples recepção dessas formas na alma (formas substanciais em Aristóteles, ideias puras em Platão). Para a filosofia moderna, pelo contrário, os indivíduos concretos e seus conceitos são o resultado de relações que o sujeito conhecedor constrói a partir dos dados brutos dos sentidos. Isto é, as representações que temos dos objetos do mundo e de seus conceitos são *funções* desses dados elementares. Cassirer apresentou tal interpretação da modernidade com referência ao mundo teórico. A equivalência entre processos formalizados não numéricos e funções numéricas permite transferir ao mundo prático a visão de Cassirer da racionalidade moderna. Em outras palavras: a equivalência entre cálculo numérico e processos formalizados não numéricos nos permite ver que o capitalista desenvolve um “cálculo” não somente quando aplica os princípios da matemática financeira, mas também quando interpreta os sinais que o mercado lhe lança através da mudança dos preços e adapta seus planejamentos a essas mudanças (Hayek 1945; 1986:324-328); que não somente a ciência física e a tecnologia falam a linguagem do cálculo, mas também falam essa linguagem a organização do trabalho e dos “serviços” quando atuam conforme a lógica burocrática (isto é, conforme princípios algorítmicos); que desenvolve um cálculo também qualquer um de nós quando executa as centenas de cliques que nos são impostos pela lógica dos computadores, dos telefones, dos controles remotos, etc.; que é possível detectar elementos de cálculo recursivo até nas escolhas de consumo, quando forem finalizadas à maximização do lucro simbólico da compra (Totaro 2009a; 2009b).

Já em época protocapitalista, o entrelaçamento entre cálculo e algoritmo se manifestou de forma clara na vida socioeconômica. Entre as necessidades da nascente

economia baseada no cálculo do capital, teve um papel central a difusão do conceito de tempo entendido como *routine*. Com a formação de uma rede comercial, o tempo do mercador da Baixa Idade Média se afastava do tempo da maioria de seus contemporâneos — representado pelas estações do ano e pelas recorrências religiosas — para se transformar naquele de uma viagem de um mercado para outro e no tempo das oscilações dos preços. Para ele, então, a *regularidade* nos tempos de abastecimento da mercadoria já era uma condição imprescindível para aproveitar as dinâmicas do mercado e tentar maximizar os lucros (Le Goff 1980:51-54). Em outras palavras, já emergia, em toda evidência, que a *mediação* entre o mundo *abstrato* do cálculo do capital e o mundo *prático* das operações da produção podia ser garantida apenas pela *lógica de processo*.

Contudo, no mundo social, a equivalência lógica entre cálculo e algoritmo se extraviou. Enquanto o cálculo lidou com unidades abstratas completamente reduzidas a quantidades — e, portanto, completamente esgotáveis na lógica da recursividade —, como o tempo, o espaço, a “massa” (na física) e o “valor de troca” (na economia), os processos formalizados lidaram com pessoas e ações, isto é, com *unidades ontológicas* irredutíveis, de forma completa, a dinâmicas *exclusivamente lógicas*. A consequência foi que, enquanto o cálculo favoreceu processos de autonomia da consciência, o algoritmo constituiu um domínio externo à consciência, um domínio que foi lógico, além de ser econômico e político. A própria emergência do conceito moderno de tempo-espaço manifestou a duplicidade da lógica recursiva como força sociocultural.

A dispersão do capital no tempo-espaço, em decorrência da expansão dos mercados, foi controlada justamente através do cálculo. Crosby (1999:188-189) nos relata casos de investimentos na produção de tecidos de lã que, no século XIV, viajavam pelo mundo por até três anos antes de voltarem como produto acabado. Nesse meio tempo, qual seria o valor do capital? Nas situações mais comuns, os investimentos eram múltiplos. O problema da avaliação, *hic et nunc*, do capital, de saber se o valor total dos investimentos marcava um ganho ou uma perda, era de importância vital para o mercador da Baixa Idade Média. Isso não somente para conhecer seu patrimônio em um dado momento, mas, sobretudo, para conhecer o panorama geral da lucratividade dos investimentos possíveis. Só isso permitiria a *escolha* da estratégia empresarial visando à *máxima lucratividade*, que é o motor do agir capitalista. Esse problema foi solucionado pela escritura contábil por “partidas dobradas”, capazes de calcular a lucratividade dos investimentos deslocados em lugares e tempos distanciados (Weber 1999:70). Portanto, no capitalismo racional moderno, de um lado o cálculo, como é notório, ampliou o mercado além de qualquer localismo na busca “compulsiva” da máxima lucratividade, introduzindo a distância tempo-espaço como um problema; de outro, através do balanço e da contabilidade por partidas dobradas, reuniu o valor do capital apesar de sua dispersão física, colocando a consciência numa posição de controle sobre essa nova condição do cotidiano representada pelo distanciamento nas relações sociais. Analogamente, na física moderna, através da ciência galileiana,

o espaço e o tempo, como *dimensões coordenadas*, ultrapassaram qualquer confim, mas não engendraram mais o horror acarretado pelo conceito de “infinidade dos mundos” de Giordano Bruno, pois, enquanto abriram a porta sobre o abismo do infinito, permitiram sua redução teórica a ligações numéricas estáveis (Cassirer 1976; Brecht 1963:42). Em suma, tanto no conhecimento teórico quanto no agir prático, o cálculo outorgou à consciência controle e autonomia frente aos desafios e aos constrangimentos da natureza física e social.

O contrário aconteceu para a outra vertente da lógica recursiva, a saber, aquela subsumida pelo conceito de algoritmo. É nesse terreno que se chocaram a cultura mercantil e das cidades com a das populações originárias do campo. Os sinos, que antes do século XIV tinham tocado o tempo da *routine* do trabalho apenas nos mosteiros, começaram a fazê-lo também nos centros urbanos, e não somente para a vida burguesa e para os mercados, mas igualmente para o trabalho artesanal e operário da nascente empresa manufatureira (Le Goff 1980:62). Surgiram e se difundiram os chamados “sinos de trabalho”, que marcavam de forma *unívoca* os principais momentos da atividade produtiva: o começo, o fim e a interrupção para o almoço. Essa simples formalização do dia de trabalho bastou para provocar profundas divergências sociais. Às vezes, aos atos administrativos que impunham a instalação de sinos nas torres das cidades, com o objetivo específico de marcar aqueles tempos básicos, seguiram-se deliberações em sentido inverso, pelas quais se permitia acabar o trabalho quando se quisesse ou se prometia suspender para sempre os toques do sino para que “não nascesse mais escândalo nem conflito na cidade e na igreja” (Le Goff 1980:64-65). Entre os séculos XVII e XIX, a cultura do trabalho como *disciplina formal* se impôs àquela *orientada por tarefas* — típica da dimensão de comunidade — apenas por uma longa atividade de aculturação moral e de obrigações políticas. Desancorar o camponês, o pastor ou o pescador daquela visão “ingênua” que visa o *resultado material* em vez da *função formal* desenvolvida em um processo, desenraizá-lo das ligações *comunitárias* para inseri-lo naquelas estruturadas por exigências lógicas, deseducá-lo dos ritmos naturais para acostumá-lo aos mecânicos do relógio e dos algoritmos de produção parece ter sido a principal transformação levada a cabo pela modernidade no mundo do trabalho (Thompson 1967). Frente à introdução da lógica algorítmica na vida social, a consciência se encontrou em uma condição heterônoma, que não era apenas política e econômica, mas também — e em maior profundidade — lógica, enquanto dependente das rígidas regras que governam o processo formal.

Assim, a lógica recursiva gerou dois *habitat* diferentes para a consciência: no primeiro, temos relações sociais fisicamente distanciadas, mas também a capacidade do cálculo de reduzir a uma síntese teórica e a um controle prático esse mundo do “distanciamento tempo-espaço” (Harvey 1990; Giddens 1991). Nesse sentido, o cálculo coloca a consciência em uma condição de liberdade e autonomia frente ao mundo. O segundo *habitat*, pelo contrário, é constituído por um encapsulamento da

consciência em passos algorítmicos, que isolam o indivíduo a despeito do fato de ele poder se encontrar em situações de proximidade física com outros indivíduos. Chamaremos essa condição de “distanciamento lógico”. Aqui, os homens não usam a lógica recursiva como um instrumento, mas eles mesmos viram peças *constitutivas* dos processos recursivos. É esse o fenômeno tão salientado pela sociologia clássica através dos conceitos de “alienação”, “jaula de aço”, “razão instrumental”, etc., que ao final designam uma condição de heteronomia da consciência individual.

Antes de analisar, na terceira e quarta seções, como tudo isso cria as condições de fundo para a saída da institucionalização religiosa de nossos dias, precisamos destacar o valor da retirada, de tipo místico, da consciência como passagem necessária (embora não suficiente) para romper com uma ordem religiosa estabelecida, isto é, para desinstitucionalizar o sentimento religioso. Para isso, na próxima seção, vamos, breve e sumariamente, lembrar que foi exatamente esse o papel desenvolvido pelo misticismo luterano, antes de a ascese calvinista manifestar sua contiguidade com a formalização quantitativa do sucesso mundano.

A autonomia da consciência religiosa na ruptura com a ordem tradicional

A renovação da ética resultante da Reforma Protestante teve em seu cerne a valorização da *consciência individual*. No mundo cristão pré-moderno, tanto a *fé* como a *salvação* eram bens *monopolizados* pela Igreja. O protesto de Lutero se dirigiu, sobretudo, contra esta *mediação* entre o homem e o Céu. O escândalo maior, a seus olhos, foi a *prática das Indulgências*, pela qual “tão logo tilintasse a moeda lançada na caixa, a alma daria um pulo para o paraíso”². Igualmente, o drama espiritual que determinou Lutero rumo à rebelião originou-se da (impossível) mediação institucional — representada pelo Sacramento da Confissão — entre a *contrição* (que é um ato completamente interior e individual) e o estado de graça (Bainton 1958:43-61). O Cristianismo, para Lutero, deveria ser uma religião de *sola fé*; e a fé era interpretada, por ele, como uma questão *explícita*. Isso significa que não deveria ser delegada a algum preceito ou autoridade hierocrática, mas vivenciada em primeira pessoa e de total *responsabilidade* do crente. O estado de graça se apresentaria, assim, como o resultado da sincera participação emocional do crente e de sua coerência ética na vida cotidiana, não podendo nada externo à consciência outorgar certeza ou esperança em tal sentido. Embora a ética luterana tenha imposto uma guinada em direção à vida temporal, pois colocou o mundo como o terreno privilegiado no qual exercer a piedade, nunca poderiam ser os resultados materiais a *justificar* o fiel. O próprio conceito de *Beruf* (vocação-profissão), elaborado por Lutero, evocava não um princípio mundano, mas *místico*. Pelo *Beruf*, o crente estaria comprometido com o trabalho não como meio de transformação material do mundo com vista a um ideal religioso, mas, sim, como terreno em que exercitar a fé nas provações estabelecidas pela Providência Divina (Weber 1996).

Sem poder se agarrar nem à instituição eclesiástica nem às evidências do agir material, a consciência religiosa moderna experimentou, na saída da tradição, a solidão e a ausência de qualquer princípio de *certeza objetiva*. Mas isso aconteceu em um mundo no qual estava emergindo uma nova forma de certeza, bem diferente daquela outorgada pela gnosiologia pré-moderna. Essa certeza era procurada não mais na “realidade” dos objetos concretos, mas na *evidência* do cálculo; não mais nas inatingíveis *essências* metafísicas em que se basearia essa realidade, mas na *função matemática* que liga as medidas físicas e que é perfeitamente apreendida pela mente. Como consequência, a cosmologia, que antes estava entrelaçada com os preceitos de fé e com complicados sistemas filosóficos, agora virava assunto de domínio público, lançando mão da linguagem da experiência e do cálculo, familiar à vida econômica dos mercados e dos burgos³. Desde os sinos de trabalho tocados a mão até os grandes relógios mecânicos, que, nas praças, além de marcarem as horas, indicavam as posições dos astros conforme a nova cosmologia copernicana, havia uma única linha de desenvolvimento cultural, que reunia os âmbitos do profano e do sacro, da terra e do Céu (Cipolla 2005). Ao monopólio do sagrado do mundo feudal, sucedeu-se a conversão do mundo ao monopólio do cálculo.

Enquanto a Igreja Católica reagiu a esse novo domínio através de um progressivo afastamento do âmbito temporal, abrigando-se sempre mais no formalismo institucional (Weber 1999), a Reforma, pela caracterização mundana de sua ética, se encontrou com ele, sobretudo na forma da “ascese intramundo” do calvinismo. Aqui, diferentemente do que ocorreu no caso do *Beruf* luterano, o trabalho adquiriu valor religioso (como força edificadora do Reino de Deus *na terra*), impelindo o fiel a esperar que o sucesso econômico pudesse representar uma esperança de graça, um sinal de pertencimento ao conjunto dos predestinados ao Reino do Céu (os “eleitos”). Uma busca de certeza de salvação como essa, retirada do âmbito econômico, não podia se expressar na cultura moderna senão em forma de cálculo. A “acumulação” de capital ganhou o papel de testemunho *formal* (inegável em sua lógica numérica) do grau de compromisso do calvinista com sua missão religiosa na terra, medindo a força edificadora de sua ação e a frugalidade de sua existência (Weber 1996). Tal qual faz o mundo moderno em geral, a consciência calvinista confiou em um princípio de certeza que é de tipo *objetivo*, sendo fundado na lógica *impessoal* do cálculo.

Portanto, a consciência religiosa moderna adquiriu marcas místicas *apenas no ponto de ruptura* com a ordem tradicional. Somente na revolução luterana foi proclamada a completa *autonomia da experiência interior* frente ao problema da salvação. Fora dela, a busca da graça converteu-se em referências *objetivas*, externas ao drama da consciência na sua singularidade de vivência pessoal: na prática cotidiana do católico pós-tridentino, a *fides* se transformou no completo abandono aos mandamentos da Igreja e a graça converteu-se em assunto totalmente institucional, sendo alcançável pela observância *formal* dos preceitos; analogamente, para o protestante de recorte calvinista (ou puritano), a obsessão pela *certitudo salutis* (certeza

da salvação) pôde encontrar um alívio justamente na *objetividade* dos parâmetros *formais* do cálculo. Mas antes de a religiosidade moderna se agarrar às novas presas objetivas de tipo burocrático-institucional (então, *sobreindividual*), ou de tipo lógico (e, portanto, *extraindividual*), para depois se perder nelas, passou, com a experiência luterana, para o resgate da *autoridade absoluta do indivíduo sobre sua consciência*, assinalando a existência de uma relação estrita entre as tensões para a *autonomia da consciência individual* e as impulsões para as *revoluções éticas*⁴.

Na próxima seção, retomando o fio do discurso referente à duplicidade da ação cultural da lógica recursiva, vamos considerar como a crise do modelo organizacional burocrático hoje engendra uma revitalização do cálculo como sabedoria e reflexão de tipo místico, liberando, assim, uma potente força propulsora de renovação ética.

A crise do modelo burocrático e a “secularização encantada”

O “distanciamento lógico” foi representado, até o século XX, pela organização de tipo burocrático. Também deixando de lado a descrição “típico-ideal” que Weber proporciona da burocracia e de seus efeitos na sociedade, a saber, incluindo as contradições que concretamente ela gerou e continua gerando, o elemento que, nela, aparece como central continua sendo o da separação formal entre os atores. O estudo de Crozier (1981) sobre as aberrações da burocracia tem como um de seus resultados que as posições pessoais de poder são possibilitadas aos funcionários em consequência da escassa *comunicação* dentro da organização. Essa é a condição que permite maximizar as margens de arbitrariedade em vista de ganhos privados, de guardar o segredo sobre “jeitos” específicos ou de se colocar como pessoalmente indispensável para o êxito de um “processo”. Mas, na realidade, a ausência de comunicação interpessoal não é — esclarece Crozier — um acidente exógeno à organização burocrática, mas uma de suas marcas constitutivas. É justamente o *isolamento* implicado pela vinculação a um determinado segmento do processo o que, de um lado, gera os espaços que escapam à redução formal e, de outro, permite desfrutá-los para fins pessoais, sem se precisar negociar nada com outros sujeitos. Ser subordinado exclusivamente a uma máquina lógica outorga liberdades materiais muito amplas nos “vazios” que a classificação formal *inevitavelmente* é obrigada a deixar. Mas a tentativa de preencher esses “vazios” engendra “círculos viciosos”. A lógica burocrática não pode reagir às disfunções senão exacerbando aquela formalização que — sendo incapaz de levar em conta o “fator humano” — está na base da constituição dos poderes informais que queria contrastar, os quais vêm, dessa forma, reforçar as condições de sua formação e enraizamento.

A tentativa de submeter a consciência à lógica do algoritmo acabou por se revelar *ineficiente* do ponto de vista do próprio cálculo do capital, que não suportou mais os gastos estruturais que tudo isso comporta (Blau 1956; Blau e Scott 1962). O que torna *insuperáveis* as desvantagens do modelo burocrático é sua típica incapacidade em considerar as pessoas em sua totalidade (Selznick 1948) ou, em outras palavras,

sua exigência de *classificá-las formalmente* para inseri-las nos algoritmos organizacionais. A teoria da organização da segunda metade do século XX entendeu bem que a integridade da consciência, em lugar de representar um obstáculo para a eficiência econômica, é o maior recurso do trabalho humano e que, portanto, é necessário *inverter sua relação de subordinação ao algoritmo*.

Porter (1985) introduziu o conceito de “cadeia de valor” (*value chain*) para indicar que a análise da lucratividade de uma empresa não pode ser feita senão com referência ao conjunto das atividades em que se encontra inserido, a saber, deve-se considerar como e quanto o valor por ele produzido se reflete sobre as outras atividades. A cadeia de valor se torna, assim, a referência unitária de cada análise setorial: para adquirir a “vantagem competitiva” no mercado é necessária uma concatenação de “atividades de valor” que minimize os custos totais e maximize a *diferenciação* do produto no mercado. Mas isso não pode ser feito sem levar em conta também as cadeias de valor externas à empresa e conectadas a ela, como as das empresas fornecedoras e compradoras, até o consumo varejista, constituindo, assim, um “sistema de valores” cuja *coordenação* é fundamental para as várias atividades de valor alcançarem o equilíbrio ótimo que garante a máxima vantagem competitiva.

A colaboração dinâmica “horizontal”, através de ajustes interdependentes das atividades, se torna, então, o cerne da lucratividade. A parceria (*partnership*) tem em si um *valor agregado* (VAPs), que é hoje o elemento crucial para a boa colocação no mercado (Johnston e Lawrence 1988). Como destacam Lambert e Pepperd (2000:464-465), a verdadeira novidade não está no trabalho em equipe (*team*), já experimentado na década de 1950, mas no fato de que, enquanto naquela época a colaboração estava focada no produto, agora ela está focada na sincronização de atividades de grupos geograficamente dispersos, a saber, na integração de atividades de valor ao longo de arcos indefinidos no tempo-espaço, possibilitada pelas tecnologias informáticas e das telecomunicações. A coordenação não é mais alcançada controlando o elemento humano, mas liberando sua capacidade de buscar soluções acordadas, que podem encontrar implementação imediata através das adaptações automáticas proporcionadas pelas tecnologias digitais.

Assim, como na alvorada da Idade Moderna o cálculo do capital conseguiu controlar os investimentos que ele próprio dispersava no espaço e no tempo, hoje a computação permite “harmonizar” (Drucker 1988) as atividades do “sistema de valor”, permitindo seu distanciamento em escala global. Esse processo desloca forças de trabalho da condição de subordinação à lógica do algoritmo para aquela do controle teórico e prático do cálculo, reduzindo a distância cultural, em geral, entre os indivíduos e as abstrações que se movimentam ao redor da cultura do cálculo. Essa distância, que era grande na época do domínio da lógica burocrática, agora atrapalharia a “harmonização das atividades de valores”, que necessita de um compartilhamento das competências e dos conteúdos dos sistemas abstratos (Lash 1997:156-163). Através dessa nova proximidade que a sociedade da revolução informacional está

experimentando entre indivíduos e sistemas abstratos, a reflexão crítica da cultura do cálculo sobre seus limites estruturais se torna patrimônio cultural difuso. Os mistérios que ela levanta se transformam em “ruído de fundo” da cultura contemporânea.

A teoria das funções recursivas (isto é, a teoria do cálculo, tanto numérico quanto não numérico) demonstrou sua própria estrutura gödeliana (Davis 1958) ou, caso se queira, sua estrutura “reflexiva”. O Teorema de Gödel estabeleceu que uma teoria formal é acompanhada sempre de evidências intuitivas que escapam da demonstração. Mais: estabeleceu que qualquer reelaboração da teoria que permita demonstrar aquelas evidências que antes escapavam engendrará outras evidências que continuarão lhe escapando (Mendelson 1981:177). Em outras palavras, a cultura do cálculo está destinada a indicar a maior *extensão* do saber intuitivo sobre o saber formal. Esse *quid*, que escapa da formalização, aparece também na física. Aqui fica confirmada com grande evidência a estrutura “incompleta” do conhecimento formal. Não é possível reduzir o mundo físico a nenhuma representação padrão. Ele não pode ser representado nem pelo conceito de *corpo*, nem pelo de *campo*, tampouco pelo de *onda*, sendo que todas essas *imagens* da realidade deixam sem explicação muitos fenômenos da experiência sensível. Em particular, a mecânica quântica, para chegar a uma teoria da matéria, tem que supor que as “partículas” são, ao mesmo tempo, corpúsculos e ondas, a saber, corpúsculos cujo movimento pode ser descrito somente como *ondas de probabilidade* (Einstein e Infeld 1938). Essa necessária alternância de quadros interpretativos foi teorizada por Bohr (1965) como um caráter estrutural do conhecimento, denominando-o como “princípio de complementaridade”.

Essa situação leva a uma nova sensibilidade filosófica, bem representada pelo centro de pesquisas sobre a *transdisciplinaridade* (Nicolescu 1996), em que cada forma de conhecimento ganha nova dignidade e valor. Sobretudo, *mistério* e *razão* não são mais mundos separados, mas o mistério emerge como o motor do desenvolvimento do conhecimento racional: o mistério se afirma como um *quid* com duas caras, uma das quais permitindo sua redução à razão, enquanto a outra deixa emergir constantemente *contradições* e *não-sentidos* que desafiam a racionalidade (Magnin 1998). Assim a consciência volta a juntar racionalidade e misticismo, como aconteceu no momento da ruptura com a ordem religiosa pré-moderna, alcançando, de novo, sua autonomia. Isso reabre, como outrora, a possibilidade de grandes mudanças éticas cujas características já vão se delineando e que Follmann chama, no texto citado na introdução, de secularização encantada (2007).

Contudo, a crise do modelo burocrático não causou apenas uma fuga na direção da cultura do cálculo. De fato, o distanciamento lógico entre os indivíduos, repellido pela esfera da produção, tende a reaparecer no consumo. Aqui, porém, ele adquire novas conotações, relevantes para a sensibilidade religiosa contemporânea.

O misticismo do cálculo *versus* a ascese consumista

Quando Weber diz que “a burocratização é o meio específico para transformar um ‘agir de comunidade’ em um ‘agir social’ ordenado racionalmente” (1999:741), não se refere apenas à sua capacidade de submeter a regras formais os funcionários e os empregados que trabalham em suas repartições, mas, sobretudo, a de transferir essa submissão aos “dominados”. O “nivelamento” para um tratamento igualitário dos cidadãos, característico da burocracia, representa a repercussão social da exigência da lógica algorítmica de *padronizar* o elemento humano, de recusar “em linha de princípio uma solução ‘caso a caso’” (Weber 1999:738). Uma vez que o aparato predispõe o serviço conforme princípios formais, não somente os atos referidos à *produção* do serviço, mas também os referidos à sua *fruição* devem ser coerentes com tais princípios. Então, assim como os funcionários, também os *usuários* se encontram vinculados ao passo algorítmico, transformando em um “fenômeno de massa” a classificação por essa vinculação acarretada. Para a escola de Frankfurt, na sociedade da alta industrialização, esse mecanismo começa a funcionar não somente pela burocracia administrativa, mas em geral pela produção de bens, sejam eles materiais ou virtuais. O modelo da *produção em escala* se reflete no mercado como consumos de massa, banalizando em classificações padrão até os objetos da produção cultural (Horkheimer e Adorno 1986). No setor da distribuição, os supermercados monopolizam o comércio varejista, funcionando como uma linha de montagem cujo produto acabado é o carrinho cheio do cliente saindo dos caixas.

No âmbito do supermercado, porém, os bens adquirem um valor adjunto de tipo cultural. Eles não são mais apenas mercadorias — como para o estágio produtivo do ciclo econômico —, mas se tornam símbolos, *signos de um código social* que fala uma linguagem *classificatória*. No *drugstore*, diz Baudrillard (2007:17), o consumidor encontra-se, em um primeiro momento, ante uma fileira de objetos que o deixa sem referência, sem critério de escolha, suscitando nele “constrangimento de inércia”. Aí o consumidor, “*de maneira lógica*, encaminhar-se-á de objeto para objeto. Ver-se-á apanhando num *cálculo de objeto*” cujo escopo é a maximização de sua posição na classificação social. Com isso, porém, o consumidor se encontra inserido em um *feedback* negativo: o sistema dos *medias*, de um lado, age sobre a aspiração a uma *personalização* da diferença; de outro lado, proporciona *modelos* como referências para satisfazê-la (Baudrillard 2007:88-89). Isso significa que o cálculo dos objetos abre uma contradição entre a exigência pessoal de satisfação e as referências do cálculo, que são *classificações* “massificadas” pela indústria dos consumos. A insistida procura de uma valorização individual através de outros consumos acaba por reforçar o mesmo tipo de insatisfação que se quer derrotar (ou sedar) e o recurso ao “sistema abstrato” constituído pela “moda” representa a origem e não a solução do problema.

Esse mecanismo, no qual o consumidor se encontra preso, gera distanciamento lógico. Com efeito, no consumo (analogamente à burocracia), temos os três elementos

fundamentais da algoritmização do agir humano: 1) a *coação a regressar a modelos abstratos* por meio da classificação formal, embora, diferentemente do que ocorre no caso da burocracia, essa coação seja (em parte) exercida pelo próprio sujeito que sofre o constrangimento, o consumidor; 2) o *isolamento* do indivíduo em um processo cuja reiteração é sem saída (e que no consumo é constituído pela procura da diferenciação pessoal por meio da padronização); 3) a *impossibilidade* de o “sistema abstrato” (que no consumo é a moda) solucionar o círculo vicioso, sendo que o próprio sistema abstrato representa um fator determinante para a manutenção dessa reiteração sem saída.

Portanto, as forças culturais liberadas pela crise da burocracia não migraram apenas para aquelas formas puras do cálculo, acima tratadas, que resgatam a autonomia da consciência individual e a reunificação de mistério e razão. Boa parte dessas forças fica no plano do distanciamento lógico sob forma de cultura do consumo. A lógica da classificação, eliminada da esfera produtiva pelos novos modelos organizativos, reaparece no último anel das cadeias de valor descritas por Porter (1985), isto é, no consumidor.

Contudo, no consumo há uma diferença fundamental em relação ao caso da burocracia: trata-se, aparentemente, de uma escolha individual. Então, as responsabilidades do ciclo insatisfatório de seu algoritmo recaem, por inteiro, sobre os ombros do indivíduo. Isso se acrescenta ao isolamento que o homem contemporâneo já experimenta como trabalhador. Com efeito, os modelos de “acumulação flexível do capital” (Harvey 1990), que fogem da obsoleta lógica da burocracia, desmancham todas as formas fixas e pesadas de produção “taylorista”, inclusive as forças de trabalho como corpo compacto (classe social), deixando o trabalhador-consumidor totalmente isolado e impotente frente aos grandes fluxos econômicos (Bauman 2001). O peso da responsabilidade das escolhas, do sucesso ou do insucesso, da felicidade ou da infelicidade, do sentido ou do não-sentido da existência é, agora, um assunto que o indivíduo enfrenta dialogando somente com sua consciência. Abrem-se, assim, enormes espaços de penetração para o discurso religioso, quando for capaz de se ligar aos dramas da sociedade de consumo, de interpretar e dar uma resposta às inclusões e exclusões sociais, aparentes ou reais, que, a *ciclo contínuo e acelerado*, o consumo decreta.

O que essa condição social pede ao discurso religioso é uma nova forma de ascese intramundo. Aqui, como na ética protestante de recorte calvinista, âmbito espiritual e âmbito temporal entram em relação de dependência, mas agora invertendo-se sua direção. Enquanto na alvorada da modernidade a ação no mundo era um meio para a salvação eterna, a fé, agora, é um meio para a salvação terrena. Trata-se de uma inversão inteiramente determinada pelas diferentes formas com que a lógica da recursividade atuou nos dois fenômenos: instrumento de cálculo nas mãos dos homens, no primeiro caso; subordinação dos homens ao algoritmo, no segundo. No primeiro caso, o espírito empresarial calvinista mergulhava no cálculo como em

um meio de controle e de síntese do agir econômico, encontrando nele também os elementos para medir o êxito de sua ascese intramundo; o indivíduo era o ator e a lógica da recursividade era o instrumento. No segundo caso, o drama espiritual do consumidor é vivenciado na condição do distanciamento lógico, a saber, o indivíduo está submetido às classificações e aos ritmos do mercado, pedindo ajuda (como no caso do adepto da IURD) a recursos ultramundanos para dar êxito à sua corrida pela felicidade padronizada; embora o drama seja individual, o cálculo é sobreindividual, isto é, a lógica (recursiva) do consumo é a atriz e o consumidor é o instrumento.

A Teologia da Prosperidade é o elemento central da evolução do movimento religioso pentecostal. Nela, os verbos *pedir*, *rogar* e *suplicar* do cristianismo tradicional são substituídos por *decretar*, *reivindicar* e *exigir* (Mariano 1999). Na busca da bênção, pagando o dízimo, o fiel deve exigir que Deus cumpra sua parte no acordo:

Comece hoje, agora mesmo, a cobrar d'Ele todo aquilo que Ele tem prometido [...] O ditado popular de que "promessa é dívida" se aplica também para Deus. Tudo aquilo que Ele promete na sua palavra é uma dívida que tem com você [...] Dar dízimos é candidatar-se a receber bênçãos sem medida, de acordo com o quê diz a Bíblia [...] Quando pagamos o dízimo a Deus, Ele fica na obrigação (porque prometeu) de cumprir a Sua Palavra, reprimendo os espíritos devoradores [...] Quem é que tem o direito de provar a Deus, de cobrar d'Ele aquilo que prometeu? O dizimista! [...] Conhecemos muitos homens famosos que provaram a Deus no respeito ao dízimo e se transformaram em grandes milionários, como o Sr. Colgate, o Sr. Ford e o Sr. Caterpillar. (Macedo, Bispo 1990: 36).

O fenômeno social de referência da IURD é o distanciamento lógico contemporâneo; é a sociedade do indivíduo-átomo inserido, através dos *media*, no algoritmo do consumo, com seu ciclo sem saída de promessas e insatisfações. A IURD proporciona, exatamente para essa sociabilidade desagregada (com efeito, utiliza seus instrumentos de comunicação, como os *media* e o espetáculo), meios adicionais (sobrenaturais) para atingir as inclusões padronizadas que o mercado confecciona (Campos 1997). Mas o eventual insucesso dessa aliança mundana com Deus recai, assim como no mercado, sobre os ombros do indivíduo. Se a prosperidade prometida não chegar, a responsabilidade será do fiel, que não acompanhou as "ofertas" dos dízimos com suficiente fé ou não a testemunhou acrescentando a quantia das ofertas (Mariano 1999).

O deslocamento do baricentro da cultura na direção do indivíduo é o traço marcante da crise da ordem burocrática, assim como foi o traço marcante da crise da ordem tradicional. Assim como outrora (Weber 1996:78-79), hoje a consciência religiosa interpreta e acompanha essa tendência seguindo duas vertentes: uma mística

e uma ascético-instrumental. Na vertente mística, ela aponta para a contradição e o incompreensível como sendo elementos estruturais na formação da coerência lógica e do conhecimento, sendo impelida nesse sentido pela progressiva evidência de que, para além das ciências formais e da teoria da computação, também a física contemporânea está descobrindo que o conhecimento da “realidade” apresenta uma estrutura gödeliana⁵ (Nicolescu 1996:75-84). Na base desse dado, nenhuma ordem sobreindividual, tanto hierárquica quanto ética ou metafísica, pode se constituir como objetiva ou absolutamente verdadeira e, portanto, a consciência crítica emerge como a referência última do homem e da sociedade. Trata-se de uma nova forma de *fides explicita*. A atual saída da institucionalização religiosa deve, pois, ser interpretada não tanto como continuação do processo de secularização da modernidade, mas, pelo contrário, como um “encantamento” da racionalidade frente ao mistério, onde a consciência individual recusa qualquer autoridade externa, tal qual aconteceu com o protesto de Lutero.

Na outra vertente, a ascética, as analogias com a religiosidade do início da modernidade ficam limitadas à importância do indivíduo. De fato, no passado, a relação de dependência entre o indivíduo (com sua fé) e o mundo externo se encontrava invertida com respeito àquela de hoje. No protestantismo de recorte calvinista o recurso a referências objetivas externas não comprometia a autonomia da consciência individual (o fiel tinha apenas sua consciência como guia na edificação terrena do Reino de Deus); nas religiosidades de tipo neopentecostal, pelo contrário, a individualização origina-se do distanciamento lógico presente na cultura do consumo. Outrora, a guinada para referências “temporais” era apenas uma consequência da forma obsessiva da busca de salvação eterna, que a levava a atuar até nas práticas mais comuns da vida quotidiana. Na inclinação temporal dos neopentecostais, ao invés, a individualização origina-se do “encapsulamento” nos algoritmos do consumo, para depois se instalar na religião como ascese intramundo.

Em conclusão. O *misticismo do cálculo* e a *ascese do consumo* — as vertentes da desburocratização contemporânea do sentimento religioso — se caracterizam, respectivamente, pela autonomia e coação interiores. Contudo, a despeito dessa diferenciação, temos o traço comum da prevalência da individualidade sobre a institucionalização, o que, no passado, foi elemento de ruptura com a ordem ético-social constituída. Apresenta-se, assim, um quadro com promessas de grandes mudanças. A possibilidade de uma hegemonia religiosa do novo misticismo da “secularização encantada” está ligada à possibilidade de que as forças do cálculo consigam evidenciar a ineficiência socioeconômica do modelo consumista (como gerador de círculos viciosos). É possível que isso venha a acontecer frente ao problema global da escassez de recursos naturais. Aqui, o cálculo não poderá deixar de reelaborar a irracionalidade do “consumo do planeta” (o que já está acontecendo), propondo novas visões do mundo e, conseqüentemente, novos estilos de vida. O ponto é que, se essas manifestações da cultura do cálculo não se tornarem

hegemônicas ou se isso não acontecer em tempo hábil para a reversão dos processos de degradação da natureza, o consumo poderá continuar empurrando o mundo para direções de alto risco, embora o perigo seja demonstrado e assinalado. A batalha cultural se torna então de primeira importância e, nela, é imaginável que a oposição entre os sentimentos religiosos do misticismo racional e da ascese do consumo ganhem posições sempre mais centrais.

Referências Bibliográficas

- BAINTON, Roland. (1958), *La Riforma protestante*. Turim: Einaudi.
- BAUDRILLARD, Jean. (2007), *A sociedade de consumo*. Lisboa: Edições 70.
- BAUMAN, Zygmunt. (2001), *Modernidade Líquida*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar.
- BERGER, Peter L. (1999), *The desecularization of the world: resurgent religion and world politics*. Washington, DC: Ethics and Public Policy Center.
- BLAU, Peter. (1956), *Bureaucracy in Modern Society*. Nova York: Random House.
- BLAU, Peter; SCOTT, Richard. (1962), *Formal Organization: A Comparative Approach*. São Francisco: Chandler Publishing Company.
- BOHR, Niels. (1965), *I quanti e la vita*. Turim: Boringhieri.
- BRECHT, Bertolt. (1963), *Vita di Galileo*. Turim: Einaudi.
- CAMPOS, Leonildo. (1997), *Teatro, templo e mercado*. Petrópolis: Vozes.
- CASSIRER, Ernst. (1973), *Sostanza e funzione*. Firenze: La nuova Italia.
- _____. (1976), *Storia della filosofia moderna Vol. I*. Roma: Newton Compton.
- CIPOLLA, Carlo. (2005), *Le macchine del tempo*. Bolonha: Il Mulino.
- CROSBY, Alfred. (1999), *A mensuração da realidade: a quantificação e a sociedade ocidental 1250-1600*. São Paulo: Unesp.
- CROZIER, Michel. (1981), *O fenômeno burocrático*. Brasília: Universidade de Brasília.
- DAVIE, Grace. (1994), *Religion in Britain since 1945. Believing without Belonging*. Oxford: Blackwell.
- DAVIS, Martin. (1958), *Computability and Unsolvability*. Nova York: McGraw-Hill Book Company.
- DRUCKER, Peter. (1988), "The Coming of the New Organization". *Harvard Business Review*, nº. 1: 45-53.
- EINSTEIN, Albert; INFELD, Leopold. (1938), *The Evolution of Physics*. Nova York: Simon & Schuster.
- FOLLMANN, José Ivo. (2007), "Por onde caminham as religiões e religiosidades hoje: notas para uma reflexão sobre a 'secularização encantada'". In: W. Wachholz (org). *O luteranismo no contexto religioso brasileiro*. São Leopoldo: Editora Sinodal.
- GIDDENS, Anthony. (1991), *As consequências da modernidade*. São Paulo: UNESP.
- HARVEY, David. (1990), *The Condition of postmodernity: an enquiry into the origins of cultural change*. Oxford: Blackwell.
- HAYEK, Friedrich A. Von. (1945), "The Use of Knowledge in Society". *American Economic Review*, nº 4: 519-530.
- _____. (1986), "Il miraggio della giustizia sociale". In: *Legge, legislazione e libertà*. Milano: Il Saggiatore.
- HORKHEIMER, Max; ADORNO, Theodor. (1986), *Dialética do esclarecimento: fragmentos filosóficos*. Rio de Janeiro: Zahar.
- IBGE. (2007), "Tendências Demográficas: Uma análise da população com base nos resultados dos Censos Demográficos 1940 e 2000". In: Estudos & Pesquisas: Informação geográfica e socioeconômica. Rio de Janeiro: IBGE. Disponível em: <http://www.ibge.gov.br/home/estatistica/populacao/tendencia_demografica/analise_populacao/1940_2000/analise_populacao.pdf>. Acesso em: 24 nov. 2009.

- JOHNSTON, Russell; LAWRENCE, Paul R. (1988), "Beyond vertical integration — the rise of the value-adding partnership". *Harvard Business Review*, nº 4: 94-101.
- LAMBERT, Rob; PEPPARD, Joe. (2000), "The Information Technology-Organizational Design Relationship". In: R. Galliers, D. Leidner, B. Baker (orgs.). *Challenges and strategies in managing information systems*. Oxford: Butterworth Heinemann.
- LASH, Scott. (1997), "A reflexividade e seus duplos: estrutura, estética, comunidade". In: A. Giddens; U. Beck; S. Lash. *Modernização Reflexiva*. São Paulo: Unesp.
- LE GOFF, Jacques. (1980), *Para um novo conceito de Idade Média*. Lisboa: Editorial Estampa.
- MACEDO, Bispo. (1990), *O poder sobrenatural da fé*. Rio de Janeiro: Editora Gráfica Universal.
- MAGNIN, Thierry. (1998), *Entre science et religion*. Mônaco: Édition du Rocher.
- MARIANO, Ricardo. (1999), *Neopentecostalismo: a nova sociologia do pentecostalismo no Brasil*. Petrópolis: Vozes.
- MENDELSON, Elliott. (1981), *Introduzione alla logica matematica*. Turim: Boringhieri.
- NICOLESCU, Basarab. (1996), *La transdisciplinarité*. Mônaco: Édition du Rocher.
- PONTIFICIO CONSIGLIO DELLA CULTURA. (2004), *La fede cristiana all'alba del nuovo millennio e la sfida della non credenza e della indifferenza religiosa*. Disponível em: <http://www.vatican.va/roman_curia/pontifical_councils/cultr/documents/rc_pc_cultr_doc_20040308_plenary-assembly_press-notice_it.html>. Acesso em: 19 nov. 2009.
- PORTER, Michael. (1985), *Competitive Advantage*. Nova York: Free Press.
- SELZNICK, Philip. (1948), "Foundations of the Theory of Organization". *American Sociological Review*, nº 1: 25-35.
- THOMPSON, Eduard. (1967), "Time, Work-discipline, and Industrial Capitalism". *Past & Present*, nº 38: 56-97.
- TOTARO, Paolo. (2009a), "Le origini logiche della disaggregazione sociale". *Rassegna Italiana di Sociologia*, nº 2: 227-250.
- _____. (2009b), "A tensão entre cálculo e classificação como dinâmica da exclusão social". *Ciências Sociais Unisinos*, nº 45: 16-26.
- WEBER, Max. (1996), *A ética protestante e o espírito do capitalismo*. São Paulo: Enio Matheus Guazzelli & Cia, 11a edição.
- _____. (1999), *Economia y sociedad*. México: Fondo de cultura económica, 2a edição.

Notas

- ¹ É uma hipótese que pareceria confirmada pela ausência de elementos comuns entre o conjunto A (dos "estados católicos") e os conjuntos B e C.
- ² Tese nº 27 das 95 afixadas, por Martin Lutero, na porta da Igreja do Castelo de Wittenberg a 1º de outubro de 1517.
- ³ Para Bertolt Brecht (1963:139-140), essa ligação entre ciência e cultura popular foi quebrada pela abjura de Galilei, a qual teria representado "o pecado original" da ciência moderna. Em consequência da abjura, "a moderna astronomia, que interessava em profundidade a uma nova classe [a burguesia]", virou em uma "ciência especializada estritamente limitada", que pôde se desenvolver sem transtorno nenhum exatamente por essa sua indiferença às implicações políticas e sociais.
- ⁴ Encontra-se nessa relação, ao final, a especificidade do carisma do "profeta ético" como força revolucionária meta-histórica, juntando sentimentos e qualidades pessoais com as novas visões do mundo que o portador do carisma propõe (Weber 1999).
- ⁵ Retomando também o pensamento do físico Wolfgang Pauli, Nicolescu destaca, nas páginas citadas no texto, que a realidade descrita pela física aparece organizada em níveis diferentes,

em que cada contradição de um nível está resolvida em outro nível, mas onde o único dado constante é a contínua oscilação ou, melhor, a coerência estrutural entre a contradição e a não-contradição.

Recebido em fevereiro de 2009
Aprovado em dezembro de 2009

Paolo Totaro (paolototaro@terra.com.br) (paolototaro@libero.it)
Professor de Matemática Aplicada – Ministero Istruzione Università e Ricerca
(MIUR) – Itália. Doutorando em Ciências Sociais – UNISINOS (RS) – Brasil.

Resumo:

A cultura do cálculo engendra duas formas de individualização: 1) o isolamento do indivíduo como “peça” nos processos formalizados (nos repetitivos ciclos do consumo e na lógica organizacional da burocracia), o qual coloca a consciência numa condição de *heteronomia*; 2) a liberdade do homem decorrente da possibilidade de controlar a natureza física e social, que desenvolve uma condição de *autonomia* da consciência. Na última vertente, o cálculo acaba por lidar com seus próprios limites e, portanto, está destinado a agir no limiar do misticismo. As duas principais formas de desinstitucionalização religiosa de nossos dias, quais sejam, a representada pelos movimentos neopentecostais (de recorte consumista) e a chamada “secularização encantada” (de recorte místico), remontam àquelas duas forças individualizantes da cultura do cálculo.

Palavras-chave: reencantamento do mundo, neopentecostalismo, individualismo.

Abstract:

The calculation culture engenders two forms of individualization: a) isolation of individuals in steps of formalized processes, i.e. in repetitive cycles of consumption and in organizational logic of bureaucracy; which puts self in a condition of *heteronomy*. b) freedom of men to obtain the possibility to control physical and economical nature by mathematical calculation, which develops a condition of *autonomy* of the self. In this latter form, the calculation ends up matching its own limits so that it is destined to act on the border-line of mysticism. The most important present-day forms of religious deinstitutionalization, which were the neo-pentecostal movements (with their consumerist accents), and the so-called “enchanted secularization” (with its mystic horizons), refer to those two forces of calculation culture.

Keywords: re-enchantment of the world, neo-pentecostalism, individualism.